

Pierre Maine de Biran

# Von der unmittelbaren Apperzeption

(Berliner Preisschrift 1807)

Aus dem Französischen übersetzt  
mit Einleitung und Kommentar  
von Rolf Kühn

ALBER PHÄNOMENOLOGIE 

# ALBER PHÄNOMENOLOGIE

A

Erstmals erscheint ein zentrales Werk Maine de Birans, das 1807 von der Berliner Akademie preisgekrönt wurde, in deutscher Übersetzung auf Grundlage der kritischen französischen Edition von 1963 und 1995. Gegen Sensualismus wie Idealismus weist es eine unmittelbar innere Apperzeption auf, deren Bestimmung als »Anstrengung« (effort) affektiv-leiblicher Natur ist – und nicht mehr selbstreflektiv wie bei Descartes und Kant. Als Synthese seiner »Psychologie« im Sinne einer Grundlagenwissenschaft der »Urtatsachen« wird damit nicht nur ein besserer Zugang zu diesem bedeutenden französischen Philosophen erschlossen, dessen deutschsprachige Rezeption weitgehend noch aussteht, sondern auch eine Quelle für die Diskussion des Deutschen Idealismus im 19. Jahrhundert. Durch seine Grundlegung einer konkreten Transzendentalität wird Biran darüber hinaus als ein Vorläufer der Phänomenologie erkennbar.

Pierre Maine de Biran (1766–1824) hatte wichtige Staatsämter inne, führte von 1811 bis zu seinem Tode ein bekanntes »Tagbuch« und gewann – außer in Berlin – weitere philosophische Akademiepreise in Paris und Kopenhagen für seine Analysen zum Einfluß der Gewohnheit auf das Denken (1802), über das Gedächtnis (1805) sowie über die Grundlagen der Psychologie im Zusammenhang mit der Natur (1812). Er gilt als der »französische Kant«, beeinflußte stark den französischen Spiritualismus bis zu Bergson sowie gewisse Zweige der modernen Anthropologie und nimmt einen zunehmenden Stellenwert in der gegenwärtigen Phänomenologiediskussion in Frankreich ein.

Pierre Maine de Biran  
Von der unmittelbaren Apperzeption

PHÄNOMENOLOGIE  
Texte und Kontexte

Herausgegeben von  
Jean-Luc Marion, Marco M. Olivetti (†) und  
Walter Schweidler

TEXTE  
Band 7

Pierre Maine de Biran

# Von der unmittelbaren Apperzeption

(Berliner Preisschrift 1807)

Aus dem Französischen übersetzt  
mit Einleitung und Kommentar  
von Rolf Kühn

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Die Übersetzung beruht auf folgender Ausgabe:  
Maine de Biran, *De l'aperception immédiate* (Mémoire de Berlin 1807)  
Texte critique établi par José Echeverria  
© Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1963,  
mit Berücksichtigung der Ausgabe von Ives Radrizzani, in:  
Œuvres, tome IV. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1995.  
[www.vrin.fr](http://www.vrin.fr)

## Deutsche Erstausgabe

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)  
Printed on acid-free paper  
Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany  
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg / München 2008  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)  
Druckvorlage: Ilse Kühn, Freiburg  
Einbandgestaltung: SatzWeise, Föhren  
Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten  
ISBN 978-3-495-48281-0

# INHALT

## Vorbemerkung

### I. EINLEITUNG

Maine de Biran und die "Urtatsache" der Apperzeption .....	11
1. Geschichtlicher Kontext und Werkgenese .....	11
2. Widerständigkeit und Anstrengung als Cogito .....	26
3. Die Berliner Preisschrift im Gesamtwerk .....	49
4. Editions- und Übersetzungsfragen – Glossar .....	65

### II. VON DER UNMITTELBAREN APPERZEPTION..... 85

<i>Programm der Berliner Akademie 1805</i> .....	85
--	----

#### ERSTER TEIL

Forschungsstand in verschiedenen Systemen spekulativer Philosophie; Diskussion der Ausdrücke, mit denen die Frage vorgestellt wird, sowie der Mittel, die wir haben können, um ihren Sinn zu bestimmen .....	89
--	----

#### EINLEITUNG

§ 1 Untersuchung der philosophischen Lehren, welche die den Leistungen der Intelligenz eigentümlichen Ausdrücke in einem abstrakten oder allgemeinen Sinn auffassen und den Charakter der Urtatsachen des inneren Sinns erkennen .....	98
§ 2 Von einer natürlichen Grundlage der Wissenschaft von den Prinzipien in Lockes Theorie; wie man darin die Charaktere und die Natur der Urtatsachen unterscheiden könnte.....	125
§ 3 Ein kurzer Blick auf die abstrakten Metaphysiksysteme: wie sie das Ziel der Wissenschaft von den Prinzipien anzeigen und darüber hinausgehen .....	138
§ 4 Methode, wonach in der Erforschung der Urtatsachen des inneren Wahrnehmungssinnes vorzugehen ist. Gesamtplan und Einteilung dieser Arbeit .....	156

## ZWEITER TEIL

Von den Grundlagen einer reellen Einteilung der Urtatsachen der menschlichen Natur.....	171
---	-----

## ERSTE ABTEILUNG

Einteilung der affektiven Sinnlichkeit und der willentlichen Bewegtheit .....	171
<b>KAPITEL 1: Von den Elementaraffektionen, wie man ihre Charaktere und Zeichen im körperlichen und geistigen Wesen des Menschen bestimmen kann .....</b>	<b>172</b>
§ 1 .....	172
§ 2 Verschiedene Zeichen, woran wir einen rein affektiven Zustand erkennen können .....	176
1. Unmittelbar konstitutive Affektionen des organischen Temperaments.....	176
2. Von den Zeichen eines dem Schlaf entnommenen affektiven Zustandes .....	183
3. Andere Hinweise auf einen rein affektiven Zustand in Fällen von Geistesgestörtheit.....	187
<b>KAPITEL 2: Von der Mächtigkeit der <i>Anstrengungen</i> oder vom <i>Willen</i>: Ursprung, Grundlage und Urbedingung einer [unmittelbaren] Apperzeption .....</b>	<b>198</b>
§ 1 .....	198
[1.] Systeme, welche die Identität des Bewegungs- und Denkprinzips verneinen .....	202
2. Systeme, welche dem Denkprinzip die Bewegungen aller Organe ohne Unterschied zusprechen .....	206
3. System, welches die Identität des Denk- und Bewegungsprinzips wiederherstellt .....	209
§ 2 Vom natürlichen System, welches dazu geeignet ist, die Charaktere des ursprünglichen Wollens und die Grundlage der Persönlichkeit und der unmittelbaren Apperzeption zu bestimmen .....	220
§ 3 Hypothese über den Ursprung der Persönlichkeit und der unmittelbar inneren Apperzeption.....	230
§ 4 Antwort auf einige, der vorherigen untergeordnete Fragen zum Ursprung der unmittelbaren Apperzeption, dem Kausalitätsprinzip usw. .....	236

§ 5 Von der unmittelbaren Apperzeption im Verhältnis zum Gefühl der Ko-existenz des eigenen Körpers und zur Begrenzung oder Unterscheidung seiner verschiedenen Teile .....	247	
KAPITEL 3: Anwendung des Vorhergehenden auf eine Analyse oder Einteilung der äußeren Sinne – Wie sich daraus eine reelle Unterscheidung zwischen den Seelenvermögen und -zuständen ableiten lässt, deren Unterschiede erfragt sind – Einteilung der drei Systeme: <i>sensitiv</i> , <i>perzeptiv</i> oder <i>intuitiv</i> und <i>apperzeptiv</i> .....		264
§ 1 Sensitives oder passives System.....	268	
§ 2 Perzeptives oder intuitives (gemischtes) System.....	273	
1. Seh- und Hörwahrnehmung.....	277	
2. Wahrnehmbarkeit von Gehör und Berührung .....	283	
§ 3 Aktives apperzeptives System .....	286	
1. Äußere Apperzeptionen, Funktionen des aktiven Berührens.....	286	
2. Von der mittelbar inneren Apperzeption, wie sie sich besonders auf die aktive Ausübung des Gehörs und der Stimme gründet .....	300	
KAPITEL 4: Von den Bezügen der Apperzeption, Anschauung und des Gefühls zu den Begriffen und Ideen .....		310
§ 1 Intellektuell apperzeptives System .....	315	
1. Bezug der Apperzeption zu den mit den Begriffen und Ideen assoziierten Zeichen und zunächst zur Gründung dieser Zeichen selber .....	315	
2. Bezug der Apperzeption zu den Zeichen der Rückerinnerung oder zum Gedächtnis.....	322	
§ 2 Intellektuell intuitives System .....	330	
§ 3 Intellektuell sinnliches System. Bezug des Gefühls und der Leidenschaften des geistig moralischen Wesens zu den Ideen.....	342	
III. BIBLIOGRAPHIE .....		357
1. Werke Pierre Maine de Biran .....	357	
2. Bei Maine de Biran angeführte Autoren .....	360	
3. Sekundärliteratur Maine de Biran.....	366	
4. Allgemeine Literatur.....	381	
Personenregister .....	383	
Sachregister .....	392	



## VORBEMERKUNG

Da bisher noch keinerlei Übersetzung des umfangreichen psychologisch-philosophischen Werkes von Pierre Maine de Biran (1766-1824) im deutschsprachigen Raum vorliegt, möchte diese Edition seiner Preisschrift über die "Unmittelbare Apperzeption" für die Akademie Berlin von 1807 eine empfindliche Lücke schließen. Dabei gilt es nicht nur, einen wichtigen Vertreter der französischen Rezeption des Denkens in Deutschland von Leibniz bis hin zum deutschen Idealismus zu Beginn des 19. Jahrhunderts eingehender bekannt zu machen, sondern zugleich auch einen sehr originellen Denker durch eine seiner wichtigsten Schriften vorzustellen, worin er selbst als Vorläufer der Phänomenologie auftritt.

Denn seine "reflexiven" oder "anti-abstraktiven" Analysen der leiblichen und willentlichen Anstrengung als eines originalen Cogito des "Könnens" verweisen auf eine rein *praktische* Unmittelbarkeit des Bewußtseins als Existenzvollzug oder -gefühl. Dadurch wurde schon zu seiner Zeit die vorherrschende Empfindungs- wie Vorstellungsphilosophie überwunden, um eine spezifische Ursprünglichkeit aufzuweisen, welche die heutigen phänomenologischen Radikalisierungen betriffs der Selbstgegebenheit des Erscheinens antizipiert. Neben den Grundlagen für eine philosophiehistorische Vergleichsmöglichkeit Maine de Birans mit den Zeitströmungen wie Sensualismus, Empirismus und Kritizismus möchte daher diese Übersetzung zugleich auch ein Anstoß für eine erweiterte Phänomenologierezeption sein, wie sie der Konkretion der transzendentalen Faktizität gebührt.

Für die Literatur zu Maine de Biran wurde weitmögliche Vollständigkeit angestrebt, woran besonders auch in Frankreich die Verlagerung von einem bloß physiologisch-psychologischen Verständnis zur phänomenologischen Aktualisierung hin ablesbar wird. Für die Übersetzung selbst haben wir

uns auf die beiden kritischen Editionen von José Echeverria (1963) und Ives Radazzani (1995) gestützt; der Kommentarteil in den Anmerkungen wurde gering gehalten gegenüber den Varianten zur Urschrift, um Maine de Birans Weiterentwicklungen anzuzeigen. Er überarbeitete in der Tat ständig seine älteren Texte, um zu einer konkret metaphysischen Synthese zu gelangen, die das sensitive und willentliche Leben in ein "drittes Leben" des Geistes (Gottes) einmünden lässt.

Für eine solch umfassende "subjektive Psychologie" als Erste Philosophie oder "Wissenschaft von den Prinzipien" bietet die Apperzeptions-Schrift einerseits die systematischste Darstellung des "mittleren Biranismus" in dessen philosophiegeschichtlichem Umfeld sowie das Vorwärtsschreiten der Analyse zu einem immer genaueren Erfassen des reinen "Ichgefühls" in dessen Passivität und intentionaler Anstrengung. Da die anderen Schriften Maine de Birans hinsichtlich des Manuskriptmaterials weiterhin editorische Abwägungen in Einzelheiten implizieren, folgen wir bei Stellenangaben den beiden Werkausgaben von Pierre Tisserand (Paris 1920-1949) sowie François Azouvi (Paris 1987-1998), wobei letztere im engeren Sinne hinsichtlich der Textkorrekturen und Kommentierungen eine kritische Edition darstellt.

Freiburg i. Br.  
Sommer 2007

Rolf Kühn

# I. EINLEITUNG

## Maine de Biran und die "Urtatsache" der Apperzeption

### *1. Geschichtlicher Kontext und Werkgenese*

In neuerer Zeit wird Marie-François-Pierre Gonthier de Biran, der gegen 1787 als Sieur du Maine im französischen Périgord den Namen Maine de Biran annahm, neben Descartes und Husserl vermehrt zu den wichtigsten Begründern einer phänomenologischen Wissenschaft von der menschlichen Wirklichkeit gezählt,<sup>1</sup> auch wenn Husserl selber von seinem Vorfäher keine genauere Kenntnis genommen hat, im Gegenteil etwa zu W. Dilthey, E. Rothacker oder M. Frischeisen-Köhler.<sup>2</sup> Gewöhnlich wird dieser Philosoph, der vom 29. November 1766 bis zum 20. Juli 1824 lebte und staatliche Verwaltungsdienste sowie politische Aktivität mit einem zurückgezogenen Leben für psychologische und philosophische Untersuchungen verband, als Ursprung jenes französischen "Spiritualismus" betrachtet, der später ebenfalls als "Reflexionsphilosophie" über Lachelier, Boutroux, Ravaïsson und Lagneau bis hin zu Bergson, Paliard und Nabert sowie Alain, Simone Weil und Merleau-Ponty reichte.<sup>3</sup> So hat H. Bergson

<sup>1</sup> Vgl. M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* (1949); M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps* (1965); Inkarnation (2002), 223 ff.; B. Baertschi, *L'"idéologie subjective" de Maine de Biran et la phénoménologie* (1981); I. W. Alexander, *French Literature and the Philosophy of Consciousness* (1984); B. Bouckaert, *Vers une philosophie première: de Husserl à Maine de Biran et retour* (1998); J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy (2000), Kap. VII.

<sup>2</sup> Vgl. M. Frischeisen-Köhler, *Das Realitätsproblem* (1912); E. Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* (1926).

<sup>3</sup> Vgl. die Arbeiten von I. Benrubi, L. Brunschvicg, J. Paliard, G. Fessard und D. Janicaud sowie R. Kühn, *Französische Reflexions- und Geistesphilosophie*, 50 ff.

ihn denn auch den "größten Metaphysiker seit Descartes und Malebranche" genannt, und W. Dilthey stufte ihn als den "hervorragendsten psychologischen Analytiker Frankreichs in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts" ein.<sup>4</sup>

In dieser Tradition wird dem "inneren Leben" und der Introspektion eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt, die bis zu einer Inspiration durch das göttlich Absolute vordringen kann. Aber Maine de Biran hat nur bedingt mit dem gleichzeitigen Neokantianismus der zuletzt genannten Denker zu tun und hebt sich mit seinem Immanenzdenken des "inneren Wahrnehmungssinnes" im ontologischen wie phänomenologischen Sinne auch von Bergsons Intuitionismus ab.<sup>5</sup> Die schwerwiegendste Verkürzung angesichts des Biranschen Werkes dürfte daher vor allem darin bestehen, seine Vorstellung von der "unmittelbaren Apperzeption" als absoluter Subjektivität des aktiven Ego mit jenem Psychologieprimat zu verwechseln, welcher im 19. und 20. Jahrhundert vorherrschte.<sup>6</sup> Was Maine de Biran als Vorläufer der klassischen wie radikalierten Phänomenologie heute interessant macht, sind seine konkret transzendentalen Analysen hinsichtlich dessen, was den Menschen zugleich am nächsten wie am fernsten zu sein scheint – ihr Ich und ihr Leib. Aus der ontologischen Verknüpfung dieser beiden originären Selbstgegebenheiten erwachsen die weiteren erkenntnistheoretischen Folgen seiner Egologie und Kategorienlehre, die sich vom Empirismus, Sen-

---

<sup>4</sup> Zit. G. Funke, Einführung, 28 ff.; vgl. W. Dilthey, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht (1890); W. Pelster, Das Metaphysische im Bild des Menschen bei Maine de Biran (1938).

<sup>5</sup> Vgl. H. Gouhier, Bergson et Maine de Biran (1948; 1980); G. Romeyer-Dherbey, Maine de Biran, penseur de l'immanence radicale (1974); B. Baertschi, L'ontologie de Maine de Biran (1982); J. Beaufret, Notes sur la philosophie en France au 19<sup>e</sup> siècle. De Maine de Biran à Bergson (1989).

<sup>6</sup> Vgl. F. C. T. Moore, The Psychology of Maine de Biran (1970); D. Voutsinas, La psychologie de Maine de Biran (1975).

sualismus, Physiologismus und Vitalismus seiner Vorgänger sowie Zeitgenossen kritisch abheben.<sup>7</sup>

Von gesundheitlich labiler Verfassung und mangelnder Entschlußkraft, wie er sich selbst einschätzte, hat dies ihn jedoch nicht davon abgehalten, 1785 zunächst die Militärlaufbahn bei den königstreuen Gardes du Corps einzuschlagen. Aber durch die Revolutionsergebnisse wird er gezwungen, sich 1792 auf seinen Besitz Grateloup in der Nähe von Bergerac zurückzuziehen, wo er sich ersten philosophischen Studien widmen kann. Nach dem Sturz Robespierres wird Maine de Biran 1795 zum Verwalter des Départements Dordogne ernannt und zwei Jahre später in den Rat der Fünfhundert gewählt, so daß er bis 1798 in Paris wohnt und sich dort für die verschiedenen politischen sowie geistigen Bewegungen und Salons interessiert. Nach der Machtergreifung durch Napoléon Bonaparte tritt er 1805 in die kaiserliche Administration ein und wird ein Jahr darauf Unterpräfekt von Bergerac. Hier gründete er eine "Medizinische Gesellschaft" (1807-1822), wozu Condillac, praktizierende Ärzte und Beamte des öffentlichen Gesundheitswesens zu den Gesprächsteilnehmern gehörten.<sup>8</sup> 1809 zum Abgeordneten im Corps Législatif gewählt, lebt Maine de Biran mit Unterbrechungen erneut in Paris, um von 1817 bis 1824 sein Département in der Kammer zu vertreten. Seine politische Aktion ist diskret, aber nicht ohne Einfluß, so wie auch an der von ihm gegründeten "Philosophischen Gesellschaft", die sich 1813-1824 alle vierzehn Tage zumeist bei ihm trifft, so bekannte Persönlichkeiten wie Ampère, Cuvier, Guizot, Cousin und Royer-Collard teil-

---

<sup>7</sup> Vgl. R. Vancourt, *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran* (1944); für die phänomenologischen Fragestellungen im einzelnen: R. Kühn, *Pierre Maine de Biran – Ichgefühl und Selbstapperzeption* (2006).

<sup>8</sup> Vgl. seine "Discours à la Société Médicale de Bergerac" (Oeuvres 5 ed. Tisserand u. Azouvi); P. Lemay, *Maine de Biran et la Société médicale de Bergerac* (1936); P. Marx, *Maine de Biran: Fondateur de la Société Médicale de Bergerac* (1998).

nehmen.<sup>9</sup> Sie gehören teilweise der sich bildenden Spiritualistenschule und den Neokatholiken an, um politische Orientierungen mit philosophischen Einsichten zu verbinden, ohne allerdings schon dem aufkommenden Eklektizismus direkt zugerechnet werden zu können, den vor allem V. Cousin als Theorie von der unbewußten Wahrheit im Gemeinsinn oder in den philosophischen Systemen begründete.<sup>10</sup> Dieser Hintergrund erklärt zum Teil auch, warum Maine de Biran als Philosoph des freien Ich dennoch nicht den Liberalismus der damaligen Zeit in dessen Kampf um Pressefreiheit, erweitertes Wahlrecht usw. übernahm, sondern im "Individualismus", wie er aus der Revolution hervorgegangen war, eher eine Tendenz zur sozialen Auflösung erblickte.

Da ihm bei den zuvor genannten Tätigkeiten und Verpflichtungen oft wenig Zeit zum philosophischen Forschen blieb, führte Maine de Biran von 1814 bis zu seinem Tode 1824 ausführliche Tagebücher, die sowohl Aufschluß über die äußeren Zeitereignisse sowie die beste – weil direkte – Darstellung seiner inneren Befindlichkeiten und geistigen Entwicklungen bieten, um seine Persönlichkeit zu verstehen.<sup>11</sup> Psychologie und Ontologie bedingen sich hier wechselseitig, um einer rein spekulativen oder formalen Metaphysik zu entgehen, das heißt einem Denken, welches nicht ständig den Versuch freier Reflexion in Übereinstimmung mit Wahrneh-

---

<sup>9</sup> Vgl. G. Funke, *Maine de Biran. Philosophie und politisches Denken zwischen Ancien Régime und Bürgerkönigtum* (1947); J. Lassaigne, *Maine de Biran homme politique* (1957); A. Antoine, *Maine de Biran. Sujet et politique* (1999).

<sup>10</sup> Vgl. H. Taine, *Les philosophes français du XIX<sup>e</sup> siècle* (1857); Ch.-A. Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi* (1857); E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. II/3, 570-587: *Le spiritualisme éclectique en France* (Laromiguière, Royer-Collard, Jouffroy, Victor Cousin); R. Verdenal, *Französischer Spiritualismus von Maine de Biran zu Hamelin* (1973).

<sup>11</sup> Vgl. *Journal 1814-1824* (ed. H. Gouhier); dt. Auszüge: *Tagebuch* (1977). Dazu A. Nicolas, *Etude sur Maine de Biran, d'après le Journal intime de ses pensées* (1858); M. Leleu, *Le journal intime* (1952); G. Hocke, *Das europäische Tagebuch* (1963); S. Bonzon, *Maine de Biran: de la reflexion à l'écriture intime* (1985).

mung und Sinnlichkeit auf sich nimmt. Die Ablehnung "eingeborener Ideen" oder jeder "künstlichen" Abstraktion ist daher prinzipiell Ausdruck einer Unverzichtbarkeit des Leiblichen in jedem Denkvollzug, mit anderen Worten der Verwandlung von Gefühl und Einbildung in Wollen sowie umgekehrt.

Was Maine de Biran dabei introspektiv im einzelnen an sich selbst als den Grundgegensatz von passiver Beeindruckbarkeit und willentlicher Anstrengung im apperzeptiven Sinne eines existentiellen Grundgefühls herausstellt, hatte vor den Tagebucheintragungen allerdings schon seinen ersten Niederschlag in zwei akademischen Abhandlungen mit dem Titel "Influence de l'habitude sur la faculté de penser" (Einfluß der Gewohnheit auf das Denkvermögen) gefunden. Als Preissschrift für das Institut de France in Paris wird die zweite Fassung 1802 dort angenommen und kurz darauf mit wichtigen Zusatzanmerkungen veröffentlicht,<sup>12</sup> die auch die weitere gedankliche Entwicklung in diesem kurzen Zeitabstand schon anzeigen. Durch diesen Erfolg ermutigt, auch wenn ihn die

---

<sup>12</sup> Vgl. P. Tisserand, Introduction: *Influence de l'habitude* (II), 7 ff. (wir zitieren in Klammern die Ausgabe der "Oeuvres" von Tisserand, falls nicht anders vermerkt). Wie das Zitat von Charles Bonnet (1720-1793) zu Beginn dieser Arbeit zeigt (ebd. 47), ist er zu diesem Zeitpunkt noch stark von dessen Denken beeinflußt: "Was sind alle Wirkweisen der Seele anderes als Bewegungen und *Wiederholungen* von Bewegungen?" (*Essai analytique de l'âme. Préface*). Aber sehr bald merkt Maine de Biran, daß der "Gehirnmechanismus" bei Bonnet weder auf eigentlicher Beobachtung beruht noch den eigenständigen intellektuellen Leistungen des Geistes gerecht wird. Er wendet sich daher von dieser Art mentaler Physik anstelle philosophischer Deskription ab (vgl. auch S. Strozewski, Bonnets Psychologie in ihrem Verhältnis zu Condillac's "Traité des sensations", 1905), um eher den physiologischen Aspekten der geistigen Leistungen nach Cabanis und dem Gedanken einer motorischen Bewegtheit im Sinne Destutt de Tracy zu folgen, auf die wir weiter oben eingehen. Vgl. auch Maine de Biran, *Influence de l'habitude* (II), 228 ff. (Appendice) zu den hier genannten Autoren, bes. Bonnet; *Revue des sciences humaines* (1948): *La philosophie de Bonnet*; T. Mochizuki, *Sur le rôle de Charles Bonnet à Genève dans la formation des premières pensées de Maine de Biran* (1994); R. Baertschi, *L'épisode matérialiste de Maine de Biran* (2000).

Veröffentlichung wegen zuviel möglicher, insbesonderer physiologischer Mißverständnisse nicht befriedigt hatte, nimmt Maine de Biran an weiteren nationalen sowie europäischen Wettbewerben teil und erhält so 1805 nochmals vom Institut de France den Preis für sein "Mémoire sur la décomposition de la pensée" (Preisschrift über die Zergliederung des Denkens); sodann 1807 von der Berliner Akademie für seine Abhandlung "De l'aperception immédiate" (Von der unmittelbaren Apperzeption) und 1811 von der Kopenhagener Akademie für die Abhandlung "Sur les rapports du physique et du moral de l'homme" (Über die Beziehungen zwischen dem Körperlichen und Geistigen beim Menschen). 1811 beginnt er sein Hauptwerk "Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature" (Versuch über die Grundlagen der Psychologie und ihre Beziehungen mit dem Naturstudium). All diese letztgenannten Werke blieben nicht nur unveröffentlicht, sondern sie waren weitgehend auch unvollendet und bestanden durch zusätzliche Überarbeitung in weiten Teilen nur aus Entwürfen und Notizen.

Dennoch tendierten diese verschiedenen theoretischen Entwürfe auf das gemeinsame Ziel hin, in seinem Leben ein Werk der Synthese zu verfassen, in dem seine Grundideen mit ihren vielfältigen Anreicherungen und Varianten eine Einheit bilden sollten, ob er sie nun "subjektive Ideologie", "Psychologie" oder später auch "Anthropologie" nannte.<sup>13</sup> Als einen solchen Versuch kann man die ebenfalls unvollendete Studie "Rapports des sciences naturelles avec la psychologie" (Beziehungen der Naturwissenschaften mit der Psychologie) von 1813 verstehen. Angeregt durch die Lektüren von Plotin, Pascal, Bossuet und Fénelon – sowie ein gleichzeitig damit wiedererwachendes religiöses Interesse für das christlich orientierte "dritte Leben" im Geist<sup>14</sup> als eine Ruhe des Gemüts in

---

<sup>13</sup> Vgl. H. Gouhier, Introduction générale: P. Maine de Biran, Nouveaux essais d'anthropologie (XIV), 6.

<sup>14</sup> Vgl. G. Barbillion, De l'idée de Dieu dans la philosophie de Maine de Biran (1927); G. Le Roy, L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran (1937); H. Gouhier, Expérience religieuse et philosophie dans la

Gott nach dem organischen und willentlichen Leben – versucht Maine de Biran weitere Synthesen in den folgenden, ebenfalls nicht abgeschlossenen Studien: "Fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion" (Fragmente betreffs der Grundlagen von Moral und Religion) von 1818, "Nouveaux essais d'anthropologie" (Neue anthropologische Versuche) aus dem Jahre 1823 sowie in der "Note sur l'idée d'existence" (Kurze Abhandlung über die Existenzidee) in seinem Todesjahr 1824.<sup>15</sup> Insgesamt gesehen, lassen sich so in seinem nachgelassenen Werk vier Schriftgruppen deutlich unterscheiden: die philosophischen Texte und Kommentare, die politischen Schriften, die Tagebücher sowie die Korrespondenz.<sup>16</sup>

Ebenso zerstreut wie die Werkgenese bietet sich auch die Rezeptions- und Editionsgeschichte dieses erheblichen Nachlasses dar, dessen verstümmelte Herausgabe zu Beginn teilweise den Ruf der "Dunkelheit" im Denken Maine de Birans begründet haben dürfte.<sup>17</sup> Nach Maine de Birans Tod brauchte der mit dem Nachlaß beauftragte Victor Cousin etwa zehn Jahre, um 1834 den ersten Band der "Oeuvres philosophiques" vorzulegen, die aber keineswegs alle philosophischen Schriften und auch irrtümliche Titelzuweisungen enthielten. Teilweise waren sogar Manuskripte verloren gegangen, bis 1859 Ernest Naville aus Genf drei Bände herausbrachte und den

---

pensée de Maine de Biran (1966); F. Masaki, Philosophie et religion chez Maine de Biran (1997); M. Furukawa, Philosophie et religion chez Maine de Biran (2000).

<sup>15</sup> Vgl. Besprechung dieser Werke teilweise durch R. Schwaderer, Pierre Maine de Biran, 976 ff. In diese letzten Lebensjahre gehören auch die "Notes sur l'évangile de St. Jean" (XIV), 411-435.

<sup>16</sup> Vgl. Oeuvres (ed. Azouvi), Bde. 11-13: Commentaires sur les philosophies; Oeuvres politiques; Correspondance.

<sup>17</sup> Vgl. P. Tisserand, Projet d'édition (1917); Introduction à la note sur l'idée d'existence (XIV), 1 ff.; H. Gouhier, Avant-propos: P. Maine de Biran, Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral (VIII), 7-11; G. Funke, Einführung, 23 f.; Maine Biran et la Suisse (1985), bes. zu den Arbeiten Navilles; G. Tcha, Victor Cousin, éditeur et interprète de Maine de Biran (1993).

Rest der Notizen und Fragmente ordnete und datierte, um sie dem zuvor genannten Institut de France zu überlassen. In der Folgezeit machten sich besonders Pierre Tisserand, Henri Gouhier und José Echeverria um kritische Gesamt- oder Einzelausgaben verdient, worauf die nunmehr vollständige Edition in dreizehn Bänden unter der Leitung von François Azouvi durch den bekannten philosophischen Verlag J. Vrin in Paris aufbauen konnte.

Wenn Maine de Biran seine Texte immer wieder überarbeitete, um sie gegen Ende seines Lebens sogar mehr und mehr unvollendet zu lassen, so liegt dieser fragmentierenden Schreibweise mit einem naturgemäß großen Reichtum an Nuancen und Varianten dennoch keine thematische Unsicherheit zugrunde. Denn innerhalb dieses selbstkommentierenden Redaktionsvorgangs, wo sich die Textwiederholung als Überarbeitung zu einer Buchwiederholung in ständigem Neuanfang auswirkte, kennt Maine de Biran bei aller systematischen Unvollendetheit im Grunde nur ein Thema: die Bestimmung des Ich in der unmittelbaren Wahrheit und Gewißheit seiner inneren Selbsterscheinung. Philosophieren bedeutet daher für diesen Autor nicht nur, immer wieder ein Buch neu zu beginnen,<sup>18</sup> sondern die physiologischen und psychologischen Einzelbeobachtungen bis zur letzten phänomenologischen Konkretion dieses Ich (*moi*) in dessen Selbsterscheinen voranzutreiben, das heißt: "den wahren Anfang und die Mittel der Ausübung des besonderen inneren Wahrnehmungssinnes festzulegen, in dem und durch den dieses Ich als Subjekt oder unsichtbares Objekt jenes Grundaktes existiert, den wir innere unmittelbare Apperzeption nennen".<sup>19</sup>

Diese Zielgerichtetetheit seines Denkens bekundet sich daher in Bezug auf das Realitäts- oder "Existenzproblem" in seinem

---

<sup>18</sup> So G. Romeyer-Dherbey, Maine de Biran, 1702 f.

<sup>19</sup> Von der unmittelbaren Apperzeption, 99 (wir zitieren die Seitenzahl der *Urschrift*, die sowohl in der kritischen Edition durch J. Echeverria (1963) bzw. I. Radrizzani (1995) sowie in unserer folgenden Übersetzung angegeben ist, um ein Auffinden der Stellen zu erleichtern).

Ursprung<sup>20</sup> – bei aller Veränderung innerhalb der schriftlichen Fixierung – nicht nur besonders in den vier Preisschriften, die aufgrund ihrer Einreichung und somit entsprechenden vollständigen Erstredaktion als relativ abgeschlossen angesehen werden können, auch wenn sie mit einer Ausnahme unveröffentlicht blieben. Vielmehr ist diese Zielgerichtetetheit ebenfalls in der Auseinandersetzung mit den Vorgängern und Zeitgenossen wiederzuerkennen. Man hat versucht, eine Entwicklung in Maine de Birans Philosophie auszumachen, aber diese "Konversionen"<sup>21</sup> dürfen nicht verkennen lassen, daß bereits seine Jugendschriften<sup>22</sup> die Zurückweisung des Materialismus von Cabanis und der sensualistischen Grundthese von Condillac enthalten. Zusammen mit dem Abrücken von den denkanalytischen Ideologen seiner Zeit verstärkt sich diese Kritik an Condillac dann noch, um in der sogenannten mittleren Periode den eigentlichen "Biranismus" zu befestigen, das heißt eine Auffassung der Existenz oder des personalen Ich in der Doppelheit von sinnlichem und willentlichem Leben. Wenn Maine de Biran eine rein psychologische, formal logische oder metaphysische Verallgemeinerung der Empfindungstatsache ablehnt, aus der alle menschlichen Fähigkeiten erklärbar sein sollten, so verdankt er hierbei dem Ideologen Destutt de Tracy eine wesentliche Bestätigung, nämlich gerade die Analyse des Gefühls des *Widerstandes* innerhalb der äußeren Wahrnehmung, sofern diese mittels willentlich organischer Bewegung als Erkenntnisvoraussetzung auf die Materie stößt. Dies schließt ein, daß die Zweideutigkeit des Empfindungsbegriffs aufzuheben ist, denn einerseits bezeichnet er eine rein affektive Modifikation ohne Bewußtheit, andererseits gerade das Bewußtsein davon: Fühlen, daß man empfindet, ist etwas anderes als das Empfinden (*sentir*) selbst. Deshalb schlägt Maine de Biran auch den generischen Begriff des Eindrucks (*impression*) wie Husserl als "Urtatsache" oder als Urphänomen

---

<sup>20</sup> Vgl. B. Bégout, *De l'existant à l'existence. Maine de Biran face au "grand problème de l'existence"* (2000).

<sup>21</sup> Vgl. H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran* (1947).

<sup>22</sup> Vgl. *Oeuvres de jeunesse* (ed. Azouvi Bd. 1).

vor und faßt darunter sowohl die eigentliche Empfindung (*sensation*) wie die Wahrnehmung (*perception*).<sup>23</sup>

Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy (1754-1836) war zusammen mit anderen Ideologen wie Cabanis, Laromiguière oder Degérando Mitglied der "Académie des Sciences morales et politiques" innerhalb des Institut de France, welches in jener Zeit von den Anhängern Condillac begründet und beherrscht wurde. Dieselben Wissenschaftler und Philosophen waren Napoléon gegenüber oppositionell eingestellt und trafen sich zudem im zweiten Pariser Salon von Auteuil der Madame Helvétius (1795-1808), an deren Treffen auch Maine de Biran teilnahm.<sup>24</sup> Bildet der Ideologenkreis den Übergang von der enzyklopädischen Philosophie des 18. Jahrhunderts zum Positivismus mit seiner Ablehnung des Religiösen zugunsten einer gesellschaftlichen Ordnung durch die Naturwissenschaften vornehmlich, so bezeichnet der Begriff *Ideologie* hierbei im weiten Sinne den Versuch, die Einheit des Denkens transzentalpsychologisch aufzufinden. Als Logik und Grammatik enthält die "Ideologie" eine Untersuchung der Erkenntnismittel und des sprachlichen Diskurses, um sich auf das Wirkliche im allgemeinen und nicht nur auf einzelne Gegensatzsbereiche zu beziehen. In seinem Buch "Eléments d'Idéologie" untersucht Destutt de Tracy daher die menschlichen Denk- und Seelenvermögen in ihrer möglichen Unterscheidung und Klassifizierung. In gewisser Weise hält Maine de Biran diesen Sprachgebrauch bei, wenn er beispielsweise von der *idéologie subjective* als Beschreibung der menschlichen Wahrnehmung und apperzeptiven Selbsterkenntnis spricht.

---

<sup>23</sup> Vgl. *Influence de l'habitude* (II), 12 f.

<sup>24</sup> Vgl. E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. II/3, 529 ff.; G. Funke, *Einführung*, 17 ff.; K. Vorländer, *Philosophie der Neuzeit*, Bd. V, 53 ff.: Materialismus und Sensualismus, ohne allerdings irgendwie Maine de Biran zu erwähnen. Außerdem P. Tisserand, *Introduction: Influence de l'habitude* (II), 12 ff.: *Influences de Condillac, Bonnet, Cabanis, Barthez, de Tracy*; F. Azouvi, *L'institution de la Raison. La révolution culturelle des Idéologues* (1992); J.-W. Pak, *Intérieurité et extérieurité. Etude sur l'origine et la génération de la connaissance dans le spiritualisme français* (1995).

Obwohl sich die Ideologen oftmals auf den Abbé Etienne Bonnot Condillac (1714-1780) berufen, darf man jedoch ihre erkenntnisanalytische Arbeit nicht mit dem strikten Reduktionismus des Condillac'schen "Traité des sensations" von 1754 verwechseln.

Condillac vertrat nämlich das Hervorgehen der menschlichen Vermögen aus der Empfindung allein, die vor dem Verstandesurteil komme, welches seinerseits das Verlangen oder Begehrungen bedinge. Die reine und einfache Empfindung ist für ihn ohne jede weitere Erkenntnisbeziehung, das heißt formal logisch jeder Erfahrungstatsache vorgeordnet. Deshalb wird Maine de Biran gegen einen solch atomistischen Sensualismus aufweisen, daß nur die passiven Affektionen einfach sind und die Empfindung selbst bereits eine Form oder Idee darstellt, welche die rein sensitiven oder organischen Modifikationen zu einer Komplexion erster Ordnung vor der eigentlichen Anschauung führt.<sup>25</sup> Auch für Destutt de Tracy folgen Empfindungen nicht nur einfach aufeinander, wie dies im berühmten Beispiel Condillac's von der Statue der Fall ist, die nach und nach mit allen Sinneswahrnehmungen bekleidet wird, was unberechtigterweise ein ganz unbestimmtes Subjekt voraussetzt. Vielmehr können die Empfindungen etwa auch gleichzeitig sein, wodurch die Gleichzeitigkeit zu einem unmittelbar wahrgenommenen Verhältnis gehört, welches das Urteilsvermögen – wie auch Begehrungen, Wollen und Sicherinnern – als urtümliches Vermögen des Menschen gleich der Empfindung auftreten läßt. Damit ist eine prinzipielle Bewegtheit (*motilité*) als Begleiterscheinung allen Urteilens einberaumt, aber Destutt de Tracy faßt das Ich dennoch weiterhin wie Condillac als die abstrakte Idee der Gesamtheit der sinnlich vermögenden Teile.

Den Abstraktionen einer reduktionistischen Klassifikation der Sinnlichkeit wird Maine de Biran bewußt konkrete Wahr-

---

<sup>25</sup> Vgl. G. Madinier, *Conscience et mouvement. Etudes sur la philosophie française de Condillac à Bergson* (1938); F. Azouvi, *L'affection et l'intuition chez Maine de Biran* (1982); M. Henry, *Inkarnation*, 216 ff.

nehmungsanalysen entgegensem, welche die phänomenale Eigenständigkeit der willentlichen Bewegung aufzeigen, ohne die sensitiven Voraussetzungen einer organischen Energie als primordialen Grund leugnen zu müssen. Im Unterschied zu Destutt de Tracy ändert sich dadurch jedoch bei ihm auch die Kategorialität des Ideellen oder Noetischen, selbst wenn Maine de Biran 1804 an letzteren schreibt, daß dessen "Idéologie" und "Grammaire" in seinem eigenen Geist "eine Revolution ausgelöst hat, von der [er] wahrscheinlich für immer die Spuren bewahren wird".<sup>26</sup> Denn die Ideen sind für Maine de Biran keine bloße Argumentationskette mehr, welche parallel das physiologisch berührte Wirkliche kausal artikulieren soll, sondern sie beinhalten eine "Kausalität", die auf dem aktiven Ursprungstyp der reellen egologischen Selbstapperzeption als Vorgriff auf jede weitere kausale Anschauung beruht. Allerdings konnte hierbei die klassische Zeichenlehre John Lockes (1632-1704) weiterwirken, weil gemäß dem Denken des 17. und 18. Jahrhunderts auch die Ideologen wie Destutt de Tracy noch das Wort als ein Zeichen für die Idee betrachteten, so daß – tiefer gesehen – bei Maine de Biran alle Äußerungen zu natürlichen oder symbolischen Zeichen wurden, die diesseits der Gewohnheit an die originäre Kraftanstrengung zurückverweisen,<sup>27</sup> anstatt nur künstliche, das heißt sprachliche oder instituierte Zeichen zu bleiben.

Condillac wie Destutt de Tracy ignorierten indes beide die hemmenden Auswirkungen der inneren Eindrücke und organischen Befindlichkeiten, während der Arzt Pierre Cabanis (1757-1808) gerade auch diesen Aspekt erforschte, welcher Maine de Birans eigenes Existenzgefühl stark prägte.<sup>28</sup> Für Cabanis stand aber dahinter die aus dem 18. Jahrhundert

---

<sup>26</sup> Zit. P. Tisserand, *Introduction: Influence de l'habitude (II)*, 17.

<sup>27</sup> 1798 hat er selbst eine Abhandlung "Mémoire sur l'influence des signes" verfaßt, die er nicht abschließen konnte, aber in "Influence de l'habitude" wieder aufgriff. Vgl. E. Tisserand, *Introduction* (ebd. 49) sowie F. Rastier, *Idéologie et théorie des signes* (1972).

<sup>28</sup> Vgl. G. Rudolph, Maine de Biran: Psychophysiologie und Psychopathologie zwischen Aufklärung und Restauration (1966).

stammende allgemeine Auffassung, daß die Analyse der menschlichen Fähigkeiten, der Moral und des Glücks des Menschen prinzipiell nicht von der Erforschung des menschlichen Körpers getrennt werden kann. Dadurch tritt bei ihm die Physiologie zum notwendigen Verständnis des Menschen hinzu, was dazu führte, daß auch Krankheit, Essensgewohnheiten, Temperament und sogar Klimawechsel zu berücksichtigen seien. Somit ist es letztlich die physische Natur und ihr Studium, welche den Menschen zur Kenntnis seiner selbst hinführen sollen, auch wenn es Maine de Biran beschieden war, eine effektiv geistige Kraft anstelle einer bloßen Gehirnbewegtheit wie bei Cabanis auszumachen. Dennoch finden sich bei Maine de Biran nicht nur ähnliche Ansätze zum Verständnis der Beziehung zwischen Natur, Physiologie und Psychologie wieder, sondern die Unterscheidung zwischen Reizbarkeit (*irritabilité*) und Sinnlichkeit (*sensibilité*) bei Cabanis enthält ansatzweise seinen eigenen empirischen wie theoretischen Gegensatz zwischen unbewußt organischer Muskelkontraktion und spontanem Wollen des wachen Ich.

Denn damit Bewußtsein überhaupt sein kann, müssen die sensitiven oder rein passiv affektiven Eindrücke vom Ich erkannt werden, was nur über eine an die Bewegung geknüpfte Sinnlichkeit gelingt, wie Cabanis gleich Maine de Biran unter anderem am Beispiel des Phantomgliedes etwa zeigt, so wie er ersterem überhaupt viele konkrete Beispiele verdankt, etwa über den Zusammenhang von Sinneseindrücken und Erinnerungen.<sup>29</sup> In diesem Sinne muß auch der Physiologe Xavier Bichat (1771-1802) erwähnt werden, denn er führte in das Lebensphänomen eine Dualität ein, die mit dem Monismus

---

<sup>29</sup> Vgl. P. Cabanis, *Histoire physiologique des sensations* (1843), welche zuvor in der Form von sechs "Mémoires" am Institut de France vorgetragen worden war. Dazu P. Maine de Biran, *Influence de l'habitude* (II), 111 Anm. 1 u. 232 ff. (Appendice); V. Delbos, *Maine de Biran et son oeuvre* (1931), 51-55 u. 71 ff.; C. Canullo, *The Body and the Self-identification of conscious life. The Science of Man between Physiology and Psychology in Maine de Biran* (2002); S. Nicolas, *Histoire de la psychologie française*, Kap. I.3: *L'école idéologique de Cabanis à Maine de Biran* (2002).

der Ideologen brach. Er unterscheidet das "organische Leben" vom "animalischen Leben", dem Maine de Biran später das "geistige Leben" als "drittes Leben" hinzufügen wird. Der Organismus erfährt nach Bichat eine kontinuierlich innere Affektion, welche der Gewohnheit entzogen sei und als Instinkt die Grundlage für die Leidenschaften bilde, während sich die animalische Lebensäußerung in senso-motorischen Funktionen erfülle und den Ursprung von Verstand wie Willen ausmachen soll. Für die Entwicklung der Psychologie durch Maine de Biran oder später auch Ravaïsson<sup>30</sup> hat daher letztlich diese grundlegende Unterscheidung im Lebensbegriff mehr Einfluß ausgeübt als der eklektische Spiritualismus der Ideologenschule sowie der nachfolgenden Restauration, wobei allerdings der durchgehende Rückgriff auf Descartes und Leibniz bei Maine de Biran mitzuberücksichtigen ist.<sup>31</sup>

In der Restauration bildete sich als Reaktion auf die Ideologen, aber auch unter Einfluß der schottischen und deutschen Philosophie (Thomas Reid, Kant, Fichte), eine spiritualistische Metaphysik heraus, um Gott und die Seele als universale Wirklichkeiten vom Inneren aus zu erreichen. Zu dieser Bewegung gehören die Philosophen Pierre Laromiguière (1756-1837) und Paul Royer-Collard (1763-1843). Dem Erstgenannten widmete Maine de Biran 1817 eine eigene veröffentlichte Untersuchung jener "Leçons de philosophie", welche von Laromiguière ab 1815 an der Pariser Fakultät für Geisteswissenschaften gehalten wurden.<sup>32</sup> Sie unterscheiden in methodologischer Hinsicht eine Analyse, die entweder heterogene Charaktere ein und derselben Sache aneinanderreih oder aber von Identitätssätzen ausgeht, worin jedesmal dieselbe Idee zum Ausdruck kommt. In dieser zweiten Analyseform ist er-

<sup>30</sup> Vgl. De l'habitude (1838); S.-Y. Park-Hwang, L'habitude dans le spiritualisme français: Maine de Biran, Ravaïsson, Bergson (1998).

<sup>31</sup> Vgl. zum Beispiel "Exposition de la doctrine de Leibniz" von 1819, die zu den drei einzigen von ihm zu Lebzeiten veröffentlichten Schriften gehört. Zu Bichat vgl. J. Echeverria, Notes (1963), 255 Anm. 8.

<sup>32</sup> Vgl. Examen des leçons de philosophie de M. Laromiguière (Commentaires sur les philosophies Bd. 11/3 ed. Azouvi).

neut Condillac's Empfindungsthese wiederzuerkennen, aber Laromiguière setzt neben der Empfindung in genetischer Hinsicht die *Aufmerksamkeit* als eine zweite aktive Fähigkeit an, durch deren Spontaneität alle weiteren prädikativen Beziehungen erkannt werden können. Diese unzurückführbar geistige Tätigkeit bedeutet daher eine neue Orientierung innerhalb der von Condillac sowie von den Ideologen vorgegebenen Methode und stimmt mit einer vergleichbaren Tendenz bei Maine de Biran überein, wenn dieser das intentionale Anstrengungsgefühl von der reinen Sensitivität abhebt.<sup>33</sup>

Paul Royer-Collard hat diese Entwicklung aber dadurch noch verstärkt, indem er der bis dahin vorherrschenden "Empfindungsphilosophie" eine "Wahrnehmungsphilosophie" entgegenstellte, welche von unmittelbar evidenten Bewußtseinsrealitäten ausgeht und keine genetischen Hypothesen hinsichtlich ihrer Hervorbringung enthält. Daß Ich ist dann nicht mehr eine in der Zeit zerstreute Kollektion von einzelnen Empfindungen, sondern eine direkt erkannte Substanz und Existenz, die sich über das Gedächtnis stets als identisch erfährt, weil wir uns bei allen vergangenen Inhalten gleichzeitig immer auch an uns selbst erinnern. Substantialität, Beständigkeit und Kausalität finden sich infolgedessen ebenfalls in der äußeren Wirklichkeit durch eine Art Induktion wieder. Damit sind dem sensualistischen Passivismus und ideologischen Physiologismus oder Ideenparallelismus Unterschiede entgegengesetzt, die bei Maine de Biran in dessen Lehre von einer aktiven "überorganischen Kraft" (*force hyper-organique*) ihre deutlichste Formulierung finden sollten: "Die Muskelempfindung in jeder empfundenen oder apperzipierten Bewegung als eine willentliche Bewegung ist die einzige, welche dahingehend betrachtet werden kann und muß, daß sie ihre erste Ursache oder ihr wirkliches Anfangsprinzip in der einheitlichen und individuellen überorganischen Kraft hat, welche sich dieses Prinzip gleichzeitig auch als Qualität der Ursache in der ursprünglichen Tatsache des Bewußtseins zuspricht, und zwar als

---

<sup>33</sup> Vgl. E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. II/3, 571 ff.

mit der Tatsache ihrer Existenz selbst identisch.“<sup>34</sup> Jede Form von bloßem Determinismus oder Assoziationismus findet somit ihre notwendige Korrektur in einem inneren Erleben, dessen unmittelbare Gewißheit die Grundlage für eine weitere reflexive und phänomenologische Besinnung abgibt.<sup>35</sup>

## 2. Widerständigkeit und Anstrengung als *Cogito*

Systematisch wie wirkungsgeschichtlich herrscht in Bezug auf Pierre Maine de Biran daher im wesentlichen Einhelligkeit über folgende Grundthesen seines Denkens, welches eindeutig an der Schnittstelle von Wille und Empfindung ansetzt: Die in der willentlichen Anstrengung (*effort*) gründende Widerstandserfahrung wird für ihn zu jenem Grundgeschehen, worin sich das Ich ebenso gewiß ergreift wie die Welt als Objekttranszendenz.<sup>36</sup> Die äußere Begrenzung, welche mittels der Empfindung durch den Gegenstand als "Hindernis" erfahren wird, besitzt eine ich-verändernde Eigenschaft. Dieser Biransche Grundgedanke zwingt nicht nur zur gleichursprünglichen Annahme einer mundanen Notwendigkeit, sondern er legt auch den ständig wechselnden Interpretationscharakter unserer affektiv fundierten Wahrnehmung offen. Damit diese jedoch nicht traumartig im bloßen "Vermeinen" (*croyance*) als Einbildungskraft verharrt, ist nach Maine de Biran die Anstrengung immer mit Bewegung verbunden. Das heißt, die Leiblichkeit birgt eine Aktivität, deren immanent praktische Gesetzmäßigkeit für das gesamte organische, intellektuelle wie spirituelle Leben maßgeblich ist. Denn so wie sinnliche Gegebenstände nur mittels Körperbewegung wahrgenommen wer-

<sup>34</sup> Von der unmittelbaren Apperzeption, 98; vgl. *De l'existence* (1966), 21.

<sup>35</sup> Vgl. A. Robinson, *The Philosophy of Maine de Biran, the way out of sensationalism* (1914-15); P. P. Hallie, *Maine de Biran: reformer of Empiricism* (1959).

<sup>36</sup> Vgl. A. Küthmann, *Maine de Biran. Ein Beitrag zur Geschichte der Metaphysik und der Psychologie des Willens* (1901); A. Lang, *Maine de Biran und die neuere Philosophie. Ein Beitrag zur Geschichte des Kausalproblems* (1901); F. Baumgarten, *Die Erkenntnislehre von Maine de Biran* (1911).

den können, kann ebenso auch im Bereich des Willens nur die effektive Ausübung unserer Fähigkeiten zur Realitätserfassung führen, die nicht statisch im Kantischen Sinne einer noumenalen Abstraktion gegeben ist, sondern nur als diese genannte "Grundrelation".<sup>37</sup> Die eigentliche Anstrengung bezieht sich infolgedessen letztlich darauf, das Gegensätzliche von Ich und Nicht-Ich apperzeptiv zusammen zu erfahren und zu denken, denn zumeist verliert sich das Denken an den einen oder anderen Pol, wie Sensualismus und Idealismus zeigen, gegen die sich Maine de Biran mit der Methode seiner "subjektiven Ideologie" als einer konkreten Metaphysik dynamisch fundierter Erkenntnisprinzipien gleichzeitig wendet.<sup>38</sup>

Das Gegensätzliche als das Widerständige anzunehmen, ist so die wesenhafte Herausforderung an das Denken, wenn es grundsätzlich nicht dem Skeptizismus verfallen will, der in der Antike und seit Descartes für die Neuzeit hinter jeder Erkenntnistheorie lauert.<sup>39</sup> Insofern wird letztlich die subjektiv willentliche Aufnahmebereitschaft des Wirklichen in der Aufmerksamkeit für das Empfundene zur Garantie des Objektiven; denn mit dem Widerständigen erscheint in der Tat ein dem Denken "von außen" gegebenes Wirkliches. Damit ist dessen Unabdingbarkeit für wahres Erkennen unterstrichen, und die Lösung des bewußtseinsimmanenten Gegensatzes von Form (Ich) und Materie (Sinnesobjekt) ist in der originären Gleichzeitigkeit von äußerer Gegebenheit und subjektiver Vergewisserung zu suchen. Maine de Biran ist also in reduktiver Sicht zuzugestehen, daß er richtig sah, wenn er den Objektivitätsbegriff "ausgedehnter Substanz" allein korrelativ zum Bedingungsgefüge unserer subjektiven Handlung als in der Anstrengung modalisierte Kraft faßt: "Man begreift, daß sich die Anstrengung als gleichförmiger und identischer Grundmodus in der Bestimmung der wirkenden Kraft, welche sie ununterbrochen hervorbringt, mit den verschiedenen passiven Ein-

---

<sup>37</sup> Vgl. *Nouveaux essais d'anthropologie* (XIV), 178 ff.

<sup>38</sup> Vgl. *Von der unmittelbaren Apperzeption*, 8 ff., 88 f., 102 f.

<sup>39</sup> Vgl. *Nouveaux essais d'anthropologie* (XIV), 134 f. u. 188 f.

drücken einer lebendig – und nicht denkend – organisierten Körpermaschine vereint [...] und so zusammen alle Klassen und Arten von Empfindungen, Wahrnehmungen oder zusammengesetzten Weisen unserer Existenz bildet.<sup>40</sup> Das konkrete Wissen um einen Gegenstand erscheint mithin keineswegs in einem nur kurzwährenden Einwirken auf denselben, bzw. als dessen äußere Impressionalität allein, sondern erst im Maße seiner tatsächlichen Bewältigung, das heißt in fortlaufender Bestimmung (*détermination*), wie es besonders der Tastsinn belegt. Dann nämlich wird das mir bis dahin "Widerständige" in Verbindung mit dem Rest der ausgedehnten Welt als Zusammenspiel der egoabhängigen Kategorien erkannt, was aber einschließt, daß diese Welt nunmehr als phänomenale Notwendigkeit perzeptiv vereinheitlicht wahrgenommen wird, auf die ich mich für mein weiteres Handeln sicher stützen kann.

Das Gefühl der Anstrengung zwischen Handlung und Wirkung<sup>41</sup> ist demnach nicht nur eine besondere Art von Affektion, die organisch durch die Muskelzusammenziehung hervorgerufen wird, denn dieses Gefühl verweist über den Zustand wechselnder Affektivität hinaus auf die kontrastierende Festigkeit der Welt. Diese kann letztlich begrifflich nur durch die reine Notwendigkeitsidee erreicht werden, so daß die aktive Besitzergreifung des Objekts konstitutiv dem Denken zukommt, wobei aber die Idee der Kausalität, Substanz, Einheit des Mannigfaltigen usw. eben in der eigentlichen oder apperzeptiv "substanzialen" Ersterfahrung des "Ich kann" als Anstrengung ruht und ohne Unterbrechung davon abhängig bleibt. Dies wird unter anderem vom Sehsinn und von der Geometrie bewiesen, denn so wie der erstere – ohne Berücksichtigung der Augenbewegungen – scheinbar keine eigentliche Anstrengung auf das Objekt ausübt, aber doch eine Wahrnehmungsnotwendigkeit in sich birgt, so ist gleichfalls die Geometrie die rein darstellende Form der Raumbewegung

---

<sup>40</sup> Von der unmittelbaren Apperzeption, 48 f.

<sup>41</sup> Vgl. Influence de l'habitude (II), 17 Anm., sowie M. Thibaud, L'effort chez Maine de Biran et Bergson (1939).

ohne Berücksichtigung der Anstrengung.<sup>42</sup> Das Denken, indem es die Notwendigkeit als Wirkung des Widerständigen setzt, trägt in diesem aktiven Sinne die Welt, und dies genau in dem Maße, wie die Welt wirklich ist. So setzt diese Wirklichkeit die ständige Vollkommenheit des Denkens als "innerer Apperzeption" voraus, welche sowohl für den Bereich der Sinnlichkeit wie der Ideen oder Vorstellungen ein und dieselbe ist.<sup>43</sup> Auf diesem zusätzlich Leibnizschen Hintergrund des Kraft- und Apperzeptionsbegriffs<sup>44</sup> kann Maine de Birans Empfindungs- und Affektivitätsanalyse von heute aus im Sinne der eingangs angesprochenen phänomenologischen Ontologie gedeutet werden. Diese verbindet letztlich Ich und Welt in der praktischen Einheit urleiblicher Korrelation miteinander, ohne frühere rein anthropologische<sup>45</sup> oder reflexionsphilosophische Interpretationen<sup>46</sup> leugnen zu müssen.

Es läßt sich daher auch sagen, daß das Bewußtsein in seinem Selbstvollzug einen originär gestenhaften Charakter besitzt, welcher in der Natur der natürlichen oder symbolischen Zeichen aufgegriffen werden kann: "Die gesprochenen und geschriebenen Zeichen, worüber der Wille verfügt [...], nehmen den Platz der ehemals zur Verfügung stehenden Bewegungen ein, welche der Natur gemäß mit den sinnlichen Eindrücken verbunden sind, und lassen sie in den Bewußtseinsbereich eintreten."<sup>47</sup> Nach Maine de Biran ist das Zeichen, wie bereits angesprochen, eine organische oder sprachliche Bewegung, die verfügbar bleiben muß, um eine Idee zuzulassen, oder anders ausgedrückt ist jedes Zeichen ein apperzeptiv

<sup>42</sup> Vgl. *Nouveaux essais d'anthropologie* (XIV), 162 f.; dazu J. Laporte, *L'idée de nécessité* (1941), Kap. I.3: *La causalité chez Maine de Biran et les biraniens*.

<sup>43</sup> Von der unmittelbaren Apperzeption, 54 f., 93 f., 118 f.

<sup>44</sup> Ebd. 79 f.

<sup>45</sup> Vgl. G. Funke, *Einführung*, 36 f., wie auch die Studien von P. Tisserand, J. Buol und zuletzt F. Azouvi.

<sup>46</sup> Vgl. J. Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, 141 f.; G. Madinier, *Conscience et mouvement* (1928).

<sup>47</sup> Von der unmittelbaren Apperzeption, 55 f.

verkürzter Bewußtseinsakt aus der vorgängig transzendentalen Leibimmanenz der Bewegungskraft heraus, welche der reflexiven Bestimmung harrt. Die Bewegungen jenseits reiner Passivitätsaffektion sind somit stets an Eindrücke gebunden, und zwar in der Wahrnehmung selbst, so daß man die organische Motorik als natürliche Zeichen dieser Eindrücke auffassen kann, wohinter sich die "dynamische" Existenz des konkreten Ego verbirgt, um mittels der Einheit von Leib und Welt einer phänomenalen Gesamtordnung zugeführt zu werden. Das immanente Cogito umschließt so das Denken wie die Existenz als untrennbare Attribute des Wesens des Ich-Subjekts, und dessen weitere Selbstevidenz im anschaulichen Urteil stützt sich auf die natürlichen Zeichen, was bis in gegenwärtige psychologische Forschungen hinein weitergewirkt hat.<sup>48</sup>

Wenn also die Zeichen die elementaren Wahrnehmungsbewegungen darstellen, dann läßt sich jedes Sehen nicht nur als Erinnerung an tatsächlich früher schon berührte Formen deuten, sondern das Sehen offenbart zugleich immer eine getätigte innere transzendentale Erfahrung.<sup>49</sup> Durch die Bewegung meiner Augen erlebe ich so alle Dinge, und mein Blick ist das Vermögen an Bewegung gemäß der Zeichensprache des subjektiven Leibkörpers, worin das Ich die Welt ergreift. Das Wollen wird deshalb zum Sein der Bewegung selbst, die sich in der Handlung dann vermitteln. Dies läßt sich auch so formulieren, daß die Kausalität, die mit dem natürlichen Zeichen als Weg eines erobernden Durchgangs auf das Weltsein hin erscheint, eben zunächst ein inneres Vermögen ist, bevor sie zur Idee wird.<sup>50</sup> Die Welt als praktisches Korrelat des lebendigen Zeichens besitzt daraufhin ihr Sein als transzendentes Endglied der subjektiven Bewegung. Alle weiteren Be-

---

<sup>48</sup> Vgl. D. Chiricò, *The Body of Words*. Maine de Biran and Lordat on Language and Aphasia (1995); H. Eichenbaum, *Declarative Memory* (1997).

<sup>49</sup> Vgl. Von der unmittelbaren Apperception, 162 ff.

<sup>50</sup> Vgl. B. Baertschi, *L'ontologie de Maine de Biran* (1982), Kap. IV, der die Entwicklung des Kausalitätsbegriffs von einem psychologischen zu einem metaphysischen und theologischen Stadium hin festhält, um deren bestehend bleibende Spannungen untereinander festzuhalten.

wußtseinsintentionalitäten unterstreichen dann nur, daß die Welt rein phänomenal in sich eine Gesamtheit menschlicher Prädikate darstellt, was mit Husserls Begriff der "Lebenswelt" verglichen werden kann. Raum und Zeit als allgemeinstes Anschauungsgesetz von Denken, Existenz und Tun sind deshalb für Maine de Biran letztlich zu bestimmen als leibliche Entfaltung aus der Transzendentalität des gewollt aufgesuchten Widerständigen und seiner Bestimmung zum Objekt heraus, und zwar mittels jener natürlichen Bewegungszeichen, die ein je modifiziertes Erkennen durch Veränderung des Gegenstandes einleiten.

Damit haben wir den allgemeinen philosophischen Rahmen der konstitutiven Apperzeptionsanalyse des "inneren Wahrnehmungssinnes" als Anstrengung in der gebotenen Kürze umrissen, um später die Preisschrift "Von der unmittelbaren Apperzeption" unter diesem Gesichtspunkt angemessen würdigen zu können.<sup>51</sup> Ergänzen wir diesen Rahmen hier um die Ergebnisse, wie Maine de Biran sie selber beispielsweise am Ende seines Textes (Urschrift S. 195) zusammengefaßt hat, so läßt sich damit zugleich auf die im Ausschreibungsprogramm der Berliner Akademie von 1805 aufgestellten Fragen<sup>52</sup> thetisch antworten. Dies soll nicht nur für den Leser einen Überblick über diese Analyse Maine de Birans von 1807 ermöglichen, denn durch diese Antworten kann zudem auf einige philosophiegeschichtliche Hintergründe verwiesen werden, wie sie implizit im Akademieprogramm mitenthalten waren. Das heißt, außer den schon erwähnten Anknüpfungs- und Kritikpunkten bei Condillac, den Physiologen und Ideologen handelt es sich um die zentrale Cogitoproblematik bei Descartes, Leibniz und Kant, aber auch bei Bacon, Locke und Hume, wie dies schon anklang, um einen Ausblick auf Husserl zu gewähren.

---

<sup>51</sup> Vgl. auch R. Torretti, *De l'aperception immédiate* (1963).

<sup>52</sup> Zu Beginn der Preisschrift wiedergegeben; vgl. dort sowie auch unseren folgenden Einleitungsteil I. 3.

Die unmittelbar innere Apperzeption ist nach dem bisher Gesagten nämlich methodologisch weder eine wiederholte Beobachtung noch eine Abstraktion von Regeln bezüglich der Vermögen des Empfindens und Denkens, sondern die Ursprungstatsache unserer Ichheit (*egoité*) selbst, welche mit der freien Hervorbringung jener willentlichen Anstrengung verbunden ist, wodurch die einfachste willentliche Bewegung ebenfalls als der höchste intellektuale Akt bestimmt wird, das heißt als "Cogito".<sup>53</sup> In der Apperzeption ergreift das Ich als aktives Ego also zugleich seine individuelle Existenz; diese ist ebenso einzig wie in sich identisch und unterscheidet sich nicht nur von den empfundenen und gedachten Gegenständen, sondern auch von den wechselnden Empfindungen wie Vorstellungen. Dadurch wird die Mannigfaltigkeit der inneren und äußereren Tatsachen bzw. Erscheinungen auf eine Urtatsache zurückgeführt, mit anderen Worten finden sich die verschiedenen Wahrnehmungsphänomene auf eine innere Grundwahrnehmung bezogen, welche als der "innere Wahrnehmungssinn" das "Bewußtsein" unter dem Aspekt einer solch inneren Wahrnehmung des individuellen Selbstseins ausmacht. Führt man eine Reduktion dieser vielfältigen Empfindungen und Vorstellungen durch, wie es Descartes, Hume und Locke<sup>54</sup> – so wie später Husserl – etwa auf unterschiedliche Weise getan haben, so bleibt weder eine metaphysische Seelensubstanz als Ich noch eine bloße Idee assoziativer Einheit der Empfindung durch ein abstrahiertes Ich, sondern in jener unmittelbaren wie einfachen Apperzeption ist das wollende Ich als eigentliches Ego und Selbst gegeben.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Vgl. auch "Nouveaux essais d'anthropologie" (XIV), 212, wo Maine de Biran 1823 genau das Schema dieser Akademiefragen wieder aufgreift, um die Redaktion eben jenes Werkes zu vollenden, in dem er alle Ergebnisse seiner vorherigen Preisschriften zusammenfassen wollte.

<sup>54</sup> Vgl. L. Even, Maine de Biran, critique de Locke (1883).

<sup>55</sup> Dies macht zugleich die "Prinzipien von der Wissenschaft" als einer neu begründeten Metaphysik aus; vgl. A. Monette, La théorie des premiers principes selon Maine de Biran (1945).

Insofern Maine de Biran hierdurch die Empfindung von ihm angeblich ursprünglichen Charakter im Sinne Condillacs ablöst, kehrt er, wie bereits betont, zum Leibnizschen Begriff der Apperzeption als "Bewußtsein oder reflexiver Erkenntnis jenes inneren Zustandes" zurück, welcher die "einfache Wahrnehmung der Monade" hinsichtlich der Vorstellung äußerer Dinge ausmacht.<sup>56</sup> Die Kantsche Bedeutung desselben Begriffs ist dadurch nicht ausgeschlossen, sofern gerade die reine oder transzendentale Apperzeption das "Ich denke" als apriorisches Selbstbewußtsein und die empirische Apperzeption das Beziehen einer jeden Vorstellung auf dieses Selbstbewußtsein meint, welches jedoch für Maine de Biran zugleich das psychologische Ich (*moi*) in seiner individuellen oder personalen Konkretion ausmacht. Denn wenn die Apperzeption jene innere Erkenntnis eines Aktes ist, wodurch letzteres Ich setzend seine Selbstexistenz in der muskulären Anstrengungswahrnehmung erfährt, so ist diese reine Apperzeption zugleich eine Apperzeption aller in solcher Aktivität mitgegebenen Erfahrungen als Leib- und Weltkontinuum. Die Apperzeption als Selbsterkenntnis ist mit anderen Worten ein unmittelbar inneres Wissen um alle Teile des muskulären oder beweglichen "Systems" des Organismus, welcher der Aktivität des Willens unterworfen ist. Auf solchem Hintergrund ist daher der Begriff der Apperzeption mit dem des "inneren Wahrnehmungssinnes" identisch, denn es handelt sich beidesmal um die innere "Wahrnehmung" der Reflexion als Bewußtsein.

Als psychologisches Phänomen ist dieser *sens intime* als "innerstes Wollen" der Wahrnehmung zugleich mit jenem "inneren Ichgefühl" identisch, welches direkt mit dem Wahrnehmen solcher Apperzeption verbunden ist. Dies bezeichnet Maine de Biran auch als Person oder Persönlichkeit, welche keine innere Substanz bedeutet, sondern die ursprüngliche

---

<sup>56</sup> Vgl. *Principes de la nature et de la grâce*, § 4 (ed. Robinet, S. 37); dazu E. Roboeuf, Leibniz et Maine de Biran (1925); F. de Buzon, Maine de Biran lecteur de Leibniz (1995).

Tatsache, selbst "Ich" sagen zu können, bzw. die Aktivität des Wollens tatsächlich zu vollziehen. Genau dies zeigt (neben der Kritik am Cartesianischen Cogito<sup>57</sup>) seine wiederholte Kritik an Leibniz gerade wegen des ihnen gemeinsamen Begriffs der Apperzeption. Denn insofern Leibniz keine genaue phänomenologische Bestimmung der Urtatsache gegeben hat, verwechselt er die aktive Idee der Kraft (als Wille, Anstrengung etc.) mit der passiven Idee der Substanz. Dadurch werden der Apperzeption Eigenschaften zugesprochen, welche sie nicht besitzt, weil alles substanziale Denken erst durch sie selbst begründet wird. Sieht man vom Mißbrauch des *sens intime* durch die französischen Eklektiker ab, welche dadurch bestimmten Thesen – nämlich genau der Substanzialität der menschlichen Person oder einer einfachen Ursache in den Willensvorgängen – metaphysisch unmittelbare Evidenz verschaffen wollten,<sup>58</sup> so kann der rein philosophische Sinn von *intimité* die phänomenologische Urtatsache der Individuierung bezeichnen, wie es die transzendentale Apperzeption im konkret noumenalen Sinne für Maine de Biran beinhaltet.

Ist die Apperzeption daher in ihrem Eigenwesen radikal subjektiv, dann unterscheidet sie sich von jeder Anschauung als von Natur aus ob-jektiver Erkenntnis, welche die Form der Außenheit besitzt. Hierbei differenziert Maine de Biran verschiedene Modi innerhalb der Verwirklichung der Existenz: Das sensitive oder passive System aller inneren oder äußeren Affektionen der Sinnlichkeit hat nur akzidentellerweise an der Apperzeption teil, sofern sie sich ohne aktive Teilnahme des identisch wachen Ich vollziehen. Es gibt andere Affektionen, die zwar auch nicht vom Willen ausgehen, aber dennoch damit verbunden sind, das heißt das (gemischt) perzeptive oder anschauliche System: Dazu gehören alle Modifikationen, welche zwar zum anfänglichen Vollzug einer inneren oder äußeren Ursache gehören, aber dem Willen gegenüber heterogen blei-

---

<sup>57</sup> Vgl. A. Aarnes, Cartesianische Perspektiven (1991), mit dem Kap. "Maine de Biran. Die Tatsachen des inneren Lebens".

<sup>58</sup> Vgl. A. Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Art. "Intime (sens)", 533 f.

ben, sowie Reaktionen, die sich aus solchem Wollen ergeben. Schließlich gibt es drittens all jene Modi oder Akte im eigentlich aktiven Sinne, welche als apperzeptives System vom Ursprung der willentlichen Anstrengung des inneren Wahrnehmungssinns ausgehen, an deren Eigenschaften teilhaben und – wie das apperzeptive Ich oder die Person – unteilbar sind.<sup>59</sup> Sie gehören zu einer "überorganischen Kraft", welche die Anstrengung hervorbringt, und bewahren in dieser Hinsicht die Freiheit oder Initiative einer Handlung, welche in sich nicht von Gesetzen der äußeren Gegenstände abhängig ist.

Die Realitäts- oder Existenzfrage ist daher für Maine de Biran gerade in der Berliner Preisschrift eine deutliche Trennung von Affektion, Anschauung und apperzeptiver Erkenntnis, ohne der letzteren in ihrer reinen oder inneren Subjektivität den Charakter des "Objektiven" abzusprechen. In Kantschen Termini handelt es sich dabei um die Unterscheidung des Phänomenalen und Noumenalen, wie später noch auszuführen bleibt. Die Außenheit der Anschauung im Sinne der Ausdehnung von Welt und Dingen folgt dem inneren Ausdehnungsraum der Organe, welche die apperzeptive "Vermittlungsinstanz" der Vorstellung von einer Ordnung der Koexistenz bilden, worin die Dinge als resistente Gegenstände wahrgenommen werden können. Die äußeren Anschauungen hängen zwar von der Apperzeptivität des Ich ab, aber sie haben ihre eigene eindeutige Natur, insofern sich ihnen das Ich leiblich entgegensezтt, sobald sie im Übergang der drei Systeme untereinander konstituiert sind. Dabei ist vor allem der Tastsinn die Vereinheitlichung der anderen sinnlichen Wahrnehmungsfunktionen als "Organ der Intelligenz".<sup>60</sup> Indem sich die affektiven und anschaulichen Gegebenheiten phänomenal mit der Aktivität des Berührrens durch das wollende Ich verbinden,

<sup>59</sup> Vgl. Von der unmittelbaren Apperzeption, Kap. III, § 3; J. Echeverria, Introduction (1963), 15 f.; F. Azouvi, Introduction: P. Maine de Biran, Mémoire sur la décomposition de la pensée (ed. Azouvi Bd. 3), S. X, der betont, daß der von Condillac vorgegebene Rahmen hier gedanklich durch diese Art von Sinnesanalyse gesprengt wird.

<sup>60</sup> Vgl. J. Derrida, Le toucher (2000), 160 ff.

entsteht über den Widerstand die Vorstellung des Festen und Undurchdringlichen, wie wir zeigten.

Die affektiven Veränderungen, welche wir durch die Gegebenheit der Gegegenstände erfahren, sowie die sekundären Qualitäten wie Farbe, Wärme usw., existieren nicht im objektiven Sinne. Erstere können sich nämlich nur auf unsere lebendigen Organismen beziehen und letztere gehören zu einer phänomenalen Welt, welche nur für Wesen existiert, die wie wir konstituiert sind, das heißt Anschauung von Raumkörpern und Farben besitzen. Nur die rein gestalthafte Ersteigenschaften wie Formen und Bewegungen bilden die streng "objektive Realität", welche den Phänomenen im zuletzt genannten Sinne vorausgeht. Diese letztlich noumenale Welt der unveränderbar universalen Beziehungen, welche wir durch allgemein notwendige Begriffe erkennen, hat dennoch ihren Ursprung im aktiven Tastsinn bzw. in der Muskelwahrnehmung als innerem Wahrnehmungssinn. Die phänomenale Welt als Objekt der Anschauung dient den Bedürfnissen eines sensitiven Wesens, und wenn wir auch das absolute Erscheinen des Seins an sich nicht erreichen, so sind wir doch seiner Existenz im noumenalen Sinne gewiß.

Der Unterschied zwischen Anschauung und Empfindung besteht deshalb darin, daß sich die Anschauung außerhalb des Raumes der Organe entwirft, in denen alles Empfinden als solches bleibt. Maine de Biran sagt entsprechend, daß sich die Empfindung in einem Organ lokalisiere, während das Empfinden als rein affektives Phänomen alle Lebensvollzüge ohne bestimmte Lokalisierung durchzieht. Auch das Gefühl, da es zum Seelenleben gehört, ist nicht lokalisierbar, so daß am Ende der Berliner Preisschrift eine Analogie die zuletzt genannten Unterschiede zusammenfaßt: Die Apperzeption ist in Bezug auf die Anschauung, was das Gefühl in bezug auf die Empfindung darstellt (195). Anders gesagt, drückt sich in beiden Verhältnissen ein Bezug des Subjektiven als Ich oder Ego zu dem aus, was als solches diesen rein subjektiven Charakter nicht ganz besitzt, denn im Fall der Anschauung bezieht

sich dieses Vor-subjektive auf Dinge und im Fall der Empfindung situiert es sich in einem Teil des Leibkörpers.<sup>61</sup>

Wenn mithin die anfänglichen Gegebenheiten der willentlichen Anstrengung die Keime der wachsenden Erkenntnis sind, so enthalten die meisten unserer Erkenntnisse Elemente sensitiver Herkunft. Durch das Auftreten des Ich im inneren Wahrnehmungssinn grenzt sich das Ego als Selbst von der Vorgegebenheit der sensitiven Organe ab, wodurch Erkennen überhaupt erst anhebt. Die Idee von der äußeren Wirklichkeit ist zunächst eine unbestimmte oder "immaterielle" Kraft, die allein dadurch Bestand hat, daß sich die Außenheit der Ego-kraft zugleich widersetzt. Da die Wahrnehmung sowohl Affektionen wie Anschauungen umfaßt, liegt der dritte Schritt des Erkennens (nach dem Sensitiven und der entgegenwirkenden Kraft) in der Anschauung eines taktilen Raumes mit Farbtönungen. Aber damit der so vorgestellte Raum für sich existieren kann, muß auch das Ich für sich existieren, was genau durch die Apperzeption der Anstrengung geschieht. Das Ich "erschafft" also ebensowenig die Anschauung des Raumes und des im Raum Koexistierenden, wie es auch das Leben der Organe mit deren effektiv sensitiven Modi nicht erschafft. Das Ich erwacht vielmehr zum Bewußtsein in einer bereits konstituierten Welt, welche es dann durch weitere Bestimmungen des Erkennens erhellt. Im Rahmen dieser leiblich apperzeptiven Grenze ist sowohl die Empfindung nicht mit der Idee wie auch die Anschauung nicht mit der Lokalisierung zu verwechseln. Wie Maine de Biran weiter ausführt, hängt die Anschauung der äußeren Ausdehnung zunächst von der Anschauung der innerorganischen Ausdehnung ab, oder mit anderen Worten ist die Vorstellung der Ordnung der Koexistenz als Ausdehnung der Objekte von der inneren Koordination der sensitiven Sinne abhängig, aber nur in dem Maße, wie sich die äußeren Anschauungen der Aktivität des Ich entgegensemzen.

---

<sup>61</sup> Über die Leibanalyse hierbei vgl. B. Baertschi, *Les rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran* (1992); M. Henry, *Inkarnation* (2002), 238 ff.

Wie wiederholt angedeutet wurde, ist die unmittelbare Apperzeption des subjektiven Ich auch der Ursprung sowie die weitere Grundlage aller notwendigen und allgemeinen Begriffe wie Sein, Substanz oder Ursache zum Beispiel. Die Apperzeption tritt nur als praktisch transzendentale Bedingung in die Ideen ein, sofern sie sich nacheinander aus der äußeren Erfahrung ergeben, und erst später sieht Maine de Biran auch den noumenalen Bezug zwischen den notwendigen Seinsrelationen genauer als Ausdruck jener Verbindung, wodurch sie im Absoluten miteinander verknüpft sind.<sup>62</sup> In allen sinnlichen wie intellektuell geistigen Leistungen bleibt der apperzeptive Grundakt dennoch stets derselbe, ohne daß es hier eine andere Veränderung geben könnte als jene Umstände und Gegenstände, worauf sich dieser urtümliche Akt in seiner je wollenden oder konkret leiblichen Vollzugswirklichkeit bezieht. Insbesondere die Kategorien sind dann weder angeboren (Rationalismus) noch von äußerer Erfahrung abgeleitet (Empirismus). Denn Kausalität, Einheit, Identität usw. sind keine Prinzipien, da sich immer fragen läßt, woher ihre Begriffe kommen und wie sie sich gebildet haben. Jede Kategorie ist für Maine de Biran vielmehr ein Existenzmodus des Ego-Cogito, so daß sie allen geistigen Individuen durch deren inneren Wahrnehmungssinn vermittelt werden. Aus diesem Grund sind die Kategorien im Sinne Kants auch weder *a priori* noch *a posteriori*, sondern sie sind stets gleichursprünglich mit der ersten Erkenntnis gegeben, das heißt zusammen mit dem Ego. In dieser Hinsicht ist für Maine de Biran das Ich der Apperzeption folglich ein offenes oder intentionales Selbst, sofern die Kategorien Modi unserer Aktivität als prinzipielles Können darstellen, was mit Husserls Intentionalitätsanalyse verglichen werden kann.

Ist das apperzeptive Ego ursprünglich Kraft oder Anstrengung, so ist es wesentlich Ursache. Bezieht es sich auf einen äußeren Widerstand mittels seiner organischen Leiblichkeit, so nimmt es den Kausalbezug daher niemals von außen als

---

<sup>62</sup> Vgl. Note sur l'idée d'existence (XIV), 165 ff.

Folge von zwei getrennten Ereignissen wahr. Das apperzeptive Ich befindet sich vielmehr im Inneren dieser Relation, und die Kausalität wird so (im Gegensatz zu Hume<sup>63</sup>) apodiktisch erlebt, weil es jeweils die "Kausalität" des Ego ist, welche in den Weltbezügen lebt. Die Objektivierung der Welt durch unsere unablässige Frage nach dem Warum und Wie ihres Erscheinens röhrt mithin daher, daß jeder von uns originär bereits eine lebendige Ursache ist. Der ursprüngliche Typus der Idee der Ursache ruht also im Gefühl des Ego als eines aktiven Ich, welches dieses Gefühl mit der Anstrengung selbst identifiziert. Dadurch ist die Idee der Kausalität über das Können im Wollen begründet und somit gleichzeitig auch die ursprüngliche Erfahrung der Freiheit. Auf diese Weise öffnet Maine de Biran zugleich die apperzeptive Subjektivität auf eine Moral des Ich sowie der Welt hin, sofern die Frage der praktischen Vernunft weder vom "Ich denke" als Selbstbewußtsein noch von der rein theoretischen Vernunft in ihrer noumenalen Einheit mit der praktischen getrennt zu werden vermag.<sup>64</sup>

Die "psychologischen" Beschreibungen in der Berliner Preisschrift geben mithin zugleich eine konkret metaphysische Antwort, indem sie die Geltung der Existenzidee phänomenologisch aufrollen. Man kann letztere nur beantworten, insofern jene Elemente in ihrer Natur und in ihrem Ursprung benannt werden, wie sie in die Bildung des Realitätsbegriffs eingehen. Auf diese Weise antwortet Maine de Biran gerade auch auf die implizite Metaphysikfrage der Berliner Akademie, denn die bis dahin vorherrschenden formalen Metaphysiken, seien sie rational oder materialistisch, brachten diese phänomenal konkrete Beschreibung nicht ein.<sup>65</sup> Seit Descartes war zwar

---

<sup>63</sup> Vgl. J. Pucelle, Maine de Biran, critique de Hume (1980); G. Romeyer-Dherbey, Imaginer le réel? Maine de Biran contre Hume (1981).

<sup>64</sup> Vgl. Von der unmittelbaren Apperzeption, letztes Kap. 4, § 3: Intellektuell sinnliches System. Bezug des Gefühls und der Leidenschaften des geistig moralischen Wesens des Menschen zu den Ideen.

<sup>65</sup> Vgl. Ch. Favre, Essai sur la métaphysique et la morale de Maine de Biran (1889).

das Existenzproblem von der Erkenntnisfrage abhängig, aber es wurde in seiner Nachfolge abstrakt systematisch oder apriorisch behandelt, so daß Descartes' an sich ebenso geniale wie revolutionäre Idee eigentlich niemals ihre wirklichen Früchte gezeitigt hatte.<sup>66</sup> Genau dies wurde von der Akademie angesprochen, wenn sie zu Beginn ihres Programms für die einzureichenden Preisschriften festhielt, "die Erforschung des Ursprungs und der Realität der menschlichen Erkenntnis [als] Urtatsache des inneren Wahrnehmungssinnes" wären bislang unberücksichtigt geblieben. Die Bestimmung der Urtatsache als apperzeptiver Wahrnehmungssinn war daher sowohl erkenntnikritisch (Hume, Locke, Kant) wie metaphysisch oder ontologisch gemeint (Descartes, Leibniz). Wenn Maine de Biran von 1806 bis 1824 nicht aufgehört hat, diese Frage dann weiter zu meditieren, so hat die Durchführung der Berliner Preisschrift es ihm vor allem erlaubt, eine erste analytische (phänomenologische) wie synthetische ("aufbauende") Genauigkeit zu erreichen, die ihn selber sowohl die Originalität wie die Vorzüge seiner Methode immer deutlicher erkennen ließ.<sup>67</sup>

Im Unterschied zu Descartes' *Cogito* gibt es daher für Maine de Biran keine unmittelbare Apperzeption der Substanz als *res cogitans*, weil sich das Ich nicht unmittelbar als eine solche abstrakte Substanz erfaßt. Dieser Begriff kann aber, wie bei Leibniz, als eine virtuelle Kraft verstanden werden, und dann ergreift sich das Ich als eine solche Mächtigkeit in der Ausübung seines Wollens, welche die eigentliche Realität jeder Bewußtseinstatsache ausmacht und den "Biranismus" eben dem Leibnizschen "Dynamismus" annähert. Das heißt, die Substanz als solche kann eben passiv wie aktiv verstanden werden, und je nachdem, von welcher Auffassung man ontologisch ausgeht, gelangt man zu unterschiedlichen metaphysischen Lehren. Auch wenn Maine de Biran der aktiven oder

---

<sup>66</sup> Noch in seinen späten Fragmenten hält Maine de Biran fest, Descartes habe sich von der "wahren Psychologie" und damit von der "Wissenschaft innerer Beobachtung" entfernt; vgl. *Dernière philosophie, existence et anthropologie* (ed. Azouvi Bd. 10/2), 303 f.

<sup>67</sup> Vgl. P. Tisserand, *Introduction à la note sur l'idée d'existence* (XIV), 25 f.

dynamischen Auffassung zuneigt,<sup>68</sup> besteht der entscheidende Unterschied zum formal metaphysischen Substanzdenken an sich vor allem darin, daß er das Ich so sehen will, wie dieses sich selbst erfährt – und nicht wie es substantiell oder empirisch bestimmt wird. Unterliegt zudem die Bewußtseinstatsche einem hyperbolischen Zweifel wie bei Descartes (ohne die reduktive Methode als solche zu verneinen), dann sind damit leicht allen skeptischen Einwänden dem Ich und seiner Selbstapperzeption gegenüber die Tür geöffnet, wie wir andeuteten. Man wird nämlich nicht nur nicht mehr wissen, wer wir im Grunde sind, sondern es wird zudem verneint, was wir auf gewisseste Weise wissen: unsere Existenz in Freiheit als Handlung des Wollens im je eigenen oder subjektiven Leib. Insofern ist also die "metaphysische Gefahr" im Ausgang von der Kraftapperzeption geringer (wenn dabei aller physiologischer oder irrationaler Vitalismus getilgt ist), weil sie sich unmittelbar auf das Bewußtsein als Selbstapperzeption des Ich bezieht. Im Unterschied zur metaphysischen Substanzidee kann also die Kraftvorstellung von den "unmittelbaren Gegebenheiten" des Bewußtseins ausgehen, wodurch Maine de Biran sowohl Bergsons wie Husserls Denken ankündigt, ohne hier den Bezug zu Fichte zu ignorieren,<sup>69</sup> den Maine de Biran – ebenso wie Schelling – über die Philosophiegeschichte J.-M. Degérando von 1809 rudimentär rezipiert hatte.

Die deskriptive Methodenwahl des "psychologischen" Gesichtspunktes der Berliner Preisschrift gegen die rein analytische Abstraktion (Bacon, Ideologen), Prinzipienwissenschaft (Locke) und formale oder objektive Metaphysik (Descartes, Malebranche<sup>70</sup>, Kant) von der "Einleitung" an ist folglich Ausdruck jener phänomenologischen Entschiedenheit, sich

---

<sup>68</sup> Daß dadurch eine Problematik der Passivität oder reinen Rezeptivität bei ihm gegeben bleibt, zeigen M. Henry, Philosophie et phénoménologie du corps (1965), 213 ff.; Y. Naka, L'expérience de la passivité chez Maine de Biran: une interprétation phénoménologique de l'ontologie biranienne (1991).

<sup>69</sup> Vgl. Von der unmittelbaren Apperzeption, 90 (*Var.*).

<sup>70</sup> Vgl. V. Delbos, Malebranche et Maine de Biran (1916).

ausschließlich an die Urtatsachen zu halten, weil sich alle kategorisierenden Begriffe hierauf beziehen. Anstatt also von den Begriffen zu den Tatsachen zu gehen, verfolgt Maine de Biran den umgekehrten Weg, ohne allerdings die "Tatsachen" empiristisch zu verallgemeinern, und damit zu verkürzen (Condillac), bzw. psychologische und ontologische Methode absolut voneinander zu trennen (Locke), weil sich die Apperzeption als Urtatsache zugleich als ontologischer Grund der psychologischen oder rein apperzeptiven Icherfahrung erweist. In dieser Hinsicht bilden die Kap. I-IV des 2. Teils der Preisschrift als Anwendung dieser methodologischen Klärung eine "Wissenschaft von den Prinzipien", wie sie das Berliner Akademieprogramm ebenfalls einforderte, um nicht nur Erfahrungsgegenstände, sondern auch die originäre Erkenntnisgewißheit genauer in den Blick zu bekommen.

Die bestehenden Bezüge zu Descartes und Leibniz haben allerdings nicht verhindert, daß Maine de Biran in seinem eigenen Land lange Zeit hauptsächlich als der "französische Kant" wahrgenommen wurde und er in diesem Sinne die schon eingangs genannte französische Reflexionsphilosophie bis zur Gegenwart beeinflußte,<sup>71</sup> bevor seine Affinität zur Phänomenologie deutlicher erkannt wurde.<sup>72</sup> Er hat jedoch wahrscheinlich nur zwei frühe Texte von Kant gelesen und entnahm den Rest seiner Kenntnisse den Darstellungen Charles Villers.<sup>73</sup> Sofern es sich nach der transzendentalen

---

<sup>71</sup> Vgl. J. Kopper, *La signification de Kant pour la philosophie française*, 63 ff.; M. Vallois, *La Formation de l'influence Kantienne en France* (1924); R. Kühn, *Reflexionsphilosophie als Religionsphilosophie bei Jean Nabert* (1998), 72 f.

<sup>72</sup> Vgl. R. Welten, *Het lichaam vergeet niet: Maine de Biran, Merleau-Ponty, Henry* (2003).

<sup>73</sup> Vgl. als Quelle Kants Dissertationsschrift von 1770: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, sowie: *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* (1796). Des weiteren K. Kinker, *Essai d'une exposition succincte de la critique de la raison pure* (1801); Ch. Villers, *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendante* (1801). Von letzterem Werk heißt es in "Décomposition de la pensée" (IV),

Ästhetik und Analytik Kants darum handelte, die Unmöglichkeit aufzuweisen, daß sich der Verstand in seiner kategorialen Schematismusanwendung als Vernunft selbst erkennen kann, sondern nur das Phänomenale der Welterscheinungen umfaßt, mußte Maine de Biran dieser Auffassung widersprechen, ohne gleichzeitig eine gewisse Affinität hierzu zu erkennen. Für ihn war ein sich nicht selbst in seiner Transparenz erfahrendes "Ich denke" ein in sich abstrakter und statischer Begriff, auch wenn dieser in seiner transzentalallogischen Verstandesregelung den Erfahrungsvollzug als Analytik beschreiben sollte. Obwohl Kant die Entsubstantialisierung dieses Cogito weitestgehend bis zur inneren zeitlichen Selbstaffektion hin unternommen hatte, blieb er dennoch von einer objektivierenden Metaphysik abhängig. Denn die Vernunft setzt sich zwar in ihrer Unbedingtheit bei Kant, aber diese ihre wichtigste Bedeutung wurde nicht in sich selbst erfaßbar, um auf diese Weise eben einer objektiven Sichtweise ausgeliefert zu bleiben. Maine de Biran will hingegen transzental das noumenale Selbstverstehen sowohl der Vernunft insgesamt sowie der Kategorien des Verstandes im einzelnen und der Formen der Anschauung aufrecht erhalten, wie wir sahen.

Mit Bezug auf Kant, und somit auch in bezug auf die an der Berliner Akademie verfolgte Philosophie, wie die Schriften von Frédéric Ancillon zeigen, formuliert er daher in seiner Preisschrift (100 f.) die Notwendigkeit für die Ursprungsfrage der Erkenntnis, eine Aufklärung für die Begriffe wie Einheit oder Kausalität zu finden, bevor sie als Erkenntnismittel angewandt werden. Vor allem die Sinnlichkeit kann nicht statisch gesehen werden, sondern sie ist in einer unmittelbaren Apperzeption als Dynamik zu ergreifen, und dieser schon erwähnte Rückgriff auf Leibniz verbindet sich mit einer direkten Kantkritik, daß nämlich die "passive Sinnlichkeit, welche allen Eindrücken gemeinsam ist", gerade nicht in die "Formen" der Anschauung eingehe (112). Die transzendentale

---

122, er habe bei Villers "fast alles geschöpft, was er vom System Kants" wisse.

Reflexion, worin die Vernunft als solche zu ihrem eigenen Verstehen werden soll, kann sich daher nicht in abstrakten Strukturen erschöpfen (welche an sich durchaus gültig sind), weil einsichtbar werden muß, warum das Faktum des Verstehens als solches für uns nur Erkenntnis des Phänomenalen bleibt. Das antinomische Prinzip der unbedingten oder transzentalen Erkenntnis in noumenaler Hinsicht muß als "Vernünftigsein" vor allen bestimmenden Fixierungen ergriffen werden, damit der Mensch sich als reines Ich zu verstehen vermag, was bei Kant allein die praktische Freiheitslehre garantieren soll.<sup>74</sup>

Die eingeführte "antireflexive Abstraktion" bei Maine de Biran gleich zu Beginn der Preisschrift (59) verzichtet letztlich nicht auf logische Bestimmungen, aber zunächst lebt der Mensch vor der Verdoppelung durch Verstand und Vernunft in der Einheit des Lebens. Der deutsche Idealismus versuchte allgemein, auch solches Leben logisch zu fassen, das heißt als Entwicklung durch den Begriff zur Universalität hin, wodurch das Leben dann selbst als "gesetzt" erscheint. Maine de Biran will hingegen in den unmittelbaren Ursprung der Vernunft selbst eintreten, so wie sie sich im Ereignis des Lebens schon originär zeigt, nämlich als jene Erfahrung, welche identisch mit sich selbst existiert – das heißt dann, wenn sie noch nicht zur Aussage oder Bestimmung geworden ist: "Der Mensch beginnt zu empfinden, bevor er wahrnimmt und erkennt." (60) Diese Vorgängigkeit des Empfindens bleibt ständig bestehen, aber es ist auch im Wahrnehmen und Erkennen gegeben. Was also für Kant antinomisch das Faktum der Vernunft ist, nämlich jeweils eine bestimmte Setzung trotz ihrer Unbedingtheit einzunehmen, geschieht für Maine de Biran bereits mit dem Empfinden: Das Ergreifen desselben als bestimmter Empfin-

---

<sup>74</sup> Vgl. auch L. Salomon, Zu den Begriffen der Perzeption und Apperzeption von Leibniz bis Kant (1902). Dem wäre die Weiterführung durch M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik (1929 / 1951), 156 ff., hinzuzufügen, der diese Freiheit auch als Selbstaffektion der Zeitlichkeit faßt, ohne allerdings die Unverzichtbarkeit der *leiblichen* Selbstapperzeption zu sehen, wie sie gerade Maine de Biran schon in die Diskussion einbrachte.

dung, und damit als Form der Idee oder inchoativer Anschauung, entspricht nicht mehr dem, was es in seinem ursprünglich affektiven Selbstwissen als reinem Empfinden darstellt (176). Was sich mithin für Kant nur in der "Kritik der Urteilskraft" ereignet, daß nämlich das *ingenium* – als dem Geist eingeborene Disposition der Natur – der Kunst Regeln verleiht (§ 46), das geschieht für Maine de Biran ständig in ein und derselben Erfahrung: der Mensch wird sich seiner Natur im reinen Empfinden als Apperzeption solchen Fühlens bewußt.

Diese partikuläre Weise des Selbstverständnisses des Menschen als eines lebendigen sowie reflexiven Wesens in ein und demselben Akt ist also als Kernpunkt und Schwierigkeit des Biranismus um 1807 zugleich der eindeutige Versuch, noch über Kant hinauszugehen. In der "antireflexiven" Rückkehr zum Empfinden erprobt der Mensch als Ich eine Erfahrung der inneren Sinneswahrnehmung, welche ihm als sein Selbsterfahren immer schon gegeben ist. Das Problematische dieser Situation besteht allerdings darin, daß dieses Empfinden, in dem sich das Ich ergreift, noch eine "unvollständige Empfindung" darstellt, wodurch das affektive Leben zwar ganz gegeben ist, aber dessen "vollständige Empfindung" als anschauliche und logische Erkenntnis insofern noch aussteht, als diese sich dem originären Empfinden hinzufügt. Und genau hier liegt zugleich die Nähe wie die Distanz zum Kantianismus, denn für Maine de Biran kann das Empfinden nur zum thematischen Bewußtsein finden, indem es sich in diesem Übergang selbst verliert, aber als solches für sich gilt. Kant will in der Ästhetik und Dialektik der Vernunft hingegen das Verstehen der Welt – und damit der Vernunft als Regel – sofort mit der "vollständigen Empfindung" ansetzen. Andes gesagt, trennt Maine de Biran in seiner transzental apperzeptiven Untersuchung die Rezeptivität (das Empfinden) nicht von der Spontaneität (der Anstrengung), was einschließt, daß dieses Sich-selbst-ergreifen des Ich des Menschen in solch originärer Einheit nur als leibliches Wesen möglich ist. Kant hat diese Leiblichkeit durch die transzentallogische Priorität des "Ich denke" von vornherein ausgeschaltet, aber er muß dennoch die

materiale Erfüllung der begrifflichen Anschauung in der impressionalen Sinnlichkeit aufzusuchen.<sup>75</sup>

Die unausweichliche Unterscheidung zwischen Empfinden und Empfindung, zwischen originärem Leben und begrifflicher Anschauung, vollzieht sich für Maine de Biran im Augenblick von Anstrengung und Widerstand, wobei diese Unterscheidung nur virtuell im anfänglichen Erscheinen gegeben ist und daher auch nur unangemessen durch begrifflich kategoriale Trennung (bzw. sogar irreführend durch die "Setzung" als Vorstellung) angezeigt wird. Das heißt philosophiegeschichtlich, die "innere Apperzeption" ist der effektive Ort einer französischen Kantrezeption, welche dem Verstandeswesen als reiner Phänomenbestimmung zustimmt, ohne gleichzeitig vom eigentlichen Anspruch des Kantschen Transzentalismus zu lassen, die Unbedingtheit der Vernunft für sich selbst sowie in sich selbst zu fassen, weil sie nicht nur Phänomen sein kann – sondern ebenfalls eine noumenale Qualität im Vollzug besitzt. Auch für Maine de Biran ist das Ich, welches mit der Bestimmung des Phänomenalen erscheint, ein phänomenales Ich in dem Sinne, daß sich in ihm das lokalisiert empfundene Verhältnis der Ursachen zum bewegten Organleib manifestiert. Denn in dieser leiblichen Erfahrung zeichnet sich urtypisch die reine Anschauungsfähigkeit ab, so wie die Erkenntnis sich in modaler Hinsicht hervorbringt, weil Anstrengung und Widerstand (wie Raum und Zeit<sup>76</sup>) der objektiven Erkenntnis einzelner Dingerscheinungen vorausliegen. Was Kant in der transzentalen Analytik und Logik als Ausdruck des Prozesses der Vernunft von der sinnlichen Vorgabe der Empfindung aus als das begriffliche Geschehen der

---

<sup>75</sup> Vgl. im einzelnen für diese Diskussion R. Kühn, Leiblichkeit als Lebendigkeit, 127 ff. u. 161 ff. A. Schopenhauer, Über den Willen in der Natur (1836), 75 f., hat diesen Sachverhalt in bezug auf Maine de Biran gesehen, auch wenn er kritisiert, dieser habe die Kausalität von einer *empirischen* Körpereinwirkung auf den Leib abstrahiert.

<sup>76</sup> Vgl. P. Levert, "Ici" et "ailleurs". Quelques questions à propos de l'espace sensible (1982); Kairos (1996): Le temps – Maine de Biran; X. Tilliette, L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel (1995), 196 f. u. 255 f.

Vernunft selbst durchführt, benötigt Maine de Biran als Übergang in gewisser Weise nicht mehr, weil er Vernunft und Empfinden in der inneren Apperzeption bereits prinzipiell als noumenale Icherfahrung des phänomenalen Ichbewußtseins miteinander verbunden hat.

Diese phänomenologische Radikalität der originären Einheit von Noumenalität und Phänomenalität hat zur Folge, daß bei ihm eine Entsprechung zur transzendentalen Analytik sozusagen wegfällt, weil sich die Lehre vom "reinen Verstand" bei Kant für Maine de Biran im Rückverweis auf die apperzeptive Faktizität dieser Vernunft erschöpft. Oder anders ausgedrückt, spricht sich die transzendentale Einheit der Apperzeption bei Kant im Modus der begrifflichen Verstandesarbeit aus, indem sie Anschauung wird, während Maine de Biran die Phänomenalität des Ich in die durchgehend apperzeptiv geprägten Funktionen der Vorstellung und Begriffe aufgehen läßt, weil die originäre Einheit der Ichapperzeption bereits im Anstrengungsgefühl selbst garantiert ist. Die wirkungs- und ideengeschichtliche Antwort auf die Fragen der Berliner Akademie ist 1807 in der Preisschrift "Von der unmittelbaren Apperzeption" folglich ein praktisches Transzentalitätsverständnis, welches tatsächlich alle Objektivierung als gleichzeitigen Subjektivitätsursprung ausweist, so daß eine Verstandesanalytik im Sinne Maine de Birans stets nur "Objektkonstitution" als "subjektive Ideologie" des Ego zu sein vermag. Und genau darin ist Maine de Biran Vorläufer der Phänomenologie über Kant hinaus, weil die Kantsche Antinomik von Rezeptivität und Spontaneität der Intention nach in eine reduktive Analyse der reinen Passivität überführt wird, welche das Ich vom originären Leben mit all dessen Potentialitäten her versteht – und nicht mehr vom klassischen Modell der Objektwahrheit aus.<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> Vgl. R. Kühn, Studien zum Lebens- und Phänomenbegriff (1994), 243–261: "Ich kann" als phänomenologische Letztbegründung (hier bes. 253 ff.), sowie zum Verständnis eines "empirischen Transzentalismus" bei Maine de Biran auch P. Montebello, La décomposition de la pensée (1994), der

Als einer der ersten Denker radikaler Subjektivität in der Neuzeit impliziert Maine de Biran folglich die Intentionalität des Bewußtseins im Sinne Husserls, insofern die willentliche Anstrengung gleichzeitig Eröffnung von Welt und Andersheit ist. Aber diese Intentionalität als originäres Wollen bleibt unteilbar immanent leibliches Empfinden, wodurch sich eine transzendentale Objektivierung als Verallgemeinerung der Vorstellung nie verselbständigen kann, das heißt, es gibt keine Noese und Noematik ohne ständig mitgegebene Hyletik. Die antimetaphysische Grundentscheidung der Phänomenologie Husserls, Existenz und Wesen nicht mehr durch abstrakt formale Vorentscheidungen zu trennen, sondern als individuiert gegeben im immanenten Bewußtsein mit vollem "Rechtsanspruch" auf Erkenntnis allein in sich zu betrachten, ist im inneren Wahrnehmungssinn Maine de Birans unmittelbar virulent. Denn die Urfaktizität dieser Apperzeption bedeutet das Wesen des apperzeptiven Ich, wie es in seiner passiven Existenz sensitiv oder affektiv der (sodann willentlichen) Rezeptivität des Widerständigen ausgesetzt ist. Die phänomenologische Untrennbarkeit von Wesen und Existenz in diesem Urmodus als "Gefühl" ist daher die praktische Noumenalität eines solchen Ego als Selbst des lebendigen Empfindens, welches in keiner seiner Leistungen mehr verlorengehen wird, was bedeutet: als rezeptives ist es aktiv, als Empfinden ist es intentionales "Ich kann".<sup>78</sup> Dies in der ganzen Komplexität aller immanent-transzendenten Bewußtseinsmodi und -typik aufzuklären, war gemäß der "Arbeitsphänomenologie" Husserls als Unabschließbarkeit einer solch genetischen wie statischen Analyse vorbehalten.<sup>79</sup> Die Präsenz von Descartes,

---

allerdings für eine bestehenbleibende Dualität von organischer oder affektiver Sensitivität und Willen plädiert.

<sup>78</sup> Vgl. auch B. Bégout, *L'ambivalence du sentiment. Maine de Biran et la double manière de sentir l'existence* (1999).

<sup>79</sup> Vgl. für diesen Themenkomplex auch Th. Lipps, Einheiten und Relationen. Eine Skizze zur Psychologie der Apperzeption (1902); K. Lange, Über Apperzeption (1906); W. Janke, Apperzeption (transzendentale): Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 1 (1971), Sp. 447-455 (weitere Lit.);

Leibniz und Kant im apperzeptiven Denken Maine de Birans ist daher zugleich, wo er sie weiterführte, die Ankündigung einer späteren Vollendung in der monadologisch wie teleologisch ausgerichteten Phänomenologie, für die sich Ursprung und Ziel schon immer urfaktisch ereignet haben. Die Berliner Akademie hat sich diesbezüglich nicht geirrt, wenn sie ihre Auszeichnung der Neuheit dieses Weges bei Maine de Biran zuerkannte, wie F. Ancillon dies stellvertretend zum Ausdruck brachte, der selbst 1800 einen Text über "L'analyse des principes dans les sciences" in der Akademie verlesen hatte, den Maine de Biran in seiner Preisschrift erwähnt (21) und somit sein Wissen um die dortigen Diskussionen bekundete. Deshalb sind die folgenden Darstellungen dieser Preisschrift in ihrem Entstehen im einzelnen gewidmet.

### *3. Die Berliner Preisschrift im Gesamtwerk*

In der Einleitung wurde zu Beginn schon festgehalten, daß die Preisschriften Maine de Birans, sofern sie noch im Original vorliegen, einen redaktionell abgeschlossenen Charakter besitzen, auch wenn sie nachträglich von ihm überarbeitet wurden. In dieser Hinsicht bietet die Abhandlung "Von der unmittelbaren Apperzeption" seit der Ausgabe von José Echeverria im Jahre 1963 einen besonders günstigen Fall, weil sich herausstellen läßt, daß hierin der Biranismus der mittleren Periode von 1804-1813 seinen klarsten Ausdruck gefunden hat. Dafür spricht außerdem, daß Maine de Biran drei Jahre vor seinem Tod den Wunsch geäußert hat, diesen Text veröffentlicht zu sehen. Das im Institut de France vorhandene Manuskript Nr. 2130 von 196 Folio-Seiten, welches ebenfalls die Grundlage für die französische kritische Edition von Ives Radrizzani aus dem Jahre 1995 bildete, war wahrscheinlich jenes Exemplar, das 1807 von Maine de Biran an die Berliner Akademie gesandt wurde.

---

R. Kühn, Husserls Begriff der Passivität (1997), Kap. 8: Passiv-aktive Apperzeption.

Im Jahre 1806 war Maine de Biran Unterpräfekt von Bergerac und wohnte auf dem Schloß Grateloup in der Nähe dieser Stadt. Gegen Ende desselben Jahres liest er das Programm der Berliner Akademie von 1805, welches einen Preis in "spekulativer Philosophie" zur Frage der inneren Apperzeption in ihrem Unterschied zur Anschauung sowie zur Empfindung und zum Gefühl ausschrieb.<sup>80</sup> Maine de Biran muß die Akademieschriften dieser seit 1744 in vier Klassen aufgeteilten Königlichen Institution gekannt haben, denn in der Bibliothek auf dem Schloß von Grateloup findet sich nicht nur eine Sammlung von sechs Bänden dieser wissenschaftlichen Reihe (*Mémoires de l'Académie royale des Sciences et Belles-Lettres, classe de philosophie spéculative*),<sup>81</sup> sondern er zitiert auch öfters in seinen Tagebüchern und Schriften deren Autoren wie Ancillon, Cochius, Maupertuis, Mérian, Selle und Prévost.<sup>82</sup> Bis zum Fall Napoléons sprach man bekanntlich an dieser Akademie Französisch, und Maine de Biran interessierte sich verständlicherweise für deren philosophische Aktivitäten, weil dort eine von Leibniz geprägte Kantkritik mit Untersuchungen hinsichtlich einer "Urtatsache" im "inneren Wahrnehmungssinn" verbunden war.<sup>83</sup> Es erstaunt daher nicht,

---

<sup>80</sup> Vgl. Text am Anfang der nachfolgenden Übersetzung.

<sup>81</sup> Vgl. G. Barbillon, *Les lectures de Maine de Biran*, 56.; J. Echeverria, *Introduction* (1963), 240 f.

<sup>82</sup> Die kleine Nachlaßschrift "De l'existence. Textes inédits" (1966) bietet beispielsweise viele Exzerpte aus Frédéric Ancillon, *Mélanges de littérature et de philosophie* (1809), und aus den genannten Akademieschriften (vgl. die Auflistung ebd. von H. Gouhier, *Introduction*, 9 f.). Maine de Biran war mit F. Ancillon (1766-1837) im Zusammenhang mit der Preisschrift über die Apperzeption in freundschaftlichen Kontakt getreten. Vgl. auch den Brief F. Ancillons an Maine de Biran zur Preisverleihung 1807, zit. J. Echeverria, *Introduction*, 14: "In Ihrer [Preisschrift] gibt es einen neuen und eigenständigen Weg; sie erinnert an die guten Zeiten der französischen Philosophie, an die Zeit Descartes' und Malebrances." Maine de Biran zitiert ihn bereits vorher in dieser Preisschrift selbst (15, 21). Zur weiteren Biographie Ancillons vgl. J. Echeverria, *Notes* (1963), 240 f.

<sup>83</sup> Vgl. M. Vallois, *La Formation de l'influence Kantienne en France* (1924); E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. II/3, 567 f., über die Verbreitung

wenn Maine de Biran nach Kenntnisnahme des oben genannten Programms schreibt, daß ihn "die bloße Ankündigung der Fragestellung aus Berlin an jene des Institut [de France] über die Zergliederung des Denkens erinnerte [...]. Die Begriffe des Akademieprogramms paßten in der Tat so gut mit der Art und Weise überein, wie ich die Frage des Institut aufgefaßt und behandelt hatte, daß ich glaubte, nur die Form meiner letzten Preisschrift – unter völligem Beibehalt derselben Ideengrundlage – zu verändern, um in der Lage zu sein, den Ansichten der ausländischen gelehrten Gesellschaft zu entsprechen. Ich redigierte also mein Thema auf andere Weise und sandte es an die Berliner Akademie, nachdem ich eine kleine Anzahl an Tagen dazu verwandt hatte, um die unveröffentlichte Preisschrift über die Analyse des Denkvermögens ein zweitesmal zu redigieren."<sup>84</sup>

Dieser 1811 verfaßte Text blickt also auf jene Preisschrift zurück, welche 1805 als "Mémoire sur la décomposition de la pensée" in Paris ausgezeichnet worden war und deren Vorbereitung zur Veröffentlichung Maine de Biran abrupt aus bisher unbekannten Gründen abgebrochen hatte.<sup>85</sup> Die Zeit von 1804 bis 1813 entspricht daher jener Werkperiode, in der sich der "Biranismus" als definitive Ansicht von der eingangs dargestellten Ursprunghaftigkeit der Subjektivität im Sinne einer willentlichen Kraft als Egoimmanenz herausgebildet hatte, auch wenn sie existentiell von der Doppelheit des menschlichen Daseins als Sinnlichkeit und personaler Vernunft im Sinne individueller bzw. ethischer Schicksalsfrage geprägt blieb. Die Periode zuvor um die Jahrhundertwende, wie sie von der ersten Preisschrift "Influence de l'habitude sur la faculté de penser" gekennzeichnet ist, stand noch weitgehend unter dem Einfluß Condillac's und Cabanis' sowie der Ideolo-

---

Kants in Frankreich; J. Kopper, La signification de Kant pour la philosophie française, 70 ff.

<sup>84</sup> In: Essais sur les fondements de la psychologie (VIII), 6 f. (Introduction générale).

<sup>85</sup> Vgl. H. Gouhier, Oeuvres choisies de Maine de Biran, 314 Anm. (d); I. Radrizzani, Introduction (1995), S. VIII f.

gen, auch wenn Maine de Biran bereits hier die wichtige Unterscheidung von *Sensitivität* und *Selbstbewegtheit* aufgegriffen und weitergeführt hatte. Wie bereits aufgezeigt wurde, wollte er dadurch der herrschenden Theorie von der bloßen Empfindungsassoziation entgehen und sich so den Zugang für eine genauere, durchaus *phänomenologisch* zu nennende Beschreibung der originären Selbstgegebenheit des Ich eröffnen.

Man kann dafür folgende überzeugende Gründe anführen, wie es ein Vergleich zwischen dem Erstentwurf, der eingereichten Arbeit und der dann gedruckten Form von "Influence de l'habitude sur la faculté de penser" zeigt.<sup>86</sup> Freiheit wie Gott scheinen schon damals einer inneren Überzeugung bei Maine de Biran zu entsprechen, auch wenn er ihren Beweis nicht für möglich hält, weil es sich dabei um Gegebenheiten des "inneren Wahrnehmungssinnes" handelt. Denn letzterer ist in diesen philosophischen Anfangsjahren für ihn ein noch sehr undeutlicher Begriff für das Bewußtsein, während sich die organische Sensitivität durch nicht zurückweisbare Tatsachen zeigt. Nach dem empirischen Geist der Zeit mußte man auf die Erforschung letzter Ursachen verzichten, wie es die philosophische Tradition seit Bacon, Locke und Hume vorgab, und allein die Wirkungen der Physiologie beobachten. Deren Erscheinungen besitzen eine solch phänomenale Positivität, wie sie sich den psychologischen Gegebenheiten nicht ebenso leicht zusprechen läßt. Die herrschende Lehre am Institut de France, das heißt Condillac, Cabanis' und Destutt de Tracys (die beiden letzteren waren zugleich seine Preisrichter),<sup>87</sup> bestand in der mehr oder weniger klaren physiologischen Unterscheidung von sensitiven und motorischen Kräften, die von den Organen oder vom Gehirn ausgehen sollten. Deshalb behielt auch Maine de Biran den Parallelismus dieser beiden Tatsachenreihen von Passivität und Aktivität für seine erste größere Analyse zunächst bei.

---

<sup>86</sup> Vgl. P. Tisserand, Introduction (II), 31 ff. u. 62 ff.

<sup>87</sup> Vgl. Rapport de M. Destutt-Tracy: Influence de l'habitude (II), 214-224.

Aber die Abhängigkeit der psychologischen Wirkungen von den physiologischen Voraussetzungen tritt in der zweiten Fassung der Preisschrift über die Gewohnheit bereits schon zurück, indem lange Beobachtungen über die Nerven und das Gehirn ausgeschieden wurden und psychologische Termini oft jene der Physiologie ersetzen. Und es läßt sich sogar noch ein weiterer Unterschied zwischen der eingereichten Preisschrift (zweite Fassung des "Mémoire" von 1802) und ihrer gedruckten Form von 1803 ausmachen. Maine de Biran schreibt nämlich ausdrücklich in bezug auf seine methodische und begriffliche Vorgehensweise bisher eine Anmerkung, die sich neben anderen wie eine Eigenkorrektur seines Denkens liest: "Wenn ich Ausdrücke der Physiologie benutzt habe, um ideologische [das heißt denkanalytische] Tatsachen zu erklären, dann wollte ich keineswegs einen absoluten Parallelismus zwischen zwei Phänomenordnungen behaupten, sondern nur auf Analogien hinweisen, die mir einiges Licht auf die Prinzipien der Wissenschaft zu werfen schienen und die im allgemeinen wenig von den Metaphysikern beachtet worden sind. Ich bitte also, diese Parallele nicht zu wörtlich zu nehmen."<sup>88</sup>

Es gibt in der Tat kein Denken ohne Bewegungen, aber Maine de Biran scheint immer deutlicher zu bemerken, daß das Denken selbst weder eine Bewegung noch eine Wiederholung von Bewegungen (Bonnet) und das Gehirn nur ein Instrument und keine Ursache davon (Cabanis) darstellt. Im Grunde ging sein Denken also schon in dieser frühen Werkperiode über die Theorien seiner Zeitgenossen hinaus, weshalb das Bewußtsein für ihn zwar im Zusammenhang mit einer aktiven oder willentlichen Spontaneität bzw. Aufmerksamkeit (Destutt de Tracy) gesehen werden muß – das Bewußtsein als innere Selbstbewegtheit bleibt letztlich jedoch innerhalb der Freiheit oder des personalen Kerns der Existenz zu verstehen. Und wenn sich der "innere Wahrnehmungssinn" mit dem "muskulären Sinn" identifiziert, dann gewinnt er schließlich dadurch einen rein immanenten Gewißheitsgrad, der zumin-

---

<sup>88</sup> Zit. ebd. (II), 33.

dest dem "organischen Sinn" an Realität gleichkommen soll. Maine de Biran findet also in gewisser Weise zu seinem ursprünglichen "Spiritualismus" zurück, den die hier kurz betrachtete Preisschrift von 1802 durch die Überlastung von "physizistischer Physiologie" verdunkelt hatte, wie es gerade auch Briefe aus dieser Zeit deutlich zeigen. Denn bei aller positiven öffentlichen Aufnahme seines ersten Werkes äußern sie sich skeptisch hinsichtlich des wirklichen Erkenntnisfortschritts über eine "zu materialistische" Position und Ausdrucksweise hinaus.<sup>89</sup>

Damit gewinnt aber auch der Begriff der *Psychologie* einen anderen Sinn; wird er nämlich aus einer einseitigen Abhängigkeit von der Physiologie herausgenommen, dann erhält die eigentlich philosophische Intention als eigengesetzlich phänomenologische Deskription ein anderes Profil: Die wahren Motive der geistigen und willentlichen Leistungen können sich nur *im Denken selbst* befinden, so daß mit anderen Worten der "innere Wahrnehmungssinn" der "muskulären Anstrengung" schließlich zur unmittelbaren oder immanenten Selbstgegebenheit des transzendentalen Ich wird. Die "überorganische Kraft", von der bei ihm nun vermehrt die Rede sein wird, bleibt einerseits jedoch ein Einwirken des Bewußtseins auf das Gehirn und die Muskelorganisation sowie andererseits eine unzurückführbar positive Tatsache, die sich im noumenalen Sinne beschreiben und analysieren läßt. Wie die *cogitatio* bei Descartes ist die Ursprungstatsache *das Bewußtsein selbst*, aber in der reinen Anstrengung wird es in seiner konkreten oder auch leiblichen Ursprunghaftigkeit tatsächlich ergriffen: "Das auf die unbeweglich passiven Organe reduzierte Wesen, deren Bewegungen es nicht wahrnähme und orientierte, wäre auf die *instinktiven* Vermögen begrenzt; es hätte keinerlei deutliche *Persönlichkeit* in sich."<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> An Serres und Degérando (oder auch Baron de Gérando), zit. ebd. 58-60.

<sup>90</sup> Influence de l'habitude (II), 186; vgl. zu den unterschiedlichen Auffassungen dieser "Gewohnheitsschrift" auch M. Picavet, La philosophie de Maine de Biran de l'an X à l'an XI (1889), 527 ff., worin allerdings die Meinung

Diesen Schritt hin zur Originarität des personalen oder freien Willens im "inneren Wahrnehmungssinn" vollzieht gerade die Preisschrift "La Décomposition de la pensée" von 1805, womit die oben genannte zweite Werkperiode eingeleitet wird, in deren Mitte 1807 genau die Berliner Preisschrift steht, deren Stellung im Gesamtwerk hier deutlich gemacht werden soll. Das heißt, der *innere apperzeptive Sinn* im nunmehr engeren Verständnis Maine de Birans gibt – über die Vielfalt der einzelnen Eindrücke hinaus – nicht nur eine selbstbewegte Subjektivität zu verstehen, sondern diese immanente, egologisch wie leiblich bestimmte Kraft findet auch in der Trägheit des organischen Leibkörpers eine erste Widerständigkeit. Diese gibt dem apperzeptiven Willen nach, wobei gleichzeitig die äußeren Körper über ihren Festigkeitscharakter phänomenal als gegenständliche Erscheinungen wahrgenommen werden, wie wir ausführten. Auf diesem Boden ergibt sich eine Reihe von inneren Gewiśheiten und anschaulichen Evidenzen von jenem Ego des Wollens aus, welches in dieser Schrift über die "Zergliederung des Denkens" beschrieben wird, indem Maine de Biran die methodologische Grundschwierigkeit nicht leugnet: "Die passiven Modifikationen gehen beim Menschen dem Licht des Bewußtseins voraus und befinden sich stets weit von dessen Strahlen entfernt."<sup>91</sup>

Aber wenn diese Feststellung zunächst noch rein vom objektiven Körper ausgeht, so wird das Ego schließlich doch mit dem *eigenen* oder *subjektiven Leib* identifiziert, welcher die entscheidende Entdeckung Maine de Birans vor der intentionalen und radikalisierten Phänomenologie der Gegenwart ist: "Wie konnte sich ein irgendwie bewegliches Organ ständig ausrichten [wie die Hand beim Berühren und Tasten], ohne selbst erkannt zu sein?" Die phänomenologische Frage der Selbstgegebenheit eines solchen "Körperinstrumentes" ist daher mit der Frage identisch, *wie es sich selbst erkennt*, bzw.

---

vertreten wird, Maine de Biran kehrt inhaltlich zu Cabanis und Bonnet zurück.

<sup>91</sup> Mémoire sur la décomposition (III), 38.

*ein eigenes Wissen von sich hat?*<sup>92</sup> Für eine Psychologie der Gewohnheit, wie Maine de Biran sie vorher entworfen hatte, ist das Ich ohne ein solch innerpraktisches Selbstwissen nur in den sich wandelnden Zuständen seiner deutlicheren oder zurückgedrängten Präsenz greifbar, während er in radikaler Reduktion jetzt ein reines Ego sucht. Dieses durchbricht transzental die empirische Dialektik von Passivität und Aktivität, um sich dem anzugeleichen, was Maine de Biran gerade das *Existenzgefühl* nennt: eine affektive Atmosphäre, in der die urytümliche Unterscheidung von *Empfindung* und *Wahrnehmen* aufbricht, ohne das reine Empfinden zu verlieren.

Diese Unterscheidung ist *ontologischer* Natur, denn das *Empfinden* ist rein immanent, das heißt ohne die Vorstellung oder Re-flexion der Wahrnehmung in sich zu kennen. Der Begriff der *inneren Erfahrung*, welcher jetzt bei Maine de Biran eindeutiger gefaßt wird, ist kein bloß anthropologischer oder empirischer Begriff mehr, sondern – wie das Beispiel der "Körperinstrumente" zeigt – die innere oder transzendentale Ermöglichung jeder außenbezogenen Re-flexion schlechthin. Das Ego als "affektive Atmosphäre" oder "Existenzgefühl" ist also keineswegs mit der noematischen oder transzendenten Empfindung zu verwechseln. Es ist reines Gefühl (*sentiment*) und nicht Empfindung (*sensation*), mit anderen Worten ein in jeder Hinsicht unvergleichbar affektives Fühlen (*sentir*), weshalb Maine de Biran eben für die egologische Struktur der Anstrengung konsequent von einem *Gefühl der Anstrengung* spricht. Damit ist im "Mémoire sur la Décomposition de la pensée" der Durchbruch gegenüber dem rein physiologisch Organischen prinzipiell gelungen, denn das Egosein hat nunmehr eine eigene phänomenologische Erscheinensmaterialität oder immanente Substanzialität. Diese ist mit keiner anderen Erscheinung eines transzendenten Seins zu verwechseln und wird von der folgenden Preisschrift 1807 als "innere Apperzeption" im Unterschied zur Anschauung und Empfindung ausdifferenziert. Eine Selbstergreifung des Ich ohne innere

---

<sup>92</sup> Ebd. (III), 6.

Distanz ist für das Eigenwesen der Subjektivität in der Tat notwendig, denn sonst ergriffen wir uns nur in der Verdopplung eines Bildes nach einer inneren Selbstspaltung. Aus diesem Grund ist der Begriff der *Reflexivität* bei Maine de Biran gerade nicht mit den Schemata oder Variationen des intentionalen oder transzendernden Bewußtseins, sei es Kants oder später Husserls, zu verwechseln: die *réflexion concentrée* ist nicht die *réflexion spéculaire*, denn in der ersteren berühre ich mich innerlich unmittelbar selbst, wie die Kernanalyse lautet. Die optischen Metaphern, welche traditionellerweise bis in das Bewußtseinsmodell hineinwirken, sind daher ebenso zu durchbrechen wie die zeichenhaft oder sprachlich bedingten Wiederholungen der *Ipseität* im *Sich-selbst*-Erkennen.

Das Zeugnis oder auch die Offenbarung des inneren Wahrnehmungssinnes als unmittelbare Apperzeption ist daher kein *Sich-Wahrnehmen* nach dem Modell eines distanzierenden Sehens im Spiegel, sondern das *Selbst* ergreift sich von vornherein als das konkrete *Sich-selbst*. Genau gesprochen, habe ich keine Idee von mir (nämlich ein Bild oder eine Vorstellung), sondern die Apperzeption, welche es im folgenden durch die Übersetzung genauer zu verstehen gilt, ist eine unmittelbar innere Übereinstimmung mit mir selbst, welche in keinem Außen, das heißt in der Welt oder in einem Horizont, gelesen zu werden vermag. Aus diesem Grund werden die "inneren Wollungen" (*vouloirs intimes*), wie Maine de Biran sie nennt, nur durch die Identifikation mit der "aktiven Kraft" solcher Akte selber verständlich, das heißt letztlich in der Identifikation mit dem Ich selbst, welches sich in diesen Leistungen fühlt oder apperzipiert, ohne als Phänomen eine Vorstellung von sich zu besitzen.<sup>93</sup> Daß sich daraus sowohl eine Kritik an Descartes' (vermeintlich re-flexivem) Cogito sowie am unpersönlichen oder universalen Ich im Kantianismus ergab, liegt auf der Hand. Denn nach Maine de Biran führt

---

<sup>93</sup> Vgl. M. Henry, Philosophie et phénoménologie du corps (1965), 107 ff.; G. Romeyer-Dherbey, Maine de Biran (1984), 1706 f.; R. Kühn, Leiblichkeit als Lebendigkeit (1992), 246 ff.

Descartes zwischen dem *cogito* und dem *sum* eine metaphysische Distanz oder Spekulation ein, so wie sich auch ein universales Bewußtsein niemals *mir* als konkretem *Ich-selbst* substituieren kann.

Damit stehen wir bereits mitten in der ideengeschichtlichen Problematik der "Apperceptionsschrift", deren Zentrum noch deutlicher als in der "Zergliederungsschrift des Denkens", welche Maine de Biran für die Berliner Akademie umarbeitete, dieses Ich ist: "Ich bin der Meinung [...], daß dieselben Umstände oder Bedingungen, welche geeignet sind, das Anstrengungsgefühl zu entwickeln oder die als solche gefühlte oder apperzierte willentliche Bewegung zu bilden, in diesem selben Verhältnis das Phänomen des Bewußtseins oder des individuellen *Ich* entwickeln bzw. erhellen, sowie umgekehrt: daß nämlich in jeder Leidenschaft, in der die freie Anstrengung verdunkelt wird und verschwindet, das *Ich* reell in seinen dunklen Affektionen eingehüllt bleibt, was für *es selbst* bedeutet, als existierte *es* nicht."<sup>94</sup> Dieser zentralen Aussage entspricht, daß Maine de Biran für seine Berliner Arbeit nur das zurückbehalten hat, was psychologisch im metaphysischen Sinne der damaligen Zeit oder für uns phänomenologisch ist, während alles andere – das Physiologische – nur zusammengefaßt dargestellt wird. Die Begrifflichkeit wird so klarer, und wenn die Grundideen aus dem "Mémoire sur la décomposition" auch beibehalten werden, so ist das Ganze der Berliner Preisschrift dennoch deutlicher und strukturierter als die Preisschrift von 1805.

Nicht nur die ersten Herausgeber wie V. Cousin, E. Naville und P. Tisserand stimmen hierüber in ihrer Einschätzung überein,<sup>95</sup> sondern Maine de Birans eigenes Interesse für die Apperceptionsschrift noch nach der Anerkennung durch die

<sup>94</sup> Von der unmittelbaren Apperception, 94.

<sup>95</sup> Vgl. V. Cousin, Oeuvres philosophiques de Maine de Biran, t. IV (1841), 8; E. Naville, Oeuvres inédites de Maine de Biran, t. III (1859), 562 f.; P. Tisserand, Essai de restitution (1908), 18 f.; Introduction: Essai sur les fondements de la psychologie (VIII), 23; Introduction: Nouveaux essais d'anthropologie (XIV), 23 f.

Berliner Akademie unterstreicht dies durch mehrere Relektüren wahrscheinlich 1815 mit der Anhäufung von Anmerkungen und Notizen am Rand sowie zwischen den Zeilen, worauf wir in unserem nächsten Kapitel genauer eingehen werden. Er gab niemals das Vorhaben auf, diesen Text zu veröffentlichen, wie es besonders ein Verlagsvertrag vom 6. August 1821, also drei Jahre vor seinem Tod, belegt. Darin verpflichtet sich Maine de Biran, einen ersten Band von ca. dreihundert Seiten mit dem Titel "Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral" zu liefern, der 1820 entstanden war. Und er fügt den für unseren Zusammenhang hier wichtigen Vermerk hinzu: "Diesem Band soll ein weiterer folgen, welcher eine philosophische Preisschrift enthält, die von der Berliner Akademie ausgezeichnet wurde."<sup>96</sup>

Bevor wir jedoch auf die näheren Editionshintergründe zu sprechen kommen, wollen wir hier noch auf die dritte oder letzte Werkperiode Maine de Birans verweisen, die ab 1813 eine Veränderung in seinen philosophischen Auffassungen bietet und sich ab 1815 verstärkt der Gottesfrage zuwendet, das heißt in jenem Jahr, wo er auch seine Berliner Preisschrift überarbeitet. Ohne nunmehr die Doppelheit des sensitiven und willentlichen Lebens zu leugnen, sondern um sie zu transzendenieren bzw. noumenal oder innerlich aufzuheben, spricht Maine de Biran jetzt von einem "Leben des Geistes", welches seine bisherige freimaurerische Haltung überbietet,<sup>97</sup> die philosophisch der Idee von der Vernunft als Vermögen des Absoluten entsprach. Aber der universale Charakter der notwendigen Begriffe ist letztlich abhängig von einer ebenso absoluten wie inneren Mitteilung, worin das Ich Gott gegenüber passiv ist, so daß der Mensch – wie bei Pascal – in einer Mittelstellung zwischen der Natur und Gott erscheint. Wird das bisher aktive Ich der apperzeptiven Anstrengung jetzt seinerseits als passiv gesehen, so hört es auf, ein "Ich" im bisherigen Sinne

<sup>96</sup> Zit. P. Tisserand, *Projet d'édition des Oeuvres de Maine de Biran* (1917), 582.

<sup>97</sup> Vgl. P. Negrer, *L'Initiation maçonnique* (1991), Kap. 5: *Le regard maçonnique de Maine de Biran*.

zu sein: entweder überläßt es sich den organisch instinktiven Bewegungen der sensitiven Körpernatur oder es erhebt sich unter der Wirkung der Gnade zu Gott. Im ersten Fall wird es vom Körper sozusagen verschlungen, im anderen Fall verliert es sich in Gott, so daß die "psychologischen Beschreibungen" dieses Ich eine neue Qualität gewinnen, indem sie die Präsenz Gottes in bestimmter Weise näher bestimmen können.<sup>98</sup>

Sucht man nach Gründen für eine solche Neuorientierung des Denkens bei Maine de Biran, so kann man auf die Ergebnisse seiner Kritik am Sensualismus und Rationalismus um 1812-13 zurückverweisen, die mit einer sich differenzierenden Strukturierung seiner eigenen psychologischen Sichtweise einherging. Individueller Ichbegriff als Persönlichkeit und Freiheit des Menschen (die nie ganz von der Gottesfrage abgekoppelt waren) sind durch die Willensempfindung im "Anstrengungsgefühl" wesenhaft miteinander verbunden, wobei die "Urtatsache" des Bewußtseins als "innerstes Empfinden" im Sinne des *sens intime* eine prärationale Erfahrung des Ich als affektiver oder fühlender Apperzeption darstellt. Erst hierauf können Reflexion und Handeln aufbauen, wie grundlegend aufgewiesen wurde. Maine de Biran findet dies bei Fichte und Schelling ebenfalls formuliert, und ohne Zweifel können gerade diese beiden Vertreter des deutschen Idealismus nicht von ihrer religiösen Intention getrennt werden, um Ichbewußtsein und Offenbarung zusammenzudenken.<sup>99</sup> Insofern war auch bei Maine de Biran eine Weiterentwicklung zu einer "christlichen Metaphysik" in diesem Stadium angelegt, wie die meisten Interpreten sagen. Denn die beschreibenden Bewußtseins- oder Erfahrungssysteme tragen bei ihm nunmehr einen deutlich aufsteigenden Akzent, der die frühere Doppelheit von sensitivem und willentlichem Leben aufgreift und weiterführt: nach dem Mensch und Tier gemeinsamen "System des Affektiven" folgt das spontan sensitive System. Die-

---

<sup>98</sup> Nouveaux essais d'anthropologie (XIV), 195-402, hier bes. zum "Leben des Geistes" der 3. Teil (369-402). Vgl. P. Tisserand, Introduction à la note sur l'idée d'existence (XIV), 34 f.

<sup>99</sup> Vgl. X. Tilliette, L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel, 195 f. u. 260 f.

ses bleibt dem Affektiven noch unterworfen, obwohl es schon in das wache Bewußtsein hineinragt, und wird vom Begehrten (*désir*) geleitet. Wenn dieses sich als "bewußtes Verlangen" (*appétit conscient*) in irrationalen oder imaginären Glaubenssätzen als "Aberglaube" kristallisieren kann, dann liegt darin ein kritisches Moment für einen geläuterten Glauben, wie ihn Maine de Biran konsequent in seiner Spätzeit erfährt und konzipiert.<sup>100</sup>

Die Grunddisposition aus der dritten Stufe des "Wahrnehmungssystems" ist nämlich jene schon bekannte Aufmerksamkeit, die als freie psychische Aktivität gerade auch im Leben des Geistes oder der Moral eine zentrale Rolle spielt. Sie erlaubt die Konzentration nach innen, während sie um 1812-13 – und auch schon zuvor – besonders für die Fähigkeit zu objektiver Phänomenalisierung der Außenwelt und zur Bildung allgemeiner Begrifflichkeit gehalten wird, aber neben der Moralität auch die Schönheit begründet. Diese Fähigkeiten finden ihre Vollendung in der vierten Stufe der "Reflexion" (*système réfléctif*), welche in Philosophie und Kultur allgemein einmündet.<sup>101</sup> Nichts spricht daher dagegen, daß ein solch psychologischer Stufenbau, nachdem er die philosophische Anthropologie vom Sensualismus und Empirismus gelöst hatte, diese Anthropologie nun ihrerseits in eine "Offenbarung" (*révélation, manifestation*) aufgehoben sein läßt, in der sich die Erforschung des Bewußtseins diesseits wie jenseits der Schwelle seiner Wachheit in der Bestimmung der innerlichsten Natur des Begehrens und der Aufmerksamkeit vollendet. Denn es ist geradezu ein Charakteristikum der Spätzeit

---

<sup>100</sup> Die Anfänge dieser Kritik mit pädagogischen Implikationen liegen aber bereits in seiner ersten veröffentlichten Preisschrift "Influence de l'habitude" (II), 98 ff., wo die Einbildung durch die Gewohnheit in den "Gefühlen" und "Leidenschaften" im politischen wie religiösen Bereich "Idole" hervorbringt, aber sich auch als "mechanisches Gedächtnis" im Bereich der Sprache und Wissenschaften negativ auswirkt, ebd. 164 ff. Vgl. Von der unmittelbaren Apperzeption, 192 ff.

<sup>101</sup> Vgl. *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature* (VIII-IX); H. Gouhier, *Introduction générale* (XIV), 6 f.

Maine de Birans, daß Psychologie und Anthropologie durch das "Theologische" bzw. die "christliche Offenbarung" nicht zerstört, sondern in ihrer "Wissenschaftlichkeit" durch eine genauere Ortsbestimmung begründet werden, wie es eine programmatische Tagebuchaufzeichnung vom Oktober 1823 festhält: "[Daraus] ergäbe sich die lehrreichste und vollständigste Anthropologieabhandlung, die bisher unternommen wurde. Jeder dieser Teile der menschlichen Wissenschaft wurde getrennt behandelt, und zwar durch einen sehr nachteiligen Irrtum, so als ob er der einzige wäre und den ganzen Menschen darstellte; aber es handelt sich nicht mehr darum, jedes dieser Leben zu isolieren, sondern ihre analogen und gegensätzlichen Beziehungen zu erforschen."<sup>102</sup>

Man erkennt dies gut in seiner kurzen Stellungnahme über die "zwei Offenbarungen", wo Maine de Biran auf die griechische Philosophie zurückgreift und besonders die Dialoge Platons, die christliche Offenbarung und die natürliche Erkenntnis des Absoluten an ein inneres Gefühl bindet, welches sich die Seele nichts selbst zu geben vermag: "Der Mensch weiß durch sein Bewußtsein und Gewissen, daß er sich nicht selber, bzw. seine Seele sich nicht selbst jenes unaussprechliche Gefühl des Guten, der Tugend, des Unendlichen, der Gottheit eingibt: die Ursache, die Quelle dieser hohen Eingebungen kann nicht subjektiv sein, sie hängt von einer Natur ab, welche erhabener als alle Empfindungen und die höchsten Ideen des Geistes ist." Das Verhältnis von Seele/Körper wiederholt sich daher auf der Ebene von Gott/Ich analog zum Verhältnis von Philosophie/Gnade, aber entscheidend bleibt dabei, daß die "innere Offenbarung" an ein Gefühl gebunden wird, wo die Apperzeption der unendlichen Wahrheiten mit dem "Sichversenken" (*absorption*) des Ichgefühls oder der menschlichen Persönlichkeit verknüpft ist. Ich oder Person müssen jedoch in ihrer Passivität dieses Aufgehen in eine größere Wirklichkeit affektiv erfahren können, auch wenn sie sich diesen Vorgang

---

<sup>102</sup> Journal intime (ed. La Valette-Monbrun), t. II, 318 f. (dt. Übers. modifiziert: Tagebuch [1977], 187 f.).

selbst nicht zu geben vermögen. Dieser Gefahr einer Trennung von Ich/Seele, die Maine de Biran in seiner Apperzeptionsanalyse Descartes in der Kritik an einem metaphysischen Seele/Substanz-Begriff vorgeworfen hatte, wird also dadurch begegnet, daß sich das Ich nicht einfach in einem affektiv Seelischen auflöst, sondern eine noumenale Wirkweise in sich erprobt. Mit Blick auf das Verhältnis wissenschaftlichen Forschens zum Glauben heißt dies: "Die psychologische Tatsache, auf welche sich der mystische Gesichtspunkt stützen kann, scheint vollkommen mit der Offenbarung und den eigenen Worten des Erlösers übereinzustimmen, wo man fast immer im bildlichen Sinne einige innere Wahrheiten findet."<sup>103</sup> Und in seinen Kommentaren zum Johannesevangelium, die sich zwischen 1820 und 1823 erstrecken, führt Maine de Biran die Beschreibung des "geistigen Menschen" weiter aus, worin sich die Intention seiner Apperzeptionsanalyse als Auffassung von den "drei Leben" vollendet: "Dies ist gleichfalls das Ziel der psychologischen Analyse, welche allein mit den Vernunftkräften, gestützt auf die innere Beobachtung, unternommen wird."<sup>104</sup> Das Noumenale, welches hier dem kantschen Terminus nach die platonische Ideenwelt integriert, wird so zwar dem Phänomenalen entgegengesetzt, aber anders als bei Kant bleibt es nicht gänzlich für die Menschen unerreichbar.

Drückt sich die "immanente Psychologie" der Ichappерzeption, welche wir gleichzeitig als eine radikale Phänomenologie verstehen, nunmehr durch die "mystische" Sichtweise des Johannesevangeliums vornehmlich aus, dann stellt dies gerade die Frage nach einer Gesamtphänomenalisierung des Erscheinens einschließlich des "göttlichen Lebens" als absolut innerer Selbstoffenbarung dieses Erscheinens selbst. Es würde sich dann nicht um "Mystizismus" oder um eine bloß "religiöse Philosophie" handeln, sondern um jene Beschreibung des menschlichen Lebens, welches die höchste Manifestation die-

<sup>103</sup> Note sur les deux révélations (XIII), 108-122, hier 114 u. 117 Anm. 1.

<sup>104</sup> Note sur l'Evangile de Saint Jean (XIV), 412-435, hier 427; vgl. H. Gouhier, Introduction générale (ebd.), 11 ff. Andere wichtige Lektüren in dieser Zeit sind Proklos, Pascal, Fénelon, Bossuet sowie Van Helmont.

ses Lebens selbst beinhaltet, das heißt dessen Phänomenalisierung *als* Offenbarung, worauf auch der Logosbegriff bei Maine de Biran in den zuletzt genannten Texten verweist. In diesem Sinne handelt es sich daher nicht um eine wirkliche Verlagerung der anfänglichen Biranschen Forschungsabsicht; vielmehr wäre von einer letzten "Bereicherung" zu sprechen, wie P. Tisserand vorschlägt.<sup>105</sup> Läßt sich auf der Ebene der noumenalen Welt die Bedeutung der Substanz, des Raumes, der Kausalität usw. nur durch eine reelle Kraft beschreiben, welche allein verhindert, daß etwa die Substanz nur eine sinnliche Kollektion von Eigenschaften sei, dann muß auch das rein phänomenologische Wesen dieser Kraft nochmals für sich analysiert werden. Und ist diese Kraft nicht nur das apperzeptiv innere Ich ausgehend von der Organizität des subjektiven Leibes, woran die Formen unserer Welt- und Dinganschauung gebunden sind, dann muß diese Kraft oder Mächtigkeit sich ebenfalls zunächst in sich selbst offenbaren, das heißt, sich in ihrer Selbstmanifestation selbst als Kraft affizieren. Die Offenbarung des absoluten oder göttlichen Lebens, welche originär weder vom Ich in seiner Passivität noch Aktivität ausgehen kann, ist daher letztlich – radikal phänomenologisch gesehen – die rein immanente Selbstaffektion dieser Kraft in ihrer Absolutheit als Selbsterscheinen.

Wenn Maine de Biran daher einen wesentlichen Teil seiner Berliner Apperceptionsschrift von 1807 darauf verwendet, seine Analyse vom Ursprung der Ideen, welche er für seine maßgebliche Entdeckung hält, mit den großen Metaphysiksystemen vor ihm zu vergleichen (Teil I, § 1-3), so bedeutet dies unter anderem, daß die "Urtatsache" weder materialistisch (sensualistisch) noch idealistisch aufgedeckt zu werden vermag. Denn die Idee der Kraft ist nicht mit der Idee der Substanz (Leibniz) oder mit ihrer kategorialen Formalisierung als Objektivierung durch den zeitlich "inneren Sinn" des "Ich

---

<sup>105</sup> Vgl. *Introduction à la note sur l'idée d'existence* (XIV), 41 ff.; ähnlich B. Baertschi, *Introduction: P. Maine de Biran, Dernière philosophie, existence et anthropologie* (ed. Azouvi Bd. 10/2), S. VII f.

denke" identisch (Kant), wie wir schon zeigten. Sie ist vielmehr eine Manifestation – oder eben eine Offenbarung *sui generis* – im phänomenologischen Sinne als solchem: "Man findet letztlich dieses Zeichen der inneren Manifestation eines bewußten Wesens, welches frei in den von ihm bestimmten Akten ist, weil man es sonst entweder durch irgendein Element derselben Affektionsklasse spezifiziert, wie etwa des Verlangens, oder auch auf eine Gesamtordnung zusammen gesetzter und vermischter Modi ausdehnt, wo es äußerst schwierig ist, genau den Teil an *Handlung* und *Leidenschaft* zu bestimmen."<sup>106</sup> Somit wäre hier nicht nur eine "Vorwegnahme der Husserlschen Phänomenologie" gegeben, wie G. Romeyer-Dherbey neben anderen betont,<sup>107</sup> sondern durch das "dritte Leben" fände auch eine letzte Radikalisierung der rein phänomenologischen Motivation Husserls statt, das Leben als solches in seiner ebenso absoluten wie konkreten oder individuierenden Manifestation zu fassen.

Ob Maine de Biran für seine sicherlich echte spirituelle Erfahrung eine insgesamt angemessene philosophische Konzeptualisierung gefunden hat, ist zweitrangig gegenüber der Tatsache, daß er das Problem der *reinen Rezeptivität* als solcher überhaupt gestellt hat. Dieses bekundet sich in gleicher Radikalität auf der Ebene der organischen wie der geistigen "Passivität" – nämlich als die genannte innere Selbstgebung der Kraft des absolut phänomenologischen Lebens an sich selbst als das lebendige Wesen jeder Apperzeption in ihrer unaufhebbaren Ipseisierung, um hier einen wesentlichen Aspekt der Biranrezeption zusammenzufassen.

#### 4. Editions- und Übersetzungsfragen – Glossar

Es wäre zunächst eine weitere eigene Arbeit, eine genaue synoptische Aufstellung zwischen der Apperzeptionsschrift von 1807 und der Décompositionsschrift von 1805 durchzu-

---

<sup>106</sup> Von der unmittelbaren Apperzeption, 91.

<sup>107</sup> Maine de Biran (1984), 1710 f.

führen, deren thematischen Zusammenhang wir kurz vorgestellt haben. Hier sollen jedoch nur einige Hinweise erfolgen, welche die enge redaktionelle Verwandtschaft, aber auch die entscheidende inhaltliche Neuorientierung unterstreichen. So lassen sich nicht nur einzelne Sätze oder Teile von der *Décompositionsschrift* als Wiederholung bzw. Übernahme in die Berliner Preisschrift ausmachen, sondern ganze Teile entsprechen sich oder werden hingegen aufgegeben.<sup>108</sup> Die Einleitung der Berliner Preisschrift folgt dem ersten Teil der vorhergehenden Preisschrift, außer für die "physiologische Analyse der Vermögen" (1805, § 3-4). Im Gegenzug hierzu ist die Kritik der früheren Philosophen im Berliner Text von 1807 weit ausführlicher. So entspricht zwar der § 3 seiner Einleitung dem § 5 des ersten Teils der *Zergliederungsschrift*, aber die Ausführung der Kritik an den "abstrakten Systemen der Metaphysik" (Descartes, Leibniz, Kant) umfaßt nunmehr vierundzwanzig Seiten anstelle von bloß neun Seiten zwei Jahre früher.

Dieser Intensivierung der rein *philosophischen* Auseinandersetzung entspricht, wie wir schon im vorherigen Abschnitt bemerken konnten, das Tilgen *physiologischer* Beobachtungen auf der anderen Seite. Ein besonders deutlicher Beweis hierfür ist das Kap. II des 2. Teils über die willentliche Bewegtheit und die Kraft der Anstrengung im Vergleich zu Kap. II, § 3 von 1805 (ed. Tisserand Bd. III, 197 ff.). Andererseits findet man gleiche Teile wieder, aber als straffende *Zusammenfassung*, wie die Analyse oder die Einteilung der äußeren Sinne in bezug auf den Anstrengungssinn zeigt (vgl. 1805, Bd. IV, 2. Abt. mit 1807, Kap. III). Und was die Einteilung des intellektuellen Lebens in drei große Systeme im Kap. IV der Berliner Preisschrift betrifft (§ 1: Intellektuell apperzeptives System; § 2: Intellektuell intuitives System u. § 3: Intellektuell sinnliches System), so findet man in der *Décompositions-*

---

<sup>108</sup> Vgl. J. Echeverria, *Introduction* (1963), 17, sowie die jeweiligen Hinweise auf die *Décompositionsschrift* mit Seitenangaben in seinem Kommentarteil S. 238 ff., welche I. Radrizzani in seiner Ausgabe (1995) nur gelegentlich zur Schließung von offensichtlichen Lücken anbietet.

schrift nur deren grobe Grundskizzierung. Es bestätigt sich also der schon zuvor festgehaltene Eindruck, daß die Berlinschrift hinsichtlich der Synthese und Systematik einen deutlichen Fortschritt im Werk Maine de Birans insgesamt darstellt. Und es läßt sich hinzufügen, daß die Einteilung des Denkens in drei "Systeme" den "Essai sur les fondements de la psychologie" von 1812 ankündigt, worin sich das Ende der mittleren Werkperiode ausdrückt.

Versetzen wir uns jedoch hier noch einmal an den Anfang der Redaktionssituation der Apperceptionsschrift zurück. Nach Lektüre des Berliner Programms von Ende 1805 arbeitet Maine de Biran, ohne Zeit im Jahr 1806 zu finden, im März 1807 ungefähr vier Wochen an dieser neuen Preisschrift, weil der Einsendetermin der 1. Mai desselben Jahres war. Am 4. April schickt er sein Manuskript an den eng befreundeten Philosophen Joseph-Marie Degérando (1772-1842), der zugleich Generalsekretär im Pariser Innenministerium war,<sup>109</sup> und bittet ihn, "die schnellste und sicherste Gelegenheit zu suchen, um die ziemlich umfangreiche Preisschrift über die letzte Frage der Philosophie, wie sie von der Berliner Akademie vorgegeben wurde, an ihren Bestimmungsort gelangen zu lassen". Und er bat außerdem zugleich um Degérandos Unterstützung "durch eine Mitteilung, sie selbst dann zum Wettbewerb zuzulassen, falls sie um vieles später ankommen sollte".<sup>110</sup>

Es bleibt daran zu erinnern, daß aufgrund des Krieges zwischen Frankreich und Preußen, besonders nach dessen Niederlage von Jena und Auerstedt am 14. Okt. 1806, Ungewißheiten über die Situation der Akademie und den Ausgang des Wettbewerbs verständlich waren, wie sie sich in den Briefen Maine de Birans widerspiegeln. Am 21. November 1807 teilte jedoch die "Gazette Nationale ou le Moniteur Universel" mit,

<sup>109</sup> Vgl. Tagebuch (1977), 51, 99 u. 185; für die Datierungsfragen I. Radrizzani, Introduction (1995), S. VI f.

<sup>110</sup> Zit. J. Echeverria, Introduction (1963), 12; vgl. ebd. Notes, 246 f., zur Wirkung der Philosophiegeschichtsschreibung Degérandos auf Maine de Biran.

daß die Akademie in ihrer Sitzung vom 6. August desselben Jahres den Preis des Wettbewerbs dem Lübecker Professor David-Theodor Suabedissen zuerkannt habe. Allerdings sei einer anderen eingereichten Preisschrift ohne Aufschrift aus den südlichen Provinzen Frankreichs eine Auszeichnung zuteil geworden: "Die Akademie hält den Autor an, seinen Namen kundzutun und seine Preisschrift zu veröffentlichen, oder die Akademie bietet sich selbst an, dieselbe zu veröffentlichen, falls der Autor dies vorziehe."<sup>111</sup> In einem Brief an Dégérando vom 13. Dezember 1807 geht Maine de Biran auf diese Mitteilung im "Moniteur Universel" ein und hat gute Gründe anzunehmen, daß er selbst der unbekannte Autor sei, weil sowohl der Hinweis auf Südfrankreich wie auf die fehlende Aufschrift seine Situation beträfen. Er erklärt das Fehlen seines Namens und des Epigraphs damit, er habe beides in einen gesonderten Umschlag gegeben, da der Abschreiber es versäumt hatte, beides an den Anfang des Manuskripts zu setzen, und er dies zu spät bemerkt habe. Dieser Umschlag sei dann sicher verlorengegangen – und keineswegs habe er das Inkognito wahren wollen.<sup>112</sup>

Demzufolge meldete Maine de Biran seinen Namen bei der Berliner Akademie und verlangt zugleich sein Manuskript

---

<sup>111</sup> Ebd. bzw. deutsche Fassung in "Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften in Berlin (1804-1811)" von 1815: "Da [die aus dem südlichen Frankreich eingesandte Abhandlung] mit keiner Devise versehen war, so bedauerte die Akademie, derselben keinen Preis erteilen zu können." Diese Entscheidung wurde dann jedoch im März 1808 aufgehoben.

<sup>112</sup> Zit. J. Echeverria, *Introduction* (1963). 13 bzw. I. Radrizzani, *Introduction* (1995), S. XIII; vgl. auch: *Essai sur les fondements de la psychologie* (VIII), 7, wo er hinzufügt, er habe nicht mit einer Auszeichnung gerechnet, weil er "zu wenig gearbeitet" habe, um diesmal den Preis zu verdienen: "Mein Hauptziel war es, meine philosophischen Ansichten einer zweiten Prüfung zu unterziehen." Aber es ist vielfältig belegt, daß Maine de Biran sich bescheiden gab, um dann desto mehr die Anerkennungen zu genießen. Vgl. G. Funke, *Einführung*, 19 f. In der Tat wertete er diesen Preis als eine internationale Anerkennung seiner Arbeit und nannte ihn später "eine der erfreulichsten, der ehrenwertesten Belohnungen", die er jemals erhalten habe (*Nouveaux essais d'anthropologie*, ed. Azouvi Bd. 10/2, S. 15).

zurück, um notwendige Veränderungen anzubringen. Von Berliner Seite wird das Veröffentlichungsangebot aufrecht erhalten, falls sich die Überarbeitungen nur auf Einzelheiten bezögen. Und obwohl normalerweise bei bloßer Auszeichnung einer Preisschrift keine Medaille vorgesehen war (im Unterschied zum Hauptpreis), macht die Akademie diesmal eine Ausnahme in diesem Punkt. F. Ancillon, der ihm schrieb, er beschreite neue und eigenständige Wege, wie wir schon zitierten, fügte in demselben Brief hinzu: "[Ihre] Preisschrift verdiente meiner Meinung nach, gekrönt zu werden [...]. Urteilen Sie selbst über die Arbeit Ihres glücklichen Rivalen. Die Preisschrift des Herrn Suabedissen ist [...] im Stil einfach, genau und deutlich, aber im Grunde handelt es sich nur um eine vollständige Darbietung jener Philosophie, die man in Deutschland zu unrecht die Philosophie der Natur nennt, das heißt Schellings System; für einen Deutschen war es leicht, diese Preisschrift zu verfassen." Hierauf folgte dann der schon genannte Vergleich Maine de Birans mit Descartes und Ma-lebranche,<sup>113</sup> der ohne Zweifel schon damals Richtiges getroffen hat, weil das Biransche Denken nicht einfach in die Zeitströmungen eingeordnet werden konnte, sondern darüber hinausging.

Diese Ansicht vertrat Ancillon Sohn auch in seinem Gutachten für die Akademie, die seiner Meinung nach von den neun eingesandten Preisschriften (darunter auch Destutt de Tracy) sechs ausscheiden sollte, weil sie auf die Frage einer reinen Existenzwahrnehmung ohne Vorstellung, Empfindung oder Intuition im Sinne von Fichtes und Schellings Idealismus gar nicht eingegangen seien. Maine de Birans Arbeit hingegen ließe nicht nur eine tiefe Kenntnis der "deutschen Metaphysik" erkennen, sondern sie biete auch "neue Reflexionen gegen die Philosophie Condillac's und Lockes". Zu bedauern

---

<sup>113</sup> Zit. J. Echeverria, Introduction (1963), 14 u. I. Radrizzani, Introduction (1995), S. XVI f. Vollständiger Brief Ancillons in: P. Maine de Biran, Mémoire sur la décomposition (III), 129 f. Eine Kopie dieses Briefs findet sich dem Manuskriptexemplar der Berliner Preisschrift im Institut de France Nr. 2130, S. 197 f., beigeheftet.

wären nur die "Ungeschicklichkeiten des Stils" und die aus der Physiologie entlehnten Beispiele, die jedoch entfernt werden könnten, "ohne daß die Überlegungen an [ihrer] Kraft etwas verlören".<sup>114</sup> D.-Th. Suabedissen habe im Vergleich dazu nur eine Darstellung der "Naturphilosophie" aus Schellings System geboten, was für ihn als Deutschen eben leicht gewesen sei, ohne wirklich Neues vorzulegen, auch wenn sich sein Stil einfach und klar gibt. Es müssen infolgedessen innerhalb der Akademie Diskussionen über die Preiszuverkennung stattgefunden haben, und die außergewöhnliche Verleihung einer Medaille an Maine de Biran, obwohl Suabedissen den ersten Preis mit 50 Dukaten erhielt, weist darauf hin, daß die Mehrzahl des Preisgerichts der Auffassung einer Gleichwertigkeit der beiden genannten Arbeiten zuneigte. Allein L. F. Ancillon, Vater von F. Ancillon, schien der Auffassung gewesen zu sein, daß "der Preis nur der Preisschrift Nr. IX", das heißt Maine de Birans, zukäme, und der "Nr. 4 Verum index sui", nämlich Suabedissens Arbeit, neben einer weiteren Einreichung aus Lüttich, nicht einmal das *accessit*.<sup>115</sup>

Bei soviel Anerkennung sowie der skizzierten Weiterentwicklung des Denkens Maine de Birans ist es eine wichtige Frage zu klären, warum diese Apperceptionsschrift bis zur kritischen Edition durch José Echeverria 1963 solange unveröffentlicht blieb, obwohl der Autor selbst die Publikation durch einen Verlagsvertrag eingeleitet hatte? Die Beantwortung dieses Sachverhaltes ist zugleich ein Hinweis auf die von uns vorausgesetzte Bedeutsamkeit der Übersetzung, die notwendigerweise eine motivierte Auswahl aus dem Gesamtwerk darstellt, welches im Deutschen nicht vorliegt. Durch den Testamentsvollstrecker und engsten Freund Maine de Birans namens Joseph Lainé, Advokat, Abgeordneter und schließlich 1816 Innenminister, erhielt V. Cousin alle Manuskripte zur

<sup>114</sup> Gutachten F. Ancillon vom 18. Juli 1807, zit. I. Radrizzani, *Introduction* (1995), S. XV f.

<sup>115</sup> Gutachten an Jean de Castillon, Direktor der Philosophiekasse, vom 30. Juni 1807; zit. ebd. S. XV Anm. 34 (vgl. P. Maine de Biran, *Correspondance philosophique* Bd. 13/3 ed. Azouvi).

Überprüfung. In seiner Auflistung vom 15. August 1825 erwähnt dieser unter den philosophischen Schriften "das an die Berliner Akademie gerichtete Manuskript". Es sei vollständig, in ziemlich schöner Schrift, aber Maine de Biran habe die Ränder mit schwer entzifferbaren Zusätzen gefüllt, welche den Text entstellten, da sie sich bis in den Text selbst hinein erstreckten. Am Ende dieser Auflistung erklärt Cousin dann hinsichtlich einer möglichen Veröffentlichung dieser philosophischen Schriften, sie könne aus vier Bänden bestehen: "im zweiten Band die beiden Preisschriften von Berlin und Kopenhagen". Als er dann 1834 die von ihm vorgesehene Veröffentlichung unternahm, fand er einige der Manuskripte nicht wieder, welche er zuvor geprüft hatte, weil die Familie Maine de Birans sie zurückgenommen hatte. Aber er glaubt, "die Berliner Preisschrift in einem Fragment wiederzuerkennen", welches keinerlei Titel trug: "Eine vertiefte Lektüre erlaubt mir die Behauptung, daß es sich dabei gewiß um das 'Mémoire de Berlin' handelt."<sup>116</sup>

Ernest Naville bewies in der Folgezeit, daß es sich jedoch um eine Schrift zwischen 1823-24 handelte,<sup>117</sup> was mit Tisserands Annahme von der Schrift "Note sur l'idée d'existence" übereinstimmt, nachdem er sie 1917 für eine Einleitung zur Berliner Preisschrift gehalten hatte.<sup>118</sup> Aber auch Naville publizierte die Berliner Preisschrift nicht, indes P. Tisserand sie als Band IV seiner Werkausgabe aufnehmen wollte, wie er in seinem Projektentwurf für die Académie des Sciences Mora-

<sup>116</sup> V. Cousin, *Oeuvres philosophiques de Maine de Biran*, t. IV (1841), 2 ff. Was Cousin irrtümlicherweise dann als "L'aperception immédiate" veröffentlichte, wurde von P. Tisserand später als "Note de Maine de Biran sur l'idée d'existence" von 1824 publiziert. Vgl. die als Dissertationsschrift veröffentlichte Rekonstitution dieses Textes 1909 bzw. die Veröffentlichung 1949 unter dem gleichen Titel in "Oeuvres", t. XIV, 45-193, mit Einleitung von P. Tisserand, 1-44, in bezug auf seine Widerlegung, als "Mémoire de Berlin" gelten zu können, sowie Introduction von H. Gouhier, ebd. S. XI, bzw. von B. Baertschi in: P. Maine de Biran, *Dernière philosophie, existence et anthropologie* (ed. Azouvi Bd. 10/2), S. XXVII ff.

<sup>117</sup> *Oeuvres inédites de Maine de Biran*, t. III (1859), 587 f.

<sup>118</sup> Vgl. *Projet d'édition* (1917), 581 f.

les et Politiques am Institut de France sagte.<sup>119</sup> Wenige Tage hierauf entdeckte er jedoch in der Bibliothek Andrien Navilles in Genf eine vollständige Kopie der *Décompositionschrift* in sehr gutem Zustand. Und da er bis dahin nur 1500 lose Blätter dieser Preischrift von 1805 ohne sichtbaren Zusammenhang kannte, entschied er sich für die Veröffentlichung dieses Werkes und verzichtete auf die Herausgabe der *Preisschrift* von 1807 über die Apperzeption. Nichts hinderte ihn im Grunde an der Veröffentlichung dieser Berliner Schrift, und mit Recht vertritt J. Echeverria die Auffassung, letztere hätte eher eine Veröffentlichung verdient gehabt, weil sie besser aufgebaut und geschrieben sowie späteren Datums sei.<sup>120</sup> Natürlich hat P. Tisserand versucht, seine Publikationsentscheidung im Zusammenhang der Gesamtwerke zu rechtfertigen.

Hatte E. Naville in der *Décompositions-* oder *Zergliederungsschrift* einen Entwurf der zeitlich späteren *Apperzeptionsschrift* gesehen, so kehrte P. Tisserand dieses Verhältnis gegenüber seiner früheren positiven Auffassung von 1908 um, welche wir schon erwähnten, und erblickte in der Berliner *Preisschrift* nur noch eine "Zusammenfassung" bzw. einen "Auszug" aus der zweiten Institutsschrift über die Zergliederung des Denkens und fügte hinzu: "Dennoch muß man anerkennen, daß sich die Ansicht Ernest Navilles hinsichtlich der Abfassung der 'Berliner Preisschrift' mit Maine de Birans eigener Meinung deckt, der sie in den 'Fondements de la psychologie' eindeutig dem 'Mémoire sur la décomposition de la pensée' vorzieht."<sup>121</sup> In der Tat schrieb Maine de Biran in den erwähnten "Fondements": "Diese wesentliche Unterscheidung [zwischen Passivität und Aktivität in der Empfindung], welche ich in meiner *Preisschrift* des Institut bewiesen und mit mehr Einzelheiten in der Berliner *Preisschrift* wiederholt hatte, lieferte mir alle notwendigen Gegebenheiten, um auf die

---

<sup>119</sup> Ebd. 582.

<sup>120</sup> Introduction (1963), 20; vgl. ebenfalls I. Radrizzani, Introduction (1995), S. XXI f., der sich der Meinung Echeverriias anschließt.

<sup>121</sup> Vgl. Introduction: P. Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition* (III), 133 f.

Frage der Kopenhagener Akademie zu antworten.<sup>122</sup> Auch hier ist J. Echeverria, dem Herausgeber der Berliner Preisschrift im Jahre 1963, wieder zuzustimmen: Wäre der "Essai sur les fondements de la psychologie" – zusätzlich zu seiner späteren Abfassung von 1812 – ein *vollständiger* Text gewesen, so hätte er ohne Zweifel der Apperzeptionsschrift vorgezogen werden können. Sie besitzen dieselbe Gedankengrundlage, und Maine de Biran schrieb selber ein Jahr nach diesem "Essai": "Die Berliner Preisschrift ist nicht zu ihrer Zeit veröffentlicht worden. Nach neuen Meditationen bin ich dahin gelangt, sie in eine 'Abhandlung der Psychologie *ex professo*' zu verwandeln."<sup>123</sup>

Allerdings hat Maine de Biran diese Abhandlung nicht vollendet, und E. Naville mußte allen Scharfsinn aufwenden, um aus den entsprechenden Rohentwürfen die zweite Hälfte des genannten "Essai sur les fondements de la psychologie" zu rekonstruieren. Selbst P. Tisserand muß zugestehen, daß auch Maine de Biran letztlich jene Seiten nicht anerkannt hätte, welche der Herausgeber in den "Oeuvres" 1932 veröffentlicht hat.<sup>124</sup> Die Reihenfolge der Blätter wie Seiten ist zweifelhaft, einige davon sind sogar wahrscheinlich verschwunden, und so, wie sie der "Essai" durch Tisserand publizierte, scheint eine genaue Datierung unmöglich, weil Texte aus der letzten

---

<sup>122</sup> *Essai sur les Fondements de la psychologie* (VIII), 10.

<sup>123</sup> Mitteilung an die "Philosophische Gesellschaft", zit. P. Tisserand, Introduction: *Essai sur les fondements* (VIII), 19. Vgl. zum Zusammenhang des "Essai" mit Maine de Birans "Wissenschaft von den drei Leben" H. Gouhier, *Introduction générale: Nouveaux essais d'anthropologie* (XIV), 6 ff. Die neue "Anthropologie" soll den methodischen Rahmen des "Essai" ersetzen, was auch die Integration der vorherigen Preisschriften ihrer Substanz nach einschließt. Auch ein Projekt aus dem Jahre 1807 noch, die Berliner Preisschrift um einen zweiten Band zu ergänzen, worin die "moralischen Urtatsachen" den behandelten "psychologischen Urtatsachen" hinzutreten sollten, um dann beide zu veröffentlichen, schlug fehl; vgl. entsprechende Briefe an Destutt de Tracy und Ampère bei I. Radrizzani, *Introduction* (1995), S. XVII f.

<sup>124</sup> Introduction: *Essai sur les fondements* (VIII), 9; vgl. Besprechung dieses "Essai" bei R. Schwaderer, Pierre Maine de Biran, 976 f.

Werkperiode mit anderen aus der mittleren verbunden sind. In diese Zeit von 1804-1813 fallen einige Vorträge Maine de Birans für die "Medizinische Gesellschaft" in Bergerac (1807-09), die Kopenhagener Preisschrift über die "Rapports du physique et du moral de l'homme" (1811), wie wir schon zu Beginn unserer Einleitung sagten. Letztere Preisschrift ist der einzige Text, welcher einem Vergleich mit der Berliner Preisschrift standhielt. Aber die Urschrift des Autors von 130 Seiten im Institut de France, zusammen mit einigen Fragmenten jener Kopie, welche nach Kopenhagen gesandt wurde, sind in einem schlechten Zustand und enthalten viele Lücken. Außerdem schrieb Maine de Biran selber Ende August 1820, das heißt neun Jahre nach der Abfassung dieser Kopenhagener Preisschrift, er habe dieselbe umgearbeitet, um diese Umarbeitung dem Professor für Medizin Antoine Royer-Collard, Bruder des Innenministers, zur Verfügung zu stellen, der eine Vorlesung über die Geisteskrankheit halten wolle.<sup>125</sup> Dies war der Ursprung der "Nouvelles Considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme", was zeigt, daß die Kopenhagener Preisschrift zwar mit der Berliner Preisschrift vergleichbar wäre, aber dennoch den Nachteil aufweist, in ihrer Nachschrift nur schwierig zu veröffentlichen zu sein, und außerdem durch Maine de Biran eine modifizierte Fassung erfahren hat.<sup>126</sup>

---

<sup>125</sup> Vgl. Journal 1814-24 (ed. H. Gouhier), t. III, 287; A. Royer-Collard, Examen de la doctrine de Maine de Biran sur les rapports du physique et du moral de l'homme (1843).

<sup>126</sup> Sie trug zunächst den Titel "Prolégomènes psychologiques d'un cours sur l'aliénation mentale". Vgl. Oeuvres (XIII), 1-108, mit Einleitung von H. Gouhier (1949), bzw. XIV (1949), 5. Maine de Biran selbst erwähnt in den "Nouveaux Essais d'anthropologie" (XIV, 213 ff.) den Bezug zu seinen früheren Preisschriften. In den "Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques" von 1823 lassen sich zudem zehn Seiten über das sensitive Leben wiedererkennen, die der Berliner Preisschrift entstammen; vgl. XIII, 198-203 mit "De l'aperception immédiate" (1963), 99-120; Urschrift (1807) 60-68. Es gehörte zu den redaktionellen Gewohnheiten Maine de Birans, alte Fragmente mit neuen Texten zu verbinden.

Insgesamt kann daher die Einschätzung beibehalten werden, daß die Berliner Preisschrift "Von der unmittelbaren Apperzeption" jenes Werk darstellt, worin die Biransche Analyse und Lehre im Sinne des "mittleren Biranismus" am deutlichsten und vollständigsten enthalten ist. Dies rechtfertigt eine bevorzugte Übersetzung ins Deutsche selbst dann, wenn man von dem – für den deutschsprachigen Kontext besonders relevanten historischen wie geistesgeschichtlichen – Zusammenhang mit der Berliner Akademie und ihren philosophischen Hintergründen absieht. Hinzu kommt, daß eine in ihrer schriftlichen Fixierung unproblematische Schrift, zumindest was den Text des Originalexemplars anbelangt, die bessere Voraussetzung des Vergleichs der Biranschen Analysen mit phänomenologischen Deskriptionen erlaubt, wofür wir durch diese Übersetzung – über die ideengeschichtlichen Perspektiven des frühen 19. Jahrhunderts hinaus – eine editorische Grundlage auch für den deutschen Sprachraum bieten wollen. Denn wenn Maine de Biran im Verlauf seiner Entwicklungen immer stärker glaubte, wie P. Tisserand mit Recht betont, "in wichtigen Fragen wesentliche Punkte der Philosophie seiner Zeit erneuert zu haben",<sup>127</sup> dann drängt dies naturgemäß dazu, letztlich einen anderen und angemesseneren Vergleichsrahmen aufzusuchen, als ihn die Physiologie und formale (ideologische) Metaphysik seiner Epoche zu bieten vermag. Schreibt Maine de Biran im übrigen selber in einer Tagebuchnotiz vom 27. Juni 1820: "das *Phänomen* zu nennen, was von unserer gegenwärtigen Gefühlslage (*sensibilité*) herrührt oder sich unmittelbar darin kundtut",<sup>128</sup> dann haben wir damit eine deutliche Bestätigung für jene affektive Immanenz des ursprünglichen Erscheinens, welches phänomenologisch über die Apperzeptionsanalyse erschlossen werden sollte.

Was für eine solch detaillierte Deskription noch abzuwegen bleibt, ist der Status der Ergänzungen und Varianten im

---

<sup>127</sup> Introduction: P. Maine de Biran, Nouveaux essais d'anthropologie (XIV), 40.

<sup>128</sup> Journal 1792-1817 (ed. La Valette-Monbrun), t. II, 219 f.

Rahmen einer solchen Übersetzung. Wie konnten schon darauf hinweisen, daß der Grundtext der französischen kritischen Edition im Originalmanuskript des an die Berliner Akademie gesandten handschriftlichen Exemplars viele zusätzliche Bemerkungen Maine de Birans an den Rändern und zwischen den Zeilen, sowie auch einige Streichungen des von einem Abschreiber wiedergegebenen Textes aufweist. Wie schon V. Cousin bei der Herausgabe der "Oeuvres philosophiques de Maine de Biran" ab 1834 bemerkte, ist daher die Lektüre des Originals sehr mühevoll, weshalb er riet, nur den anfänglichen Berliner Text zurückzubehalten und die Korrekturen zu ignorieren. Der Herausgeber der kritischen Edition von 1963, José Echeverria, hielt es hingegen für angemessener, alle Korrekturen im Text selbst oder als Anmerkungen wiederzugeben.<sup>129</sup> Die im Text von Maine de Biran eigenhändig durchgeführten Verbesserungen beziehen sich naturgemäß zunächst auf Fehler des Abschreibers; sie werden im kritischen Apparat daher durch die Bemerkung "korrigierte Wörter" ausgewiesen. Andere Korrekturen werden ebenfalls in die Anmerkungen verwiesen, ohne zu entscheiden, ob sie die ursprüngliche Redaktion verbessern oder nicht. Diese Vorgehensweise Echeverrias beruht auf dem Prinzip, den Text heute möglichst in erster Linie so lesen zu können, wie er an die Berliner Akademie gesandt wurde.

Durch die Wiedergabe des größten Anteils an Varianten enthält diese erste französische Ausgabe der Apperzeptionschrift daher notwendigerweise einen ziemlich umfangreichen Anmerkungsteil, aber der Herausgeber wollte keine Variante oder Korrektur Maine de Birans streichen. Insofern bietet sein Text in zweiter Linie – oder insgesamt gesehen – eine möglichst getreue Wiedergabe jenes Exemplars, wie es sich heute in der Bibliothek des Institut de France befindet. Gestrichen

---

<sup>129</sup> Vgl. Introduction (1963), 23 f.; dem folgt mit einigen Abstrichen auch die Ausgabe Radrizzanis von 1995, die im Unterschied zu Echeverria im Anmerkungsteil jedoch die vollständigen Zitate der von Maine de Biran oft nur genannten Autoren wiedergibt. Zur Wahl seiner Editionskriterien vgl. ebd. S. XXVII.

wurden nur jene Passagen, die Maine de Biran selber zu streichen vergaß, auch wenn eine Variante als Ersatz vorlag. Allein bei zweifelhaften Verknüpfungen der Varianten mit dem Berliner Grundtext wurden jene ausgewählt, die am plausibelsten erscheinen. Die Satzzeichen wurden nur dann verändert, und zwar mit größter Zurückhaltung, wenn dies die Lektüre des Textes erleichtert. Maine de Biran kannte im übrigen in seinen Manuskripten kaum Punkt und Strichpunkt, da er oftmals eigene Zeichen verwandte.<sup>130</sup> Für die Übersetzung versuchen wir, bis auf wenige Ausnahmen, die oft sehr langen Satzperioden der Biranschen Analyse beizubehalten.

Wir übernehmen für den deutschen Text daher folgende Hinweise Echeverrias und Radrizzanis hinsichtlich Edition und Kommentierung des Originals:

1) Ein [eingeklammertes Wort] bedeutet Ergänzung durch den Herausgeber; eine leere Klammer [ ] ein nicht entzifferbares Wort; ein Fragezeichen nach einem Wort [?] eine ungewisse Lesart.

2) Die von uns durchlaufend numerierten Anmerkungen enthalten mit jeweiliger Kennzeichnung:

a) Anmerkungen von Maine de Biran selber (*Anm. MB*).

b) Varianten (*Var.*) bzw. Herausgeberhinweise wie *Korrektur* (*Korr.*), *Ergänzung* (*Erg.*), *Substitution* (*Subst.*), *gestrichene Wörter o. ä.* Normalerweise wird die definitive Variante wiedergegeben und nur in Ausnahmefällen auch auf Veränderungen innerhalb der nochmals für sich modifizierten Variante verwiesen. Im Unterschied zur französischen Ausgabe verzichten wir in der Übersetzung auf Hinweise zu kleineren stilistischen Verbesserungen; [...] bedeutet innerhalb einer *Var.* oder *Korr.* in den Anmerkungen eine Auslassung, die im Wortlaut dem Haupttext entspricht und nicht wiederholt wird.

c) Literatur- oder Sachhinweise (*Anm. Übers.*).

---

<sup>130</sup> Vgl. H. Gouhier: P. Maine de Biran, *De l'existence* (1964), 8; P. Tisserand, *Introduction à la note sur l'idée d'existence* (XIV), 17.

3) Die Zahlen (1, 2 usw.) am Rand mit entsprechendem Paginierungszeichen (/) im Text beziehen sich auf die Seitenzahlen der Urschrift von 1807. Letztere erscheinen ebenfalls in der kritischen Ausgabe von Echeverria und Radrizzani, so daß deren Paginierung leicht wiederzufinden ist.

Hält man sich vor Augen, daß Maine de Biran sozusagen ständig mit der Feder in der Hand denkt (wie man es auch von Husserls Schreibweise in seinen Arbeitsmanuskripten sagen kann, die in der Gesamtausgabe der "Husserliana" unter anderem als "Beilagen" veröffentlicht wurden), dann findet man sich folglich einem Denken gegenüber, welches mit einer gewissen Unruhe in ständiger Bewegung ist und in den vorbereitenden Arbeitsfragmenten seinen Ausdruck oft noch sucht. In einer Tagebucheintragung vom 8. bis 10 März 1815 heißt es daher: "Ich versuchte, mich in die Lebensart meiner früheren gewohnten Meditationen zurückzuversetzen; ich las meine Aufzeichnungen und psychologischen Manuskripte. Ich beschäftigte mich einige Stunden ziemlich lebhaft mit dieser leichten Arbeit, fand aber, daß diese Tätigkeit in Unruhe auszuarten drohte und sich nicht wie einst auf einen einzigen Gegenstand der Betrachtung richtete, der dann ergründet wurde. Ich halte nicht mehr an einer Folge von Vorstellungen fest; die Arbeit des Nachdenkens, die darin besteht, sie untereinander zu verbinden, und so ein gewisses geistiges Ziel zu erreichen, ist mir zur Mühe und beinahe unmöglich geworden, weil ich mich äußerer Ablenkungen hingegeben habe. [...] Ich muß mich von mehreren interessanten Stoffen getragen fühlen, um vom einen zum anderen gehen zu können. Ich erwarte den Augenblick, bis mein Kopf sich erhitzt und aus sich der Eingebung oder dem spontanen Schwung gehorcht und bis mein Geist frei vom Willen nur mehr in Sprüngen und Sätzen arbeitet."<sup>131</sup>

---

<sup>131</sup> Journal (Agenda), t. I (ed. H. Gouhier), 43 (dt. Übers. Tagebuch [1977], 61 f.); vgl. ebd. vom 12. März 1815 (Journal, t. III, 78). Dies verweist auf die erwähnte Überarbeitung der Berliner Preisschrift in diesem Jahr 1815 wahrscheinlich. Aber da die Schrift einiger Varianten wie von zitternder

Wir verwiesen schon im Zusammenhang mit der Unabgeschlossenheit vieler Biranscher Schriften auf diese ständige Umarbeitung seiner Manuskripte und vorhergehenden Veröffentlichungen, um hier zu betonen, daß die Wiedergabe der Varianten auch für eine Übersetzung durch innere sachhaltige Gründe gerechtfertigt ist. Es handelt sich dabei nämlich oftmals nicht nur um einfache Korrekturen von Kopiefehlern, sondern um das zentrale Bemühen, die *noumenale Existenz innerhalb der inneren Apperzeption immer deutlicher zu fassen, und damit die transzendentale phänomenologische Verhältnisbestimmung zwischen dem Subjektiven und Objektiven*. Insofern Maine de Biran auf diese Weise über die physiologischen, psychologischen sowie philosophischen Bestimmungen seiner Vorgänger und Zeitgenossen in empirischer, anthropologischer, rationaler oder metaphysischer Hinsicht hinauswächst,<sup>132</sup> mußte sich seine Beschreibung nuancieren, um letztlich den immanenten Status des "Anstrengungsgefühls" als "überorganischer Kraft" zugleich im Sinne eines untilgbaren Existenz- oder Lebensgefühls in dessen Selbsterscheinungscharakter einzufangen und zu präzisieren. Außer für Husserl wissen wir auch von Heidegger und Merleau-Ponty beispielsweise, inwieweit bei ihnen die sprachliche Formulierung einen Teil der Analyse selbst darstellte.<sup>133</sup> Weil jede Übersetzung nur bedingt solche auch atmosphärischen Konnotationen

---

Hand ist, läßt sich auch an eine weitere Zeit nach 1821 bis zum Lebensende 1824 denken; vgl. ebd. t. II, 364 u. 357 die Eintragung vom 13. Dezember 1821; P. Tisserand, *Introduction à la note sur l'idée d'existence* (XIV), 12 f. u. 38 f.

<sup>132</sup> Dies soll nicht bedeuten, daß sein Werk in diesen Bereichen keinen noch anhaltenden Einfluß ausübte; vgl. L. S. Stebbing, *Pragmatism and French voluntarism* (1914); H. Wallon, *L'étude psychologique et sociologique de l'enfant* (1951); M. Aubin (Hg.), *Les fondements épistémologiques de l'introspection* (1993); J. Goldstein, *Consoler et classifier. L'essor de la psychiatrie* (1997); B. Meheust, *Somnambulisme et médiumnité* (1999); C. Lefèvre, *Maladie et santé* (2000).

<sup>133</sup> Vgl. N. Depraz, *Gibt es ein phänomenologisches Schreiben? Die Ambiguität der Husserlschen Schreibweise*. In: E. Blattmann u. a. (Hg.), *Sprache und Pathos*, 83-105.

in gleicher Weise wiederzugeben vermag, bieten wir hier zu-letzt einen Glossar französisch/deutsch für die wichtigsten Termini Maine de Birans, damit der Leser selber einen gewissen Überprüfungsmaßstab in der Hand hält. Damit hoffen wir insgesamt, durch einen gut lesbaren Grundtext "Von der un-mittelbaren Apperzeption" eine Einführung in das Biransche Denken durch den Autor selber zur Verfügung zu stellen, auf die dann weitere historische und phänomenologische Perspek-tiven aufbauen können.

### *Glossar Biranscher Terminologie*

<i>action:</i>	Aktion, Handlung, Handeln, Einwirken
<i>activité:</i>	Aktivität, Tätigkeit
<i>agent:</i>	Agens, Handelnder
<i>agrégation:</i>	Anhäufung, Aggregat
<i>animal:</i>	Lebewesen, Tier
<i>aperception:</i>	Apperzeption
<i>apercevoir:</i>	apperzipieren
<i>apparence:</i>	Erscheinung
<i>appelatif:</i>	benennend, Benennung
<i>appétit:</i>	Begierde, sinnlicher Trieb
<i>composé:</i>	Zusammensetzung, Zusammengesetztes
<i>composition:</i>	Zusammensetzung, Komposition
<i>corps:</i>	Körper, Leib, Leibkörper
<i>croyance:</i>	Vermeinen, Gläubigkeit
<i>décomposition:</i>	Zergliederung
<i>disposition:</i>	Anlage, Veranlagung, Stimmung
<i>effet:</i>	Wirkung, Effekt
<i>effort:</i>	(willentliche) Anstrengung
<i>égoïté:</i>	Ichheit
<i>éprouver:</i>	erleben, erfahren, erproben
<i>essence:</i>	Essenz, Wesen
<i>être(s):</i>	Sein, Wesen
<i>exercice:</i>	Vollzug, Ausübung
<i>fait primitif:</i>	Urtatsache
<i>fond:</i>	Grund, Tiefe

<i>force hyperorganique:</i>	überorganische Kraft
<i>génération:</i>	Erzeugung
<i>hyperorganique:</i>	überorganisch
<i>hypersensible:</i>	übersinnlich
<i>imagination:</i>	Einbildung(skraft)
<i>impression:</i>	Eindruck
<i>intérieur:</i>	innerlich
<i>intime:</i>	innerst
<i>intimité:</i>	Innerlichkeit
<i>intuition:</i>	Anschauung, Intuition (schöpferische)
<i>ipseité:</i>	Ipseität (Selbstheit)
<i>se manifester:</i>	sich manifestieren
<i>matériaux:</i>	(sinnliche) Materienstoffe (für den Verstand)
<i>matériel:</i>	material (bei Apperzeption); materiell (in Natur)
<i>mixte:</i>	gemischt
<i>mobilité:</i>	Beweglichkeit
<i>mode:</i>	Modus
<i>modification:</i>	Modifikation
<i>moi:</i>	<i>Ich</i> (im Text immer hervorgehoben i. S. von Ego, Selbst)
<i>motilité:</i>	Bewegtheit
<i>natif:</i>	gebürtig
<i>opération:</i>	Wirkweise, Leistung
<i>organisation:</i>	Gliederung, Beschaffenheit (lebendiger Körper)
<i>percevoir:</i>	wahrnehmen
<i>personnel:</i>	personal (als Wesen der Ich-Person)
<i>personnalité:</i>	Persönlichkeit
<i>phénoménal:</i>	phänomenal
<i>phénoménique:</i>	phänomenisch
<i>physique:</i>	physikalisch, physisch, körperlich
<i>pouvoir:</i>	Macht, Vermögen, Können
<i>primitif:</i>	urtümlich
<i>primordial:</i>	primordial



## II. VON DER UNMITTELBAREN APPERZEPTION<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Diese Überschrift befindet sich nicht in der Urschrift. Das nachfolgende Epigraph von Hobbes wurde durch einen Irrtum des Kopisten nach der Programmankündigung der Berliner Akademie zu Beginn der Einleitung angeordnet, so als gehörte es zu dieser, anstatt am Anfang der Preisschrift zu stehen. Maine de Biran fügte seinen Namen mit dem Epigraph in einem Umschlag zur Urschrift hinzu, der aber wohl verlorenging. Wir folgen hier seiner von ihm selbst gewollten Anordnung gemäß den Briefen an die Berliner Akademie und an Degérando vom 12. und 13. Dez. 1807 (Correspondance, ed. Azouvi Bd. 13/3).

## *Programm der Berliner Akademie 1805*

(Auszug aus "La Gazette nationale ou le Moniteur universel" vom 31. Oktober 1805)<sup>2</sup>

*Die Akademie von Berlin hat festgestellt, daß in der Erforschung des Ursprungs und der Realität der menschlichen Erkenntnisse die Urtatsachen des inneren Wahrnehmungssinnes vernachlässigt werden, auf denen die Wissenschaft von den Prinzipien beruht und die allein dem Werk der Vernunft als Grundlage dienen können, oder daß man sie zumindest nicht sorgfältig beobachtet, unterschieden sowie vertieft hat; und ebenso wie man sich den Gegenständen der Erfahrung gegenüber sehr kritisch zeigte, ebenso leicht wurde die Gewißheit bestimmter Formen unserer Erkenntnis zugelassen; infolgedessen hat die Akademie geglaubt, daß mehr Genaugkeit in der Prüfung der Angabe der Urtatsachen zu den Fortschritten der Wissenschaft beitrüge. Die Klasse der spekulativen Philosophie schlägt daher für die Diskussion des gelehrten Europa die folgende Frage vor:*

*"Gibt es unmittelbar innere Apperzeptionen?*

*Worin unterscheidet sich die innere Apperzeption von der Anschauung?<sup>3</sup>*

*Welchen Unterschied gibt es zwischen der Anschauung, der Empfindung und dem Gefühl?*

---

<sup>2</sup> Dieses Programm bildet zugleich die Seite 1 der Urschrift von "De l'aperception immédiate"; die irrtümliche Jahreszahl 1806 anstatt 1805 bei Maine de Biran wurde korrigiert. Der vollständige Wortlaut des "Prix proposé par l'Académie des Sciences et Belles Lettres de Prusse pour l'année 1806-1807" erschien unter gleichem Datum in "La Décade" (Nr. des 9. Brumaire, Jahr XIV, S. 147). Aber wahrscheinlich hat Maine de Biran nur die Teilveröffentlichung aus dem "Moniteur Français" vom 31. Okt. 1805 gekannt. Seine Abschrift auf S. 1 der eingereichten Preisschrift (wie wir sie wiedergeben) weicht allerdings in einigen Punkten vom veröffentlichten Text im "Moniteur" ab (als Orig. in Anm. angegeben). Vgl. I. Radrizzani, Notes de l'éditeur (1995), 205 Anm. 3.

<sup>3</sup> Orig. "Worin unterscheidet sich die unmittelbar innere Apperzeption von der inneren Anschauung?"

*Welches sind die Beziehungen dieser Akte oder Zustände der Seele zu den Begriffen und Ideen?"<sup>4</sup>*

---

<sup>4</sup> *Orig. Erg.* "Indem die Akademie die Aufmerksamkeit der Philosophen auf diese psychologischen Phänomene und diese Urtatsachen lenkt, wünscht sie, daß diejenigen, welche sich mit den vorgelegten Fragen beschäftigen, nicht von irgendeiner Theorie oder einem System ausgehen, sondern von der üblichen Verwendung der Ausdrücke und von der Analogie der Sprache, um die ihnen entsprechenden Tatsachen zu bestimmen." Hierauf geht Maine de Biran am Anfang und Ende seiner Preisschrift (S. 5 u. 195 f.) ein, um zu betonen, daß er sich an die Intention dieser Fragen gehalten habe.

*Si phaenomena principia sint cognoscendi caetera, sensionem cognoscendi ipsa principia principium esse, scientiamque omnem ab ea derivari [dicendum] est.*

(Hobbes, *Physica sive naturae phaenomena, pars quarta, cap. XXV*).<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Vgl. Th. Hobbes, *Elementorum philosophiae, sectio Prima: de Corpore*. Dieses Kap. ist das 1. des 4. Teils mit dem obigen Titel: *Physica, sive Naturae Phaenomena (Opera philosophica, 1668, t. I, 193)*. Ein Exemplar dieser Edition findet sich in der Bibliothek von Grateloup; vgl. B. Barbillon, *Les lectures de Maine de Biran*, 33. – Am Rand notierte Maine de Biran die hier ergänzte Fortsetzung des Hobbesschen Textes: *Et ad causarum ejus investigationem ab alio phaenomeno, praeter eam ipsam initium sumi non posso. Sed quo, sensu contemplabimur sensionem? [Eodem ipso, scilicet, aliorum sensibilium etsi praetereuntium, ad aliquod tamen tempus manete] Memoria ... Nam sentire se sensisse, meminisse est.* (dt. Übers.: Wenn die Phänomene die Prinzipien jeder Erkenntnis sind, sind die Sinne die Prinzipien, wodurch wir diese Prinzipien erkennen, und die ganze Wissenschaft ist davon hergeleitet. Und was die Erforschung der Ursachen betrifft, so können wir als Ausgangspunkt nur dieselben Sinne nehmen. Aber durch welche Sinne können wir die Sinne erkennen? Durch das Gedächtnis ... In der Tat ist empfinden, daß man empfunden hat, sich erinnern.) *Erg. MB:* Aber wahrnehmen, daß man empfindet, ist nicht sich wiedererinnern.



# PREISSCHRIFT

## ERSTER TEIL

*Forschungsstand* in verschiedenen Systemen spekulativer Philosophie; Diskussion der Ausdrücke, mit denen die Frage vorgestellt wird, sowie der Mittel, die wir haben können, um ihren Sinn zu bestimmen. 2

### EINLEITUNG

Wenn sich der Vollzug einer Methode von selbst durch den Umfang und die Genauigkeit der Ergebnisse rechtfertigen kann, zu denen sie führt, sowie durch die Zahl und Wichtigkeit der praktischen Wahrheiten, welche sich mit ihrer dauernden Anwendung verbinden, vor allem durch die nützliche Orientierung, welche sie den menschlichen Vermögen aufprägt, und durch die Entwicklung und den Aufschwung, die sie der Ausübung und dem Einsatz dieser Vermögen verleiht, dann lassen sich ohne Zweifel die Vorzüge, welche dieser Methode<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> *Korr. für diesen und die beiden folg. Abschnitte: [...], welche dieser Philosophie der Erfahrung eigen sind, deren erste Grundlagen, wie sie von Bacon gelegt wurden und sich seitdem durch so viele und so beeindruckende Arbeiten vergrößert haben, das weite Feld unserer Erkenntnisse zu umfassen und uns all die neuen Eroberungen zu sichern scheinen, welche der Mensch in dieser unbegrenzten, für seine Vervollkommnung eröffneten Laufbahn bei der Anwendung seiner Fähigkeiten wird machen können, sei es hinsichtlich der äußerer oder in bezug auf seine eigene Natur. Ohne von den physikalischen und experimentellen Wissenschaften zu sprechen, wo der Einfluß der Methode Bacons keinem Zweifel unterliegen dürfte, könnten die ausschließlichen Anhänger dieser Methode zum Beweis ihrer Anpassung an andere Ideensysteme, woraus die Erste Philosophie besteht, noch viele aufgeklärte ungenaue und dunkle Ideen oder geheimnisvolle Verfahren unserer Intelligenz nennen, die durch den Gebrauch einer weisen und strengen Analyse den Wolken entschwunden sind; einer Analyse, die darauf angewandt wurde, die einfachen und urtümlichen Formen unserer sinnlichen Natur genauer zu fassen und zu begrenzen, ebenso eine von allen vergeblichen Formen gereinigte und befreite Logik, die so lange den Fortgang des*

der *Erfahrung* eigen sind, nicht in Abrede stellen, so wie sie durch den berühmten Erneuerer der Naturwissenschaften ins Leben gerufen und mit soviel Erfolg angekündigt wurden. Folgt man ihren Eroberungen seit Bacon, so sieht man, wie sich ihr wachsender Einfluß nach und nach auf die unterschiedlichsten Studienarten ausdehnt und schließlich in ihrem Bereich das gesamte System der menschlichen Erkenntnisse umfassen wird, die *Metaphysik* der Gemüter wie die Physik der Körper, die Wissenschaft der *abstrakten* wie der *konkreten* Wahrheiten.

3 In der gegenwärtigen Periode der Fortschritte, die man ihr verdankt, werden ihre treuen und ausschließlichsten / Anhänger, wenn man ihnen den Vorzug dieser Methode überhaupt noch streitig machen könnte, ohne Zweifel sowohl aufgelöste Trugbilder wie aufgeklärte ungenaue und dunkle Ideen zum Zeugnis nehmen, als auch geheimnisvolle Verfahren, die durch den Gebrauch einer weisen und strengen Analyse den Wolken entchwunden sind; einer Analyse, die immer darauf angewandt wurde, die einfachen und urtümlichen *Tatsachen* der sinnlichen Natur genauer zu fassen und zu begrenzen, bevor Gesetze *a priori* aufgestellt wurden, oder sich bis zur Aktion der ersten Ursachen zu erheben. Sie könnten ebenfalls eine von allen vergeblichen Formen gereinigte und befreite Logik, die so lange den Fortgang des menschlichen Geistes gefesselt hatten, zum Zeugnis nehmen, sowie den wahrhaftigen Kunstgriff des Vernunftschlusses, welcher entdeckt

---

menschlichen Geistes gefesselt hatten, sowie die Entdeckung des wahrhaftigen Kunstgriffs des Vernunftschlusses, welcher einfachen Gesetzen in Nachahmung der wesentlichen Beziehungen unserer Ideen mit den Zeichen unterworfen wurde, die sie ausdrücken, festlegen und ihnen oft das Sein geben; die Sprache des bis in seine Wurzeln analysierten Kalküls, welche durch glückliche Vergleiche einen Teil ihres Lichtes den gewöhnlicheren Verfahren lehrt, durch welche sich die Begriffe aller Art im Verstand bilden, nach außen ausdrücken, um sich in den regelmäßigen Formen des Diskurses anzurornen und zu koordinieren; schließlich die Sprache unserer modernen Chemie, wo Lavoisiers Genie auf so glückliche Weise Condillac's Genie begegnete.

und einfacheren Gesetzen unterworfen wurde, und zwar in Nachahmung der wesentlichen Beziehungen unserer Ideen mit den Zeichen, die letztere ausdrücken, festlegen und ihnen oft das Sein geben.<sup>7</sup>

Um des weiteren den allgemeinen Gebrauch derselben Methode zu rechtfertigen, wie sie auf die verschiedenartigsten Ideensysteme angewandt wird, werden sie vielleicht neben der *Sprache* des bis in seine Wurzeln analysierten Kalküls, welche durch glückliche Vergleiche einen Teil ihres Lichtes den gewöhnlicheren Verfahren lehrt, durch welche sich unsere Ideen aller Art im Verstand bilden, nach außen ausdrücken, um sich in den regelmäßigen Formen des Diskurses anzuordnen und zu koordinieren – werden sie, wie ich sage, die Sprache unserer modernen Chemie anführen, wo Lavoisiers Genie auf so glückliche Weise Condillac's Genie begegnet.<sup>8</sup>

Aber ohne die solchen Wohltaten geschuldete Anerkennung zu mindern, ohne sogar den Platz zu erkennen, den eine Philosophie der Erfahrung in der *Mutter-Wissenschaft* des menschlichen Geistes einnehmen kann, und ohne die Evidenz oder die offensichtliche Nützlichkeit der größten Ergebnisse abzulehnen, kann man außerdem versuchen, sich über sie hinaus zu bewegen: Gewisse Gemüter können sich in den Erfahrungsgrenzen der sinnlichen Dinge zu eng vorkommen; indem man der fortschreitenden Neigung folgt, welche uns unaufhörlich von den Ergebnissen zu den Prinzipien sowie von den Wirkungen zu / den Ursachen<sup>9</sup> führt, kann man dahin

4

---

<sup>7</sup> Vgl. E. B. Condillac, *La Langue des calculs* (Oeuvres philosophiques, t. II), 371 f. u. 419 f. (Anm. Übers.).

<sup>8</sup> Siehe das Vorwort der "Elemente der Chemie" von Lavoisier (Anm. MB): "Indem ich mich mit der Arbeit [der notwendigen Reform der Nomenklatur der Chemie] beschäftigte, habe ich besser empfunden, daß ich in ihr bis dahin noch nicht die Evidenz der Prinzipien erreicht hatte, wie sie vom Abbé de Condillac in seiner Logik und einigen anderen Werken aufgestellt wurden." (A. L. de Lavoisier, *Traité Élémentaire de Chimie*, t. I, 1) (Anm. Übers.).

<sup>9</sup> Korr. [...], welche uns von den sinnlichen Phänomenen zu den Ursachen hinführt, welche sie hervorbringen oder sie verwirklichen, kann man dahin gelenkt werden, für die Erfahrung selbst eine Grundlage zu suchen. Das

gelenkt werden, eine weniger bewegliche Grundlage zu suchen, worauf sich das denkende Subjekt stützen kann, um auf sich selbst einzuwirken, das Prinzip seiner innersten Wirkweisen zu erkennen, die reelle und ursprüngliche Quelle seiner Ideen zu bestimmen und schließlich zu wissen, wie es sich, mit welchem Rechtsgrund und durch welche Ursachenkette, bzw. durch welche Gesamtheit an Bedingungen und Umständen, aktuell als individuelle und intelligent konstituierte Person vorfindet, welche dazu imstande ist, fremde Existenzen zu erkennen, sie sich vorzustellen und ihre Existenz zu apprizepieren.

Ohne die Rechtsgründe derselben Methode<sup>10</sup> abzuweisen, aber vor allem mit Hinblick auf eine ganz innerliche Art an Erfahrung, welche von der verschieden ist, wie sie beständig Bacons<sup>11</sup> Schüler geleitet hat, ließe sich weiterhin fragen, ob

---

denkende Subjekt kann sich selber über die Natur seines Seins, über das Prinzip oder die Quelle seiner verschiedenartigen Modifikationen und Wirkweisen befragen; sich fragen, wie, mit welchem Rechtsgrund es sich aktuell als individuelles Subjekt konstituiert vorfindet, welches dazu imstande ist, sich vorzustellen, was außerhalb von ihm ist, und sich über die anderen Existenzen ein Urteil bilden kann, indem es seine eigene apprizepiert.

<sup>10</sup> Korr. Philosophie

<sup>11</sup> *Mens humana, si agat in materiam (naturam rerum et opera Dei contemplando) pro modo materiae operatur, atque ab eadem determinatur. Sin ipsa in se vertatur (tamquam aranea texens telam), tum demum interminata est; et parit certe telas quasdam doctrinae tenuitate fili operisque admirabilis, sed quod usum frivolas et inanis* (Baco, *De Augm. Scient.*). Diese Stelle beweist hinreichend die ausschließliche Geltung, welche Bacon mit der experimentellen Methode der physikalischen Wissenschaften verband; man sieht sehr gut, daß jede Metaphysik, sogar jede Ideologie, hier ihre Verurteilung findet (*Anm. MB*). – Dt. Übers. F. Bacon, *Instauratio Magna Pars Prima: De Dignitate et Augmentis Scientiarum Liber Primus* (1623, ed. Spedding t. I, 453): "Der menschliche Geist wird in seiner Arbeit, wenn er sich auf eine wirkliche Materie richtet und dabei die Werke Gottes und der Natur betrachtet, von dieser Materie selbst geleitet, und sie läßt ihn ein Ende, ein Ziel finden. Aber wenn er auf sich selbst gleich einer Spinne zurückkommt, welche ihr Gewebe aus ihrer eigenen Substanz bildet, dann gibt es für ihn kein Ende mehr, und er knüpft bestimmte wissenschaftliche Gewebe, die ohne Zweifel durch die Feinheit des Fadens und die Sorg-

die Metaphysik, betrachtet man sie als die Wissenschaft von der dem Subjekt eigentümlichen Vermögen, nicht eine Wissenschaft darstellt, die von jener des praktischen Gebrauchs und vor allem vom Gegenstand seiner Vermögen unterschieden ist, wie sie auf äußere Gegenstände<sup>12</sup> hin entfaltet und angewandt werden, das heißt unterschieden von der Logik und von der Physik sowie von jedem System an Erkenntnissen, welches die modernen Franzosen zuletzt unter dem zu allgemeinen Titel der Ideologie verstehen<sup>13</sup> konnten, und wenn dies der Fall ist, ob diese den Vermögen oder ersten Leistungen der Intelligenz eigentümliche Wissenschaft ausschließlich den Verfahren der anderen experimentellen Wissenschaften unterworfen werden kann und soll, um so gezwungen zu werden, ihre Erstgegebenheiten den sinnlichen Erscheinungen einer phänomenalen Welt zu entnehmen?<sup>14</sup>

Man könnte fragen, ob die dergestalt in der Sphäre der sinnlichen Gegenstände konzentrierten Lehren nicht eine andere Welt wie verborgen hinter jenen Gegenständen lassen, eine Art *übersinnliche* Welt, deren Wirklichkeit, wenn es sie gibt, sich nur einem besonderen inneren Wahrnehmungssinn manifestieren oder durch dessen Zeugnis anders beweisen kann? Von da aus würde man zu dem Zweifel veranlaßt, ob die / Methode Bacons, welche sich durch so viele Erfolge in den physikalischen Wissenschaften empfiehlt, wirklich bis zur Grenzscheide einer tatsächlich Ersten Philosophie reichen kann, und ob man gemäß den Analyseverfahren, wie sie

5

---

samkeit des Handwerks bewundernswert sind, aber gänzlich oberflächlich und ohne Nutzen." (Ann. Übers.)

<sup>12</sup> Korr. Dinge

<sup>13</sup> Korr. verstanden

<sup>14</sup> Korr. für letzten Abschnitt: Man könnte folglich in Zweifel stellen, ob die Lehren, welche sie von vornherein in die Sphäre der sinnlichen Gegenstände verlegen und dabei eine ganz *innerliche* Erfahrung vernachlässigen, nicht Felder hinter sich lassen, wo sich ein verborgeneres System früherer und wahrhafter Urtatsachen errichtet, die sich nur einem besonderen inneren Wahrnehmungssinn manifestieren und sich nicht anders als durch dessen Zeugnis beweisen können.

Locke, Condillac und ihre Schüler praktizierten, jemals bis zum ersten Glied der Kette gelangen könnte, welches vom Ursprung an alle Erkenntnisse, Leistungen und verschiedenartigen Ideen des menschlichen Verstandes umschließt?

Der Wortlaut der von der hochberühmten Akademie vorgelegten Frage und vor allem die Ausdrücke des Programms, welche ihr vorausgehen, erlauben und motivieren diese Zweifel, so wie sie zugleich die Gelegenheit bieten und vielleicht die geeigneten Mittel, dieselben zu zerstreuen. Diese Frage ist in der Tat ganz aus der Tiefe des denkenden Subjekts genommen, da sie bis zum Ursprung der Vermögen oder ersten Modifikationen vorzudringen versucht, welche das Subjekt als solches konstituieren. Indem die Frage einen Gesichtspunkt über alle bekannten Systeme hinaus einnimmt, versucht sie uns außerdem gegen deren Versuchungen zu wappnen, da sie es uns untersagt, von irgendeinem dieser im voraus angenommenen Systeme<sup>15</sup> auszugehen, und uns so ankündigt, indem sie uns zu den reellen und urtümlichen Tatsachen des inneren Wahrnehmungssinnes hinführt, daß wir an dieser Quelle die wirklichen Gegebenheiten der Wissenschaft von den Prinzipien zu schöpfen haben.

Wenn man einmal wirklich diese Urtatsachen mit einer ausreichenden Genauigkeit unterschieden oder begrenzt hätte und dahin gelangt wäre, sie mit univok feststehenden Zeichen zu verbinden; kurz gesagt, mit Sicherheit den eigentümlichen Sinn der Ausdrücke zu bestimmen, welche in den Wortlaut des Problems eintreten und somit eine genaue Lösung vorbereiten, wenn nicht sogar ergänzen, dann wäre vielleicht der Prozeß entschieden, welcher der Metaphysik seit langem gemacht wird. Man könnte einige einschneidende Entscheidungen in die Waagschale legen, welche sie aus der Zahl der Wissenschaften ausschließen, sowie die Rechtsgründe, welche mächtige Anwälte zugunsten ihrer Wirklichkeit vorbringen. Man wüßte, ob die Modernen, welche einen vielleicht zu

---

<sup>15</sup> Korr. von irgendeiner dieser im voraus angenommenen Theorien und Hypothesen

vagen, zu gewagten Titel durch einen anderen, zumindest bescheideneren, ersetzt haben, der unseren Erkenntnismitteln besser angemessen ist (ich meine den der Ideen- und Empfindungsanalyse sowie letztthin der Ideologie), nicht selber dazu gezwungen werden, eine Art Ideologie anzuerkennen, welche man *subjektiv* nennen könnte und die von der *objektiven* sehr verschieden ist, worauf sie sich beschränken:<sup>16</sup> Erstere / konzentriert sich im Inneren des denkenden *Subjekts*, indem sie sich hauptsächlich darum bemüht, bis zu den Bewußtseinstatsachen oder bis in den Schoß der innersten beständigen und notwendigen Bezüge selbst vorzudringen, welche das *Subjekt* mit sich selber im Vollzug seiner von ihm bestimmten Akte oder durch es wahrgenommenen Modi unterhält, während die zweite Form der Ideologie ganz auf den Bezug begründet zu sein scheint, welchen das ausschließlich passive oder rein sinnliche Wesen mit den äußereren Gegenständen unterhält, von denen es hinsichtlich der von ihnen empfangenen affektiven Eindrücke oder der von ihnen für sich erstellten Bilder abhängig ist.

6

Es ließe sich auf diese Weise beurteilen, welche der beiden Arten ideologischer Analyse sich mehr den wahren Elementen unserer Ideen oder unserer Erkenntnisse annähert; welche der beiden vor allem es verdient, den Titel der<sup>17</sup> Wissenschaft von den Prinzipien zu tragen. Aber um besser den Unterschied dieser beiden Lehren auszumachen und die Wirklichkeit

---

<sup>16</sup> *Korr. des ersten Teils dieses Abschnitts*: Wenn man einmal richtig die wirklichen Urtatsachen erkannt hätte, um sie in aller Klarheit und notwendigen Genauigkeit charakterisiert und unterschieden zu haben, hätte man sie mit univok feststehenden Zeichen verbinden können; die von der Akademie vorgelegte Frage wäre dann vollständig gelöst gewesen, so daß man dadurch den Prozeß entschieden hätte, welchen man seit langem der Metaphysik macht. [...] Man sähe dann, ob die Modernen, unter der Vorgabe, diese Wissenschaft, deren Titel selbst sie der Vermessenheit anzuklagen scheint, den Sinnen anzunähern, indem sie ihr unter einem bescheideneren und unseren direkten Erkenntnissen angemesseneren Titel die Ideen- und Empfindungsanalyse sowie letztthin auch die Ideologie substituierten, nicht selber gezwungen sind, [...].

<sup>17</sup> *Erg.* Philosophie oder

derjenigen zu beurteilen, welche sich ganz auf dem inneren Wahrnehmungssinn begründet, dessen Urtatsachen sie zu unterscheiden und zu erkennen versucht, wird es nicht unnütz sein, den Wert der Ausdrücke in der vorgelegten Frage richtig einzuschätzen, indem wir uns abwechselnd in die beiden unterschiedlichen<sup>18</sup> Gesichtspunkte versetzen, von denen der eine sich mehr an den Grund des *Subjekts* bindet und der andere an die Form oder die Materie des *Objekts* des Denkens. Es scheint vor allem notwendig, in jedem dieser Gesichtspunkte zu untersuchen, von welch genauer Art die Ideen jener Akte oder Seelenzustände sind, welche nacheinander durch die Verben *appenzipieren*, *wahrnehmen*, *empfinden* und *sehen* (*mit den Augen des Geistes*) (*intueri*) oder durch die entsprechenden abstrakten Substantive *Apperzeption*, *Wahrnehmung*, *Anschauung*, *Empfindung* oder *Gefühl* bezeichnet werden. Sind diese Ausdrücke *gemein* und *allgemein* oder *eigen* und *individuell*? Entspricht jeder einer allgemeinen und zusammengesetzten Idee hinsichtlich seines Umfangs oder seiner Auffassung, wie zum Beispiel jene Ausdrücke, die sich an der Spitze jeder Kette physischer Tatsachen befinden, da sie irgendeine Anzahl von Umständen zusammenfassen, die einzelnen, direkt der Beobachtung oder der Erfahrung unterworfenen Phänomene gemeinsam sind, oder drückt jeder dieser Termini eine *eigene singuläre* und notwendigerweise individuelle Idee aus, und zwar durch die Natur des Aktes oder des einfachen Modus selbst, welcher ihr im Geist entspricht, wenn letzterer auf sich selbst zurückkommt, um Rechenschaft von seinen Wirkweisen abzulegen und sich erkennen zu lernen?

Drücken solche Termini, kurz gesagt, nur *Kategorien* aus, die reine Werke unseres Verstandes sind und daran arbeiten,

- 7 die Materienstoffe zu ordnen, die / er sich gegeben hat? Oder bedeuten sie darüber hinaus Wirklichkeiten, in einer Welt ganz innerlicher Phänomene gegebene Urtatsachen, welche zu erforschen, in ihrer angeborenen Einfachheit zu beobachten

---

<sup>18</sup> Korr. gegensätzlichen

sind,<sup>19</sup> ohne daß es erlaubt wäre, sie wie gemachte Ideen, über die wir verfügen, bzw. wie Dinge, welche unserer objektiven Erfahrung unterworfen sind, zu verändern, zusammenzusetzen oder zu zergliedern?

Zwischen diesen beiden Bedeutungen, welche zunächst nur die Logik zu interessieren scheinen, vermag die alternative Wahl jedoch über das Los der vorgelegten Frage zu entscheiden.<sup>20</sup> Je nachdem, ob man durch bestimmte systematische Gesichtspunkte dazu veranlaßt wird, eine Bedeutung unter Ausschluß der anderen anzunehmen, wird auch die *Wissenschaft von den Prinzipien* unterschiedlich verstanden werden.<sup>21</sup> Diese Prinzipien werden entweder abstrakte Elemente oder Urtatsachen sein, und diese Tatsachen selbst werden eine äußere oder innere, eine logische oder reelle Grundlage haben; folglich wird man dorthin gelenkt, entweder anzuerkennen, daß es eine unmittelbar innere Apperzeption gibt, welche von der *Anschauung* oder vom *Gefühl* verschieden ist, oder die reelle Grundlage [dieser]<sup>22</sup> Unterscheidungen zu verneinen, bzw. sie auch nur als eine solche der Gattungen oder Kategorien zu akzeptieren, welche die Vernunft aufstellt, um das System der unterschiedlichen Ideen zu ordnen, auf welche sie einwirkt, aber ohne Folgen für die Wirklichkeit der Dinge oder der Tatsachen zu haben, auf welche sich diese Ideen beziehen können.

Indem wir zunächst aufsuchen, was es an Ungenauem und Unvollständigem bei einem dieser Gesichtspunkte im Vergleich zum anderen gibt, werden wir in Erfahrung bringen, wie jener zu bestimmen ist, nach dem das Thema angemessen zu

---

<sup>19</sup> Korr. Oder bedeuten sie darüber hinaus Urtatsachen, welche für eine ganz innerliche Beobachtung als wirklich gegeben sind und die in ihrer angeborenen Einfachheit ergriffen werden müssen [...]

<sup>20</sup> gestrichener Satz

<sup>21</sup> Korr. [...] einen dieser Gesichtspunkte unter Ausschluß des anderen anzunehmen, wird auch der Sinn der Frage und der *Wissenschaft von den Prinzipien* ganz unterschiedlich verstanden werden

<sup>22</sup> Korr. vergleichbarer

behandeln bleibt, um, wenn möglich, zu einer wirklichen Lösung zu gelangen.

### § 1

*Untersuchung der philosophischen Lehren, welche die den Leistungen der Intelligenz eigentümlichen Ausdrücke in einem abstrakten oder allgemeinen Sinn auffassen und den Charakter der Urtatsachen des inneren Sinnes erkennen*<sup>23</sup>

Die künstlichen Formen unserer Sprachen, welche ursprünglich ohne Zweifel die natürlichen Formen des Denkens nachahmten, verleihen letzteren als Folge ihre Prägung durch eine Art Reaktion und tragen dazu bei, jene systematischen Täuschungen zu veranlassen,<sup>24</sup> der reellen Ordnung der Tatsachen der Natur oder den *urtümlichen Ideen* unseres Verstandes / eine konventionelle Ordnung und die<sup>25</sup> logischen Formen unserer Zeichen zu substituieren.

Es geschieht durch einen Mißbrauch unserer gewöhnlichen Sprache, wie ich glaube, und durch einen Mangel der Eigenschaft der Ausdrücke oder der Regelmäßigkeit der Formen, und dies besonders in der metaphysischen Sprache, daß durch Verben, welche wesentlich die *Existenz* und die *Handlung* kennzeichnen,<sup>26</sup> Modi oder passive Zustände ausgedrückt werden, die weder so aufgefaßt werden können, als hätten sie

---

<sup>23</sup> *Erg. zum Titel:* (Täuschungen und Abweichungen der Metaphysiker, welche die Untersuchung der Tatsachen des inneren Sinnes vernachlässigt haben). – *Erg. am Rand:* Nachdem genau bestimmt worden ist, was den inneren Wahrnehmungssinn und die sich auf ihn beziehende Beobachtung ausmacht, werde ich sagen: 1) was die Schwierigkeit dieser Beobachtung ist; 2) welches die Hindernisse sind, die sich ihr entgegenstellen und uns angesichts dieser Untersuchung entmutigen oder von ihr entfernen; (3) welches die Täuschungen der Metaphysiker sind, die sie vernachlässigt haben); 4) welches ihre Nützlichkeit ausmacht

<sup>24</sup> *Korr.* und tragen dazu bei, den systematischen Täuschungen eine Beständigkeit zu verleihen, welche [...] die konventionelle oder logische Ordnung unserer Zeichen substituieren

<sup>25</sup> *Erg. künstlichen gestrichen*

<sup>26</sup> *Erg. gewisse*

eine eigene Existenz, noch imstande wären, *irgendeine Handlung* auszuführen.<sup>27</sup>

Infolge ähnlicher Mißbräuche sind Ausdrücke, welche dauernde oder akzidentelle Eigenschaften vertreten, unter denen sich die Einbildungskraft die Dinge oder *Gegenstände* der äußeren Erkenntnis vorstellt, in die Sprache einer natürlich *adjektivischen* Form übergegangen, welche ihre *Hinzufügung* oder ihre, in einem konkreten Ganzen notwendige Inhärenz zu einer konventionell substantivischen Form ausdrückt, in welcher diese abstrakten Eigenschaften etwas ganz künstlich Neues werden, nämlich in dieser Eigenschaft *Subjekte* verbaler Aussagen und rein logischer Behauptungen. Indem sie sich derart auf täuschende Weise anderen substantivischen Ausdrücken von unterschiedlicher Art zugerechnet finden, die im eigentlichen Sinne die vorübergehenden Akte oder die phänomenalen Ergebnisse der *Ursachen* oder *Kräfte* ausdrücken, welche notwendigerweise als individuell oder substantiell ver-

---

<sup>27</sup> *Korr. dieses und des folg. Abschnitts:* Es geschieht durch einen Mißbrauch unserer gewöhnlichen Sprache, wie ich glaube, und durch einen Mangel der Eigenschaft der Ausdrücke oder der Regelmäßigkeit der Formen, und dies besonders in der metaphysischen Sprache, daß die Ausdrücke, welche dauernde oder akzidentelle Eigenschaften vertreten, unter denen sich die Einbildungskraft die Dinge oder *Gegenstände* der äußeren Erkenntnis vorstellt, in der Sprache anstelle der natürlichen *adjektivischen* Formen, welche ihre Vereinheitlichung oder ihre notwendige Kohärenz in einem konkreten Ganzen ausdrückt, [eine] konventionelle substantivische Form angenommen haben, in welcher diese abstrakten Modi etwas ganz künstlich Neues werden, nämlich in dieser Eigenschaft selber *Subjekte* verbaler Aussagen oder rein logischer Behauptungen: Dergestalt finden sie sich auf täuschende Weise den wahren Substantiven zugerechnet, die im eigentlichen Sinne sei es die Substanzen oder die Ursachen bzw. hervorbringende Kräfte der Phänomene ausdrücken, welche als individuell und handelnd verstanden werden, sei es die Ergebnisse oder Handlungen dieser Ursachen oder Kräfte, welche die Zeichen der Wirkungen übernommen haben, durch welche sie sich im Außen manifestieren und auf diese Weise mit ihnen identifiziert bleiben, obwohl sie in der Tiefe des Denkens davon immer unterschieden sind, da sie sich nicht in Bildern darstellen können und in einer Sprache, welche ursprünglich sinnliche Analogien nachahmt, keine sie ausdrückenden singulären Termini finden.

standen werden, haben letztere, da sie sich diese Wirkungen nicht in Bildern vorstellen können und keine sie ausdrückenden singulären Termini in einer Sprache finden, welche ursprünglich sinnliche Analogien nachahmt, die Zeichen der Wirkungen übernommen, durch welche sich ihre Aktion im Außen manifestiert, und bleiben auf diese Weise mit ihnen unter der substantivischen Form derselben Zeichen identifiziert, obwohl sie in der Tiefe des Denkens davon immer unterschieden sind.<sup>28</sup>

9 Suchen wir zunächst in einem ersten Beispiel, welches in der Sprache der Physiker der Sinn dieser abstrakten (verbalen) Substantive wie *Anziehungskraft*, *Gravitationskraft*, *Magnetismus*, *Vegetation* usw. ist. Sie drücken darin zweifellos tatsächlich die Wirkungen selber aus, welche infolge von Analogien oder von in verschiedenen Zeit- wie Ortsumständen beobachteten Verhältnissen verallgemeinert wurden; aber sie schließen ebenfalls, wenn auch auf verborgene Weise, die Titel der Ursachen oder Kräfte darin ein, welche jeweils diese [?] Klasse von Phänomenen hervorbringen. Da diese Ursachen hier keineswegs, wie es richtig ist, in das Kalkül der Tatsachen eintreten, können die Physiker berechtigerweise von deren wahrer Geltung abstrahieren und sogar ohne merklichen Mißbrauch ihre Namen vernachlässigen; aber wir werden sehen, daß es gefährlich ist, diesem Beispiel in anderen Erkenntnissystemen zu folgen.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> *Randnotiz*: Es ist vor allem eine Sprache, die sich in herausragender Weise dazu eignet, die Qualitäten, Zustände oder vorübergehenden Modi in Substanzen oder in Sein zu verwandeln, was eine sehr bequeme und sehr verbreitete Metamorphose in den Schriften der deutschen Metaphysiker ist. Indem sie den Artikel vor einen Infinitiv setzen, verwandeln sie das am meisten Unbestimmte in ein bestimmtes Sein, und man stellt sich gar nicht vor, welchen entscheidenden Einfluß diese manchmal nützliche, oftmals unheilvolle Leichtigkeit auf die Philosophie gehabt hat.

<sup>29</sup> *Korr. des ganzen Abschnitts*: Welches ist zum Beispiel in der Sprache der Physiker der Sinn dieser abstrakten Substantive wie *Anziehungskraft*, *Gravitationskraft*, *Magnetismus*, *Vegetation* usw.? Ist er nur das Zeichen von einem bestimmten System an Phänomenen oder der Wirkung, welche infolge von Analogien oder von in verschiedenen Zeit- wie Ortsumständen

Der zweifache Sinn derselben allgemeinen Ausdrücke ist in der Sprache der Physiologen noch bemerkenswerter, welche ihn oft mißbraucht haben, wenn sie unter denselben abstrakten Titeln wie *Gliederung*, *Vitalität*, *Sinnlichkeit* sowohl die sichtbaren Eigenschaften der gegliederten Körper wie die Gesamtheit der Funktionen, welche in einem gemeinsamen Leben zusammenwirken, und auch die Ursache oder die innere Kraft verschmolzen haben, welche diese lebendigen Triebkräfte beseelt oder ins Spiel bringt, und zwar mit oder ohne Bewußtsein um die Ergebnisse ihres Antriebs.

Von da aus gelangen wir schließlich zu den noch gefährlicheren Mißbräuchen der Sprache jener Metaphysiker, der getreuen Schüler Bacons, welche die Absicht hegten, in die ganz innerliche Wissenschaft der dem Subjekt eigentümlichen Wirkweisen oder Modifikationen die Methode einzuführen, welche der Untersuchung der Körper oder der vorgestellten Phänomene entspricht.<sup>30</sup> Indem sie dem Beispiel der Be-

---

beobachteten Verhältnissen verallgemeinert wurde? Ist er der Titel der reellen Ursache oder der hervorbringenden Kraft, wie sie einer solchen Klasse von Phänomenen gemeinsam ist? Wenn die wahre Ursache keineswegs selber in das Kalkül der Tatsachen eintritt, dann glaubt sich der Physiker ohne Zweifel gerechtfertigt, von ihrer reellen Geltung abstrahieren und ohne merklichen Mißbrauch ihren singulären Namen vernachlässigen zu können. Aber wir werden bald sehen, ob diese Auslassung oder diese Art von *Nichtberücksichtigung* der Ursache oder der hervorbringenden Kraft immer erlaubt ist oder in jeder Hinsicht praktiziert werden kann, worum auch immer es sich handelt.

<sup>30</sup> Ein Zeichen verweist hier auf eine Randnotiz Maine de Birans auf dieser wie auf der folgenden Seite: "In unserer Erforschung der Natur der intelligenten Wesen im allgemeinen ist die Methode der Analogie nicht nur unbrauchbar, sondern sie führt unausweichlich zu einem Irrtum, denn durch die Anwendung dieser Methode allein wäre man gezwungen, sie in die Klasse der rein materiellen Wesen anzuordnen." (Le Sage) Es wäre eine grobe Schlußfolgerung, oder eher ein ganz unvernünftiges Urteil, gemäß einer falschen Analogie zum Beispiel zu schließen, daß das Bewegungsprinzip der Körper materiell sei, weil wir in der physischen Natur nur [Erg. angeblich] materielle Ursachen kennen. Eher wäre mit größerer Wahrheit zu schließen, indem man von der apperzipierten Existenz der Bewegungsursache ausgeht, welche *Ich* ist, daß jede antreibende Ursache der Bewegung-

obachter des Physischen in der Klassifikation der Wirkungen folgten, welche auf abstrahierende Weise außerhalb der sie hervorbringenden Ursachen betrachtet wurden,<sup>31</sup> haben diese Metaphysiker ohne Unterschied unter denselben generischen Ausdrücken, und manchmal unter dem einzigen Zeichen der Klassifikation mit dem größten Umfang, sowohl die verschiedenartigen spezifischen (wesenhaften oder akzidentellen) Modifikationen des empfindenden und denkenden Wesens wie die Gesamtheit der aufeinanderfolgenden Akte zusammengenommen, welche dem Bewußtsein die in sich selbst nicht wahrgenommenen passiven Eindrücke / und die Eigenschaften oder konstitutiven Attribute zuteilen, unter denen das *Ich* existiert, indem es seine identische Existenz apperzipiert – wobei sie, gleich dem Beispiel der Physiker, es vernachlässigen, die wesenhafte Rolle einer hervorbringenden individuellen Kraft dieser Ordnung von ganz besonderen Phänomenen in Anschlag zu bringen, deren Theater das Bewußtsein ist.

Aus dieser Nachahmung der Methode und der Sprache mußte sich ergeben, daß die ausschließlichen Anhänger einer Philosophie der Erfahrung, indem sie das Denken in den einzigen Modifikationen einer passiven Sinnlichkeit untersuchen und die vollständige Identität des Subjekts mit denselben voraussetzen, von diesem substantiellen Subjekt als jener Ursache abstrahieren mußten, welche in ihm die Phänomene der Wahrnehmungsfähigkeit der Bewegungsursache zu verwirklichen vermag. Infolgedessen mußten sie allein darum bemüht sein, diese Phänomene in bestimmten Klassen anzugeordnen, welche durch einen gemeinsamen oder abstrakten Terminus ausgedrückt werden, und zwar als von ihrem In-

---

gen *immateriell* ist. – *Anm. Übers.*: Maine de Biran gibt hier eine Stelle von Georges-Louis Le Sage (1774-1803) wieder (Premier mémoire sur la méthode d'hypothèse, contenant un parallèle de cette méthode et de celle de l'analogie, § 35), welche sich im Anhang bei P. Prévost, *Essais de philosophie*, t. II, 282, findet.

<sup>31</sup> *Korr.* [...] der abstraktiv von ihren hervorbringenden Ursachen betrachteten Wirkungen

härenzsubjekt getrennte objektive Eigenschaften<sup>32</sup> bzw. als Vergleiche unter sich gemäß bestimmten Analogien oder äußerer Ähnlichkeiten.

Auf diese Weise haben die Ausdrücke *Empfindung*, *Wahrnehmung* oder *Apperzeption* in der Sprache der Ideologen die Form von abstrakten Substantiven angenommen; aber nicht von der Art derjenigen, die – weil sie unmittelbar von *Verben* abstammen – die reelle Existenz als Handlung einer Ursache anzeigen, welche in letzterer oder außerhalb von ihr gewisse sie manifestierende Wirkungen hervorbringt,<sup>33</sup> ohne ihre Idee davon trennen zu können; sondern von der Art derjenigen, die – weil sie die inhärenten Eigenschaften von vollständig Ganzen anzeigen, worin die Einbildungskraft sie ergreift – sich durch das Denken davon trennen können oder sich von neuem in den künstlichen Zeichen gruppieren, auf welche die Vernunft ohne jede Folge für die absolute Wahrheit oder für die Wirklichkeit der bezeichneten Dinge einwirkt.

Als der berühmte Verfasser des "Traité des sensations" (Abhandlung über die Empfindungen), da er [in der Tat]<sup>34</sup> die zu dunklen Begriffe der Substanz und der Kraft aus seinen Untersuchungen ausscheiden wollte, zugleich jede Grundlage für die Ideen und die subjektiven Tatsachen der Personalität und Kausalität wie der empfundenen oder / apperzipierten inneren Aktivität ausschloß; und als er von jener gewagten Hypothese ausging, daß sich das individuelle Subjekt der Empfindung oder die *Seele* der *Statue*,<sup>35</sup> um ihre unmittelbare Apperzeption beraubt, absolut mit jeder dieser Modifikationen *identifiziert* und für sich sowie für den erfindungsreichen

11

<sup>32</sup> *Var.* und zwar als ebensoehr in ihrem Inhärenzsubjekt getrennte Eigenschaften

<sup>33</sup> *Korr.* [...] von Verben der Handlung abstammen – die reelle Existenz als von einer tatsächlichen Ursache hervorgebracht anzeigen, welche [...]

<sup>34</sup> *in einer Var. des Satzanfangs gestrichen*

<sup>35</sup> Vgl. E. B. Condillac, *Traité des sensations*, Teil I, Kap. 1, § 2 (Oeuvres philosophiques, t. I), 221 f., über die Fiktion "einer Statue, die innerlich wie wir gegliedert ist". (*Anm. Übers.*)

Architekten, der sie baut, nichts anderes sein kann, so scheint mir, daß er eine Welt aus leichten Phantomen sieht, welche aus Modifikationen und beweglichen Bildern besteht: ohne äußerer Halt sowie auch ohne festes Inhärenzsubjekt, in ständiger Verwandlung für die Blicke der Einbildungskraft, welche es hervorbringt, oder eher<sup>36</sup> für den systematischen Geist, welcher auf dieser beweglichen Grundlage eine Reihe von unter sich verknüpften logischen Aussagen errichtet, und dies mehr durch den sprachlichen Ausdruck als durch die Ideen, vor allem jedenfalls fremd gegenüber der absoluten Wahrheit oder der Wirklichkeit dessen, was existiert.

So wie die in ihren angemessenen Zeichen abstrahierte Ausdehnung und Menge die gemachten Subjekte einer unbegrenzten Vielzahl von Attributionen an Eigenschaften und Verhältnissen werden, welche der Verstand des Geometers erfaßt, indem er sie zu erschaffen scheint, und woraus er den Grund einer Wissenschaft bildet, deren Fruchtbarkeit er<sup>37</sup> niemals ausschöpfen wird: so wird auf gleiche Weise die Empfindung, welche sich zunächst als einzelne Modifikationen verwirklicht, zu der sich die Statue hin *entwickelt*, um anschließend in dem [?] allgemeinen Zeichen sowie in der Folge dieser *veränderten* Charaktere abstrahiert zu werden, das künstliche Subjekt einer logischen Theorie, worin sich alles auf den Mechanismus der Sprache zurückführt, in der es sich in der Tat nur noch darum handelt, die Ausdrücke gemäß vorheriger Festlegungen oder Voraussetzungen zu *verändern*, abzuleiten oder zu ersetzen.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> gestrichenes Wort

<sup>37</sup> Korr. sein ganzes Genie

<sup>38</sup> Korr. des zweiten Satzteils: so wird auf gleiche Weise die Empfindung, welche sich zunächst als einzelne Modifikation verwirklicht, mit der die Seele der Statue mittels Hypothese identifiziert ist, um anschließend in ihrem allgemeinen Zeichen abstrahiert zu werden, das sich selbst verändert, [um] die verschiedenen Charaktere oder spezifischen Titel derselben allgemeinen Empfindung auszudrücken – auf diese Weise, sage ich, ist diese Empfindung nur mehr das künstliche Subjekt einer logischen Theorie [...]

Man mag selbst beurteilen, ob sich ein solches System von ideologischer Klassifikation wirklich einer wahrhaftigen Prinzipienwissenschaft annähert und ob es vor allem dahin führt, die Natur und die reellen Charaktere der Urtatsachen des inneren Sinnes richtig zu unterscheiden und zu erkennen.

Jede allgemeine oder zusammengesetzte Idee, welche der Geist ursprünglich als solche empfängt oder *ohne Modell* bzw. ohne *reellen Typus* durch jene ihm eigentümliche Aktivität bildet, mit der er ausgestattet ist, kann in ihre Elemente aufgelöst oder einer Analyse zugeführt werden. / Betrachtet man wie im hier vorliegenden System die Zeichen, welche die Ideen oder die Tatsachen unserer empfindenden oder denkenden Natur ausdrücken, als allgemeine Namen, Klassifikationstitel bzw. als Kategorien letztlich, so werden diese Ideen oder Ausdrücke so erscheinen, als müßten sie unaufhörlich die Materie einer Analyse liefern: einer *logischen* und nicht reellen Analyse, bei der es schwierig ist, das letzte Glied, die Elemente und das Prinzip als das Ende zu bestimmen.

12

Wenn diese Analyse nur *in abstracto* oder im allgemeinen Ausdruck betrachtet wird, muß sie folgerichtig derselben abstrakten Ordnung angehören, woraus sich ergibt, daß man die Teilungen und Unterteilungen vermehren,<sup>39</sup> *die Metaphysik mit weiterer Metaphysik betreiben kann*, ohne einen Grund zu finden, um einzuhalten, und ohne jemals die wahren Grenzen der Wissenschaft von den Prinzipien zu erreichen, von der man sich sogar immer weiter entfernen könnte, wenn vor allem gilt, daß sich diese Prinzipien von einer Wissenschaft der Wirklichkeiten schlechthin nicht unter den *Abstraktionen als reinen Werken unseres Verstandes* ergreifen lassen.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> *Korr.* Wenn nun das Prinzip oder der allgemeine [?] Ausdruck allein aus der allgemeinen Ordnung ergriffen wird, so gehören diese Elemente, von der die Analyse sich ableitet, notwendigerweise derselben Ordnung an. Somit kann man die Teilungen [...]

<sup>40</sup> *Korr.* [...] ohne jemals die wahren Grenze einer positiven und reellen Wissenschaft zu erreichen, denn diese Prinzipien von einer Wissenschaft der Wirklichkeiten können niemals [...]

Es ist zum Beispiel leicht zu sehen, daß die *Empfindung* und das ursprüngliche Vermögen zu empfinden, so wie sie Condillac als Größe der *Zergliederung* oder der Analyse nimmt (siehe seine Logik<sup>41</sup>), für ihn keine urtümliche oder reelle Tatsache des inneren Wahrnehmungssinnes sein kann, sondern vielmehr ein Prinzip der abstrakten Ordnung, eine allgemeine Idee, eine reine Kategorie ist. Als Beweis hierfür möchte ich nur die Art und Weise anführen, wie er die Empfindung zergliedern will, nämlich als generischen Ausdruck, den er ebensogut auf die Leistungen des Verstandes wie auf die sinnlichen Eindrücke anwendet, welche dessen Materialienstoffe sind.<sup>42</sup>

Wie aber führt er tatsächlich diese Zergliederung durch? Indem er sich damit zufrieden gibt, die Charaktere oder die verschiedenen beiläufigen Modi aufzuzählen, welche dieselbe Empfindung annehmen kann, sofern sie sozusagen in einer einzigen Anhäufung (Aggregat) ohne reelle innere Teilung ergriffen wird.<sup>43</sup> (Denn während man vorgibt, sie verändere sich einerseits, so bleibt sie mittels Hypothese dennoch grundsätzlich mit sich selbst identisch, da ihr stets derselbe Nominaltitel verliehen werden kann); aber eine solche Auf-

---

<sup>41</sup> Vgl. E. B. Condillac, Logique, Teil I, Kap. 7-8 (Oeuvres philosophiques, t. I), 384 ff. (Anm. Übers.).

<sup>42</sup> *Var. dieses Abschnitts*: Es ist zum Beispiel leicht zu sehen, daß die Empfindung, wie sie Condillac als Größe seiner logischen Analysen nimmt, für ihn keineswegs eine urtümliche und reelle Tatsache des inneren Wahrnehmungssinnes ist, sondern vielmehr ein Prinzip der abstrakten Ordnung, eine allgemeine Idee, eine reine Kategorie. Als Beweis hierfür möchte ich nur die Art und Weise nehmen, wie er diese Empfindung, Ausdruck willkürlicher Verallgemeinerungen, zergliedern will und worunter er die passiven Eindrücke der Sinnlichkeit mit den aktiven Leistungen der Intelligenz [Korr. des Denkens] gleichzeitig umfaßt und miteinander verschmilzt.

<sup>43</sup> *Var. des Abschnittsbeginns*: Wie aber ist diese Zergliederung tatsächlich durchzuführen? Indem er sich damit zufrieden gibt, die Charaktere oder die beiläufigen Modi aufzuführen, welche ein und dieselbe *Empfindung* oder einfache Modifikation der Sinnlichkeit annehmen kann, wie beispielsweise Geruch, Geschmack, Farbe usw.? Aber kann man dies wirklich eine Zergliederung nennen?

zählung an / Charakteren ist keineswegs eine Zergliederung. Wenn zum Beispiel eine aktuelle Empfindung, welche durch irgendeine Ursache einen höheren Grad an Heftigkeit gewinnt, jede andere Empfindung ausschließt, so spricht man ihr jenen besonderen Charakter zu, welchen der Ausdruck *Aufmerksamkeit* wiedergibt; aber ist dies sozusagen etwas anderes als ein in bestimmter Weise modifizierter Modus selber, so wie eine Farbe oder ein Ton, indem sie dieselbe Grundfärbung beibehalten, ohne Zergliederung durch mehrere Nuancen oder aufeinanderfolgende Grade hindurchgehen können? Besteht dieselbe Empfindung weiter, wenn der Gegenstand nicht mehr auf das Organ einwirkt? Sie wird mittels Hypothese *Erinnerung* oder *Gedächtnis* und nimmt nur eine neue Form an, ohne sich im Grunde zu verändern.<sup>44</sup> Wirken zwei Empfindungen im eigentlichen Sinne oder eine Empfindung und eine Erinnerung zusammen, ohne sich zu verschmelzen? Die daraus sich ergebende Modifikation wird *Urteil* oder *Vergleich* heißen.<sup>45</sup>

In der aufeinanderfolgenden Aufzählung dieser verschiedenen Charaktere oder Eigenschaften, welche der Reihe nach derselbe Grundmodus enthält, erblicke ich immer nur eine logische Analyse oder eine Definition des allgemeinen Ausdrucks, dessen Sinn sich sukzessiv dadurch bestimmt, daß er sich bei jedem Schritt oder bei jedem einzelnen Charakter begrenzt, den er<sup>46</sup> durch seinen Umfang enthält; aber ich finde hier ebensowenig eine reelle Zergliederung, so wie ich auch keine für das Gold<sup>47</sup> in der zusammengesetzten Idee fände, die

<sup>44</sup> *Korr.* ohne ihre Natur im Grunde zu verändern

<sup>45</sup> Vgl. E. B. Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Teil I, Abt. II, Kap. 1, § 5; *Traité des sensations*, Teil I, Kap. 2, § 1; *Extrait raisonné du Traité des sensations*, *Précis de la Première Partie; Logique*, Teil I, Kap. 7-8 (*Oeuvres philosophiques*, t. I, 11, 224 ff., 326 ff. u. t. II, 384 ff.) (*Anm. Übers.*).

<sup>46</sup> *Erg.* im allgemeinen

<sup>47</sup> *Var. für den ersten Teil dieses Abschnitts:* Auf eine solche Weise zergliedert oder aufgelöst, so wie ein zusammengesetztes Ganzes in seine konstitutiven Teile auflösbar ist, [einige ausgelassene Wörter] könnte auch

mit diesem Metall verbunden ist, falls jemand im Augenblick meinem Geist alle physikalischen Eigenschaften in Erinnerung riefe, wie sie in dieser Substanz erkannt werden, nämlich *Farbe, Leitfähigkeit, Schmiedbarkeit, Auflösbarkeit im Königswasser usw.*, alle unter diesem einzigen und selben Gold vereinten Ideen, allerdings mit jenem Unterschied, daß es sich in der zusammengesetzten Idee der physikalischen Substanz um konstitutive Eigenschaften eines festen und bestimmten Gegenstandes handelt, dessen Veränderung oder Entstellung in seiner Komplexion<sup>48</sup> nicht von uns abhängt; während im Fall der als Urtyp verstandenen metaphysischen Idee die Elemente, worüber wir in gewisser Weise verfügen, von uns erweitert, reduziert oder geteilt werden können, ohne ein *Kriterium* außerhalb von uns noch Regeln oder ein Modell vor uns selbst zu besitzen, wenn wir nicht mit den Gegebenheiten des inneren Sinnes oder den reellen Tatsachen anfangen, welche ohne Entstellung in dieser urtümlichen Quelle geschöpft werden.

- 14 Daher ist es bemerkenswert, daß berühmte Schüler Condillac, welche nach ihm mit der logischen Analyse der Empfindung nicht zufrieden waren, versucht haben, sie ohne neuen Aufwand nochmals durchzuführen, und dabei fanden, daß diese abstrakten Elemente entweder vermehrt oder begrenzt werden müssen, ohne jedoch offensichtlich zu bemerken, daß sie nichts anderes taten, als das Klassifikationssystem zu ändern und die Ausdrücke einer Art logischen Gleichung zu entfalten oder zu verringern, ohne irgendeine Tatsache, irgendeine neue Wahrheit in das reelle Feld der Wissenschaft einzuführen.<sup>49</sup>

---

das Gold nicht als zergliedert von demjenigen ausgegeben werden, der die in dem Wort Gold ausgedrückte zusammengesetzte Idee dadurch definierte, daß er all dessen physikalische Eigenschaften der Reihe nach durchgeht, nämlich *Farbe, Schmiedbarkeit, Auflösbarkeit im Königswasser usw.*, welche unter diesem einzigen Ausdruck vereint sind.

<sup>48</sup> *Korr. Zusammenstellung*

<sup>49</sup> *Korr. des ganzen Abschnitts:* Daher ist es sehr bemerkenswert, daß die Schüler Condillac, welche mit der logischen Analyse ihres Lehrers nicht

Man hätte, wie mir scheint, diesen künstlichen Teilungen der Vermögen, von denen man glaubt, daß sie als *Elemente in dieses allgemeine Vermögen zu empfinden*<sup>50</sup> eintreten, weniger Wichtigkeit verliehen, indem man feststellt, daß – wenn es eine *Wissenschaft von den Prinzipien* gibt, welche sich auf eine gewisse Zahl wahrhaft ursprümlicher Tatsachen stützt – auch die ihnen entsprechenden Ideen nur einfach sein können und folglich die Wörter, welche sie in der metaphysischen Sprache ausdrücken, da sie *eigen* und *singulär* sind, und nicht mehr allgemein oder gemein, keinerlei Materie für irgendeine Art reeller Zergliederung liefern können und sich nicht einmal für eine logische Analyse anbieten. Sie müssen die letzten Glieder oder Ausdrücke einer Analyse sein, welche darin feste und notwendige Grenzen findet, wenn sie sich an die Auflösung unserer Ideen oder verschiedenen Erkenntnisse in deren reelle Elemente begibt, so wie die ersten Anfangspunkte der Synthese dahin streben, die Gesamtheit der Materienstoffe oder Ergebnisse der menschlichen Vernunft wieder zusammenzustellen.<sup>51</sup>

---

völlig zufrieden waren und versuchten, dieselbe nach ihm zu wiederholen, herausfanden, daß die Zahl dieser abstrakten Elemente bald vermehrt bald verringert werden muß; und seltsamerweise haben sie die Lösung des Problems mit der genauen Zahl der Elementarvermögen weiterverfolgt, ohne zu bemerken, daß sie im allgemeinen nichts anderes erreichten, als ein willkürliches Klassifikationssystem zu verändern, die Ausdrücke einer Art logischen Gleichung zu entfalten oder zu verringern [...]

<sup>50</sup> Siehe die "Logik" Condillac's und die "Elemente der Ideologie" des Herrn de Tracy (*Anm. MB*). – Vgl. C. B. Condillac, Logique, Teil I, Kap. 7-8 (Oeuvres philosophiques, t. II, 384 ff.), wo dieser die Seelenvermögen als Elemente des Vermögens zu empfinden analysiert. Sowie A. L. C. Destutt de Tracy, Eléments d'Ideologie, Teil I, Kap. 11, 143 ff. (Idéologie proprement dite), der diese Auffassung bestätigt (*Anm. Übers.*).

<sup>51</sup> *Var. dieses Abschnitts ab Hinweis auf Condillac*: indem man feststellt, wenn es eine *Wissenschaft von den Prinzipien* gibt, welche auf eine gewisse Zahl als wahrhaft erkannter ursprümlichen Tatsachen gegründet ist, auch die diesen Tatsachen entsprechenden Ideen nur einfach sein können, und folglich die Wörter, welche sie in der metaphysischen Sprache ausdrücken, da sie *eigen* oder *individuell* sind, und nicht allgemein oder gemein, keinerlei Materie für irgendeine Art reeller Zergliederung liefern können und sich für

Wenn aber die beiden Methoden, welche der geregelten Bildung all unserer abgeleiteten Erkenntnisse dienen, keinerlei direkten Zugriff auf die Urtatsachen haben; wenn im übrigen diese Tatsachen selber oder die Ideen, welche deren Wirklichkeit ausdrücken, keinerlei Typus oder Modell außerhalb von ihnen haben können, so kann es sich nur darum handeln, im inneren Sinn oder in der Reflexion gewisser Akte und konstitutiver Zustände des denkenden Subjekts die eigenen oder singulären Charaktere zu bestimmen, denen man diese Tatsachen als Prinzipien zuerkennen kann, um deren Rechtsgründe oder ursprünglichen Bedingungen festzulegen, die Verknüpfung oder Verkettung mit Ideen oder Tatsachen einer

- 15 anderen Ordnung zu untersuchen, und zwar / durch eine Methode, welche von der physischen Analyse verschieden ist, die auf die Gegenstände unserer äußeren Erkenntnis angewandt wird, bzw. von der Logik, wie sie im Feld<sup>52</sup> der Kategorien festgelegt ist.<sup>53</sup>

Um aber diese letzten Überlegungen zu rechtfertigen<sup>54</sup> und besser zu spüren, wie wenig die Methode, welche wir bekämpfen, der Wissenschaft von den Prinzipien sowie der Entdeckung der Urtatsachen angemessen ist, wollen wir noch

---

keinerlei logische Analyse anbieten. Sie werden nur die letzten Glieder oder Ausdrücke einer reflexiven Analyse sein, welche darin feste und notwendige Grenzen findet, wenn sie sich an die Auflösung unserer Ideen oder verschiedenen Erkenntnisse in ihre Elemente begibt, so wie die ersten Anfangspunkte danach streben, die menschliche Vernunft mit [?] den reellen Materienstoffen zusammenzustellen.

<sup>52</sup> *Erg.* im Feld der Kategorien oder der künstlichen Formen unserer Sprachen

<sup>53</sup> *Erg.* dieses Abschnitts durch eine Randnotiz: "Es genügt für den Fortschritt der Wissenschaften, die Urtatsachen festzustellen und im *Bewußtsein* des *Ich* notwendige und universale Prinzipien zu finden; diese Arbeit ist bereits ziemlich schwierig, und es nicht weniger schwierig, alle Tatsachen auf Prinzipien zurückzuführen und ihnen ebenfalls den höchsten Grad an Verknüpfung, Harmonie und Einheit zu geben." (Ancillon Sohn) – Vgl. F. Ancillon, *Mélanges de littérature et de philosophie*, t. II, 124, woraus Maine de Biran zwei Sätze abgekürzt wiedergibt (*Anm. Übers.*).

<sup>54</sup> *Korr.* Um diese Einsichten besser zu rechtfertigen

den Unterschied betrachten, welcher eine im eigentlichen Sinne reflexive Analyse von jener trennt, die wir weiterhin *logisch* nennen, um diesen Unterschied durch den ihrer elementaren Ergebnisse zu beurteilen, die zu oft unter dem selben Titel der Abstraktion vermischt werden, von der jedoch mindestens zwei verschiedene Arten zu unterscheiden sind.

Die durch die logische Methode gegebenen Abstraktionen<sup>55</sup> beziehen sich auf ein gemeinsames Zeichen, welches sein Umfangsvermögen proportional zur kleineren Zahl an Elementen gewinnt, die es einschließt.<sup>56</sup> Dieser Ausdruck tendiert folglich dahin, einerseits in seinem *Umfang*<sup>57</sup> kompliziert zu werden, so wie er sich zugleich andererseits in seiner *Auffassung* vereinfacht, woraus für die Einbildungskraft folgt, daß sie, falls von ihr ein solches Zeichen ergriffen wird, um seine Geltung zu objektivieren, ein für ihre Anwendung weites und unbestimmtes Feld vorfindet und so beherrschend bleibt, um die hinzuzufügenden sinnlichen Ergänzungen auszuwählen und ihrem Verstehen anzupassen.<sup>58</sup>

Benutzt man zum Beispiel das Zeichen einer derart umfangreichen Klasse, wie sie durch den Ausdruck *Lebewesen* bezeichnet ist, dann habe ich im Geist entweder nur eine einfache Benennung oder die reflexive Idee der Leistungen des Geistes, welche die Bildung dieser Gattung bestimmt haben; aber wenn meine Einbildungskraft diese allgemeine Idee ergreift, um deren Zeichen zu individualisieren, so vermag sie ihm unterschiedslos jede ihr gefällige Ergänzung beifügen, um daraus die spezifische Idee eines *Menschen*, *Löwen* usw. zu machen.

---

<sup>55</sup> *Randnotiz*: Unterscheidung zwischen zwei Arten von abstrakten Ideen

<sup>56</sup> *Randnotiz*: hier die Anmerkung betreffs einer Stelle aus Descartes' "Regeln" – Vgl. R. Descartes, Regulae ad directionem ingenii, VI (AT X, 381 ff.) (Anm. Übers.).

<sup>57</sup> *Korr.* hinsichtlich seines Umfangs

<sup>58</sup> *Korr. des letzten Teilsatzes*: eine für ihre Anwendung unbegrenzte Breite vorfindet, um unter den sinnlichen Ergänzungen jene auszuwählen, die sie hinzufügen und ihrem Verstehen anpassen möchte

Es verhält sich ebenso mit allen allgemeinen Ideen von Klassen, Gattungen oder Familien, von Gegenständen oder Phänomenen, worüber sich jeder Zweig physischer Erkenntnis 16 ausbreitet, / woraus sich ergibt, daß diese Wissenschaften, wenn sie einmal begründet oder zu festen Lehren errichtet wurden, *ihre Prinzipien* nicht mehr *analysiert werden* können oder sogar dürfen; denn letztere gelten nur als die allgemeinsten Wirkungen, welche stets in den einzelnen Fällen aufzulösen sind, wobei diese Fälle selber in all ihren Einzelheiten bis zur letzten elementaren Tatsache begrenzt sind, falls man die ganze Genauigkeit und Richtigkeit erreichen will, wozu diese Wissenschaften in der Lage sind.

Es verhält sich nicht so mit der wahrhaften *Wissenschaft von den Prinzipien*, wovon im Programm der Akademie die Rede ist und worin die Prinzipien (im uneigentlichen Sinne<sup>59</sup>) aller praktischen Wissenschaften ihre Lösung finden müssen, um eine tiefere und festere Grundlage zu finden.

Werden die Urtatsachen, aus denen eine solche Wissenschaft besteht, gleichfalls für Abstraktionen gehalten,<sup>60</sup> weil

---

<sup>59</sup> zweimal Korr. hintereinander: sekundären, allgemeinen (möglicherweise ist im eigentlichen Sinne ein Fehler des Kopisten)

<sup>60</sup> Ich werde hier eine Stelle aus Kants lateinischer Dissertation mit dem Titel "De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" [II, § 6] anführen, welche sein erstes Werk und der Auftakt zu seiner "Kritik der reinen Vernunft" gewesen zu sein scheint: "necesse autem hic est, maximum ambiguitatem vocis abstracti notare, quam ne nostram de intellectualibus disquisitionem maculet, antea abstergendam esse satius duco. Nempe proprie dicendum esset: ab aliquibus abstrahere, non aliquid abstrahere. Prius denotat: quod in conceptu quodam ad alia quomodocumque ipsi nixa non attendamus, posterius autem, quod non detur; nisi in concreto et ita, ut a conjunctis separetur. Hinc conceptus intellectualis abstrahit ab omni sensitivo, non abstrahit a sensitivis et forsitan rectius diceretur abstrahens, quam abstractus." Ich übernehme diese Unterscheidung in jeder Hinsicht, indem ich sie auf die Urtatsachen und auf die Art und Weise beziehe, wie sie sich unserem richtig befragten inneren Sinn manifestieren. Wir werden in der Tat sehen, daß das Ich, welches als *eines, einfaches, identisches, substantielles* existiert, keineswegs von *Empfindungen abstrahiert ist*, als wäre es das Allgemeinste oder Universalste in ihnen; vielmehr abstrahiert oder trennt es sich selber von den materialen Eindrücken als sinnlichen

sie sich / in der Tat von solch wahrnehmbaren Zusammensetzungen trennen lassen, wie sie in der objektiven Erfahrung gegeben sind<sup>61</sup> Aber wenn sie in diese Zusammensetzungen eintreten, so geschieht dies keineswegs als integrierender Teil oder als Elemente der Zusammensetzungen, sondern vielmehr als Arten formaler Elemente, welche den Teilen des Zusammengesetzten als Verbindung dienen und ihm die Form aufprägen, in der es im Geist als sinnlicher Gebrauch im Sinne

---

Gegenständen, welche sie bewirken; auf diese Weise kann das dergestalt in der inneren und unmittelbaren Apperzeption konstituierte Ich wirklich eher *abstrahens* als *abstractus* genannt werden. Was die Metaphysiker hier täuschen kann, besteht darin, daß sie fast immer von allgemeinen Ideen der *Substanz*, *Existenz*, *Einheit* sprechen, die bereits zu Kategorien erhoben wurden, ohne bis zur Quelle dieser Ideen oder Tatsachen vordringen zu wollen, welche ihnen als natürliche Grundlage im inneren Wahrnehmungssinn dient und ihnen den Evidenz- und Notwendigkeitscharakter aufprägt, der in der ursprünglichen Quelle reell ist, um in der Folge rein logisch in den Verbindungen oder ständigen Anwendungen zu werden, welche der Verstand mit diesen Mutter-Ideen oder ihren zu Zeichen errichteten Kategorien vornimmt (*Anm. MB*). – *Randnotiz zu dieser Anm.*: "Die abstrakten Begriffe", sagt Condillac, "sind nur Ideen dessen, was als Gemeinsames zwischen mehreren einzelnen Ideen gebildet wurde. Von solcher Art ist der Begriff Lebewesen." [Traité des sensations, Kap. 1: Oeuvres philosophiques, t. I, 122]. Dies heißt, die allgemeinen Begriffe mit den abstrakten Ideen zu verwechseln, die von ganz anderer Natur sein können. Jeder allgemeine Begriff ist natürlich abstrakt, aber jede abstrakte Idee ist nicht allgemein. Beispielsweise sind jene der Substanz, der Ursache, des Seins, der Person, des Ich nicht abstrakt oder vielmehr abstraktiv, indem sie sich durch die Reflexion von allem trennen, was objektiv ist; aber sie können absolut nicht als allgemein wie die Ideen der Klassen oder Gattungen usw. betrachtet werden. Ihre Natur besteht im Gegenteil darin, sich im inneren Sinn zu individualisieren und den *einheitlichen* und beständigen Typus von allem zu bilden, was unser Geist als Existenz zu denken vermag. Von solchen Ideen kann nicht gesagt werden, daß sie von der Empfindung herrühren. Alles in Condillac's Lehre als falsch Gegebenes besteht darin, die gesicherte Unterscheidung zwischen den abstrakten Ideen und den allgemeinen Begriffen verkannt zu haben.

<sup>61</sup> *Korr. für Nebensatz*: weil sie in der Tat als getrennt oder abstrahiert von den wahrnehmbaren Zusammensetzungen erkannt werden können, welche durch die objektive Erfahrung gegeben sind?

eines Gegenstandes von neuen Ausarbeitungen existiert.<sup>62</sup> In gleicher Weise hat die Gußform nicht an der Materie teil, welche darin ihre Form erlangt oder ihre Prägung erhält.

Diese *reflexiven* Abstraktionen haben also einen von den vorhergehenden sehr deutlich unterschiedlichen Charakter. Während diese sich umso mehr vom individuellen und reellen Charakter entfernen, so wie sie vor allem abstrakter und *einfacher* sind, nähern sich jene hingegen dem Charakter der Individualität oder der Wahrheit immer mehr, und zwar in dem Maße, wie sie sich sozusagen *reinigen*, da sie sich von den material zusammengesetzten lösen, mit denen sie eng verbunden und wie in einer rein sinnlichen Erfahrung verschmolzen sind; auf diese Weise losgelöst, nehmen sie besonders jenen herausragenden Charakter unmittelbarer Evidenz an, welche den Tatsachen des inneren Sinnes als reeller und einziger Quelle jeglicher Evidenz eigentlichlich ist, während die logischen Abstraktionen entweder jedes eigenen Lichtes im Geist beraubt bleiben oder nur ein falsches Licht der Einbildungskraft erhalten, welche sie unbestimmt anwendet;<sup>63</sup> bzw. haben sie schließlich nur an jener Art Gewißheit oder Evidenz der Vernunft teil, welche mit der Ruhe des Geistes verknüpft ist,<sup>64</sup> wenn er deutlich erkennt, daß seine eigenen konventionellen Feststellungen durch den<sup>65</sup> Gebrauch der Zeichen angefüllt sind, deren Geltung er festgelegt hatte,

18 ohne / die Umzäunung seiner eigenen Ideen zu verlassen. Während diese logischen Abstraktionen die Fähigkeit zur unbestimmten Anwendung oder zum unbegrenzten Umfang haben, welcher den Umständen nach wechselt, und oft sogar

---

<sup>62</sup> Korr. [...] als sinnlicher Gegenstand im Sinne eines Ausdrucks neuer Ausarbeitungen existiert

<sup>63</sup> Auf diese Weise wird die Einbildungskraft den allgemeinen oder abstrakten Ausdruck *Empfindung* auf diesen oder jenen *Geruch*, diese oder jene *Farbe* bzw. diesen oder jenen *Ton* anwenden, und niemals auf den *individuellen Akt*, den er gleichfalls im Sinne der Reflexion ausdrücken kann (Anm. MB).

<sup>64</sup> Korr. [...] welcher den Geist beeindruckt oder befriedigt

<sup>65</sup> Erg. regelmäßigen

nach dem Gutdünken einer beweglichen Einbildungskraft, so sind die in den Urtatsachen des inneren Wahrnehmungssinnes ergriffenen reflexiven Abstraktionen feststehend, unveränderbar, univok und stets identisch, da sie mit der Einbildungskraft nichts zu tun haben, welche sie durch ihre Berührung nur beeinträchtigen oder entstellen kann.

Diese Philosophen haben sich also von den Fluten der Gewohnheiten der Einbildungskraft fortreißen lassen, indem sie alle Elemente der Wissenschaft auf logische oder physische Abstraktionen zurückführen und glaubten, die Prinzipien unserer Erkenntnisse aus einer Zergliederung oder künstlichen Auflösung der Eindrücke oder der durch die Erfahrung gegebenen sinnlichen Bilder hervortreten zu lassen, wobei sie weiterhin sogar glaubten, die reellen Prinzipien analysieren, zergliedern zu können und zu müssen.<sup>66</sup>

Es liegt vielleicht auch an dieser Täuschung und an diesen Abweichungen der Theorie, welche durch einige praktische Erfolge nicht gerechtfertigt werden können, daß die in Frankreich seit Condillac gegebene Richtung gegenüber der Philosophie des Geistes dadurch bestimmt ist; mit der gleichen Täuschung läßt sich auch alles verknüpfen, was die moderneren Lehren an Unvollständigem, Verkürztem und Irreführendem in der Sprache wie in den Sachen auszeichnet.

Ich füge noch als eine letzte Überlegung über die Irreführungen oder Abweichungen dieser Methode bei, daß die

---

<sup>66</sup> *Korr. dieses sowie nachfolgenden Abschnitts:* [...] sie haben alle Elemente und die Prinzipien der Wissenschaft auf logische oder physische Abstraktionen zurückgeführt, wobei sie schrankenlos einer rein äußereren oder sinnlichen Analogie folgten. Sie haben in die Wissenschaft von den Prinzipien die Methode hineingetragen, welche ausschließlich jener ihrer objektiven Ergebnisse entspricht; wie jene Philosophen Indiens, welche die Welt auf eine Schildkröte gründen, haben sie die der intellektuellen Welt eigentlich innere Kraft verbannt, dank derer sie in sich selbst ihre Triebkraft, ihr Gleichgewicht und ihren festen Stützpunkt zum Handeln finden. Die Grenzen, wo diese Methode enden muß, welche ich analogische Methode nenne, finden sich durch die Natur der Mittel selbst festgelegt, die sie anwenden kann, und besonders durch die Natur des Gegenstandes, dem sie entspricht.

Grenzen, wo die *Analogie* genannte Methode der Physiker meiner Ansicht nach ihr Ende finden muß, durch die Natur der Mittel selbst festgelegt sind, die sie anwenden kann, und besonders durch die Natur des Gegenstandes, dem sie entspricht. Diese Mittel können in der Tat nur den äußeren Wissenschaften und der Einbildungskraft oder dem vorstellenden Vermögen entlehnt sein; ihr ausschließlicher Gegenstand besteht in den Erscheinungen oder außerhalb von *mir* 19 vorgestellten Phänomenen; sie kann folglich / keinerlei Macht über jene Art an Urtatsachen haben, welche nur in den Bereich des inneren Wahrnehmungssinnes fallen; und wenn es so etwas wie eine Beobachtung oder einen den Elementartatsachen dieser Ordnung ganz entsprechenden Wahrnehmungssinn gibt, so können die Analogien oder phänomenalen Ähnlichkeiten, welche sich einem äußeren oder physischen Standpunkt darbieten, nicht in das innere Feld eintreten, wo das denkende Wesen als reflexiver Zeuge seinen am meisten exakten<sup>67</sup> Wirkweisen, seinen am meisten innerlichen Modifikationen beiwohnt. Hier vereinfacht und individualisiert sich alles, dort in der anderen Methode hingegen verallgemeinert und setzt sich alles zusammen. *Die Klassifikationen und die Gesetze*, welche – nach der Beobachtung der Wirkungen – die beiden großen Triebkräfte der Naturwissenschaften sind,<sup>68</sup> finden daher kaum eine nützliche Anwendung in der Er-

---

<sup>67</sup> *Korr. geheimen*

<sup>68</sup> Ein sehr scharfsinniger Philosoph bietet die Aufstellung der aufeinanderfolgenden Leistungen der Wissenschaft in der Erforschung der Tatsachenwahrheit wie folgt dar: *Beobachten Sie, klassifizieren Sie, stellen Sie Gesetze auf, suchen Sie Ursachen* (siehe die Abhandlung der Philosophie des Herrn Prévôt in Genf) (Anm. MB). – Vgl. P. Prévost, *Essai de philosophie ou Etude de l'esprit humain*, t. II, Abt. II, Teil II, Kap. 1-2 über die Kunst der Beobachtung, Verallgemeinerung, Klassen, Gesetze und Ursachen; *Les Signes envisagés relativement à leur influence sur la formation des idées*, 20. Zu Biographie und Werk Prévots (1751-1839), der 1814-15 an der "Philosophischen Gesellschaft" Maine de Birans im Sinne gegen-ideologischer Kräfte teilnahm, vgl. J. Echteverria, *Notes* (1963), 242 f. (Anm. Übers.).

kenntnis der Gefühlswahrheiten, welche sich auf unmittelbarste Weise daraus ergeben.

Aber es geschieht besonders bei der Suche nach den Ursachen, welche der vierte und letzte, durch die Methode der Erfahrungswissenschaften angezeigte Fortschritt ist; es geschieht besonders in der allgemeinen und notwendigen Anwendung des *Kausalitätsprinzips*, wie ich sage, daß sich die Methode der Erfahrung unserer Ansicht nach weiter von derjenigen zu entfernen scheint, welche einer wahrhaften Wissenschaft von den Prinzipien entspricht.

In der Tat haben wir schon ahnen lassen, daß die sinnlichen Phänomene im Gegenstand der physischen Wissenschaften, da sie isoliert vorgestellt werden, immer analysiert, untereinander verglichen und gemäß der Ordnung ihrer Abfolgen oder Analogien klassifiziert werden können, wobei von der *Ursache* oder von der reell hervorbringenden Kraft abstrahiert wird: die eigene und notwendige Idee, welche letzterer entspricht, fällt so nicht unter die Sinne oder unter die Einbildungskraft und geht auch keineswegs in das Kalkül der Erfahrung ein, so daß ihre wahrhaftige Geltung unter der sinnlichen Form der für sich selbst verallgemeinerten / Wirkung verborgen bleibt. 20

Aber in der reflexiven Wissenschaft der Akte oder Zustände des denkenden Subjekts, welche selbst als Tatsachen des inneren Wahrnehmungssinnes gegeben sind, vermag irgendeiner dieser Akte in seiner Hervorbringung nicht außerhalb der Erkenntnis oder des innersten Gefühls seines Prinzips oder seiner hervorbringenden Ursache gedacht oder unmittelbar apperzipiert zu werden; denn diese Ursache ist nichts anderes als das Subjekt oder das Ich,<sup>69</sup> welches *für sich selbst* nur existiert, indem es erkennt, und es erkennt sich nur, insofern es handelt.

---

<sup>69</sup> *Var.* [...] oder seiner reellen hervorbringenden Ursache; diese Ursache kann folglich nicht wie eine Unbekannte behandelt werden, da sie nichts anderes als das denkende Subjekt oder das *Ich* ist

Es handelt sich hierbei um eine Wahrheit oder eine Tatsache des innersten Sinnes, welche keines weiteren Beweises bedürfen sollte, aber in der Folge, wenn es nötig ist, alle notwendige Aufklärung wird finden können. Indem wir dennoch ein wenig den folgenden Analysen vorgreifen, möchte ich als geeignetes Beispiel, um das behauptete Prinzip zu bestätigen, einen dieser aktiven Modi ergreifen, worin sich das Subjekt sich selbst gegenüber als *Agens* oder als Ursache seines Aktes manifestiert:<sup>70</sup> ich will von der Anstrengung sprechen, welche der Wille bestimmt, indem er den Leibkörper in seiner Masse oder irgendein einzelnes Organ bewegt, welches direkt seinem Einfluß unterliegt. Nun sage ich, daß das innerste Gefühl der Ursache oder der hervorbringenden Kraft der Bewegung, welche das mit seiner Anstrengung identifizierte *Ich selbst*<sup>71</sup> ist, sowie die besondere Empfindung (*sui generis*), welche in der naturhaften Ordnung der Kontraktion des Muskelorgans entspricht, als zwei Elemente eines umfassenden Modus betrachtet werden können, wo die Ursache und die Wirkung (die *apperzipierte Anstrengung* und die empfundene Kontraktion als Ergebnisse) miteinander im selben Bewußtsein derart untrennbar und in einem so notwendigen Kausalitätsverhältnis verbunden sind,<sup>72</sup> daß es

---

<sup>70</sup> *Var.* [...] einen dieser urtümlichen und einfachsten Modi, worin sich das Subjekt sich selbst gegenüber manifestiert

<sup>71</sup> *gestrichenes Wort*

<sup>72</sup> *Das Kausalitätsprinzip* (sagt ein Philosoph, zu dessen Anführung ich mir hier die Freiheit nehme, obwohl er vielleicht einer meiner Preisrichter sein wird) ist der Vater der Metaphysik, und die Art und Weise, es in Betracht zu ziehen oder es abzuleiten, betrifft das Geschick dieser Wissenschaft insgesamt; davon hängt die Frage ab, ob sie wirklich eine Wissenschaft oder eine Chimäre ist; das Mittel, sie vor dem Schiffbruch zu retten, besteht in dem Beweis, daß das Kausalitätsprinzip keine bloße Form oder Kategorie, keine allgemeine Idee ist (siehe die Reihe der "Mémoires" aus Berlin für das Jahr 1801). Indem ich dieses Prinzip mit den Urtatsachen des innersten Wahrnehmungssinnes und mit dem Phänomen des *Ich selbst* verbinde, welches sich in der unmittelbaren Apperzeption verwirklicht, glaube ich, die Auffassung dieses Philosophen richtig ergriffen zu haben, dem ich schon begegnet war, ohne ihn zu kennen (*Anm. MB*). – Vgl. L. F. Ancillon,

sich absolut nicht von der Kraft<sup>73</sup> / oder *Ursache* abstrahieren läßt, ohne die Idee ihrer Wirkung gänzlich zu verändern oder sogar zu entstellen. Und wenn in der Tat die Muskelempfindung aufhören sollte, von Anstrengungen begleitet oder vom Wollen<sup>74</sup> verursacht zu sein, dann wäre sie nurmehr eine rein organische Affektion oder sie bliebe dunkel und nicht apperzipiert, so wie jene vitalen Bewegungen, welche sich im Inneren des Leibkörpers außerhalb der Grenzen des Wollens – und folglich außerhalb der Apperzeption – vollziehen, die davon abhängt (wie wir im folgenden sehen werden), bzw. wäre diese Muskelempfindung schließlich nur noch ein völlig passiver Eindruck, wie es die Herzschläge oder die Krampfbewegungen sind, welche wir empfinden, ohne sie selbst hervorzubringen.

Ich schließe aus diesem einfachen Beispiel, dessen Folgen hier noch nicht zu vertiefen sind, daß es bei der Analyse der innerlichen Phänomene nicht erlaubt und sogar nicht einmal möglich ist, von der Ursache zu abstrahieren, denn diese Ursache selber, anstatt *unbekannt* zu sein, besitzt mit aller Evidenz eine Gefühlstatsache, da sie sich aus dem Charakter ihrer Hervorbringung selbst ergibt, welche nur in ihr und durch sie wahrnehmbar wird.

Woraus des weiteren folgt, daß es in der Wissenschaft von den Prinzipien nicht gerechtfertigt ist, den reellen Rechtsgrund der Ursache unter dem der verallgemeinerten Wirkung zu verbergen; man darf sich ebenfalls nicht damit begnügen, ihr bloß einen Namen zu geben; es ist darüber hinaus ihre Idee zu bestimmen, ihr genauer Begriff festzulegen, so wie sie auf ihre

---

Mémoire sur l'analyse des Principes dans les sciences (1801), 44 u. 49 f., sowie noch ausführlicher hierzu in späteren Jahren: P. Maine de Biran, De l'existence (1966) (Anm. Übers.).

<sup>73</sup> *Erg.* vom Gefühl

<sup>74</sup> *Var.* oder vom Ich

urtümliche, individuelle und reelle Quelle zurückzuführen bleibt.<sup>75</sup>

22 Es ist außerdem in der Analyse der Ideen oder in der Wissenschaft von den menschlichen Vermögen nicht erlaubt, die je eigene Geltung / der signifikativen Ausdrücke für die Wirkweisen des denkenden Subjekts oder der beständigen Vollzugsmodi in dessen Aktivität,<sup>76</sup> so wie beispielsweise *Aufmerksamkeit, Rückerinnerung, Vergleich* usw., zu verändern, indem sie willkürlicherweise verallgemeinert werden, um den abstrakten Sinn mit den Charakteren irgendeines passiven Eindrucks zu verbinden, welche dieser von sich selbst aus erhalten soll oder indem er jeden anderen Eindruck durch seine Vorherrschaft ausschließt, das heißt unabhängig von der Aktivität des Subjekts, wodurch der Eindruck so wird, wie er ist, bzw. auch durch seine spontane Wiederhervorbringung in Abwesenheit seiner äußeren Ursache, ohne dabei seine innere Kraft der Wiederhervorbringung usw. zu berücksichtigen.

Denn man sieht sehr wohl, daß dies einer Entstellung des Sinnes der Ideen und der Worte gleichkäme, substituierte man den reellen Tatsachen logische Abstraktionen als eine gemachte und konventionelle Geltung anstelle natürlicher und genauer Bedeutung,<sup>77</sup> es hieße des weiteren, der Reflexion jeden späteren Zugriff und der Wissenschaft von den Prinzipien jede reelle Grundlage zu entziehen. Von dem Augenblick an würde auch die Metaphysik auf ihren Titel verzichten und ihre positivsten Rechte dem Ideensystem abtreten, welches ihr Los wäre, bzw. nur noch eine Chimäre, oder sie

---

<sup>75</sup> *Erg.* [...] ihre individuelle Idee zu bestimmen, ihren genauen Begriff festzulegen, so wie sie selbst auf ihre urtümliche Quelle zurückzuführen bleibt

<sup>76</sup> *Korr.* [...] der den Wirkweisen des denkenden Subjekts oder den beständigen Vollzugsmodi seiner Aktivität zugesprochenen Ausdrücke

<sup>77</sup> *Var.* [...] daß dies einer Entstellung der Ideen gleichkäme, indem die je eigene Auffassung ihrer Zeichen verändert würde, um den reellen Tatsachen logische Abstraktionen zu substituieren, sowie dem natürlichen und wahren Sinn eine fiktive Geltung

marschierte völlig unter dem Banner sei es der Physik, deren Prinzipien sie an sich aufklären soll, sei es der Logik, deren Formen sie eine Grundlage zu geben hat.

Ich habe es für wichtig erachtet, die Wirklichkeit bestimmter Urtatsachen des inneren Sinnes anzukündigen, welche von den Phänomenen der äußeren Natur unterschieden sind, bevor ich genauer danach forsche, worin diese Tatsachen bestehen und welches ihre Zeichen oder Charaktere sind. Ich wollte dadurch die Notwendigkeit einer inneren Beobachtung feststellen, wie sie einer Methode für diese Tatsachen eigentlich und in ihrem Prinzip sowie in ihren Ergebnissen von derjenigen unterschieden ist, welche von Bacon gelehrt und mit soviel Erfolg in den Naturwissenschaften praktiziert wurde.

Es scheint mir, daß die Veränderung der Ideen der *Ursache*, der *Kräfte*, der *Vermögen*, wie sie in der Methode und in den diesen letzteren Wissenschaften eigenen Sprache stattgefunden hat, nicht ohne große Mißbräuche auf die Wissenschaft von den Prinzipien hatte angewandt werden können, wobei diese Mißbräuche den reellen Gegenstand dieser Wissenschaft entstellt, seine Grundlage gänzlich verkannt und seine Mittel wie sein Ziel verborgen haben.

Ich war umso mehr zu diesen Bemerkungen / genötigt, als die unmittelbare *Apperception* des denkenden Subjekts (*Ich*) nach meinem Gesichtspunkt, wie er später dargestellt werden wird, sich eben nicht vom innersten Gefühl der Ursache oder der hervorbringenden Kraft bestimmter Leibbewegungen sowie bestimmter Leistungen des Geistes unterscheidet, wenn man einmal im Zeichen sowie in der Idee die innere Ursache mit ihrer objektiven Wirkung verschmolzen hat, bzw. vorher die Anstrengung mit ihrer Hervorbringung, den Akt mit seinem Ergebnis,<sup>78</sup> so daß die vorgelegte, von mir für die Metaphysik als fundamental angesehene Frage fast ebenso viele *Unsinnigkeiten* wie Wörter darstellen würde, um von

<sup>78</sup> *Var.* im Zeichen wie in der Sache, die Kraft mit ihrer Hervorbringung, den Akt mit seinem Ergebnis

vornherein von denen negativ beantwortet zu werden, denen der gemeinsame, einzige und fast sakramentale Ausdruck *Empfindung* genügt, alles in der Wissenschaft der menschlichen Vermögen damit auszudrücken.

Bevor wir in die Tiefe der Frage vordringen, wollte ich einzig den Blick darauf heften, daß die Analyse der mit den Modifikationen der Sinnlichkeit identifizierten Intelligenz fast nur kraft einer abwegigen Anwendung oder einer fiktiven Geltung, welche dem *Kausalitätsprinzip* verliehen wurde, bald auf eine rein physiologische Theorie der analysierten oder in materieller Hinsicht zergliederten Funktionen<sup>79</sup> in deren organischen Instrumenten oder Körperlagen zurückgeführt wurde;<sup>80</sup> bald auf eine logische Klassifikationsmethode der veränderten Modi einer passiven Sinnlichkeit, deren abstrakte Charaktere in der Tat nur Abweichungen oder Veränderungen eines einzigen sensitiven Grundmodus sein sollen, indem von der Ursache oder der sie verändernden reellen Kraft abstrahiert wird;<sup>81</sup> bald auch auf geheimnisvolle übernatürliche Begriffe dieser subjektiven Ursache, welche sich in einer Ordnung von Absoluta außerhalb aller in der reellen Existenz vollzogenen Hervorbringungen verwirklicht<sup>82</sup> und als wäre sie auf gewisse *angeborene* Formen reduziert, deren Phänomene sinnlicher Erfahrung sie in der Zeit annehmen soll – drei<sup>83</sup> Gesichts-

---

<sup>79</sup> *Korr. des Abschnittsbeginns*: [...] kraft einer abwegigen Analyse [...] auf eine rein physiologische Theorie der [...] sensitiven Funktionen [...]

<sup>80</sup> Siehe das Werk des Doktors Cabanis über das Verhältnis des Physischen und des Geistigen beim Menschen und besonders über die physiologische Geschichte der Empfindungen (*Anm. MB*). – Vgl. P. J. G. Cabanis, *Histoire physiologique des sensations* (*Oeuvres philosophiques*, t. I), 164 ff. Dieses Werk ist der 2. u. 3. Teil von 12 Abhandlungen unter dem Titel "Rapports du physique et du moral de l'homme", deren erste Hälfte 1-6 am Institut National de France 1793-94 vorgetragen wurde. Dazu auch die Stellungnahme Maine de Birans in seinem Werk: *Influence de l'habitude sur la faculté de penser* (II), 111 Anm. 1 (*Anm. Übers.*).

<sup>81</sup> *Gestrichen*: deren Charaktere [...] abstrahiert wird

<sup>82</sup> *Gestrichen*: bald auch [...] vollzieht

<sup>83</sup> *Wort gestrichen*

punkte, welche sich in meinen Augen gleichfalls einer wahrhaftigen Wissenschaft von den Prinzipien entfernen.

Wir haben dies zuvor gerade hinsichtlich des Systems der veränderten Empfindung gezeigt. Letzteres bot sich als erstes unserer Überprüfung an, als wir uns über die Gegebenheiten der Frage [der Berliner Akademie] Rechenschaft ablegen und die diesen Ausdrücken eigentümliche Bedeutung diskutieren wollten; es ist weiterhin dieses System, welches uns als erstes sowohl durch die Nähe der Verknüpfungen<sup>84</sup> und die nahen Beziehungen wie durch den Kontrast aufgefallen ist, den es im Zusammenhang mit einer Lehre zu bieten schien, die auf das Zeugnis des inneren Wahrnehmungssinnes sowie auf eine Beobachtungsmethode und -sprache<sup>85</sup> gegründet ist, wie sie der Entdeckung und der Unterscheidung der ursprünglichen Bewußtseinstatsachen angemessen ist.

Wir wollen nunmehr mit demselben Ziel<sup>86</sup> eine Mutter-Lehre<sup>87</sup> untersuchen, welche sich mehr als ihre Tochter einer reellen Wissenschaft von den Prinzipien annähert, wie wir sehen werden. Sie geht sichtbarerweise viel näher an die Quelle zurück, jedoch an den Ufern anhaltend und ohne bis in die Tiefen zu schöpfen. Von dort aus werden wir auch einen Blick auf andere Systeme der Ersten Philosophie werfen, deren Autoren – nachdem sie im Vorbeigehen den wahrhaft grundlegenden Punkt vernommen und sogar berührt hatten – durch einen kühnen Schwung über diesen hinaus in Richtung jener geheimnisvollen Region der Esszenen getrieben wurden, wo sich die *Virtualitäten*, *Formen*, Kategorien und die sich außerhalb der Existenz verwirklichten *ontologischen Gesetze* vor jenen in einer logischen Ordnung angesiedelt finden,

---

<sup>84</sup> diese beiden Wörter gestrichen

<sup>85</sup> Korr. [...] mit einer Beobachtungsmethode und einer Sprache, wie [...] angemessen ist

<sup>86</sup> Korr. Gesichtspunkt

<sup>87</sup> Gemeint ist die Philosophie Lockes; der Ausdruck selber wird auch auf Leibniz (vgl. folg. S. 41) sowie auf Descartes angewandt; vgl. P. Maine de Biran, *Essais sur les fondements de la psychologie* (VIII), 131 (*Anm. Übers.*).

die eher eine Ordnung der *Anwendung* als der Erzeugung menschlicher Vermögen ist. Wir werden die Grundlage dieser idealen Lehren beurteilen können, worin der Mensch, indem er sich selbst *so a priori* setzt, als wäre er ganz Geist, nur noch mit reinen Intelligenzen zu kommunizieren scheint und sich durch die Reflexion von der materiellen Natur getrennt findet, so wie sich der Beobachter des Physischen mit ihr durch die Empfindung vereint und fast identifiziert vorfindet.<sup>88</sup>

Auf diese Weise werden wir in unseren Untersuchungen<sup>89</sup> den Gang des menschlichen Geistes nachahmen; er geht keineswegs immer gradlinig auf sein Ziel zu, indem er immer demselben Fortschritt folgte; vielmehr nähert er sich ihm bald, ohne es zu berühren, bald entfernt er sich davon, indem er darüber hinausschreitet, so daß er sich auf diese Weise innerhalb einer ungleichmäßigen Kurve angefüllt mit / Punkten der Beugung und Umkehr bewegt, was als merkwürdig festzustellen ist, um im mittleren Punkt anzukommen oder sich darin zu halten, weil dieser der Wahrheit sowie dem reellen Ursprung näher zu sein scheint, von dem alle Variablen der Kurve ausgehen, indem sie auseinanderlaufen.<sup>90</sup>

25

---

<sup>88</sup> *Korr. des zweiten Abschnitts mit mehreren gestrichenen Wörtern:* [...] mit Blick auf andere metaphysische Systeme werden wir danach untersuchen, ob es nicht möglich ist, einige reelle Gegebenheiten unseres Problems bis in diese Systeme einer höheren Metaphysik hinein zu finden, welche der sinnlichen Welt gegenüber fremder ist und wo das denkende Subjekt, indem es sich selbst zunächst *a priori* setzt [...], so wie sich der Sensualist [...]

<sup>89</sup> *Korr.* Auf diese Weise werden wir in dieser 1. Ordnung der Untersuchungen

<sup>90</sup> *Korr.* [...] sowie dem reellen Ursprung der Koordinaten, von wo alle Variablen der wissenschaftlichen Kurve ausgehen

*Von einer natürlichen Grundlage der Wissenschaft von den Prinzipien in Lockes Theorie; wie man darin die Charaktere und die Natur der Urtatsachen unterscheiden könnte<sup>91</sup>*

Die in unseren Sprachen verwandten Termini, um die *Akte* eines Willens oder die Leistungen einer Intelligenz auszudrücken, nämlich die auf die Existenz und Handlung hinweisenden Verben wie *appenzipieren*, *wollen*, *urteilen*, empfinden, welche vom reellen Subjekt unabtrennbar sind, und die entsprechenden *abstrakten Substantive*, welche natürliche Ableitungen davon darstellen, diese ständig und notwendigerweise in den Diskursformen verwandten Ausdrücke, wie ich sage, stellen ohne Zweifel weder reine Vernunftwesen noch eine Unsinnigkeit dar. Zumindest wenn man das Zeugnis des inneren Wahrnehmungssinnes nicht absolut zurückweist, ließe sich nicht leugnen, daß jene Ausdrücke im Geist, wenn schon nicht einigen sinnlichen Bildern, so doch wenigstens einigen intellektuellen und positiven Ideen entsprechen. Folglich ließe sich gleichfalls nicht sagen, daß diese letzteren Ideen, wie auch immer sie sich im Verstand begründet finden, als unmittelbare Eindrücke der Gegenstände in denselben eingedrungen seien, das heißt durch dieselben *direkten* Sinne und auf gleiche Art und Weise; denn anstatt den Empfindungen und den Bildern zu gleichen, verschwinden diese Ideen oder innerlichsten Modi vor den zuletzt genannten, so wie der fahle Schimmer der Sterne vor der Sonne verschwindet; sie sind im übrigen durch einen bemerkenswerten Kontrast von Charakteren der Zusammensetzung und der Verschiedenartigkeit zum einen davon getrennt, zum anderen der Beständigkeit und

---

<sup>91</sup> Vgl. auch P. Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (II), I, § 5.2: Grundlegung einer Analyse der Zergliederung. Lockes Lehre (Anm. Übers.).

Einfachheit deutlich entgegengesetzt,<sup>92</sup> welche einen Ursprung oder eine unterschiedliche Quelle anzeigen.<sup>93</sup>

26 Wenn aber diese ersten Ideen nicht von den äußereren Sinnen herrühren und<sup>94</sup> sie andererseits auch nicht *angeboren* sein können, wo ließe sich dann ihr Ursprung festlegen, und muß man diesen nicht im ursprünglichen Vollzug oder in der Entwicklung eines gewissen besonderen inneren Wahrnehmungssinnes suchen, durch dessen Hilfe sich das Individuum oder das als solches konstituierte *Subjekt* im Vollzug seiner eigenen Akte oder innersten Modi mit sich selbst in Beziehung befände, so wie es dies durch die äußereren Sinne mit einer fremden Natur ist? Von diesem Augenblick an versteht man die natürliche Grundlage einer Wissenschaft von den Urtatsachen des inneren Wahrnehmungssinnes, welche als *Prinzipien* betrachtet werden, sowie einer Art von Beobachtung, die dafür geeignet ist.

Dies ist der grundlegende Gesichtspunkt der Lehre Lockes;<sup>95</sup> indem dieser Philosoph von einem doppelten Ursprung ausgeht, der allen Modifikationen und Ideen des menschlichen Verstandes zugesprochen wird, hat er sich die Trennung oder Analyse zweier Arten von Elementen oder zweier Ordnungen von Urtatsachen zum Gegenstand nehmen können, welche selbst bei einer Zusammenstellung miteinander in der Erfahrung dennoch durch bestimmte Charaktere unterschieden bleiben, die sie hinsichtlich ihrer Quelle<sup>96</sup> haben; auf diese Weise wurde es in der Tat möglich, die Elementartatsachen zu unterscheiden und zu erkennen, indem sie nämlich aus den Zusammensetzungen der Erfahrung durch eine Art Zergliederung

---

<sup>92</sup> Korr. [...] durch einen bemerkenswerten Kontrast zwischen den Charakteren der Zusammensetzung und Verschiedenartigkeit getrennt, welche jenen eigentlich sind, und denjenigen der Beständigkeit und Einfachheit, die diesen zugehören

<sup>93</sup> dieser und folg. Abschnitt gestrichen

<sup>94</sup> Korr. Wenn die einfachen Ideen der Reflexion nicht von den äußereren Sinnen herrühren und auf der anderen Seite

<sup>95</sup> Korr. Man weiß in der Tat, wie [Locke], indem [...]

<sup>96</sup> Korr. Quellen

herausgestellt wurden,<sup>97</sup> die nicht mehr auf Condillac's Weise *logisch* war, sondern reell nach der Weise der Chemiker.<sup>98</sup>

Wenn Locke von vornherein eine wesentliche Unterscheidung zwischen den *einfachen Ideen der Reflexion* und den *einfachen Ideen der Empfindung* anzeigt,<sup>99</sup> zwischen dem innersten Gefühl, welches / die Wirkweisen des Willens oder die freien Akte der Intelligenz und die gänzlich passiven Modifikationen einer äußeren wie inneren Sinnlichkeit begleitet, welche von der Aktion der äußeren Gegenstände oder von den der körperlichen Beschaffenheit eigentümlichen Vorleistungen abhängt, dann scheint mir dieser weise Philosoph auf dem

27

<sup>97</sup> Korr. [...] möglich, die Auflösung der Phänomene der Sinnlichkeit und der Intelligenz durchzuführen, indem die Elemente der in der Erfahrung gegebenen Zusammensetzungen durch eine wahrhafte Zergliederung herausgestellt wurden [...]

<sup>98</sup> Zahlen am Rand verweisen darauf, daß die Abfolge dieses und des nächsten Abschnitts im korrigierten Text vertauscht werden sollte. Wir geben unter Beibehaltung der ursprünglichen Reihenfolge nur jeweilige Varianten wieder.

<sup>99</sup> Leibniz hat sich gegen diese angebliche *Einfachheit* der Ideen der Empfindung gewandt, welche durch Locke behauptet wurde: "Sie erscheinen uns nur einfach", sagt er, "weil sie undeutlich sind, und je weiter wir in eine der Empfindungen eindringen, um so mehr Elemente werden wir darin finden." Was Leibniz hier unter *Empfindung* versteht, ist nicht das, was der Autor des "Versuchs über den menschlichen Verstand" *Idee der Empfindung* genannt hat; der erstere nimmt die Empfindung sozusagen außerhalb des empfindenden Wesens, der andere nimmt sie in ihrem aktuellen Verhältnis zum Bewußtsein oder zur unmittelbaren Apperzeption des individuellen Subjekts, welches sich auf einfache und gleichförmige Weise modifiziert vorfindet, wie groß auch immer die Zahl im übrigen der elementaren und mitbildenden Eindrücke sein mag; hier wie in den meisten der metaphysischen Diskussionen hängt das Mißverständnis hauptsächlich vom Ausdruck ab, und nichts muß in der Tat gewöhnlicher als diese Arten von Mißverständnissen sein, wenn man oft nur ein einziges Wort besitzt, um die äußere Ursache des Eindrucks und das Funktionieren des Organs sowie das tatsächliche Ergebnis und die Apperzeption des *Ich* usw. auszudrücken (*Anm. MB*). – Vgl. J. Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, 2. Buch, Kap. I, § 2-5 (Maine de Biran folgte wohl der franz. Übers. von Coste 1742/1795); G. W. Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement humain II, 2 (ed. Gerhardt, t. V., 109) in freier Wiedergabe (*Anm. Übers.*).

richtigen Weg einer genauen und reellen Analyse der Tatsachen zu sein, und nahe dabei, die Wissenschaft von den Prinzipien zu bestimmen.<sup>100</sup>

Mußte dieses Vermögen der *Reflexion* selbst aber nicht, indem sie als eine Quelle der Ideen angezeigt wurde, auf eine unmittelbarere Quelle zurückgeführt werden, welche dem gemeinsamen Ursprung jeder Idee, jeder bekannten Existenz und jeder gedachten Urtatsache näher ist?<sup>101</sup>

Drei Hauptgründe scheinen meiner Ansicht nach Locke daran gehindert zu haben, diese Annäherung durchzuführen und bis an ihr Ende eine Analyse voranzutreiben, welche in der Wissenschaft von den menschlichen Vermögen vielleicht<sup>102</sup> zu einer vorteilhaften Vereinfachung beigetragen hätte.

Der erste<sup>103</sup> liegt an der vom Autor des "Versuchs über den menschlichen Verstand" ohne zureichende Prüfung gemachten Voraussetzung, daß diese Ideen der *Empfindung* von außen in den Verstand gelangen, sozusagen bereits in einem Stück geformt und ohne Beitrag seitens der dem Subjekt eigenständlichen Aktivität sind. Von diesem Augenblick an mußte dieser Philosoph die beiden Ursprünge als absolut voneinander getrennt ohne gegenseitigen Austausch und Einfluß betrachten; die höhere Quelle (die *Reflexion*) würde sich niemals mit der unteren (der *Empfindung*) vermischen, welche sich nicht von selbst zu jener Höhe erheben könnte.

---

<sup>100</sup> *Var. dieses Abschnitts*: Wenn Locke von Beginn seines großen Werkes über den menschlichen Verstand an eine erhellende wie grundlegende Unterscheidung zwischen den *einfachen Ideen der Empfindung* und den *einfachen Ideen der Reflexion* begründet, [...] und der gänzlich passiven Modifikation einer der Aktion der materiellen Gegenstände untergeordneten Sinnlichkeit, [...]

<sup>101</sup> *Korr.* [...] mußte man nicht innerhalb dieser Quelle weiter vordringen, welche vielleicht bei ihrem Entstehen dem gemeinsamen Prinzip der Sinnlichkeit, der menschlichen Wahrnehmungsfähigkeit, der Urtatsache der Existenz *identischer* ist?

<sup>102</sup> *Korr.* ohne Zweifel

<sup>103</sup> *Erg.* Grund

Da die äußereren Sinne natürlicherweise mit einer einfachen rezeptiven Fähigkeit an Empfindungen oder einfachen Ideen von Empfindungen ausgestattet sind, wäre die Seele oder das denkende, *sich selbst angeborene Subjekt*<sup>104</sup> auf diese Weise folglich durch seine Natur mit einem Vermögen oder einer Mächtigkeit an (zweifelsohne *ebenfalls angeborener*) *Reflexion* versehen, welche ihren eigenen außergewöhnlichen Aktivitätsbereich / an Empfindungen und Bildern hätte, da sich diese Reflexion ausschließlich auf die späteren Leistungen einer bereits entwickelten Intelligenz bezöge.<sup>105</sup> 28

Aber setzen die ersten einfachen Ideen, obwohl sie alle fertig<sup>106</sup> von außen gemäß der Hypothese gekommen sind, nicht dennoch bereits eine aktive Teilnahme des sie wahrnehmenden Subjekts voraus? Sind sie nicht im Bewußtsein? Was ist dieses Bewußtsein allerdings anderes als ein Akt, der von Locke selber mit dem Titel *Apperzeption* bezeichnet wird,<sup>107</sup> ein Akt, der sich notwendigerweise mit dem sinnlichen Eindruck verbinden muß, um ihn in den Rang einer Idee zu erheben?

Fügen wir hinzu, daß gemäß derselben Lehre die Seele nicht *empfinden*, *handeln* oder, allgemein gesagt, nicht *denken* kann, ohne unmittelbar zu apperzipieren, daß sie empfindet, handelt oder denkt. Diese seien, wie gesagt wird,<sup>108</sup> das einzige Merkmal der Wirkweisen oder Modi, welche der Seele in

---

<sup>104</sup> Vgl. hierzu weiter unten S. 34 (*Anm. Übers.*)

<sup>105</sup> Korr. [...] die Seele oder das sich selbst angeborene denkende Subjekt hätte [eine] Mächtigkeit, diese Kraft [?] der Reflexion, welche sich später den Leistungen der entwickelten Intelligenz zuwendete, hätte ihren eigenen und höheren außergewöhnlichen Aktivitätsbereich der ersten einfachen Ideen der Empfindung

<sup>106</sup> *Wort gestrichen*

<sup>107</sup> Die angegebene franz. Übers. von J. Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, bietet für *to perceive* das Verb *apercevoir*, aber offensichtlich niemals das Substantiv *aperception*, welches erst ab Leibniz – Zeitgenosse Lockes – gebräuchlich wird. Maine de Biran hat den Begriff also entweder von Leibniz auf Locke oder von der Verbform her übertragen (*Anm. Übers.*).

<sup>108</sup> Korr. sagt sehr richtig Locke

ihrer Eigenschaft als denkendem Subjekt zugesprochen werden kann.<sup>109</sup>

Aber in diesem Falle frage ich, wie und worin sich diese unmittelbare Apperzeption vom *höheren – Reflexion* genannten – Akt unterscheiden kann, es sei denn durch den Unterschied der Gegenstände oder der Anwendungsmodi bzw. durch den Grad an Tiefe oder Entfernung von einer Quelle,<sup>110</sup> die wirklich *eine* sein kann?

Hätten sich diese Schwierigkeiten dem Autor des "Versuchs über den Verstand" klar auferlegt, so hätte er ohne Zweifel verstanden, daß schon die scheinbar einfachste *Idee der Empfindung* in ihrer Eigenschaft als Idee irgendein reflexives Element zulassen muß, welches keineswegs außerhalb, sondern in einer dem denkenden Subjekt inhärenten Aktivität zu suchen ist.

Der zweite Grund, welcher Locke daran gehindert haben muß, in der Idee der Empfindung alles zu finden, was darin ist, oder zu suchen, was darin sein könnte, und ihn somit in der Reflexion eine zweite entfernte Quelle bestimmen ließ,<sup>111</sup> besteht in der Gleichheit oder vollkommenen Analogie der Eigenschaften, Charaktere und der Natur, deren Existenz er (ebenfalls ohne ausreichende Prüfung) zwischen all den passiven Modifikationsweisen voraussetzte, welche durch den generischen Terminus Empfindung ausgedrückt werden. Diese schnelle Bereitschaft zur Verallgemeinerung oder zum Analogieschluß, welche / die Quelle so vieler Mißbräuche in allen Wissenschaften und insbesondere in der Metaphysik darstellt, ließ ihn zugleich, wie ich glaube, den Funktionen der äußeren Sinne zuviel und dem Ursprung unserer Erkenntnisse zuwenig Einflüsse zugestehen, als er allen einerseits ein gleiches wahr-

29

<sup>109</sup> Siehe die "Versuche über den menschlichen Verstand", 1. Buch [Erg. Kap. 1, § 5] (Anm. MB).

<sup>110</sup> *Korr.* der gemeinsamen Quelle

<sup>111</sup> *Korr.* [...] die Reflexion als eine abstrakte und getrennte Quelle betrachten ließ

nehmendes oder vorstellendes Vermögen<sup>112</sup> und andererseits eine allgemeine und völlige Passivität zuteilte.

Hätte dieser Philosoph die ersten Empfindungen tiefer untersucht, über die er mit soviel Leichtigkeit hinweggeht, dann hätte er ohne Zweifel die Art derjenigen angezeigt, welche jene Weise innerer *Verdoppelung* genießen, worauf bereits der Titel *Reflexion* zutrifft, weil diese ersten Empfindungen ihre Charaktere und ihre Formen von der Bewegungsaktivität<sup>113</sup> des Subjekts her beziehen, welches daran teilnimmt; und dies unterscheidet sie von jenen, die sich aufgrund ihrer direkten und passiven Rezeption von außen ohne irgendeine aktive Teilnahme darauf beschränken, unmittelbar die Seele zu affizieren, und sich nicht im Bewußtsein wiederholen, sondern im Gegenteil jede Rückkehr des Subjekts auf das in seiner körperlichen Beschaffenheit Erlebte oder Empfundene ausschließen.<sup>114</sup>

Nachdem Locke diese sehr beachtenswerten Unterschiede in jeder spezifischen oder individuellen Empfindung<sup>115</sup> festgestellt hätte, hätte er daraufhin in einigen von ihnen, wenn nicht in allen, den beitragenden Anteil eines höheren Vermögens entdecken können, welches er ihnen gegenüber als fremd voraussetzte. Die Reflexion hätte sich daraufhin ebenfalls der originellen Empfindung angenähert gefunden, welche selber nicht mehr als einfach betrachtet worden wäre, sondern eine Art Zusammensetzung aus zwei Elementen darbot, wie es gemäß der reellen Ordnung ihres Vorrangs hätte angezeigt und erkannt werden müssen.<sup>116</sup>

---

<sup>112</sup> *Korr.* [...] ein gleiches Vermögen an Wahrnehmung oder Vorstellung

<sup>113</sup> Bewegung gestrichen

<sup>114</sup> *Korr. am Schluß*: [...] unmittelbar das sensitive Prinzip zu affizieren, ohne sich im Bewußtsein zu verdoppeln oder zu reflektieren, indem im Gegenteil jede Rückkehr des Individuums auf das durch seine körperliche Beschaffenheit Empfundene oder Ertragene ausgeschlossen wird

<sup>115</sup> *Korr.* [...] in jeder Art von Empfindungen

<sup>116</sup> *Var.* [...] Elemente, deren vollständige Auflösung hätte durchgeführt werden müssen, indem die wahrhafte Ordnung ihres Vorrangs zu bestimmen war

Ein dritter Grund, welcher Locke von der wahrhaftigen Quelle der Urtatsachen oder einer *Wissenschaft von den Prinzipien* entfernte, bestand darin, daß er – ohne Zweifel aufgrund seiner zu großen Voreingenommenheit für eine allgemein begründete Teilung dieser Seelenvermögen in *Verstand* und *Willen* unter den Philosophen – die gesamte Aktivität des denkenden Subjekts wie die Cartesianer in das System des Willens verlegte, so als ob das des Verstandes absolut davon getrennt werden konnte. Meiner Ansicht nach begrenzt er sehr

30 gut / den Umfang und die Schranken einer Mächtigkeit des *Wollens*, indem er sie ausschließlich den Bewegungen oder Akten zuschreibt, über die das *Ich*<sup>117</sup> verfügt; aber wenn er daraufhin diese Mächtigkeit aus der ersten Bildung der Ideen ausschließt, mußte er durch eine notwendige Folge auch ihrer Herrschaft den gesamten Verstandesbereich entziehen, und zwar einschließlich der dazu gehörenden Reflexion. Dieses reflexive Vermögen wird daher nur noch als Art eines ganz innerlichen Wahrnehmungssinnes betrachtet, welcher keinerlei Organ besitzt und dessen konsekutiver Vollzug später als jener der körperlichen oder äußeren Sinne ist, indem er – wie sie und durch sie – auf gleichfalls passive Art und Weise die sekundären Materienstoffe empfängt, welche in ihnen gebildet und spontan verwandelt werden ... Man sieht hier, wie Lockes Lehre diejenige seines konsequentesten Schülers vorbereitet hat, dessen Prinzipien wir schon untersucht haben.<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup> *Korr. die Seele*

<sup>118</sup> *Subst. des letzten Abschnittsteils sowie des folg. Abschnitts*: So also wird dieses reflexive Vermögen auf eine Art inneren Wahrnehmungssinn reduziert, der wie die äußeren Sinne gänzlich passiv ist; aber da er kein unmittelbares Organ wie diese besitzt, kann er deren Vollzug nachfolgen, ihre fertig geformten Hervorbringungen empfangen und ihnen einen neuen Grad an Inkubationszeit verleihen. Man versteht hier sehr gut, wie die sekundäre und passive Rolle, welche Locke der Reflexion zuspricht, die Sichtweisen Condillac's hat vorbereiten können, welcher sie vom Rang ursprünglicher Vermögen ausschloß, indem er sie von der Empfindung selber abhängen ließ [*Erg. vgl. Traité des sensations*, Teil II, Kap. 8, § 14]. – Der doppelte Ursprung, wie ihn der englische Philosoph begründet hatte, konnte in der Tat diese Geister der Aufklärung nicht zufriedenstellen, welche in allem die

Indem Locke vom berühmten Prinzip *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* ausging,<sup>119</sup> wurde er durch alle zuvor genannten Beweggründe dazu bestimmt, einen nahen und unmittelbaren Ursprung von einem anderen entfernteren und mittelbaren Ursprung zu unterscheiden; aber da diese Beschränkung in der Folgezeit jenen Geistern der Aufklärung nicht entsprechen konnte, welche über allem die *Einfachheit*, die *Einheit der Prinzipien* lieben, ist man so weit gekommen, dem inneren Wahrnehmungssinn durch die Verneinung der Wirklichkeit des Vorrangs<sup>120</sup> der Tatsachen und Ideen zu widersprechen, welche sich ursprünglich auf ihn beziehen, um die Strenge und Unbegrenztheit des Grundsatzes von Aristoteles<sup>121</sup> zu retten; aber gab es wirklich keine Möglichkeit, dieses Prinzip mit einem es übertreffenden Zeugnis (da alle Prinzipien davon abhängen) zu versöhnen? Konnte man nicht die rein reflexiv einfachen Ideen zulassen, ohne zu verneinen, daß diese Ideen selber von der Empfindung herkommen können, nicht von der *Empfindung im allgemeinen*; sondern von einem bestimmten Vollzugsmodus gewisser Sinne insbesondere? Dieser versöhnende Gesichtspunkt ist keinem Philosophen, wie ich glaube, in den Sinn gekommen; wir werden im / fol-

31

---

Eigenheit und die Einheit suchen. Um diese systematische Einheit in der Wissenschaft von den Ideen und menschlichen Vermögen zu erreichen, und besonders die Strenge des ausschließlichen Prinzips bei Aristoteles *nihil est in intellectu* usw. [gestrichen: ist man so weit gegangen, dem inneren Wahrnehmungssinn und der urtümlichen Unterscheidung der Tatsachen und Ideen zu widersprechen, welche sich darauf beziehen]. Wir haben gesehen, wie und durch welchen logischen Gewaltstreich der gesamte Verstand in Empfindung, das gesamte Denken in Bildern verwandelt wurde. In der Folge werden wir untersuchen, ob es unter Ausschluß jeder Hypothese und allein durch Befragung des Zeugnisses des inneren Wahrnehmungssinnes nicht möglich ist, die Wissenschaft von den ursprünglichen Ideen, der Reflexion oder der Urtatsache dieses Wahrnehmungssinnes mit dem auf eine bestimmte Weise interpretierten Grundsatz des Aristoteles' zu versöhnen.

<sup>119</sup> Vgl. Versuch über den menschlichen Verstand, 2. Buch, Kap. 1, § 2 u. Kap. 11, § 17 (Anm. Übers.).

<sup>120</sup> Subst. und der urtümlichen Unterscheidung

<sup>121</sup> Vgl. De anima III, 8, 432a f.; G. W. Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement humain, 2. Buch, Kap. 1, § 2 (Anm. Übers.).

genden sehen, ob es möglich ist, eine Grundlage dafür zu finden.

Da dieser englische Philosoph es zum Hauptziel hatte, den menschlichen Verstand so zu analysieren oder zu erkennen, wie dieser jeweils aktuell konstituiert ist, fühlte er nicht das Bedürfnen, bis zum Ursprung von dessen beweglichen Kräften vorzudringen, bis zu jenen wirklich ersten und konstitutiven Wirkweisen oder Akten der Reflexion und der *Apperzeption* selber.<sup>122</sup> Ihm war es genug, die Quellen betreffs zweier Arten von Ideen anzuzeigen, welche er im allgemeinen im Verstand begründet fand; diese verschiedenartigen<sup>123</sup> Ideen klassifiziert und die Analyse ihrer Zusammensetzungen durchgeführt sowie letztlich ihren Gebrauch, ihren Umfang und ihre Grenzen in den unterschiedlichen Erkenntnisarten aufgezeigt zu haben. Er sah nicht die Notwendigkeit, weiter in die Quellen vorzudringen und der Erprobung durch die Analyse auszusetzen, was er für die<sup>124</sup> Elemente selber hielt.<sup>125</sup>

Indem er alles aufgriff, was die Wissenschaft von den Ideen ihm am zugänglichsten für unsere Erkenntnismittel und am unmittelbarsten auf die Praxis anwendbar bot, hatte er sich kaum mit etwas anderem zu beschäftigen als mit den Gegenständen oder Ergebnissen unserer intellektuellen Leistungen, ohne in der Wissenschaft des inneren Wahrnehmungssinnes insbesondere die Natur dieser Akte selber vertiefen zu wollen,

---

<sup>122</sup> *Korr.* [...] der *Apperzeption* und der Personalität selber

<sup>123</sup> *Wort gestrichen*

<sup>124</sup> *Erg.* unzergliederbaren

<sup>125</sup> *Gestrichene Randbemerkung:* Der weise Locke versuchte zunächst keineswegs, eine vollständige Lehre zu begründen und auszubauen. Zu Beginn wollte er nur sich selbst erforschen, das Licht in dieses Ideensystem des Verstandes hineinragen, welches so viele vernünftige Hypothesen verdunkelt hatten. Indem er für die genaue Erkenntnis des menschlichen Geistes die rechtmäßige Ordnung der Leistungen aufstellte, welcher in allen Tatsachenwissenschaften zu folgen ist, bemüht er sich, diese Tatsachen vor ihrer Klassifizierung zu beobachten, allgemeine Gesetze aufzustellen und Ursachen zu suchen.

um die Unterscheidungscharaktere der verschiedenen Vermögen zu erkennen, auf welche sie sich beziehen können.<sup>126</sup>

Wenn er daher von diesem rein reflexiven System von Ideen spricht, welche in unseren gewöhnlichen Sprachen ihren eigenen Namen haben,<sup>127</sup> so geschieht dies allein, um den Einfachheitscharakter festzustellen, der ihnen wesenhaft zu kommt;<sup>128</sup> aber nicht, um sie voneinander zu unterscheiden und ihre Anzahl zu bestimmen, noch die urtümlichen Bedingungen und die Umstände festzulegen, wo sie im Subjekt entstehen können, welches in der Lage ist, ursprünglich die *unmittelbare Apperzeption* davon zu erreichen, und um schließlich auch nicht zu erforschen, wie sie sich in der Erfahrung mit den Eindrücken oder den sinnlichen Bildern verbinden, vor denen sie verschwinden, indem sie ihnen eine Form verleihen.

Aus diesen Auslassungen ergab sich, daß dieses System reflexiver Ideen, welches noch mehr als ein anderes nach der ordnenden Hand eines ebenso / weisen wie befähigten Philosophen rief, um es in einen Zusammenhang zu bringen, nach ihm und unter mehreren seiner Schüler in einen fast vollständigen Mißkredit und in ein gänzliches Vergessen verfiel, nachdem es im selben Zustand der Verwirrung und der Ungenauigkeit verblieben war, in denen er es vorgefunden hatte.<sup>129</sup>

32

<sup>126</sup> *Korr. für zweite Abschnittshälfte*: [...] ohne die urtümlichen Charaktere dieser Vermögen selber vertiefen zu wollen. Kurz gesagt, tat Locke für die Metaphysik, was Montesquieu für die Politik getan hat, [als] er positive Tatsachen anstatt den *Ursprung des politischen Rechts* festlegte; daher handelt der "Versuch über den menschlichen Verstand" auch fast ausschließlich vom Gebrauch und vom Gegenstand der intellektuellen Vermögen, indem er beiseite läßt, was zu dieser, den Vermögen als solchen eigentümlichen Wissenschaft gehört. Es ist eine Art intellektueller Mechanik, und keineswegs eine Dynamik.

<sup>127</sup> *Korr.* [...] eigenen und nicht gemeinsamen Namen haben

<sup>128</sup> Vgl. Versuch über den menschlichen Verstand, 2. Buch, Kap. 9. u. 11, bes. § 14 (Anm. Übers.).

<sup>129</sup> *Erg. Anm. MB*: Herr Degérando bemerkt in seiner Abhandlung über die Systeme der Philosophie, daß Locke die Wissenschaft von den Vermögen vernachlässigte. – Vgl. J.-M. Degérando, *Histoire comparée des systèmes de*

Am Ende dieses Paragraphen möchte ich feststellen, daß derselbe Philosoph, welcher für uns die Elemente einer Theorie ganz aus Reflexion entwirft, sich fast niemals von derselben in der Wissenschaft von den intellektuellen Leistungen leiten ließ, bzw. auch nicht in der genauen Bestimmung der individuellen Ideen, welche sich mit den signifikativen Ausdrücken dieser verschiedenen Vermögen verbinden.<sup>130</sup> Wenn es sich darum handelt, ihre Natur zu erkennen, ihre Anzahl zu bestimmen, ihre Grenzen festzulegen oder, kurz gesagt, den diesen Tatsachen des inneren Wahrnehmungssinnes eigentümlichen Bereich festzulegen, dann findet man fast immer in seiner Theorie die Ergebnisse einer wahren oder überlegten Analyse mit den Ergebnissen einer willkürlichen Verallgemeinerung vermengt; oft sieht man, wie er von einer Ideenklassifikation und willkürlichen oder logischen Kategorie ausgeht, um den Ausdruck dieser Klasse mit der gemachten Idee eines Vermögens zu verbinden, welches dadurch rein nominal wird. Wenn er zum Beispiel ein *Abstraktions-* und zum anderen ein *Kompositionsvermögen* unterscheidet,<sup>131</sup> geschieht dies dann nicht nur deshalb, weil er im vorherigen Gegenstand der Ideenklassifikation abstrakte und zusammengesetzte Ideen unterschieden hat? Und warum daraufhin nicht ein Vermögen dieser nominalen oder hypothetischen Ordnung mit jeder Ideenklasse verbinden? Warum und wie deren Anzahl begrenzen? Warum ebenfalls soviel Gewicht auf ihre Bestimmung legen, wenn es sich nicht mehr um die reellen und urtümlichen Tatsachen handelt, wie sie der innere Wahr-

---

philosophie, t. I, 311, welche 3 Bde. Maine de Biran ab April 1804 durcharbeitete, um dann selbst seine psychologisch-phänomenologischen Analysen durch die Ideengeschichte anzureichern (*Anm. Übers.*).

<sup>130</sup> *Korr. des ersten Satzes*: [...], welcher theoretisch diese Prinzipien einer ganz auf Reflexion begründeten Wissenschaft aufgewiesen hat, seine Prinzipien zu vergessen scheint, und in der Klassifikation oder Aufzählung unserer verschiedenen Vermögen, bei der genauen Bestimmung der individuellen einfachen Ideen, die damit verbunden sind, fast [kaum] darauf achtet

<sup>131</sup> Vgl. Versuch über den menschlichen Verstand, 2. Buch, Kap. 11, § 6, 9 u. 14 (*Anm. Übers.*).

nehmungssinn oder die Reflexion unserer Akte feststellt, sondern um bloß *abstrakte Möglichkeiten* oder reine Kategorien, welche<sup>132</sup> man beliebig ausweiten oder zusammenziehen kann und wozu sich immer ausreichend Materie in den allgemeinen Zeichen der Sprache und der logischen Analyse ihrer Formen finden läßt? Hatten nicht die Scholastiker auf diese Weise in der Tat die *Wesenheiten* und die *dunklen Vermögen* fast bis zur gleichen Anzahl an Qualitäten oder abstrakten Eigenschaften vermehrt, welche / durch die Sprache substantiviert wurden? Haben nicht auch die Anhänger der Erfahrung gleichfalls als Grundlage einer ideologischen Lehre die ausschließliche Empfindung genommen,<sup>133</sup> und sind ihnen die *reinen Metaphysiker*, welche von der nackten<sup>134</sup> Existenz des denkenden Subjekts ausgingen, am Ende nicht in einer abstrakten Region begegnet, wo die Kategorien um die Herrschaft streiten, nachdem die Urtatsachen ausgeschieden und der innere Sinn zum Schweigen verurteilt worden war?

33

Wir haben gesehen, welches die Beweggründe und die Resultate dieser merkwürdigen, einer Philosophie eingeprägten Richtung sind, welche im Ausgang von ihren Erstelementen an Empfindungen im Endergebnis nur noch aus Klassen, Gattungen oder logischen Kategorien zusammengesetzt ist, um sich selbst zu begründen: wir werden fast ähnliche Resultate gleichfalls in einer anderen, in den Prinzipien und im Ausgangspunkt entgegengesetzten Philosophie finden, welche sich auch – weit von den reellen Tatsachen entfernt – in einer abstrakten Welt ihrer eigenen Schöpfung verirren wird, nachdem sie ihre reellen Elemente der reinen Reflexion entnommen hat.<sup>135</sup>

---

<sup>132</sup> Korr. deren Anzahl

<sup>133</sup> Korr. [...] die ausschließlichen Anhänger der Erfahrung, welche ihre ganze ideologische Lehre auf die Empfindung stützten

<sup>134</sup> Wort ergänzt

<sup>135</sup> Korr. des ganzen Abschnitts: [...], welche aus gemachten, der veränderten Empfindung entnommenen Elementen zusammengesetzt ist: wir werden fast ähnliche Resultate aus einer anderen, scheinbar hinsichtlich der Prinzipien

*Ein kurzer Blick auf die abstrakten Metaphysiksysteme: wie sie das Ziel der Wissenschaft von den Prinzipien anzeigen und darüber hinausgehen*<sup>136</sup>

Als Locke es unternahm, das System der *angeborenen* Ideen zu bekämpfen und umzustürzen, drang er vielleicht nicht weit genug in die Kenntnis der Waffen und Verteidigungsmittel derjenigen vor, welche es behaupteten.<sup>137</sup> Indem er das Prinzip des Aristoteles' verjüngte, scheint er nicht ausreichend die Beweggründe geprüft zu haben, welche herausragende meditative Geister seit langem dazu geführt hatten, dasselbe aufzugeben;<sup>138</sup> und der Vergleich mit der *tabula rasa*<sup>139</sup> ließ – und wird vielleicht noch für lange Zeit – viele Schwierigkeiten hinterlassen, welche hätten gelöst werden müssen, sowie viele Einwände, denen so notwendigerweise zuvorzukommen gewesen wäre.

oder des Ausgangspunkts anderen Philosophie hervorgehen sehen, welche sich aber [...]

<sup>136</sup> *Korr.* Von den abstrakten Metaphysiksystemen und ihrem Verhältnis mit der Wissenschaft von den Prinzipien

<sup>137</sup> *Korr.* [...] nicht weit genug in die Sichtweisen und Grundlagen dieses Systems vor. – *Var.* Bei seinen ersten Angriffen auf das System der *angeborenen* Ideen scheint Locke nicht bis zu den Wurzeln dieser Auffassung vorgedrungen zu sein, wie sie seit langem in berühmten Schulen Aufnahme gefunden hatte.

<sup>138</sup> *Korr. des zweiten Satzes:* Indem er das Prinzip des Aristoteles' wiederherstellte, scheint er nicht reiflich genug die tatsächlichen Beweggründe erwogen zu haben, welche für herausragend umsichtige Männer dieses Prinzip verdächtig hatten werden lassen, um es schließlich als unzureichend aufzugeben. – *Var.* Indem er das Prinzip des Aristoteles' wiederherstellte, ist er weit davon entfernt, wie mir scheint, die ganze Kraft der Einwände und Beweggründe richtig beurteilt zu haben, welche seine Antagonisten vorbrachten; und noch weiter davon entfernt, alle Schwierigkeiten gelöst, alle Zweifel zerstreut zu haben, welche der Grundsatz des Aristoteles' bot und für immer den Personen mit einem für die Meditation ausgestatteten Geist bieten wird.

<sup>139</sup> Vgl. J. Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, 2. Buch, Kap. 1, § 2 (*Anm. Übers.*).

oben genannte Feststellung gemacht wird: die ersten sinnlichen Ideen selber, bei denen der englische Philosoph hypothetisch die spontane Bildung wie die Einfachheit und die Einheit der Quelle zugesteht,<sup>140</sup> setzen notwendigerweise einen Teil des Bewußtseins oder des inneren Wahrnehmungssinnes und eine aktive Mitwirkung des denkenden Subjekts voraus, welches den organischen oder sinnlichen Eindruck mit aus seiner eigenen Tiefe entnommenen Elementen verbindet; die unteilbaren Elemente der Persönlichkeit oder des *Ich*, welches als eines, einfaches, identisches existiert und sich somit als das selbe unter verschiedenen, in einer *Zeit* aufeinanderfolgenden inneren Modifikationen apperzipiert, während es außerhalb von sich andere fremde, in einem *Raum* angeordnete Modifikationen wahrnimmt<sup>141</sup> – können diese Elemente, frage ich, oder die wesenhaften und im eigentlichen Sinne subjektiven Bedingungen der *ersten Empfindungsiede*, so betrachtet werden, als wären sie in keinerlei Zeit gekommen, bzw. so, als könnten sie von außen in den Verstand gelangen? Oder ist es möglich, sie in intelligibler Hinsicht durch irgendein Verhältnis unmittelbarer *Kausalität* mit einer materiellen Ursache oder mit der Aktion jener phänomenalen Gegenstände zu verbinden, deren vorausgesetzte reelle Existenz vielleicht selber nur ein Ergebnis der subjektiven Denkgesetze ist, ein Urteil oder ein Akt des *Vermeinens*, dessen Grundlage und Geltung sich nicht außerhalb des inneren Wahrnehmungssinnes bestimmen ließe? Wenn aber diese persönlichen Elemente, diese ersten Formen der Empfindungsiede, welche uns in ihrer Aktualität als einfache berührt, so wie wesenhafte Attribute der Existenz des sich apperzipierenden oder empfindenden

<sup>140</sup> wie die Einfachheit gestrichen; vgl. J. Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, 2. Buch, Kap. 1, § 3, 23 ff. u. Kap. 2 (Anm. Übers.).

<sup>141</sup> Dies ist es, was Leibniz in seinen "Neuen Versuchen über den Verstand" Locke ebenfalls entgegenhält (Anm. MB). – Vgl. G. W. Leibniz, Nouveaux Essais sur l'entendement humain, Vorwort (ed. Gerhardt, t. IV, 45): "Kann man verneinen, daß es unserem Geist viel Angeborenes gibt, da wir uns sozusagen selbst angeboren sind?" (Amm. Übers.).

Subjekts sind, muß man sie dann nicht auf dieselbe Art und Weise als angeboren betrachten, so wie das apperzipierende oder empfindende Subjekt sich selbst angeboren ist?<sup>142</sup>

Dies ist nicht alles, denn die sekundären *einfachen* Ideen, deren Quelle Locke der Reflexion oder dem inneren Gefühl gewisser intellektueller Akte zuweist, können als von den Vermögen selber oder von den Kräften unterschieden betrachtet werden, von denen ihre Akte abhängen, ebenso wie sich das Abbild vom Original oder vom *Bild* des Gegenstandes unterscheidet, welchen es vorstellt.<sup>143</sup> / Obwohl sich nun die gesamte Wissenschaft von den Seelenvermögen diesem weisen Philosophen gemäß<sup>144</sup> auf die Gesamtheit der *einfachen* Ideen reduziert, wie sie durch die innerste Reflexion ihrer Akte erworben wurden, und ebenso wie sich die Wissenschaft von den Phänomenen oder den Eigenschaften der Körper auf die Gesamtheit der zusammengesetzten oder gemischten Ideen

---

<sup>142</sup> *Korr.* [...], welches existiert oder sich als eines, einfaches, identisches in der Unterschiedenheit und Vielzahl der sinnlichen Modifikationen apperzipiert, welche entweder auf die fremden Existenzen oder auf seine eigene Körperbeschaffenheit bezogen werden; diese subjektiven Elemente, welche die wirklich wesenhaften Bedingungen der *ersten Ideen an Empfindungen* sind, können sie so betrachtet werden, als wären sie ursprünglich ebenso von außen gekommen wie die materialen und passiven Eindrücke? Ist es möglich, sie unmittelbar in einem wirklichen Verhältnis der *Kausalität* mit der Aktion jener phänomenalen Gegenstände verbunden aufzufassen, [...] *Vermeinens*, dessen Grundlage und Geltung sich nicht außerhalb dieser Gesetze bestimmen ließe? Wenn aber die subjektiven Elemente, erste Formen der Empfindungsideen, welche als einfach gelten, die wesenhaften Attribute des apperzipierenden oder empfindenden Subjekts sind und ohne dieses individuelle Subjekt weder für sich gedacht werden noch existieren können, muß man sie dann nicht auf jene Art und Weise als angeboren betrachten, daß sich sagen läßt, das apperzipierende oder denkende Subjekt sei sich selbst angeboren?

<sup>143</sup> *Korr.* [...] müssen durchaus als unterschieden von den Vermögen selber oder den Kräften betrachtet werden, von denen die diesen *einfachen Ideen* entsprechenden Akte abhängen, so wie die Wirkung von der Ursache oder das innere *Bild* vom reellen und dauernden Gegenstand abhängt, welchen es vorstellt

<sup>144</sup> *Korr.* dem weisen Autor des "Versuchs über den Verstand"

reduziert, welche wir zunächst durch die Sinne<sup>145</sup> erreichen können, so gilt dennoch nicht minder, daß die körperlichen Dinge (worin sie allein den wesentlichen Vermögen oder Attributen der denkenden Seele angeglichen werden) gemäß seiner antiidealistischen Lehre stets damit ausgestattet sind, sich einer eigenen und wahrhaft *noumenalen* Existenz zu erfreuen: die einen außerhalb der aktuell sie vorstellenden Empfindung, die anderen außerhalb der Reflexion, welche sie sozusagen in Ideen oder unmittelbare Tatsachen des inneren Sinnes überetzt.<sup>146</sup>

Wenn es irgendeine wesentliche Unterscheidung zwischen diesen beiden Arten von Ideen oder Erkenntnissen festzuhalten gilt, von denen die einen<sup>147</sup> tatsächlich im Geist nur den Platz der vorstellenden natürlichen Zeichen der Dinge oder Gegenstände einnehmen, deren<sup>148</sup> Existenz sie bezeugen oder deren Gegenwart außerhalb des *Ich* sie ankündigen, und von denen die anderen<sup>149</sup> sich selber zugleich ihre eigenen Zeichen oder eigenen Gegenstände sind, ohne etwas darüber hinaus anzukündigen;<sup>150</sup> wenn eine solche Unterscheidung selber der grundlegende und wichtigste Punkt ist, den es in der Philosophie festzuhalten gilt, um sowohl den groben Selbsttäuschungen des Materialismus sowie den ohnmächtigen Zweifeln eines skeptischen Idealismus zuvorzukommen, der mit einem Schlag den Ursprung, den Grund und die Wirklich-

---

<sup>145</sup> *Korr.* Empfindung

<sup>146</sup> *Korr.* [...], daß in dieser Lehre die zwei Arten von Substanzen, die *materielle* und *immaterielle*, sehr wohl damit ausgestattet sind, sich einer absolut oder *noumenal* eigenen Existenz zu erfreuen, nämlich: der *Körper*, welcher mit gewissen wesentlichen und von der aktuellen Empfindung unabhängigen Eigenschaften versehen ist, welche sie vorstellt, und die Seele, welche ebenfalls mit gewissen wesentlichen Attributen oder ihrer Natur inhärenten sowie von der, der aktuellen Reflexion in der Erfahrung unabhängigen Vermögen versehen ist, welche sie sozusagen [...]

<sup>147</sup> *Var.* jene, die von der Empfindung abhängen

<sup>148</sup> *Erg.* reelle und absolute

<sup>149</sup> *Var.* jene, die aus der Reflexion entstehen

<sup>150</sup> *Korr.* ohne irgendeine dem denkenden Subjekt fremde Existenz zu bezeugen

keit aller Erkenntnisse zerstört, so findet man bei Locke nicht, daß er daran gedacht hätte, diese Unterscheidung zu begründen; und die Art und Weise, wie er die *einfachen Ideen* gewisser<sup>151</sup> aktuell sich vollziehender Vermögen ausdrückt, kündigt ausreichend an, daß er diese noumenalen<sup>152</sup> Kräfte als in der menschlichen Seele präexistent bzw. in ihr oder mit ihr angeboren betrachtet.<sup>153</sup> Daher wirft Condillac ihm auch (im "Systematischen Auszug" aus seiner "Abhandlung über die Empfindung") vor, die Lehre der angeborenen Vermögen / begründet oder gestützt zu haben, um zugleich zu versuchen, jene der *aktuell angeborenen* positiven Ideen umzustürzen, die niemand vertrat.<sup>154</sup>

Wie es auch immer hierum steht, sobald man als Voraussetzung – und vielleicht nur kraft einer vollzogenen Abstraktion – reell in der Seele präexistierende Vermögen oder Kräfte zuläßt,<sup>155</sup> welche den originell einfachen Ideen vorausliegen, wie letztere aus ihren Erfahrungsakten durch das innerste Gefühl erworben werden, dann ist es ziemlich natürlich, sich darüber zu informieren, was diese Mächte oder Kräfte sein können, und zwar in sich selbst und in der Erwartung des Aktes betrachtet, ohne daß sie bereits zum Handeln gekommen wären. Beruhen sie von dem Augenblick an nicht im noch

---

<sup>151</sup> *Erg.* Leistungen oder

<sup>152</sup> *Korr.* absoluten

<sup>153</sup> *Conceptus in metaphysica obvii non quaerendi sunt in sensibus, sed in ipsa natura intellectus puri, non tamquam conceptus connati sed e legibus menti insitis (attendendo ad ejus actiones occasione experientiae) abstracti, adeoque acquisiti* (Kant, *Dissertatio praecitata*, § 8) (*Anm. MB*). – Vgl. I. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Teil II, § 8: "Man muß die Begriffe, denen man in der Metaphysik begegnet, nicht in den Sinnen, sondern in der Natur des reinen Verstandes selber suchen; nicht als *angeborene* Begriffe, sondern als von den Gesetzen abstrahiert, welche in ihm ruhen (durch Reflexion über die Handlungen bei gegebener Erfahrung), mithin als *erworrene*." (*Anm. Übers.*)

<sup>154</sup> Vgl. E. B. Condillac, *Extrait raisonné du Traité des sensations, Précis de la Première Partie* (*Oeuvres philosophiques*, t. I), 325 f. (*Anm. Übers.*).

<sup>155</sup> *Randnotiz des Kopisten*: (das innere Noumenon, dem in der Erfahrung das phänomenale *Ich* entspricht)

untätigten inneren Wahrnehmungssinn,<sup>156</sup> oder können sie nicht als existierend unter dem Titel, wenn auch nicht angeborener Ideen, so doch zumindest von *Virtualitäten*, *Anlagen*, *reinen Formen* usw. genannt werden? Läßt sich die Seele nicht so betrachten, als sei sie wesenhaft mit aktiven Kräften ausgestattet,<sup>157</sup> und wenn diese auch nicht entwickelt sind oder sich nicht ganz in vollständiger Abwesenheit der Ursachen oder Empfindungsmittel manifestieren können, sind sie deshalb nicht weniger unaufhaltsam zum Handeln angelegt und den sinnlichen Eindrücken präexistent, da sie letzteren die notwendige Form mitteilen, um sich bis zur Höhe der Empfindungsidee zu erheben, wie auch bis zur ersten Tatsachen des inneren Wahrnehmungssinnes oder der reflektierenden Erfahrung, da sie dieselbe allein *aktualisieren* und deren Gesetze bilden können?<sup>158</sup>

---

<sup>156</sup> *Korr.* in einer Art noch untätigem inneren Wahrnehmungssinn

<sup>157</sup> *Vis activa actum quemdam sive Entelekeiam continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est* (Leibniz) (Anm. MB). – Vgl. G. W. Leibniz, *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae* (ed. Gerhardt, t. IV), 469: "Die aktive Kraft enthält eine Art Akt oder *entelécheia*, sie ist die Mitte zwischen dem Handlungsvermögen und der Handlung selber." (Anm. Übers.)

<sup>158</sup> Dieser Gesichtspunkt unterscheidet sich meiner Ansicht nach nicht von dem Lockes; er scheint mir sogar genauer die reelle Grundlage einer Wissenschaft von den Prinzipien festzulegen, wie sie aus diesen Urtatsachen abgeleitet ist, von denen die Seele Kenntnis erlangt, indem sie ihre Aufmerksamkeit auf ihre eigenen Akte bei der Erfahrung richtet. Aber wie und auf welcher Grundlage vermag der Geist von der unmittelbaren Apperzeption seiner individuellen Urtatsachen zu den allgemeinen [Erg. und absoluten] Begriffen der beständigen Vermögen – wie *Möglichkeit*, *Existenz*, *Notwendigkeit*, *Substanz*, *Ursache* usw. – überzugehen, die zu Kategorien erhoben wurden oder sich sogar, falls man nicht genug darauf achtet, im Absoluten außerhalb des denkenden Subjekts und vor jeder Existenztatsache verwirklichen? Worauf [*Korr.* Auf welchen Gesichtspunkt kann sich der Geist gründen] gründet er sich dann, um solche Kategorien zu Prinzipien zu erheben und folglich die reelle Grundlage der Wissenschaft zu verlagern? Dies ist es, wie ich glaube, was noch nicht ausreichend untersucht wurde (Anm. MB ohne genau markierten Hinweis zum Haupttext oben).

Betrachten wir hier sehr genau diese Fragen, welche bald für den metaphysischen Dogmatismus keine mehr sein werden; betrachten wir genau, sage ich, den rückwärts gewandten Gang des menschlichen Geistes. Gewiß wird er sich nur zu den theologischen oder kosmologischen Ideen der *Substanz*,

- 37 *Mächtigkeit, / Kraft* oder Existenzursache im allgemeinen usw. erheben können als im Ausgang von bestimmten Urtatsachen, welche dem inneren Wahrnehmungssinn unmittelbar die Wirklichkeit und dauernde Existenz des selben *Ich*, seine Substanzialität, seine konstitutive Kraft, seine Mächtigkeit oder Kausalität in den Modi oder Akten manifestieren, die er sich zuschreibt. Diese wirklich ursprünglichen Tatsachen des inneren Sinnes sind folglich die Wurzeln und die wahrhaftigen Typen der allgemeinen Ideen, welche später kraft eines Prinzips abgeleitet werden, das der Natur des menschlichen Geistes selbst inhärent zu sein scheint und ihn dazu bringt, außerhalb seiner selbst unbegrenzt die Abbilder nachzuahmen<sup>159</sup> oder zu wiederholen, deren eigentümliches und einziges Original er in sich trägt. Nichtsdestoweniger zielt eine synthetische Methode (ausschließlich den Wissenschaften eigen, welche die bedingte Wahrheit zum Gegenstand haben) immer darauf ab, indem sie die natürliche Ordnung der Bildung an Ideen umstürzt, die Prinzipien und den Ursprung der Wissenschaft zu verlagern, und zwar dadurch, daß die universalen Ideen vor den besonderen Tatsachen angesiedelt werden, sowie auch dadurch, daß die reelle Existenz dieser Tatsachen von Gesetzen oder möglichen Formen abhängig gemacht wird, für welche diese Tatsachen allein das Modell haben abgeben können.<sup>160</sup>

Wenn dieses entgegengesetzte Voranschreiten der Ordnung der Vorgehensweise entspricht, welcher eine *reine Vernunft* für die logische Verknüpfung von erworbenen Erkenntnissen folgt, so entspricht dies keineswegs der wesentlichen und natürlichen Ordnung ihres fortschreitenden Erwerbs.<sup>161</sup>

---

<sup>159</sup> *Korr.* wiederhervorzu bringen

<sup>160</sup> *Erg.* zumindest in unseren Ideen oder Erkenntnismitteln (*ratio cognoscendi*) die einzige, bei der wir uns aufhalten sollten

<sup>161</sup> *Korr.* ihres fortschreitenden und reellen Erwerbs dieser Erkenntnisse

Man sieht zwei Hauptsysteme der Metaphysik aus diesen Versuchen hervorgehen, welche vielleicht mit einem anmaßenden Vertrauen in die Formen des menschlichen Geistes<sup>162</sup> unternommen wurden und ohne Zweifel auch, bevor dieser sich ziemlich genau Rechenschaft über die Mittel abgelegt hat, welche er besitzt, um sowohl die Dinge und sich selbst zu erkennen; es sind, wie ich sage, unternommene Versuche, um bis zum Wesen der Seelenvermögen vorzudringen, oder um zu wissen, was diese in sich selbst außerhalb ihres ursprünglichen Vollzugs oder des reflektierten Sinnes ihrer Akte sind.

Das erste Hauptsystem mit Descartes an seiner Spitze unterscheidet die Vermögen selber nicht von den Ideen, welche ihnen entsprechen.<sup>163</sup> Er betrachtet sie in dieser letzteren Eigenschaft unter dem Titel von *angeborenen* Ideen, als wären sie der menschlichen Seele im Augenblick ihrer / Erschaffung übertragen worden, von ihr unabtrennbar, da sie deren wesent-

38

<sup>162</sup> gestrichen in die Formen des menschlichen Geistes

<sup>163</sup> Randnotiz: Es wird sehr deutlich, die *absolute* Ordnung der gleichzeitigen oder aufeinanderfolgenden Existenzen von der relativen Ordnung zu unterscheiden, wonach sich die Phänomene in uns oder außerhalb von uns erzeugen; das eine wird durch den Vernunftschluß, das andere durch die bloße Erfahrung gegeben. Dieses ist die Ordnung der *Erzeugung* der Ideen; jenes die Ordnung ihrer Ableitung. Von den Tatsachen der Erfahrung oder vom inneren Wahrnehmungssinn ausgehen, um sich zu den *Noumena* (*ratio cognoscendi*) zu erheben, oder zunächst die *Noumena* ansetzen und sich ihrer als Erklärungsausdruck, als Ableitungsprämissen (*ratio essendi*) zu bedienen; dies sind zwei gegensätzliche Methoden, nach denen sich die verschiedenen Philosophiesysteme aufteilen; es müßte außerdem der Erzeugungsmodus unserer sinnlichen *Ideen* vom Modus unserer Erkenntnisse im eigentlichen Sinne unterschieden werden. Bleibt zu wissen, ob die *absolute* Existenz – oder das *Sein*, wie Leibniz sagt – nicht wesentlich in unsere ursprünglichen Ideen eintritt, oder ob diese Idee des Absoluten nur ein späteres Resultat unserer intellektuellen Leistungen ist (diesbezüglich hat Condillac den Gesichtspunkt Descartes' eingenommen). – Vgl. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 1. Buch, Kap. 3, § 3 (ed. Gerhardt, t. IV), 93; R. Descartes, *Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*, VI (AT X), 382 f.; E. B. Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Einleitung u. Teil I, 2 (Oeuvres philosophiques, t. I), 3 f., 10 f. u. 53 (Anm. Übers.).

hafte Attribute der Essenz selbst bildeten, und zwar unabhängig von ihrer Vereinigung mit dem Körper und folglich von jedem Umgang mit einer materiellen Natur.<sup>164</sup>

Das zweite Hauptsystem mit Leibniz als rühmlichem Anführer einer in vielerlei Hinsicht weitbekannten Schule an seiner Spitze betrachtet dieselben Vermögen oder *noumenalen Kräfte* nur als einfache *Anlagen*, *Virtualitäten* oder intellektuelle Formen, als Attribute der menschlichen Monade, die in ihr wie im Zustand eines *Keimes* ruhen oder präexistieren, bis daß die – gemäß prätabillierten Gesetzen – entwickelten Sinne ihnen eine notwendige und fähige Materie liefern, um mit ihnen vollständige Wahrnehmungen oder Ideen im eigentlichen Sinne zu bilden.<sup>165</sup>

Diese beiden Systeme, welche sich seitdem in soviel Zweige unterteilt haben, indem sie sich scheinbar hinsichtlich der Prinzipien und des reellen Ursprungs der Erkenntnis Lockes Lehre entgegensezten, treffen sich jedoch darin, so wie diese sich mit ihnen in gewissen grundlegenden Punkten trifft: wie diese Lehre, und noch besser als sie, zeigen sie die Natur und den Charakter dieser wahrhaft einfachen, ursprünglichen Ideen oder einfachen Reflexion an.

Sie bieten uns zuallererst eine wesentliche und urtümliche Unterscheidung zwischen zwei Arten von Elementen, welche zur Formung der vollständigen Empfindung oder zur *Empfindungsidee* beitragen, deren Einfachheit Locke glaubte annehmen zu müssen, nämlich: ein *materiales* und ein *passives* Element, welches vom Gegenstand herrührt oder in der Körperbeschaffenheit ruht, und ein *formales* Element, welches dem Subjekt inhärent ist oder von diesem in der Zeit hervorgebracht wird.

---

<sup>164</sup> Zu den *angeborenen Ideen* vgl. zum Beispiel R. Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, III (AT VII), 37 f., 39 f. u. 82 f. (Anm. Übers.).

<sup>165</sup> *Randnotiz*: Diese beiden Systeme verwirklichen in der Tat das absolute Sein der *Seele* unabhängig von ihrem Handeln oder ihrer Apperzeption. – Vgl. zum Beispiel G. W. Leibniz, Principes de la nature et de la grâce, § 1 (Anm. Übers.).

Daraus ergibt sich schon die mutmaßliche Möglichkeit einer Art Analyse oder Zergliederung, welche uns bis zur Quelle der Elementarideen oder Urtatsachen des inneren Wahrnehmungssinnes durch eine Art Auflösung der sinnlichen Zusammensetzungen der Erfahrung führen könnte, wo sie auf innigste miteinander verbunden sind.

Aber gibt es zuvor nicht ein Mittel, um die Existenz, die Natur und die Charaktere einer jeden Ordnung an Elementen außerhalb ihrer Verbindung in der Erfahrung anzusehen? / Läßt sich in Kenntnis bringen, was dieser formale oder subjektive Teil einer Wahrnehmung oder einer vollständigen Idee vor seiner innersten Vereinigung mit deren materialem Teil ist? Oder läßt sich sagen, wie dieser formale Teil in der Seele oder im Subjekt des Denkens außerhalb der Erfahrung ruht, welche ihn ins Werk setzt? Ob dieser Teil als Attribut oder wesentliche Eigenschaft einer passiven Substanz bzw. als beständiges Ergebnis einer Kraft *ingegeben* ist, welche wesentlich mit Aktivität versehen ist? Hier befinden sich die Hauptschwierigkeiten sowie der Divergenzpunkt dieser beiden Systeme.

39

Indem Descartes das innere und formale Denken außerhalb der Materie<sup>166</sup> verwirklicht und nicht glaubt, es ließe sich von der Seele trennen, ebensowenig wie ein Attribut nicht von der Substanz getrennt werden kann,<sup>167</sup> in der und durch die es begriffen wird, durfte er folglich dieser Seele keinerlei Vermögen zusprechen, welches nicht bereits als *angeborene* positive Idee in ihr wäre. Diese angeborenen Ideen, welche sich in [?] der sinnlichen Erfahrung mit den Eindrücken, Bildern oder materialen *Arten* assoziieren oder verbinden, hat die Seele daraufhin schon empfangen, so wie sie ihre Existenz empfangen hat,<sup>168</sup> ohne daß irgendeine aktive Mächtigkeit oder Wirk-

---

<sup>166</sup> *Korr.* außerhalb seiner Materie und seines Gegenstandes

<sup>167</sup> *Korr.* ebensowenig wie ein wesentliches Attribut nicht vom Subjekt getrennt werden kann, in dem [...]

<sup>168</sup> *Var.* wie sie ihre Existenz empfangen hat, wie sie diese bewahrt, ohne daß irgendeine aktive Mächtigkeit oder ihr eigentümliche bzw. inhärente Wirkkraft in irgendeinem Falle [...] – *Erg. Randnotiz:* Auch Spinoza läßt nur

kraft, welche sie nicht in ihrer Natur besäße, in irgendeinem Falle zu ihrer Hervorbringung beitragen könnte.

Im Gegenteil hierzu bestehen (Leibniz zufolge) die Virtualitäten oder angeborenen Anlagen keineswegs in bloß rezeptiven Fähigkeiten. Die menschliche Seele, *Kraft* oder *Monade* im herausragenden Sinne handelt wesenhaft,<sup>169</sup> und es sind ihre im Ursprung nackten und dunklen Hervorbringungen, welche jedoch in der Zeit durch ihre harmonische Vereinigung<sup>170</sup> mit der sinnlichen Materie entwickelt und erhellt werden, welche allein die klaren Vorstellungen, die wirklichen Wahrnehmungen oder, wie Locke<sup>171</sup> sagt, die *Ideen* der Empfindung vollziehen können.<sup>172</sup>

---

wirktatsächliche Kräfte gelten und verneint die bloßen Virtualitäten oder Vermögen. – Vgl. Ethik, Teil II, prop. 48 f. schol. u. dem. (Werke 1, S. 239 f.); für Descartes: Méditations (AT IX-1), 29 f., 110 f., 142 f. (Anm. Übers.).

<sup>169</sup> Diese Kraft ist in der Tat immer am Werk, aber diese Akte sind weit davon entfernt, alle zur Erkenntnis zu gelangen; im Großteil der Fälle verbleiben sie im niedrigsten und dunkelsten Wahrnehmungsgrad, welcher die Apperzeption und das Bewußtsein ausschließt (Anm. MB). – Vgl. G. W. Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement humain (ed. Gerhardt, t. IV), 46 f. (Anm. Übers.).

<sup>170</sup> *Korr.* Entsprechung oder Verbindung

<sup>171</sup> Vgl. J. Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, 2. Buch, Kap. 1 (Anm. Übers.).

<sup>172</sup> Man kann die beiden Gesichtspunkte von Descartes und Leibniz über die Materie und die Form, aus denen unsere ersten Ideen sich zusammensetzen sollen, mit den entsprechenden Systemen von Aristoteles und Platon über dieselben Elemente der Zusammensetzung vergleichen, wie sie in den Gegenständen der reellen oder phänomenalen Welt selber betrachtet werden. Platon verwirklicht die Formen vollständig als präexistente Ideen im göttlichen Verstand außerhalb der Materie, mit welcher sie sich in der Zeit vereinen. Aristoteles betrachtet die Formen nur als virtuell oder logisch unterschieden, jedoch nicht als reell getrennt. Leibniz hat sicherlich noch andere Bezüge zu Platon, aber im vorliegenden Falle käme unserem Descartes besser ein vollständig gerechtfertigter Vergleich mit seinem Schüler Ma-lebranche zu (Anm. MB).

Kant findet seinen Platz zwischen diesen beiden Gesichtspunkten: die *Formen*,<sup>173</sup> welche er dem denkenden Subjekt außerhalb der Erfahrung und vor jedem sinnlichen Eindruck zuweist, sollen durchaus in diesem als wesentliche Attribute einer passiven Substanz ruhen, und in dieser Hinsicht gleichen diese präexistenten<sup>174</sup> Formen deutlich den angeborenen Ideen bei Descartes; aber da er ihnen die Geltung oder den vollständigen Titel einer Wahrnehmung nur in ihrer Vereinigung mit einer Art durch die sinnlichen Gegenstände gelieferten Materie zuspricht, findet er sich dadurch dem Gesichtspunkt von Leibniz näher.

Wir können in diesem letzten System insbesondere beobachten, daß die Vermögen oder aktiven Leistungen der Intelligenz in den Zeichen mit ihren Ergebnissen vermischt oder auf dieselbe Art und Weise und unter denselben Titeln angeordnet erscheinen. Es sieht nicht so aus, als gäbe es in irgend einem Falle den reellen Vollzug oder die Entfaltung irgendeiner reflexiven Tätigkeit: der Verstand wie die Sinnlichkeit finden sich darin auf eine bestimmte Anzahl von passiven Formen zurückgeführt, unter welche sich die Eindrücke und Ideen auf spontane Weise einreihen, *sich ausrichten*. Infolgedessen werden dieselben Formen von ihrem Inhärenzsubjekt abstrahiert und ihre Allgemeinausdrücke substantifiziert, unter sich nur als Kategorien oder an Ideen oder Tatsachen noch leere Rubriken unterschieden. Somit bewegte sich die Wissenschaft von den Prinzipien wiederum vollständig auf Art einer logischen Analyse dahin, worin sich die einem solchen Akt eigentümliche oder individuelle Idee nicht erkennen läßt, da sie mit der Klasse der Modifikationen und abstrakten Eigenschaften vermischt, unter einem einzigen Allgemeinausdruck zusammengefaßt ist, wo die positiven Tatsachen des inneren Wahrnehmungssinnes unaufhörlich mit den Abstraktionen, die sinnlichen Zeichen einer lebendigen Kraft mit den stummen

<sup>173</sup> Korr. zwischen beiden Lehren: die *reinen* Formen [...] – Als Quelle vgl. J. Kinker, *Essai d'une exposition succincte de la Critique de la Raison Pure* (1801) mit übersetzten Kantzitaten, S. 17 f. u. 26 ff.

<sup>174</sup> Korr. *reinen*

Zeichen einer toten Sprache identifiziert werden ...<sup>175</sup> Und an dieser Stelle entdeckt man gewisse Ähnlichkeiten zwischen 41 zwei Philosophiesystemen, / die man seit langem deutlich getrennt geglaubt hätte: jenes, welches alle Verandesvermögen auf die abstrakten Charaktere ein und derselben veränderten Empfindung reduziert, und das andere, welches uns diese Vermögen nur in den künstlichen Formen zeigt, mit denen es sie als Kategorien umkleidet hat, bevor sie als Tatsachen des inneren Wahrnehmungssinnes unterschieden und betrachtet werden.

Die beiden Systeme, um die es sich handelt und welche um bestimmte logische Resultate bemüht sind,<sup>176</sup> wie es scheint, ziehen in keinerlei Hinsicht die reelle Mächtigkeit in Betracht, welche die Empfindung *bilden* wie *verändern* kann; beide scheinen gleichfalls den Arbeiter mit seinem Werk, das Werk mit der gebrauchten Materie zu verwechseln, indem der eine seiner Kraft, die andere ihrer Wirklichkeit beraubt wird.

Die Kraft mangelt in keinerlei Hinsicht auf diese Weise in der Mutter-Lehre bei Leibniz, aber sie findet sich darin außerhalb des Bewußtseins oder der unmittelbaren Apperzeption verwirklicht, welche den *Arbeiter* oder das handelnde Subjekt bildet. Daraus ergibt sich, daß sich diese ohne Bewußtsein existierende wie wirkende Kraft in der Tiefe ihres Wesens<sup>177</sup> oder im Vorrang ihres Ursprungs den anderen Kräften der phänomenalen Welt angeglichen findet: sie ist in ihrer Natur<sup>178</sup> nicht wesenhaft reflexiv, sondern zumindest sowie in gewisser Weise in ihren Effekten kalkulierbar. Somit sollen

---

<sup>175</sup> *Korr. dieses Satzes: [...],* worin sich die einem jeden unserer intellektuellen Akte eigentliche und individuelle Idee nicht erkennen läßt, da sie unter ein und demselben generisch abstrakten Zeichen mit der Klasse der Modifikationen und passiven Eigenschaften der Sinnlichkeit und des Verandes vermischt wurde, wo man den positiven Tatsachen des inneren Wahrnehmungssinnes unaufhörlich reine Abstraktionen, den sinnlichen Zeichen [...] substituiert ...

<sup>176</sup> *Korr.* welche danach streben, ausschließlich logische Resultate zu beweisen [...]

<sup>177</sup> *Korr.* ihrer Natur

<sup>178</sup> *Korr.* in ihrem Wesen

sich die metaphysischen Gesetze des denkenden Wesens mit denen einer *transzendenten Dynamik* in einer Region<sup>179</sup> von Möglichkeiten vereinigen, welche der natürlichen und reellen Ordnung der Tatsachen des inneren Wahrnehmungssinnes fremd ist.

Noch eine andere Art der Annäherung zwischen der Philosophie von Leibniz und Condillac folgt daraus, welche zudem weit davon entfernt ist, einen gleichfalls so hohen Gesichtspunkt eingenommen zu haben; setzt man von beiden Seiten nicht in der Tat voraus, daß die metaphysische Analyse der Methode der Geometer unterworfen werden kann, so wie diese sie in der Auflösung der Unbekannten anwenden?<sup>180</sup>

Ohne die Untersuchung und den Vergleich dieser Metaphysiksysteme weiter verfolgen zu wollen, da mir weder die Zeit noch meine Kräfte oder der Gegenstand der vorgelegten Frage eine größere Vertiefung erlauben, stelle ich zusammenfassend fest, daß sich die Analysen, Unterscheidungen wie begründeten Klärungen bei den vorhergehenden Gesichtspunkten einer *reinen Metaphysik* in der Tat nur auf jene ab-

42

---

<sup>179</sup> *Korr.* in der absoluten Region

<sup>180</sup> Siehe die "Logik" Condillac's und die "Werke" von Leibniz (Band 2, Log. und Metaph.), wo sich diese bemerkenswerte Stelle findet: *In metaphysicis plus quam in ipsis mathematicis, luce et certitudine opus videtur, quia res mathematicae sua examina et comprobationes secum ferunt, quae causa est potissima successus; sed in metaphysicis hoc commodo caremus. Itaque peculiaris quaedam proponendi ratio necessaria est, et velut filum in labyrintho, cuius ope non minus quam euclidea methodo ad calculi instar quaestiones resolvantur, etc.* (Anm. MB.). – Vgl. G. W. Leibniz, *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae* (ed. Gerhardt, t. IV), 469: "Die Metaphysik benötigt noch mehr Licht und Gewißheit als die Mathematik selber, weil die mathematischen Wahrheiten ihre Kontrolle und ihre Bestätigung mit sich tragen, was der Hauptgrund für ihren Erfolg ist, während wir in der Metaphysik dieses Vorteils beraubt sind. Deshalb ist es notwendig, uns hierin einer besonderen Methode zu bedienen, um Aussagen zu begründen, nämlich wie eines Fadens im Labyrinth, mit dessen Hilfe die Probleme nach dem Beispiel des Kalküls gelöst werden können, und zwar mit nicht weniger Gewißheit als durch die Methode Euklids." Für J. Locke vgl. *Logique*, Teil II, Kap. 7-8 (*Oeuvres philosophiques*, t. II), 406 ff. (Anm. Übers.).

trakte Welt von *Möglichkeiten* beziehen, wo sich die Grundlagen der Wissenschaft außerhalb von denen der Existenz versetzt finden, wo die *Einheit*, *Identität*, *Substanz*, *Kausalität* vor dem Subjekt wie außerhalb desselben (*in abstracto*) betrachtet werden, welches als *eines*, *einfaches*, *identisches*, substantielles oder dauerndes konstituiert ist, als Ursache oder Hervorbringungskraft der Akte, welche es sich zuschreibt usw.; als solches für sich selbst und in der Tatsache des inneren Wahrnehmungssinnes konstituiert, wie ich sage, und wo die Quelle jener Ideen zu schöpfen ist, welche individuell und rein reflexiv sind, bevor sie verallgemeinert und somit auf alle Existenzen übertragen werden.<sup>181</sup> Diese abstrakten Ideen, von denen wir sprechen, folgen einem umgekehrten Voranschreiten; sobald man sie in den reellen Tatsachen des inneren Wahrnehmungssinnes<sup>182</sup> einholen will, finden sie sich ohne Anwendung darin und lassen uns auf dem ausgetretenen Weg blind dem Hang unserer Gewohnheiten der Einbildungskraft folgen, welche uns seit dem Anfang vor unseren Augen immer verborgene Zusammensetzungen anstelle des Einfachen sowie wechselnde Selbstdäuschungen anstelle von dauernden Wirklichkeiten bieten.

Anstatt diesen Nimbus der äußeren Sinne aufzulösen, tut eine ganz reine Metaphysik oft nichts anderes, als ihn durch einen anderen von unterschiedlicher Art zu ersetzen; indem sie das Recht für sich in Anspruch nimmt, die Erfahrung selber zu beurteilen und ihr Gesetze zu geben, empfängt sie oftmals die ihrigen, um sich ihren blinden Gewohnheiten zu beugen, und durch ihre voreiligen Entscheidungen hat sie dieselben sanktioniert, anstatt sie durch eine umsichtige Prüfung zu berichtigen.<sup>183</sup>

---

<sup>181</sup> *Var.* und wo ausschließlich die Quelle dieser zunächst individuellen Ideen als reflexiven zu suchen ist, bevor [...]

<sup>182</sup> *Korr. für Gefühl*

<sup>183</sup> *Mehrzahl überarbeitete Var. der zweiten Abschnittshälfte*: indem sie vorgibt, sich außerhalb der Grenzen jeder Erfahrung zu begeben, begibt sie sich der Mittel, ihre voreiligen Entscheidungen zu berichtigen, durch eine

Bemerken wir in der Tat die ganze Herrschaft der Ge- 43  
wohnheiten einer Einbildungskraft, welche überall falsche oder wahre Analogien sucht und erschafft, um ihre Gemälde und die größte Anzahl an Gegenständen in einem einzigen Rahmen zusammenzusetzen, die äußerst variierten Perspek- tiven in eine einzige einschließt; bemerken wir dieselbe Herr- schaft, sage ich, in den *reinen* Lehren wie in denjenigen von der *sinnlichen* Erfahrung; sehen wir, wie überall Gleichheit der Einfachheit oder ... der Zusammensetzung, der Identität der *Formen*, Ähnlichkeit der Charaktere in all diesen ver- schiedenen Modi vorausgesetzt wird, welche der einzige Ter- minus *Empfindung* kraft einer willkürlichen Verallgemei- nerung zusammenfaßt! Mit welcher Eile und Leichtigkeit an Prüfung setzt man voraus, daß all diese phänomenalen Modi der Sinnlichkeit und der Wahrnehmungsfähigkeit, welche so verschiedenartig durch das Zusammenspiel der darin mit- wirkenden Instrumente, durch die Handlungsweise der äuße- ren Ursache und besonders den Anteil einer inneren, wesent- lich mit Aktivität versehenen Kraft daran dieselben Elemente einschließen, sich derselben Eigenschaften erfreuen, sich auf dieselbe Art und Weise *bilden* und *umbilden* – und dies nur, weil man sich durch deren Zuschreibung an das selbe Inhär- renzobjekt ein für allemal berechtigt glaubt, ihnen dasselbe *benennende* Zeichen zu verleihen, sie einer einzigen Kategorie zuzuordnen. Es wäre nicht schwierig aufzuweisen, denke ich, daß die meisten Mißbräuche und Gegensätze – welche sich in den verschiedenen Metaphysiklehren finden, und vor allem der Hauptgrund, welcher bewirkt, daß diese Lehren fast alle den Weg über ein System bedingter Wahrheiten nehmen, ohne deutlich gekennzeichnete Schritte auf die absolute Wahrheit oder reelle Erkenntnis hin zu machen – diese Verallgemeine- rung solcher besonderen Urphänomene der äußeren oder inne- ren Sinnlichkeit verdanken, wobei eine solche Verallgemeine-

---

umsichtige Prüfung zu korrigieren und auf ihre wahrhafte Quelle zurück- zuführen

rung zu schnell ohne Prüfung und Vorsicht nach Analogien geschieht, die vorausgesetzt und niemals festgestellt sind.<sup>184</sup>

Wie wir an anderer Stelle sehen werden, gibt es somit zum Beispiel eine solche Art an Empfindungen, welche rein *affektiv* sind, ohne *vorstellend* zu sein; andere hingegen vorstellend, ohne in ihrer Natur irgendeinen affektiven Charakter zu besitzen. Außerdem / noch eine andere Art an Modi, oder vielmehr solch individuelle Modi, welche die Personalität oder das Ichgefühl einschließen, ohne anderen, rein sensitiven Eindrücken wesentlich zu sein; diese Ordnung an Empfindungen lässt die *Raumform* als gemeinsames Element zu, bzw. als das *unum* und *commune* von allen, jene andere die *Zeit*, noch andere, welche zugleich<sup>185</sup> die beiden Formen umfassen; vielleicht gibt es solche, welche weder die eine noch die andere umfassen und uns niemals bis auf die Ebene der klaren, sogar nicht einmal der undeutlichen Wahrnehmungen erheben. Die-

---

<sup>184</sup> Der ganze Abschnitt mit folgenden Var. und Randnotizen ist gestrichen: [...] sehen wir, wie von beiden Seiten Ähnlichkeit [...] an einfachen oder zusammengesetzten Charakteren, Identität der Formen [...] – Randnotiz nach seiner einzigen Kategorie zuzuordnen: Indem gewisse Phänomene der Sinnlichkeit und der Wahrnehmungsfähigkeit zu eilig und ohne ausreichende Prüfung verallgemeinert werden und man sodann den Gewohnheiten und künstlichen Formen einer unvollständigen und vagen Sprache folgt, bewegen sich diese Lehren fast nur noch in einem Kreis bedingter Wahrheiten, welche der reellen Erkenntnis des empfundenen und denkenden individuellen Wesens fremd sind. – Var. am Schluß: [...] diese Schritte auf die absolute oder reelle Erkenntnis unseres empfindenden und denkenden Wesens hin zu machen, verdanken sie der willkürlichen Verallgemeinerung der ersten Phänomene der Sinnlichkeit und des individuellen Denkens, einer zu eiligen, nach den Gewohnheiten einer unvollständigen und vagen Sprache erstellten Verallgemeinerung, die man voll Vertrauen vollzieht, ohne zuvor die Grundlagen empfunden zu haben. – Randnotiz am Schluß: Der Hauptmangel dieser Systeme, welcher ihnen auch in den empirischen Lehren gemeinsam ist, besteht immer darin, von bestimmten besonderen Tatsachen der Sinnlichkeit oder des menschlichen Denkens auszugehen, um sie zu absolut allgemeinen Prinzipien zu erheben oder auf diese Weise Gesetze festzulegen, ohne ausreichend die spezifischen Unterschiede bemerkt zu haben. Ein jeder reellen Wissenschaft entgegengesetztes Verfahren.

<sup>185</sup> Korr. untrennbar

se gesetzten Unterschiede (und wir werden zeigen, daß sie eine natürliche Grundlage haben) bedeuten für die folgenden allgemeinen Behauptungen: alles, was im Verstand ist, kommt von der *Empfindung* oder ist nur Empfindung? ... sowie auch: es gibt in der Seele nur Vorstellungen; bzw. die der Sinnlichkeit inhärenten Formen sind der *Raum und die Zeit*; sie umkleidet damit alle Phänomene usw.? von welcher Art an Empfindung will man sprechen? Denn was hinsichtlich der einen sicher wahr ist, ist es nicht in bezug auf die anderen; all diese Behauptungen sind in in einem partikulären Sinne wahr, und vielleicht ganz falsch in der allgemeinen Auffassung, oder wenn man sie als absolute Prinzipien nehmen will; ihre Urheber haben jeweils der Reihe nach recht, wenn sie sich angreifen, sie haben alle Unrecht, wenn sie sich innerhalb von Gesichtspunkten dogmatisch geben, welche sie ausschließlich zu beweisen vorgeben; vielleicht wäre jener der Wahrheit und der Wissenschaft von den Prinzipien am nächsten liegende Punkt ein solcher zwischen allen, indem er sich ebenso bemühte, zu unterscheiden und zu spezifizieren wie zu verallgemeinern und zusammenzusetzen.<sup>186</sup>

Indem die verschiedenartigsten Lehren von einer hypothetischen Klassifizierung ausgehen und stets derselben Linie von Verallgemeinerung zu Verallgemeinerung folgen,<sup>187</sup> sei sie schlecht oder bei unpassender Gelegenheit vollzogen, lösen sie sich in der Tat somit in Wissenschaften auf, welche sich nur nach logischen Analysen ausrichten, nur verbale Formen befragen und nur zu einem System / bedingter Wahrheiten hinführen, wo die Wirklichkeit der Dinge oder der Tat-

45

<sup>186</sup> *Korr. für Abschnittsende*: [...] was wahr hinsichtlich bestimmter Eindrücke ist, welche unter diesen Titeln beschlossen sind, ist nicht wahr für andere, von denen nicht gesprochen wird; diese in einem partikulären Sinne wahren Behauptungen sind ungenau oder sogar falsch in einem allgemeinen und absoluten Sinne; daher scheinen ihre Urheber auch der Reihe nach recht zu haben, wenn sie sich bei gewissen grundlegenden Punkten bekämpfen, und alle bieten der Reflexion, welche sie beurteilt, auch eine schwache Seite dar, ohne Zweifel ist jener der Wahrheit nächste Gesichtspunkt [...]

<sup>187</sup> *Korr.* und stets von Verallgemeinerung zu Verallgemeinerung vorrücken

sachen des inneren Wahrnehmungssinnes kein *Interesse* mehr findet.<sup>188</sup>

Indem wir mit Freimut und so, wie wir es verspüren, die Abweichungen der Philosophen festhalten, welche vorgaben, eine Wissenschaft von den Prinzipien auf Grundlagen zu errichten, die der Tatsache des inneren Wahrnehmungssinnes fremd sind, haben wir uns das Gesetz auferlegt, die von Beginn an angezeigten Klippen zu vermeiden, und wir haben genug darüber gesagt, um unsere Art und Weise erahnen zu lassen, wie wir die vorgelegte Frage sehen, sowie auch die Mittel, von denen wir glauben, daß sie die geeignetsten sind, um sie zu lösen; es ist an der Zeit, unser Denken vorzustellen und nunmehr die Frage in Angriff zu nehmen.<sup>189</sup>

#### § 4

*Methode, wonach in der Erforschung der Urtatsachen des inneren Wahrnehmungssinnes vorzugehen ist. Gesamtplan und Einteilung dieser Arbeit*

Die Philosophen, welche in der urtümlichen Empfindung zwei Arten an Elementen unterschieden haben, eine die<sup>190</sup> *Materie* bildende und die andere<sup>191</sup> die *Form* konstituierende, haben diese *Materie* und diese *Form* gleich vereint, gleich unteilbar in allen Arten oder Klassen von sinnlichen Eindrücken betrachtet; daraus ergibt sich, weil die Verbindung der beiden Elemente unauflösbar ist, daß ihre beständige und unveränderbare Assoziation niemals nach einem Mehr oder Weniger hin in den verschiedenen Modifikationen variiert, daß die reflektierte Erfahrung keinerlei Mittel besitzt, sie getrennt aufzufassen; somit ist die zwischen ihnen festgelegte Unterscheidung

---

<sup>188</sup> *Korr.* [...] lösen sich in eine Wissenschaft auf, welche nichts anderes als nur ein System bedingter Wahrheiten umgreifen kann, weil sie nur auf eine logische Analyse gegründet ist, [...]

<sup>189</sup> *letzter Satz gestrichen*

<sup>190</sup> *Korr.* daraus

<sup>191</sup> *Korr.* daraus

auf keinerlei Tatsache des Gefühls gestützt, die Analyse ist also nicht reell, sondern rein logisch; die vorausgesetzte Unterscheidung zwischen der Empfindungsmaterie und -form wäre also höchstens nur auf eine bloße Sichtweise des Geistes gegründet, welche ein und denselben unteilbaren Modus unseres sensitiven Seins in den beiden<sup>192</sup> Beziehungen betrachtet, die es haben kann, die Beziehung zum es verursachenden Gegenstand oder empfangenden Organ einerseits und zum es sich zuschreibenden Subjekt andererseits; / aber die Beziehungen, welche unser Geist zwischen den Gegenständen oder den sie auffassenden Modi herstellt, treten keineswegs in dieselben als Elemente der Zusammensetzung ein und verändern keineswegs ihre Einfachheit, wenn sie in ihrer Natur einfach sind.<sup>193</sup>

46

Es gibt vielleicht eine natürliche und reellere Grundlage für dieselbe Unterscheidung oder für eine wahre Analyse der Empfindung, die<sup>194</sup> dazu geeignet ist, uns den Vorrang der Tatsachen des inneren Wahrnehmungssinnes erkennen zu lassen.<sup>195</sup>

Nehmen wir die Form der Empfindung in dem *einen*, unteilbaren und identischen<sup>196</sup> *Ich* und die *Materie* in dem, was wir die *Affektion* nennen werden (Lust und körperlicher Schmerz), welche immer veränderbar und vielfältig ist. Wenn wahr ist, daß es sinnliche Eindrücke<sup>197</sup> oder sehr affektive Modi gibt, in die das konstituierte *Ich* in seiner ihm eigenen und individuellen Form nicht oder nur auf dunkelste Weise eintritt, wenn alles, was in der passiven Sinnlichkeit ist, nicht als im *Bewußtsein* und in der *Apperzeption* gegeben genannt

---

<sup>192</sup> *Erg.* verschiedenen

<sup>193</sup> *Korr.* wenn diese Gegenstände im übrigen einfach durch ihre Natur sind

<sup>194</sup> *Var.* und einen Gesichtspunkt, der dazu geeignet ist [...]

<sup>195</sup> *Randnotiz:* Auf diese Weise verhindern alle Betrachtungen der Mathematiker über die abstrakte Ausdehnung keineswegs, daß dieser mathematische Gegenstand stets vollkommen einfach und identisch ist, obwohl der Geist des Menschen ihn in jederlei Art und Weise hin- und herwendet.

<sup>196</sup> *Erg.* aktuellen

<sup>197</sup> *Erg.* dieser Art

werden kann, und reell nicht darin ist, wenn es eine Vielzahl an Graden gibt, wonach der organische oder sinnliche Eindruck wachsen oder abnehmen kann, während sich das Gefühl des *Ich* oder die Formen der individuellen Ursache, Identität und Dauer, welche sein Schicksal bilden, verdunkeln oder sich in einer entgegengesetzten Ordnung beleben; wenn schließlich die Gesetze dieser Unterschiede oder dieser Zunahmen dank einer angemessenen Beobachtung aus unserer, auf verschiedenartige Zustände, Umstände und Bedingungen der menschlichen Sinnlichkeit und Wahrnehmungsfähigkeit angewandten Erfahrung hervorgehen können ..., dann sind wir vielleicht mehr als die Lehren der reinen Metaphysik, und zwar mit Rücksicht auf all diese Unterschiede, den Mitteln nähergerückt, in der reellen Tatsachenordnung die beiden Elemente zu bestimmen, die notwendigerweise in jede Empfindung oder Wahrnehmung eintreten müssen, und von denen das eine, welches wir von jetzt an als die Urtatsache des inneren Wahrnehmungssinnes charakterisieren können, nicht mit dem anderen absolut identifiziert werden kann, welches selbst in seiner natürlichen / Einfachheit hervortritt, wenn man es unter dem ihm eigenen Gesichtspunkt und in seiner entsprechenden Bedeutung betrachtet.<sup>198</sup>

Daher glaube ich in der Tat, daß es bei der Beobachtung der menschlichen Natur hinsichtlich der beiden Arten an Verhältnissen, welche sie bilden, der Beweis nicht unmöglich ist, daß die veränderbare sensitive Materie und die *eine* persönliche Form keineswegs auf dieselbe Art und Weise gemäß demselben Modus der Zusammensetzung oder derselben innersten Assoziation in jene verschiedenen Modifikationen eintreten, auf die man gewöhnlich den gemeinsamen und generischen Ausdruck *Empfindung* anwendet: woraus sich ergeben sollte, daß man nicht undifferenziert eine dieser Modifikationen oder die Empfindung im allgemeinen als Typus oder Grundlage für

---

<sup>198</sup> *Korr. letzter Teilsatz:* nicht mit dem anderen absolut vermischt oder identifiziert werden kann, [sondern] in seiner Isolierung und organischen Einfachheit nur durch eine Art Berührung oder angemessenen Sinn zu ergriffen ist

alle weiteren Ableitungen nehmen darf, aus denen man die *Wissenschaft von den Prinzipien*<sup>199</sup> errichten möchte; ein solches Ergebnis entspräche dem, was wir bereits hinsichtlich jener Gefahren bemerkten, welche die zu eilige Verallgemeinerung von Ideen oder partikulären Tatsachen nach sich zieht.

Ich sage zunächst, daß es einen individuellen, von allen anderen Arten an Empfindungen sehr unterschiedlichen Modus gibt, welchen man gerechtfertigterweise als *formal* betrachten kann, sofern er seine einzige Grundlage im Subjekt, im *Ich* hat, welches vielleicht nur in ihm und durch ihn konstituiert wird.<sup>200</sup> Diesen aktiven Modus nenne ich / *Anstrengung*, 48 welche in ihrem freien Vollzug und gemäß gewisser Bedingungen, die wir in der Folge bestimmen werden, in der unmittelbaren Apperzeption<sup>201</sup> eine lebendige Kraft beinhaltet, durch welche ohne Unterlaß das korrelative Gefühl eines organischen oder materiellen Widerstandes hervorgebracht wird, welcher notwendigerweise und anfänglich außerhalb der Kraft<sup>202</sup> als deren Anwendungsgröße, außerhalb des *Ich* als dessen Gegenstand wahrzunehmen ist.

---

<sup>199</sup> *Erg.* oder Erste Philosophie

<sup>200</sup> Ich tue hier meine Meinung in Form eines Zweifels kund, bis ich sie durch die Gesamtheit der in der Folge dieser Preisschrift dargestellten Be- trachtungen aufklären und rechtfertigen kann. Ich muß von vornherein dar- auf hinweisen, daß dieser Grundmodus oder Urakt, welcher hier unter dem individuellen Zeichen der *Anstrengung* gefaßt wird, sehr verschieden von der Bewegungsempfindung ist, welche auch von anderen Philosophen als grundlegend oder ursprünglich für die Erkenntnis gehalten wird (siehe ins- besondere die "Elemente der Ideologie" des Herrn de Tracy). Ich muß vor- ausgreifend sagen, daß es in der Tat keineswegs ausreicht zu sagen, die Bewegung werde empfunden, um den Charakter der unmittelbaren Apper- zeption zu besitzen, welche ich mit der Anstrengung verbinde; diese Bewe- gung muß darüber hinaus von jener überorganischen Kraft hervorgebracht und *angefangen* sein, die im eigentlichen Sinne Wille heißt, so wie wir es im folgenden sehen werden (*Anm. MB*). – Vgl. A. L. C. Destutt de Tracy, *Elé- ments d'Idéologie*, t. I, Teil I, Kap. 9, 134 f. (*Anm. Übers.*).

<sup>201</sup> *Korr.* [...] in ein und derselben inneren unmittelbaren Apperzeption das korrelative Gefühl eines organischen oder materiellen Widerstandes beinhaltet

<sup>202</sup> *Erg.* der lebendigen Kraft, welche die Anstrengung erschafft

An zweiter Stelle sage ich daher, daß diese Anstrengung sowie dieser als unteilbar und wesentlich durch Korrelation aufgefaßte Widerstand bereits einen vollständigen Modus unter dem individuellen Titel der Apperzeption konstituiert (sie ließe sich nicht unter den allgemeinen Titel *Empfindung* bringen, ohne alles zu vermischen), und zwar unabhängig von jeder durch die Gegenstände der phänomenal äußeren Welt gelieferten Materie, was von jetzt an als wirklich wesentlich festzuhalten ist.

Andererseits (bzw. nach einem anderen Gesichtspunkt<sup>203</sup>) sage ich, daß es absolute, einfache, auf die *Materie* reduzierte Affektionen gibt oder geben kann, indem sie ihre Grundlage in der lebendigen Körperbeschaffenheit oder in irgendeinem gänzlich passiven Eindruck haben.<sup>204</sup> Die Affektionen, welche jeder Form an Personalität und folglich jenen der *Einheit*, *Identität*, *Substanz*, vielleicht sogar von *Raum* und *Zeit* entkleidet sind, können nur als unvollständige Empfindungen betrachtet werden, mit denen sich keinerlei individuelle Leistung der Intelligenz als Ursprung oder als Deduktion durch *Veränderung* verbinden ließe, wie es Condillac mit der ersten absoluten Affektion der Statue getan hat.<sup>205</sup>

Dies gesetzt, versteht man, daß die Anstrengung als grundlegender, einheitlicher und identischer Modus in der Bestimmung der handelnden Kraft, welche die Anstrengung unaufhörlich hervorbringt, um sich mit den verschiedenen passiven Eindrücken einer *lebendig* – und nicht *denkend* – organisierten Körpermaschine zu vereinen, und zwar durch verschiedene Weisen der Vereinigung, nämlich bald durch innerste Zusammensetzung, bald durch ein einfaches Verhältnis der Koexistenz – daß diese beiden Elemente / mithin alle Klassen oder Arten an Empfindungen, Wahrnehmungen oder zusammenge-

<sup>203</sup> *Erg.* um zu erfassen, was die *eine* Materie der Empfindung sein kann

<sup>204</sup> *Korr.* [...] in der lebendig organisierten Körpermaschine oder in den passiven Eindrücken, welche sie empfängt

<sup>205</sup> Vgl. E. B. Condillac, *Traité des sensations* (Oeuvres philosophiques, t. I), 226 (*Anm. Übers.*).

setzten Modi unserer Existenz bilden können, mit welchen Namen auch immer man sie bezeichnet.

Von da aus sind verschiedene Wege für die Analyse der Empfindungen oder verschiedenen Mittel offen, die Urtatsachen zu erkennen und bis zu ihnen zu gelangen, indem man entweder von der Zusammensetzung ausgeht, um das *Einfache* zu finden, oder von diesem Einfachen ausgeht, um die Zusammensetzung nachzubilden.

Wird dieses letzte Mittel der Synthese angewandt, dann bliebe noch innerhalb der Ordnung der Vorrangigkeit zwischen dem Element zu wählen, welches die Materie der Empfindung ausmacht, und jenem anderen, welches die Form gibt. In letzterem Fall ginge man von einem wahrhaftigen Prinzip oder einer wirklichen Urtatsache des inneren Wahrnehmungssinnes aus. Dort fände man ebenfalls die direkteste Lösung des ersten Teils der Frage: *gibt es eine unmittelbar innere Apperzeption?*

Aber man muß in Betracht ziehen, daß das Licht vor allem aus Kontrasten entsteht und bei Sachverhalten, in denen die Erkenntnis eher meist negativ als positiv ist, oft besser erkannt wird, was ein Gegenstand ist, wenn Sicherheit dahingehend gewonnen wurde, was er nicht ist und was er dem Vermeinen nach hätte sein können.<sup>206</sup>

Eine direktere Betrachtung muß vielleicht einen Wechsel in der vorgeschlagenen Ordnung unserer Untersuchungen über die Urtatsachen bestimmen.<sup>207</sup>

Der wesentliche Grundmodus der Persönlichkeit oder des individuellen *Ich*, welcher wirklich der erste in der Ordnung der Bewußtseinstatsachen ist, kann dies durchaus in der Ord-

---

<sup>206</sup> *Korr.* [...] und bei Sachverhalten, wo die Begriffe, welche es uns zu bilden gelingt, [...] kann man leichter dahin gelangen, einen unbekannten Gegenstand durch die Anwendung einer Art Ausschlußmethode zu bestimmen, die durch den Aufweis zunächst, was der gesuchte Gegenstand nicht ist, uns besser sehen lehrt, was er ist, und ihn dort zu suchen, wo er ist

<sup>207</sup> *Korr.* [...] muß ebenfalls unsere Wahl zwischen den beiden alternativen Ordnungen bestimmen, welchen in der Untersuchung der Urtatsachen zu folgen ist

nung der Phänomene<sup>208</sup> eines rein sensitiven Lebens nicht sein, welches wir von innen her im Außen beobachten und sozusagen in den Berührungspunkten mit dem Bewußtseinsleben selbst ergreifen können.

Der Mensch beginnt in der Tat zu leben, zu empfinden, bevor er in der Lage ist, sein Leben zu erkennen oder seine Empfindung zu apperzipieren (*vivit et est vitae nescius ipse suae*<sup>209</sup>). Selbst bis / in die volle Entwicklung all seiner Vermögen hinein, wenn eine gänzlich affektive Sinnlichkeit<sup>210</sup> bis zu ihrem höchsten Grad erhoben wird, empfindet und lebt der Mensch ohne Apperzeption seiner selbst oder der von ihm erlebten Eindrücke; auf diese Weise kann seine Existenz<sup>211</sup> auf jenen Zustand gebürtiger Einfachheit zurückgeführt werden, welcher mit soviel Energie und Wahrheit von einem berühmten Philosophen<sup>212</sup> angezeigt wurde (*homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate* – Boerhaave<sup>213</sup>), ein der Geburt des bewußten Ich in der Ordnung der Zeit vorhergehender Zustand, und er scheint wie das Ergebnis aller organischen Kräfte zu sein, welche zu einem gemeinsamen Leben beitragen und darin übereinstimmen (*conspiratio una consentientia omnia* – Hip.<sup>214</sup>).<sup>215</sup>

<sup>208</sup> *Korr.* in der Ordnung der aufeinanderfolgenden Phänomene eines [...]

<sup>209</sup> Vgl. Ovid, Tristia, 1. Buch, Gedicht III, Vers 12: "Er lebt und ist seines eigenen Lebens unbewußt." (*Anm. Übers.*)

<sup>210</sup> *Korr.* die physische Sinnlichkeit

<sup>211</sup> *Erg.* seine zusammengesetzte Existenz manchmal

<sup>212</sup> *Korr.* Physiologen

<sup>213</sup> Vgl. H. Boerhaave, Praelectiones academicae de morbis nervorum, t. II (1761), 496 f.: "Der Mensch ist einfach in seiner Lebendigkeit, doppelt in seinem Menschsein." (*Anm. Übers.*)

<sup>214</sup> Vgl. Hippokrates, De alimento liber, Teil IV (1657), 381: *Confluxio una, conspiratio una, consentientia omnia* (*Anm. Übers.*).

<sup>215</sup> *Subst. des Abschnittsendes und des folg. Abschnitts:* Bis zu diesem Zustand einfacher Lebendigkeit müßte man vielleicht zurückgehen, um den ersten Ring der vollständigen Analyse der Empfindungen damit zu verknüpfen und die Grundlage einer wirklich Ersten Philosophie zu schaffen. Man entspräche damit zugleich einer logischen Bedingung, welche von jenen Metaphysikern verlangt wird, die sagen, daß die tatsächlich grundlegenden Prinzipien irgendeiner Wissenschaft nicht aus dem umschlossenen Bereich

Dort befindet sich vielleicht der erste Ring, mit dem sich eine vollständige Analyse der Empfindungen und eine wirklich Erste Philosophie (oder Wissenschaft unseres empfindenden und denkenden Seins) verknüpfen müßte, wenn vor allem gilt, daß die Prinzipien, welche einer Wissenschaft als Grundlage dienen sollen, nicht aus dem umschlossenen Bereich der Ideen oder Tatsachen selber entlehnt werden dürfen, aus welchen sie sich zusammensetzt.

Aber alles, was im lebendigen oder empfindenden Sein ist oder sein könnte, muß aufgrund der einfachen Tatsache, daß die Körperbeschaffenheit den Gesetzen der Lebendigkeit unterworfen und jenen des inneren Denkens gegenüber fremd ist, in den Bereich der Physiologie eintreten; diese Erfahrungswissenschaft sollte also die wesentlichen Gegebenheiten für die Wissenschaft von den menschlichen Vermögen liefern.

Diese Wissenschaft könnte jene Affektionen oder, wie Leibniz sagt, jene *undeutlichen* Wahrnehmungen differenzieren und benennen, welche dem Bewußtsein und der Apperzeption<sup>216</sup> in der Zeit vorhergegangen sind und selbst in der Abwesenheit des ersten weiterbestehen; eine solche Wissenschaft würde sie auf ihre Quelle oder ihren entsprechenden Ort beziehen, ihre Ursachen und Wirkungen in der natürlichen oder entstellten Ordnung der Funktionen festlegen, welche ihrem Bereich entstammen, und ihren Einfluß / im körperlichen und geistigen Wesen des Menschen bestimmen.

51

---

der Ideen oder Tatsachen selber entlehnt werden können, woraus sich diese entwickelte Wissenschaft zusammensetzt; daher muß zum Beispiel die Wissenschaft vom *Ich* oder vom Denken ihre Quelle in diesem reellen oder vorausgesetzten Begriff eines Zustands haben, welcher dem Ich und der Geburt des Denkens vorausliegt.

<sup>216</sup> *Apperceptio est perceptio cum reflexione conjuncta*, Leibniz, op. tom. 2 (Anm. MB). – Vgl. G. W. Leibniz, *Principes de la nature de la grâce fondés en raison*, 4 u. 13 (ed. Robinet), 35 f. u. 52 zur Unterscheidung von Wahrnehmung und Apperzeption sowie über die Unendlichkeit undeutlicher Wahrnehmungen, bzw. *Commentatio de anima brutorum*, § 13 (Opera II, 233): *Cogitatio autem est perceptio cum ratione conjuncta* (Das Denken ist die mit der Vernunft verbundene Wahrnehmung) (Anm. Übers.).

Indem diese Wissenschaft schließlich die geheimsten Einzelheiten der physischen Sinnlichkeit erforschte, gelänge es ihr, ihre eigenen Grenzen festzulegen; indem sie uns den einfachen Menschen in seiner *Lebendigkeit* unter dem blinden und einzigen Drang seines Organismus erkennen lässt, führte sie uns bis zur ausschließlichen Quelle jener freien und überlegten Bestimmungen, welche außerhalb jener Sphäre den in seinem Menschsein doppelten Menschen bilden.

Begänne man also die vorgeschlagene Synthese mit dem ersten Materieelement der *Empfindung*,<sup>217</sup> so begänne man zweifelsohne wie die Natur selber, welche niemals besser als durch die Nachahmung ihrer Hervorbringungen erkannt wird;<sup>218</sup> dies bedeutete im übrigen, die Vorteile einer Methode der Zusammensetzung, welche die Elemente derselben nacheinander ergreift, mit einer anderen Methode der Koordination zu vereinen, welche sich darum bemüht, diese Elemente gemäß den natürlichen Verhältnissen ihrer gegenseitigen Abstammung oder Erzeugung zu erkennen oder anzuordnen.

Aber was auch die methodische Ordnung unserer Untersuchungen sein mag, und wir entweder von dem einen oder anderen Empfindungselement ausgehen, um jede dieser Zusammensetzungen nachzubilden, bzw. auch nacheinander von diesen verschiedenen Zusammensetzungen ausgehen, um das Einfache wiederzufinden,<sup>219</sup> so werden sich unsere Vorgehensweise und Mittel nur von denen abheben können, welche bis jetzt aufgewandt worden sind, um zur Erkenntnis der Uratsachen zu gelangen.

---

<sup>217</sup> *Erg. am Rand*: Geschichte der Systeme, Artikel deutscher Philosophen – Anm. Übers.: Vgl. J.-M. Degérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, t. II, Kap. 14-17 über Leibniz, Wolff, Kant und ihre Schulen, hier wohl bes. S. 245 f., wo die daraus hervorgegangenen Systeme angeprochen werden.

<sup>218</sup> *Korr.* Die Analyse des Denkens mit dem vereinten *Gegenstand* dieses Denkens beginnen oder synthetisch von der Empfindung ausgehen, bevor bestimmt wird, was es an rein Subjektivem in der Intelligenz oder an Formalem in der Sinnlichkeit geben kann; so begänne man zweifelsohne [...]

<sup>219</sup> *Korr.* bzw. zunächst irgendeine ihrer Zusammensetzungen nehmen, um [...]

Während einerseits die Lehren, welche sich auf die originäre Empfindung gründen, *ex ab-rupto* ihre noch unvollständigen Tatsachen verallgemeinern, eiligst *Klassen bilden* und willkürliche Gesetze zugrundelegen wollen, bevor die individuellen oder spezifischen Phänomene beobachtet wurden, werden wir uns hingegen darum bemühen, die Tatsachen zu zergliedern und zu unterscheiden, um sie in ihrem größten Zustand an Einfachheit untersuchen zu können.<sup>220</sup> Bevor wir den Ausdruck der *Empfindung* verallgemeinern, werden wir die tatsächlich eigenen oder spezifischen Charaktere der Modifikationen / kennzeichnen, welche der diesbezüglichen Prüfung eines jeden für sich betrachteten Wahrnehmungssinnes entsprechen, sowie darüber hinaus jede der beiden aktiven und passiven Funktionen, welche zu solchem Vollzug beitragen, denn dort befinden sich die Prinzipien<sup>221</sup> oder Urtatsachen, und nicht in den allgemeinen Ideen oder in den Kategorien.

Während andererseits die Systeme der reinen Metaphysik die Prinzipien jenseits aller Tatsachen ansiedeln, das Abstrakte für das Einfache und dieses Einfache für das Urtümliche halten, indem das Reelle vom Möglichen abgeleitet wird, brauchen wir nicht aus dem umschlossenen Bereich der menschlichen Natur herauszutreten, um die Prinzipien ihrer Konstitution zu finden; wenn wir vorübergehend dieses innere Feld verlassen, wo sich die Reflexion verdichtet, um ihre Gesetze zu erkennen, wo der innere Wahrnehmungssinn zur Anwendung kommt, um seine eigenen Tatsachen zu unterscheiden; wenn wir schließlich gezwungen sind, einen Gesichtspunkt außerhalb von uns selbst einzunehmen, um im Außen die Grenzen des Ich zu ziehen und seinen ihm eigentümlichen Bereich festzulegen, dann wechseln wir nur das Tatsachensystem, um mit der Wissenschaft von den Lebensphänomenen

<sup>220</sup> *Quo magis vergit inquisitio ad naturas simplices, eo magis omnia erunt sita in plano et perspicuo, Bac., Nov. Org. (Anm. MB).* – Vgl. F. Bacon, Novum Organum, 2. Buch, Kap. I, 8: "Je mehr man in dieser Art Studien [über die Natur] seine Aufmerksamkeit auf die einfachen Naturen richtet, desto mehr erhellt und ebnet sich alles." (Anm. Übers.)

<sup>221</sup> *Korr.* die wahren Prinzipien der Wissenschaft vom menschlichen Geist

und der physischen Sinnlichkeit in Berührung zu kommen.<sup>222</sup> Indem wir uns auf zwei Arten unterschiedlicher Beobachtungen stützen, werden wir die Ordnung der Aufeinanderfolge oder der Koinzidenz und den Parallelismus der zwei Arten an Tatsachen untersuchen,<sup>223</sup> welche sich auf jede dieser Arten beziehen, dabei stets davon entfernt, sie angleichen oder vermischen zu wollen, und noch weniger, in das *Wie* einer Verbindung von Phänomenen eindringen zu wollen, welche zwei ganz verschiedenen Wahrnehmungssinnen entsprechen, deren gleichzeitige Hervorbringungen nicht verwechselt werden dürfen.<sup>224</sup>

---

<sup>222</sup> *Korr.* [...] dann gehen wir nur von einem Tatsachensystem zum anderen über, wobei wir Berührungs punkte suchen, welche die Wissenschaft vom denkenden Wesen mit der vom lebendigen und körperlichen Wesen verbinden

<sup>223</sup> *Korr.* [...] und den *Parallelismus* von zwei Arten an Phänomenen untersuchen, welche sich auf jede von ihnen beziehen (*gestrichen*: ohne sie anzugleichen oder vermischen und noch weniger in das *Wie* einer Verbindung der Phänomene eindringen zu wollen, welche zwei ganz unterschiedlichen Wahrnehmungssinnen entsprechen und deren gleichzeitige Hervorbringungen nicht verwechselt werden können.)

<sup>224</sup> Diejenigen, welche das Denken materialisieren, wollen auf die Tatsachen oder Ideen des inneren Wahrnehmungssinnes oder der Reflexion eine Bedeutung der Vorstellung oder der Anschauung anwenden, sowie umgekehrt; die anderen, welche die äußere Natur idealisieren, wollen den inneren Sinnen der Reflexion unterwerfen, was allein in den Vorstellungsbereich gehört. Die Philosophen, welche ständig ihre meditativen Vermögen arbeiten lassen, scheinen nur noch eine gänzlich innere Schau zu besitzen; daher nehmen sie alle Phänomene in dieser und durch diese wahr; diejenigen hingegen, welche ausschließlich das vorstellende Vermögen geübt haben, können alles nur im Außen sehen und begrenzen die gesamte Sphäre der Wirklichkeiten darauf. Die einen gleichen Blinden, welche die Farben leugnen, weil der Tastsinn sie nicht festzustellen [*Korr.* zu ergreifen] vermag, die anderen sind wie Menschen, welche die Wirklichkeit der festen Körper verneinen, weil diese stets gesehen werden, ohne sie jemals berührt zu haben, und deshalb behaupten sie, es gäbe nur farbige, ständig bewegliche Bilder ohne irgendeinen dauernden Grund. Diese Täuschungen röhren daher, daß der Bereich eines jeden unserer unterschiedlichen Vermögen noch nicht genau begrenzt wurde; zu diesem Ziel führt uns die vorgelegte Frage (*Anm. MB*).

Fassen wir somit in wenigen Worten die angemessenen 53 Mittel für die Untersuchung oder für die Bestimmung der Urtatsachen zusammen, sowie auch diejenigen, von denen wir glauben, sie bei der Lösung der verschiedenen Teile des vor-gelegten Problems gebrauchen zu müssen.

*Beobachten* vor dem *Klassifizieren*,<sup>225</sup> jede Ordnung individueller Tatsachen in ihrer entsprechenden Quelle untersuchen, jede spezifische Empfindung in dem Wahrnehmungssinn, welcher ihr eigen ist, bevor das Zeichen davon verallgemeinert oder zum Prinzip als solchem seiner abstrakten Charaktere erhoben wird, jeden Modus oder jede intellektuelle Hervorbringung, jeden Zustand oder Akt des empfindenden und denkenden Subjekts dem Vermögen oder dem je eigenen Wahrnehmungssinn zuschreiben, welcher ihm entspricht; die äußereren Sinne und die Einbildung auf die<sup>226</sup> empfundenen oder vorgestellten Sachen beziehen, die unmittelbare Apperzeption auf die urtümlichen Formen des inneren Wahrnehmungssinnes, eine konzentrierte Reflexion auf die Erkenntnis oder die Bestimmung der dem Willen und der Intelligenz eigenen Akte, welche somit von den sinnlichen Ergebnissen getrennt sind, mit denen sie zuinnerst in der Erfahrung verbunden sind; schließlich die Grenzen jedes Wahrnehmungssinnes oder Vermögens festlegen, ohne die Rechte des einen Bereichs durch den anderen zu beeinträchtigen, und sich dabei hüten, die durch unsere Natur selbst zugewiesenen Schranken für jede Ordnung äußerer oder innerer Tatsachen zu vermissen, was auch für die beiden Beobachtungsarten gilt, welche sich darauf beziehen; dies ist die Methode, von der ich möchte, daß sie das Beispiel wie zugleich die Vorschrift abgibt; durch sie werden wir in Erfahrung bringen, ob in uns wirklich ein Akt oder ein grundlegender Zustand unter dem eigenen und individuellen Namen einer *unmittelbaren Apperzeption* existiert; sowie das Merkmal erkennen, welches einen solchen

---

<sup>225</sup> *Korr.* Jede individuelle Tatsache in ihrer Quelle bezeichnen, die Empfindungsarten unterscheiden, bevor [...], jede individuelle Empfindung analysieren, bevor ihr Charakter vereinfacht wird

<sup>226</sup> *Erg.* direkt

54 Akt oder Modus / von dem unterscheiden läßt, wie er mit dem Titel *Anschauung* bezeichnet wird, welche ihrerseits auf der reellen Analogie der Urtatsachen der menschlichen Natur gründet, wo sich die reelle und einzige Grundlage der erstellten oder zu erstellenden Unterscheidungen finden kann, und nicht mehr auf den willkürlichen Einteilungen oder Kategorien einer künstlichen Logik, welche ebenso beweglich und veränderbar wie die darauf sich beziehenden systematischen und abstrakten Gesichtspunkte sind. Auf die gleiche Art und Weise können wir in den positiven, aus den Arten an Funktionen der verschiedenen Sinne abgeleiteten Tatsachen die reellen Unterschiede beurteilen, welche die *Anschauung* von der *Empfindung*, sowie diese vom *Gefühl* trennen.

Nachdem auf diese Weise in einer reflektierten Erfahrung die Charaktere der *Tatsachen* entworfen wurden, welche selber in der Lage sind, unter sich die urtümlichen Akte oder Zustände der Seele zu unterscheiden, welche den Gegenstand der drei ersten Teile der Frage ausmachen, wird es vielleicht<sup>227</sup> nicht schwierig sein, auf diesen vierten Teil derselben zu antworten, indem nämlich die Beziehungen bestimmt werden, welche solch urtümlichen Akte oder Zustände mit den Begriffen und Ideen unterhalten können: denn die erforderlichen Beziehungen müssen von der Natur selbst oder vom inneren Charakter eines jeden der Akte oder Modi abhängen, um die es sich handelt. Dieselben, in der Ordnung der Eindrücke oder Urtatsachen der direkten und einfachen Wahrnehmungsfähigkeit bestimmten Beziehungen müssen sich also im System der Begriffe und der Ideen wiederfinden, und zwar als spätere Hervorbringungen der Intelligenz, welche sich gemäß den voranschreitenden Gesetzen ihrer Vervollkommnung entwickelt.

Um hier ein vorausgreifendes Beispiel zu geben, möchte ich sagen, daß sich die freie Anstrengung, die Bewegung oder der willentliche Akt (mit dem sich nach meinem Standpunkt die unmittelbar innere Apperzeption verbindet, sofern sie auf

---

<sup>227</sup> *Korr.* ohne Zweifel

die ersten Modifikationen der Sinnlichkeit bezogen ist, womit sich diese bedingende Anstrengung zuinnerst verbunden findet) als identische Bedingung wiederfinden muß, da sich in der intellektuellen Ordnung dieselbe Apperzeption, welche auf die Begriffe der verschiedenen Ideen des Verstandes bezogen ist, damit verknüpft.<sup>228</sup> Die gesprochenen oder geschriebenen Zeichen, / worüber der Wille verfügt und ohne deren Eingreifen die intellektuelle Idee vielleicht nicht existierte, oder zumindest nicht dem denkenden Subjekt bewußt würde,<sup>229</sup> diese willentlichen Zeichen, so sage ich, nehmen

55

<sup>228</sup> *Korr.* sich als identische Bedingung in der intellektuellen Ordnung finden muß, wo sich dieselbe Apperzeption auf die verschiedenen Begriffe und Ideen des Verstandes bezieht

<sup>229</sup> Die Antwort auf diesen Teil des Problems, welcher die Beziehungen der unmittelbaren Apperzeption mit den Begriffen und Ideen betrifft, wird uns Gelegenheit geben, ein großes Prinzip anzuwenden, als dessen Urheber Condillac angesehen werden kann: daß nämlich die Zeichen der Sprache unverzichtbar sind, damit der Geist nicht nur seine Ideen anordnen und darüber verfügen, sondern sie darüber hinaus als *Ideen* auffassen und apperzipieren kann, das heißt, um im ganz eigentlichen Sinne des Wortes zu denken und die freie Verfügung über die Akte der Aufmerksamkeit, der Reflexion, des Gedächtnisses usw. zu besitzen. Diese Entdeckung Condillac's, deren ganze Tiefe er zunächst selber nicht ausgeschöpft zu haben scheint, da er danach deren Ergebnisse und das Prinzip selbst in seinen späteren Werken verkennt ("Abhandlungen über die Empfindungen" und "über die Tiere", die "Logik" usw.) [Anm. Übers. Vgl. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Teil III, Abt. II, Kap. 3, § 39: *Oeuvres philosophiques*, t. I, 114, außerdem ebd. 19, 40 f. u. 48]. Diese Entdeckung, wie ich sage, scheint mir das Kennzeichen des wahren philosophischen Talents zu besitzen, welches darin besteht, wie ein deutscher Metaphysiker sehr richtig sagte, *nicht nur frei eine Reihe von Akten wiederholen zu können, sondern vor allem und zusätzlich inmitten dieser freien Wiederholung das Bewußtsein jener Mächtigkeit [Potenz] zu erreichen, welche sie vollzieht* [Anm. Übers. Vgl. F. W. J. Schelling, *System des tranzendentalen Idealismus*, 96 f. bzw. *Werke* III, 397 f., wahrscheinlich zitiert nach J.-M. Degérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, t. II, 306 f.]. (Ich füge hinzu: und der Mittel, welche diese Mächtigkeit in ihrem freien Vollzug benutzen kann). Die willentlich konstituierten Zeichen sind von gleicher Anzahl wie diese ersten Mittel, sie allein können die Ausübung unserer Vermögen verfügbar machen; Condillac weist auf dieses Prinzip hin, was die Anerkennung einer Aktivität außerhalb der ursprünglichen und grundlegenden Empfin-

hier den Platz der ursprünglich zur Verfügung stehenden Bewegungen ein, welche sich durch die Natur mit den sinnlichen Eindrücken assoziiert finden, sie in die Bewußtseinssphäre eintreten lassen. Somit verbleibt der Grundakt der *Apperzeption* oder des *Wollens*, wovon sie abhängt, in all den Ordnungen an Wirkweisen oder sinnlichen und intellektuellen Ideen der selbe, ohne daß es hier etwas Verändertes geben könnte, es sei denn die Umstände und die Gegenstände oder Endgrößen, worauf sich dieser ursprüngliche Akt bezieht.

---

dung ausmacht; aber warum fänden diese, als Mittel der Aktivität verstandenen Zeichen nicht ebenfalls ihre Anwendung in den ersten *Empfindungs-ideen*? / Die Analogie scheint jedenfalls dorthin zu führen, diesen Gebrauch der ursprünglichen Zeichen anerkennen zu müssen. Aber es bleibt dann noch zu fragen, was sind die Mittel, die Instrumente und die Bedingungen jener Verfügbarkeit, welche den Zeichen und – durch sie – den Ideen zugesprochen wird? Warum ist sie den Zeichen der mündlichen Sprache eigen, welche sich an das Gehör richten, und warum gründet sie sich nicht gleichfalls auf die Ausübung aller Sinne? Es gibt also gewisse spezifische oder individuelle Unterschiede zwischen den Empfindungen: worin bestehen diese Unterschiede? Sind die einen nicht wesentlich passiv, während die Aktivität ursprünglich den übrigen zugehört? ... Wenn Condillac sich diese Fragen gestellt hätte, um eine Antwort darauf zu suchen, dann hätten wir eine andere "Abhandlung über die Empfindungen" gehabt (Anm. MB).

## 1. ABTEILUNG

Einteilung der affektiven Sinnlichkeit und der willentlichen  
Bewegtheit

Die Wissenschaft von den Vermögen der Seele erfordert gemäß Bacon<sup>230</sup> zwei Arten an Untersuchungen oder ersten Betrachtungen: die einen in bezug auf die Sinnlichkeit oder auf das die *Seele* einfach Affizierende, die anderen in bezug auf die willentliche Bewegung, welche die Seele durch ihre Aktivität hervorbringt.

Dies ist auch der Plan der grundlegenden Untersuchungen, die ich mir in dieser Abteilung als Aufgabe gestellt habe, um eine Unterscheidung oder Einteilung der *urtümlichen* Tatsachen herauszustellen, welche in den beiden wirklich unterschiedenen Systemen der Sinnlichkeit und der intellektuellen Aktivität des *Menschen* betrachtet werden, woraus sich die Antwort auf jene Frage ergeben muß: *Gibt es eine unmittelbare Apperzeption, welche von der Anschauung, von der Empfindung und vom Gefühl verschieden ist, und worin bestehen diese Unterschiede, wenn sie gegeben sind?*

<sup>230</sup> Siehe die "Instauratio Magna" und das "Nov. Org." (Anm. MB). – Vgl. *Instauratio magna*, pars prima: *De dignitate et augmentis scientiarum*, 5. Buch, Kap. 1, 2; pars secunda: *Novum organum*, 2. Buch, 1-9. In seinem "Mémoire sur la décomposition de la pensée" (III), 141 (ed. Azouvi Bd. 3, 369) gibt Maine de Biran als genauere Quelle für sich die franz. Übers. von Bacons Werk durch La Salle (t. II, 200) an sowie eine Übersicht über die "Instauratio magna" als Anhang in A. L. C. Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, 3. Teil: *Logique* (1805), 659 (Anm. Übers.).

## KAPITEL 1

### Von der Elementaraffektion, wie man ihre Charaktere und Zeichen im körperlichen und geistigen Wesen des Menschen bestimmen kann

58

§ 1

Der Elementarmodus, welchen ich unter dem Titel *einfache Affektion* bezeichnet habe und der sich sozusagen am Rande des Kreises befindet, wo das Licht des Bewußtseins endet, findet sich nicht durch sich selbst in dem eigenen Feld dieses allgemeinen Vermögens der *Apperzeption*, welche Locke<sup>231</sup> als wesentliches Merkmal aller Modi oder Aktionen genommen hat, welche wirklich der denkenden Seele als individuellem<sup>232</sup> Subjekt zugesprochen werden können.

Es handelt sich hier um keinen jener Eindrücke, welche sich nach dem Urheber der kritischen Philosophie im inneren Wahrnehmungssinn von selbst mit den Raum- und Zeitformen bekleiden, die der *reinen Sinnlichkeit* inhärent sind; was hingegen die Art des Elementes unterscheidet, wovon ich hier sprechen will, ist gerade die vollständige Abwesenheit aller *Formen*, welche einen sensitiven Eindruck in den Rang einer *Empfindungsidee* (gemäß Lockes Sprache) erheben können, nämlich: jener Formen, unter denen das Individuum in der Zeit unmittelbar seine eigene Existenz apperzipiert, und jener anderen, welche seinen Gesichtspunkt in einen Raum verlegen, wo das *Ich* nicht ist, indem sie ihm fremde Existenzen vorstellen ...

---

<sup>231</sup> Vgl. Versuch über den menschlichen Verstand, 1. Buch, Kap. 1, § 5 u. 2. Buch, Kap. 1, 4, 9-19. Wir erinnern daran, daß Maine de Biran die franz. Übers. von Coste benutzte, worin *apercevoir* lediglich *to perceive* übersetzt, also nicht jene starke Bedeutung dort hat, welche er seinem eigenen Apperzeptionsbegriff beilegt. Dazu auch I. Radizzani, Notes 30 u. 31, S. 211 (Anm. Übers.).

<sup>232</sup> dieses Wort gestrichen

Es handelt sich zudem gerade auch nicht um die erzeugende Empfindung, wie Condillac sie voraussetzt, als wäre diese vom Ursprung an vollständig, sondern vielmehr um dieselbe unvollständige Empfindung, wie sie wirklich für eine Hypothese gegeben ist, nach der sie zunächst jeder persönlichen Kraft entblößt ist. Dies ist genau die Affektion, wie wir sie auffassen, und von der Condillac<sup>233</sup> selber uns den wahrhaftigen Typus darstellt, wenn er sagt, daß seine Statue *Geruch, Geschmack usw.* sei,<sup>234</sup> oder gänzlich in den<sup>235</sup> Modifikationen existiere, sofern sie mit diesen identifiziert wird. Der Autor besitzt allerdings noch nicht den reellen Gesichtspunkt eines als lebendig einfach aufgefaßten Wesens; sein Ausdruck und sein Denken stimmen nicht völlig überein; was er seinem hypothetischen Phantom<sup>236</sup> auf der einen Seite wegnimmt, fügt er ihm auf der anderen Seite wieder hinzu, und anstatt sich tatsächlich an dessen Stelle zu versetzen, oder sich zu ihm durch die unmittelbar einfache Affektion herabzulassen, worauf er es reduziert,<sup>237</sup> strebt er vielmehr danach, es<sup>238</sup> zu seiner Affektion durch das Bewußtsein und das individuelle Gefühl zu erheben, welches er ihm insgeheim stets zugesteht, da er sich selber nie als entblößt davon aufzufassen vermag.

Es ist wirklich schwierig, uns von uns selbst auf diese Weise entblößen und in ein Wesen irgendeine Spur an Leben oder Sinnlichkeit übertragen zu können, ohne auch zugleich unser *Ich* zu übertragen, ohne dieses Wesen mit unserer Seele zu beleben, da wir es nach einem inneren Modell als substanziell oder als individuelles Inhärenzsubjekt irgendeiner

---

<sup>233</sup> Vgl. *Traité des sensations* (Oeuvres philosophiques, t. I), 221 f. (Anm. Übers.).

<sup>234</sup> *Erg.* oder werde

<sup>235</sup> *Erg.* affektiven

<sup>236</sup> *Erg.* welches seine Einbildungskraft geschaffen hat

<sup>237</sup> *Korr.* an die Stelle seiner Statue [...] sich zu ihr durch die einfache und unmittelbare Apperzeption herabzulassen, worauf er sie [...]

<sup>238</sup> *Korr.* sie

Modifikation auffassen, und sei es die dunkelste und undeutlichste, welche wir uns vorstellen können.<sup>239</sup>

Trotz dieser Schwierigkeit, welche im Augenblick hier jene Art einer sozusagen antireflexiven Abstraktion darstellt, wo das *Ich*, das Wahrnehmungssubjekt zu erkennen versuchte, was von dieser Wahrnehmung oder vollständigen Empfindung bleibt, wenn es sich gänzlich davon entfernt oder ihr all deren konstitutive Formen genommen hat,<sup>240</sup> sind wir nichtsdesto-

---

<sup>239</sup> *Korr. des Satzendes*: [...] als Inhärenzsubjekt irgendeiner sinnlichen Modifikation aufzufassen, und sei sie tausendmal dunkler oder undeutlicher

<sup>240</sup> Diese Schwierigkeit hängt damit zusammen, daß der materiale Sinn der unmittelbaren Apperzeption wie auch jener der Anschauung, obwohl er vom inneren Sinn oder von der Apperzeption unterschieden und getrennt ist, und zwar ebenso sehr [*Korr.* und ohne Zweifel mehr] wie es der Tastsinn vom Sehsinn ist [*Randerg. s. u.*], ständig zusammen vom Ursprung an ausgeübt wurden, bis zu dem unsere Erinnerung zurückreicht, und ihre Ergebnisse oder Modi daher nicht isoliert voneinander betrachtet werden können, so wie es uns gleichfalls fast unmöglich geworden ist, die Formgestalten ohne Farbe aufzufassen (*Anm. MB*). – *Randerg.*, worauf in vorheriger *Anm.* ein Zeichen verweist: Dasselbe *Ich* berührt und sieht, aber in den Prinzipien, welche ich zu begründen versuche, ist es keineswegs dasselbe *Ich*, welches affiziert wird und apperzipiert, und dies allein deshalb, weil es organische oder animalische Affektion ohne *Ich* geben kann; setzt trotzdem nicht der Bewußtseinsteil, welcher gewöhnlich in den Affektionen gegeben ist, sofern sie nicht zu heftig sind, um ihn aufzusaugen, eine reelle Identität zwischen dem Prinzip voraus, welches empfindet oder unmittelbar affiziert ist, und jenem, welches bemerkt, daß es selbst es ist, welches diese oder jene angenehme oder schmerzvolle Affektion erfährt, daran teilnimmt und sie sich aneignet? Es läßt sich also hier zwischen der unmittelbaren Affektion unterscheiden, welche von der Körperbeschaffenheit erfahren werden kann, und dem *Gefühl* des Angenehmen oder der Mühe, durch welches vom *Ich* tatsächlich gesagt werden kann, es *eigne* es sich *an* und habe daran teil; es gibt zum Beispiel innere Affektionen der Körpermashine, woran das Individuum durch keinerlei Gefühl des Angenehmen oder der Mühe teilnimmt und die ihm dennoch sofort wahrnehmbar werden, sobald es ihnen ein wenig Aufmerksamkeit schenkt; es gibt andere, welche das unmittelbare Gefühl seiner schmerzvollen oder angenehmen Existenz bilden, ohne daß es einen beliebig affektiven Eindruck an irgendeiner bestimmten organischen Stelle wahrnimmt. In dem Fall ist das Nervensystem tatsächlich affiziert, ohne daß das *Ich* sich davon Rechenschaft ablegen kann (*Anm. MB*).

weniger durch unsere innerste Erfahrung selbst und durch gewisse beständige Beobachtungen berechtigt zu folgern, auch wenn letztere für den gewöhnlichen Menschen anspruchsvoll und wenig zugänglich sind, daß das phänomenale, in seiner unmittelbar inneren Apperzeption betrachtete *Ich*, worin es besteht, nicht stets auf gleiche Art und Weise mit den verschiedenen Modifikationen unserer Sinnlichkeit verbunden ist, sich nicht mit allen ebenso eng verknüpft, nicht immer mit dem gleichen Innerlichkeitsgrad ihnen anhaftet.

Wenn man daher sieht, daß ein Zusammengesetztes in der mehr oder minder starken Anhäufung seiner Elemente variiert, wird man dazu geführt, sie in einem Zustand völliger Trennung aufzufassen.<sup>241</sup> Das alleinige Verzeichnen dieser Unterschiede, um die es sich handelt, und besonders die Untersuchung der Ursachen oder der sich darauf beziehenden Umstände, reichte also schon aus, um die Möglichkeit einer Art sensitiver oder affektiver Modi anzukündigen, aus denen sich das Ich gänzlich ausgeschlossen fände, und folglich einfacher (in *materialer* Hinsicht) als irgendeiner jener Modi wäre, welche als Größen für die Empfindungsanalyse gedient haben.<sup>242</sup>

Aber bevor diese Art an Modi genauer und in ihren angemessenen Zeichen charakterisiert wird, muß ein kurzer Blick auf die von einigen Philosophen unternommenen Bemühungen geworfen werden, um diesen dunklen Punkt von dem Schatten zu befreien, mit dem er sich umgibt, und die Analyse damit zu verknüpfen.

---

<sup>241</sup> *Korr.* [...] so ist man berechtigt, zumindest die Möglichkeit einer völligen Trennung zuzulassen

<sup>242</sup> *Korr.* [...] als irgendeine der Empfindungen, welche bis jetzt als Größen für die Analyse gedient haben

*Verschiedene Zeichen, woran wir einen rein affektiven Zustand erkennen können*

1. Unmittelbar konstitutive Affektionen des organischen Temperaments

Wir sagten bereits: der Mensch beginnt zu empfinden, bevor er apperzipiert und erkennt.<sup>243</sup>

60a Diese gänzlich sensitive Existenz, diese Begierden, diese Neigungen, welche man im werdenden Individuum beobachtet; all diese Bestimmungen, welche wir verschwommen auf den *Instinkt* beziehen (da wir sie nicht der Quelle jeder unmittelbaren *Evidenz*<sup>244</sup> zusprechen können, dem innersten Gefühl dessen, was in *uns* oder von *uns* ist), diese ersten Bestimmungen, wie ich sage, welche außerhalb des *Wollens* und des Denkens vollzogen und gedacht werden, können ihre Prägung nicht unter der intellektuellen Form der Erinnerungen oder Reminiszenz erhalten haben und sich folglich darunter auch nicht wiederholen.

Diese Nichtigkeit an Erinnerung, welche in unserer Erfahrung selbst mit den heftigsten Affektionen der inneren oder äußereren Sinnlichkeit verknüpft auftritt, ist eines der charakteristischen Merkmale jedes einfachen, vollkommen affektiven Modus (*simplex in vitalite*); mithin von einer Art affektiver<sup>245</sup> Materie, welche von jeder persönlichen Form an *Zeit* wie auch an *Raum* getrennt wie trennbar ist.

Die Gesamtheit der Bestimmungen, welche sich begründeterweise somit unter dem Namen *Instinkt* verstehen lassen, beschränken sich keineswegs auf die ersten Jahre des mensch-

<sup>243</sup> Titel und Text bis hierhin gestrichen; ein Zeichen verweist an dieser Stelle auf die folgende S. 60. Die hier zu lesende S. 60a wurde dem ursprünglichen Text also eingefügt, wie die beiden franz. Ausgaben von J. Echeverria (S. 100 f.) und I. Radrizzani (S. 71 f.) zeigen (Anm. Übers.).

<sup>244</sup> Korr. der unmittelbaren Quelle jeder Existenz

<sup>245</sup> Subst. für sensitiv

lichen Lebens.<sup>246</sup> Die Sphäre, worin sich diese blinde Mächtigkeit weiterhin vollzieht, anstatt sich zu begrenzen,<sup>247</sup> kann im Gegenteil an<sup>248</sup> Umfang zunehmen, indem sie sich an mehreren Punkten mit der Sphäre unserer Gewohnheiten vereint; aber oberhalb davon gibt es noch eine<sup>249</sup> Sphäre der Aktivität, welche dem doppelt gewordenen Menschen (*duplex in humanitate*) eigentümlich ist.<sup>250</sup> Es ist keineswegs eine einzige Kraft, eine einzige empfindende Wirksamkeit, welche oft so widersprüchliche und entgegengesetzte Wirkungen hervorzubringen vermag.<sup>251</sup> Es sind *zwei* Kräfte, welche zusammen in ihrem jeweiligen Bereich wirken, ohne sich ineinander zu verwandeln; je nachdem verschwören sie sich miteinander, setzen sich entgegen, kämpfen und triumphieren.<sup>252</sup> / Wer von uns ist nicht zu jedem Augenblick 60 Handelnder wie Zeuge solch innerer Bühnenstücke?

"Es gibt nicht einen einzigen Teil unseres Körpers (wie Montaigne als ein so beharrlicher wie scharfsichtiger Zuschauer dergleichen Bühnenstücke bemerkt), welcher oft nicht

---

<sup>246</sup> Korr. auf das gänzlich affektive Leben des Fötus

<sup>247</sup> 1. *Var.* anstatt sich mit dem weiteren Fortschreiten [des Alters] zu verkleinern – 2. *Var.* anstatt sich mit dem Alter zu verkleinern

<sup>248</sup> *Erg.* neuen

<sup>249</sup> *Erg.* andere

<sup>250</sup> Die Sphäre des Instinkts und der Gewohnheiten scheint wirklich das ganze animalische Lebewesen zu umfassen. Der Mensch allein ist mit einer Mächtigkeit versehen, welche dahin strebt, ihn aus diesem Kreis herauszuführen, und zwar im Maße seines Reifens, um ebenfalls alle erworbenen Fähigkeiten zu umfassen. Diese Mächtigkeit, welche die Grundlage jeder intellektuellen und moralischen Vervollkommnung darstellt, ist jene des Wollens oder Handelns, mit dem sich die Apperzeption der freien Akte unmittelbar verbindet, deren Mächtigkeit sich außerhalb der Instinktsphäre sowie außerhalb der Beeinträchtigungen und Veränderungen durch die Gewohnheit befindet (*Anm. MB*).

<sup>251</sup> Korr. Es sind in der Tat nicht die Ergebnisse einer einzigen Kraft, einer einzigen empfindenden Wirksamkeit, die unter sich so oft widersprüchlich und gegensätzlich sind. Diese Phänomene beweisen uns vielmehr die Existenz von *zwei* Kräften, welche [...]

<sup>252</sup> Hier Verweis, nach 60a S. 60 weiterzulesen.

nur gegen unseren *Willen* handelt: alle Teile haben ihre *je eigenen Leidenschaften*, welche sie ohne unseren Passierschein erwachen oder einschlafen lassen.<sup>253</sup>

Wir können den Charakter der einfachen Affektionen oder die am meisten unmittelbaren Ergebnisse einer sensitiven Eigenschaft in den *partiellen Leidenschaften* wiedererkennen, von denen der Verfasser der "Essais" mit soviel Energie spricht,<sup>254</sup> das heißt in den so plötzlichen Begierden eines bestimmten Organs wie *Magen*, *sechster Sinn* usw., deren

- 61 Einwirkung manchmal stufenweise / wächst und schließlich das gesamte *Ichgefühl* aufsaugt, um ohne jedes Wissen die Bewegungen oder Akte mit sich zu reißen, welche dadurch wie automatisch geworden sind.<sup>255</sup> Die wirklich animalischen Empfindungen können genau da wiedererkannt werden.<sup>256</sup>

---

<sup>253</sup> Vgl. Essais, 1. Buch, Kap. 21: Von der Kraft der Einbildung. Das Zitat ist nur annäherungsweise wiedergegeben, aber Maine de Biran war ein beständiger Leser Montaignes; vgl. J. Echeverria, Notes (1963), 254 (Anm. Übers.).

<sup>254</sup> Korr. welche vom Verfasser so deutlich gesehen wurden (60b)

- 60b <sup>255</sup> Hier Verweis Erg. auf Rückseite von 60a mit folgendem Text: *Experientia docet* (sagt Descartes in der "Abhandlung über die Leidenschaften", 1. Teil, Art. 28) *eos qui magis a passionibus suis agitantur, non melius illas nosse quam alii suas easque esse ex numero perceptionum quas arctum foedus quod inter animam et corpus est reddit confusas et abscuras* [Anm. Übers. Vgl. *Passiones animae* (1650), 15; *Traité des Passions*, AT XI, 349 f.]: "Die Erfahrung lehrt, daß nicht jene die Leidenschaften am besten kennen, die am meisten durch dieselben heftig bewegt werden, und daß diese Leidenschaften zu den Wahrnehmungen zählen, welche die enge Verbindung von Seele und Körper undeutlich und dunkel werden läßt." Ich bin keineswegs sicher, ob die Nähe und Innerlichkeit der Affektionen oder Leidenschaften selber in bezug auf die Seele sie dunkel und undeutlich macht; und ich werde in keinerlei Weise diese *absoluten* Erklärungen in Anspruch nehmen. Alles, was ich weiß, besteht darin, daß das *Ich* nicht wesenhaft in die Affektionen eintritt, es diese keineswegs im eigentlichen Sinne apperzipiert, und es apperzipiert sie nicht, weil sie außerhalb des Kreises seiner *Aktivität* sind, oder es in keinerlei Hinsicht dazu beiträgt. Wird die Seele für das *Ich* gehalten, so sage ich folglich, daß die reinen Affektionen [von ihr] im Gegenteil am weitesten entfernt sind, anstatt ihr ganz innerlich zu sein. Ich verstehe sehr gut, was es an Befremdlichem an

Aus dem gemäßigeren Zusammenspiel dieser unmittelbar in den Organen hervorgerufenen Eindrücke, welche sich organisch gegenseitig durch *Zusammenwirken* affizieren, ergibt sich der absolute und grundlegende Modus einer sensitiven Existenz, welche nur *nach Art* einer Resultante zahlreicher und wechselnder Kräfte in jedem Augenblick *einfach* genannt oder gedacht werden kann. Dieser Grundmodus ist keineswegs das Bewußtsein, denn er *entwickelt* sich nicht, erhellt sich nicht selbst, und während er unablässig wechselt oder stirbt, um nicht mehr wiedergeboren zu werden, gibt es etwas, das *bleibt* und es *weiß*.<sup>257</sup>

---

dieser Meinung gibt, es sei keineswegs die Seele oder das Prinzip *persönlicher Individualität*, welches sich affiziere, sich empfinde; aber diese Meinung erscheint nur deshalb befremdlich, weil das Wort empfinden gewöhnlich in einer allgemeinen Bedeutung aufgefaßt wird, worin der Teil der Körperbeschaffenheit und des *Ich* vermischt sind. Versteht man unter empfinden den einfachen Akt, durch welchen das *Ich* an den Eindrücken der Organe teilnimmt, dann ist es wahr, daß nur die Seele empfindet. Abes es muß untersucht werden können, ob es wahr ist, daß in vielen Fällen, in denen die Empfindung angenommen wird, diese Teilnahme nicht wirklich stattfindet und wirklich in allen Eindrücken gleich ist, welche das *sensitive* Prinzip affizieren.

Descartes greift die Meinung derjenigen an, die denken, die Seele habe auch ihren Sitz *im Herzen* und übe darin auch ihre Funktionen aus, weil sie die Leidenschaften darin erlebe. Die Veränderung, welche die Leidenschaften im Herzen hervorrufen, wie er sagt, wird an dieser Stelle nur durch einen kleinen Nerv empfunden, der vom Gehirn zum Herzen hinabreiche [Anm. Übers. Vgl. Descartes, ebd., Art. 33; AT XI, 353 f.]. Die Anatomie hat diese von Descartes vorausgesetzte Verbindung nicht bestätigt. Es ist daher einfacher zu sagen, daß die Funktionen des organischen Lebens, dessen Zentrum sich tatsächlich in der präkardialen Region befindet, mit einer Art allgemeiner Affektion des sensitiven Prinzips verbunden sind, welches nicht das *Ich* ist.

<sup>256</sup> *Urtext sowie folg. Var. gestrichen:* Der Charakter dieser Empfindungen, welche zugleich *organisch* und *animalisch* genannt werden können, läßt sich genau da wiedererkennen, und nicht im Dunkelheitsgrad der in einem einzelnen Organ angetroffenen Affektionen.

<sup>257</sup> *Korr. dieses Abschnitts:* Dem regelmäßigen und zumeist gewohnten Zusammenspiel all dieser unmittelbar affektiven, angeborenen und wie in

Die flüchtigen Modi einer solchen bald glücklichen, bald verderblichen Existenz folgen aufeinander, stoßen sich wie bewegliche Wellen im reißenden Strom des Lebens<sup>258</sup> weiter. Somit werden wir den einfachen affektiven Stimmungsveranlagungen gegenüber, auf die wir nicht zurückkommen können, ohne weiteren Grund fremd,<sup>259</sup> werden je nachdem traurig oder heiter, heftig erregt oder ruhig, kalt oder glühend leidenschaftlich, schüchtern oder mutig,<sup>260</sup> furchtsam oder voller Hoffnungen. Jedes Lebensalter, jede Jahreszeit, manchmal eine jede der Tagesstunden<sup>261</sup> sieht sich diesen innersten Modi unseres sensitiven Wesens gegenübergestellt. Sie ergeben sich für den sie ergreifenden Beobachter aus gewissen *sympathischen* Zeichen;<sup>262</sup> aber sofern sie sich durch ihre

---

eins verschmolzenen Eindrücke entspricht jener Grundmodus, den Reil unter dem Titel *Coenesthesia* [Gemeinempfindung] unterschieden hat, aber der es unterließ, jenen stärkeren Anteil herauszustellen, den bestimmte dominante Organe als Sitz des Instinkts von Erhaltung, Ernährung, Fortpflanzung darin einnehmen. Dieser sich aus dem Zusammenwirken aller Teile des Organismus ergebende Grundmodus erhellt sich nicht selbst, und während [...]. – *Anm. Übers.* In "Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme" (XIII), 181 (ed. Azouvi Bd. 9, 125 f.) gibt Maine de Biran die Dissertation von Hübner über die "Coenesthesia" (Halle 1794) als Quelle für diesen Begriff beim deutschen Arzt und Physiologen Johann-Christian Reil (1753-1813) an. Vgl. ebenfalls Maine de Birans Manuskript "Extraits de Reil (de organo animae)" in der Bibliothek des Institut de France (Nr. 2136, Folio 82-128) aus J.-Chr. Reil, *Functiones organo animae peculare*, Halle 1974.

<sup>258</sup> *Var.* der Existenz

<sup>259</sup> *Korr.* werden wir im wahren Sinne Condillac's [...] unserer eigenen Sinnlichkeit gegenüber ohne weiteren Grund fremd

<sup>260</sup> *diese drei Wörter gestrichen*

<sup>261</sup> *Quod caeli mutatur in horas temperies, hominum simul quoque pectora mutant* (*Anm. MB.*). – "Ebenso wie sich die Temperatur der Luft je nach den Stunden verändert, ebenso verändern sich die Gefühle des Menschen." Nicht genau identifizierbares Zitat; vgl. jedoch sinngemäß Ovid, *Ex Ponto*, 2. Buch, Brief 7, Vers 71 (*Anm. Übers.*).

<sup>262</sup> *Korr.* für den sie verschwommen ergreifenden Beobachter aus gewissen *sympathischen* Zeichen, welche ihn anziehen oder abstoßen, ohne daß er es selbst merkt, aber [...]

Natur und Innerlichkeit selbst außerhalb des Wahrnehmungsfeldes befinden, entweichen sie dem denkenden *Subjekt* gerade durch die von diesem unternommene Anstrengung, um sie festzulegen. Daher ist auch jener Teil von uns, für den wir am meisten blind sind, die Gesamtheit / jener unmittelbaren Affektionen<sup>263</sup>, welche aus dem *Temperament* hervorgehen, aus dem, was wir *Charakter* nannten und immer<sup>264</sup> wie die *Physiognomie* ist,<sup>265</sup> diese Physiognomie hat keinerlei *Spiegel*, der sie in ihren eigenen Augen widerspiegeln würde.

62

Solche affektiven Stimmungsveranlagungen, welche ihre unbemerkten Ergebnisse mit der Ausübung der Sinne und des Denkens assoziieren, durchsetzen stets die Dinge oder die farbigen Bilder, welche ihnen eigentlich zu sein scheinen. Es ist eine Art organischer Brechung, welche uns die Natur<sup>266</sup> bald unter einem lächelnden und anmutigen Aspekt zeigt, bald mit einem verheilvollen Schleier verdeckt, der uns in denselben Gegenständen bald Beweggründe für Hoffnung und Liebe finden läßt, bald Anlaß zum Haß und zur Befürchtung. Auf diese Weise findet sich in geheimnisvollen Stimmungsveranlagungen<sup>267</sup> die Quelle fast allen Zaubers oder Ekels verborgen, welche mit den verschiedenen Augenblicken

---

<sup>263</sup> *Korr.* Eindrücke

<sup>264</sup> gestrichenes Wort

<sup>265</sup> *Erg.* wie Bichat sagt – *Anm.* Übers. Vgl. M. F. X. Bichat, Recherches physiologique sur la vie et la mort, Teil I, Art. 9, 176 (ed. 1981, 50).

<sup>266</sup> *Korr.* die äußere und innere Welt

<sup>267</sup> *Var.* auf dem Grund unseres sensitiven Wesens selbst – *Von Beginn dieses Satzes bis zum Schluß dieses § 2, 1 Text gestrichen, dafür Subst.:* Der energische Wille vermag den Verlauf der Ideen oder der Akte zu verändern, welche sich mit solchen Affektionen verbinden, aber er vermag nichts über diesen sensitiven Grund selbst; alles, was der umsichtigste moralisch Handelnde vermag, besteht darin, die Veränderungen dieser innerlichen Sinnlichkeit dort zu beobachten, wo sie am hervorstechendsten ist, ihrem Weg bis in die Bedrägnisse und Kümmerisse hinein zu folgen, um sich bald in bezug auf sie selber in die Sichtweise eines mitführenden Zeugen zu versetzen, bald kaltblütig dem inneren Feind ins Auge zu sehen und sich darüber zu erheben, so daß man vor dessen Schlägen geschützt ist.

unseres Lebens verbunden sind: wir tragen die wirklichste Quelle der Güter und Übel in uns selbst und klagen das Schicksal an oder errichten dem Glückszufall Altäre! ... In der Tat, was macht es aus, ob diese unbekannte Macht in uns oder außerhalb von uns ist: ist es nicht immer das *Fatum*, welches uns verfolgt? ... Wagen wir es zu sagen, es liegt keineswegs im Vermögen der Philosophie oder sogar der Tugend, wie mächtig sie auch hinsichtlich der *Handlungen* und Gedanken des ehrenhaften Menschen sei, irgendeine jener freundlichen Affektionen zu erschaffen, welche das unmittelbare Existenzgefühl so angenehm werden lassen, noch jene unheilvollen Stimmungsveranlagungen zu verändern, welche die Existenz mühevoll und manchmal unerträglich werden lassen.<sup>268</sup> Nun

63 gut, / besteht die Tugend nicht selber in jenem glücklichen und unaussprechlichen Existenzgefühl, welches durch die Reflexion und die Erinnerung aller großen, weitherzigen oder

---

<sup>268</sup> Wenn die körperliche und geistige Medizin dahin gelangen sollte, diese glücklichen Antriebe oder den ihnen entsprechenden organischen Zustand zu festigen oder jene unheilvollen Empfindungen zu heilen, welche zweifellos wirkliche Krankheiten sind, wären die Menschen im Besitz dieser auserlesenen Kunst die ersten Wohltäter der Spezies, die wahrhaften *Spender des höchsten Gutes*, der Weisheit, und wie ich wiederhole, der Tugend selber, falls man denjenigen tugendhaft nennen kann, der stets ohne Anstrengung gut wäre, da er dann stets ruhig und glücklich wäre. Diese verspürte Wahrheit hatte J. J. Rousseau aus der Beobachtung seiner selbst geschöpft, und auf diese kommt er oft mit einer so großen Überzeugungskraft zurück [vgl. *Les Confessions*, 9. Buch]. Dies ist ebenfalls eine Gefühlswahrheit für alle Menschen, die mit einer ziemlich feinfühligen Körperbeschaffenheit ausgestattet sind, um diesen unmittelbaren Affektionen stets nahe zu sein, und die zugleich genug *Kraft* besitzen, um sich darüber zu erheben. Für sie gibt es in diesem Zustand noch einen gewissen tröstenden Zauber, sie zu untersuchen, ihrem Weg bis in die Bedrängnisse und Kümmernisse hinein zu folgen, um sich bald in bezug auf sie selber in die Sichtweise eines mitfühlenden Zeugen zu versetzen, bald kaltblütig dem inneren Feind ins Auge zu sehen und sich durch die Reflexion vor seinen Schlägen zu schützen (*Anm. MB*). – Ausführliche Hinweise über die Bedeutung Rousseaus für Maine de Biran bei J. Echeverria, Notes (1963), 255 f. Anm. 10 (*Anm. Übers.*).

wohlwollenden Taten apperzipiert, *verdoppelt* wird, deren unverzichtbare Quelle das Gefühl ist? Lieben, beglückwünschen wir den ehrenwerten Menschen, aber beklagen wir das Schicksal des Bösartigen; unglücklich durch die unmittelbar erlittenen Eindrücke, unglücklich durch die *Apperzeption*<sup>269</sup>, die Erinnerung und sorgenvolle Vorausschau ....!<sup>270</sup>

Unter dem Gesetz des Instinkts, in den einfachen Begierden, den ersten Neigungen und Bedürfnissen des Organismus erleidet das sensitive Wesen, da es all seine Affektionen *wird* oder mit ihnen identifiziert ist, folglich unmittelbar das Glück oder das Unglück, zu sein; wenn die entwickelte Intelligenz diesen inneren Bühnenstücken als Zeuge beiwohnt, ist sie zu oft ohnmächtig, um sich deren Verlauf zu entziehen oder ihn aufzuhalten; dort befindet sich auch keineswegs das eigentliche Feld, wo der Wille und die Intelligenz ausgeübt werden; und die in jener Sphäre begrenzte Natur selber, worin sich unsere aktiven Vermögen bewegen, übt eine Herrschaft aus, welche sich nicht über gewisse Grenzen hinaus erstrecken kann, die ihnen von der Natur gezogen sind.<sup>271</sup>

## 2. Von den Zeichen eines dem Schlaf entnommenen affektiven Zustandes

Im Schlaf oder in der vollkommenen Untätigkeit der äußeren Sinne und sogar des zentralen Organs der Einbildung erhalten die inneren Organe oft jenen Zuwachs an Aktivität,

---

<sup>269</sup> *Korr.* das Gefühl

<sup>270</sup> Wir werden in der Folge sehen, wie diese einfachen affektiven Veranlagungen die Ausübung der intellektuellen Vermögen verändern und den Grund aller gemischten Leidenschaften des moralisch Handelnden bilden können (*Anm. MB*).

<sup>271</sup> *Korr. des letzten Satzes:* [...] wo der Wille, die Intelligenz ausgeübt werden, welche sich nicht über gewisse Grenzen hinaus erstrecken, welche die Natur ihnen zuschreibt

welcher die unmittelbaren Eindrücke vorherrschen läßt, deren Sitz diese inneren Organe sind, und kehrt ihre organischen<sup>272</sup> Eindrücke in wahrhaftig *animalische Empfindungen* um. Dieses animalische Lebewesen wird dann in der Tat zu verschiedenen Akten oder sehr ko-ordinierten Bewegungen bestimmt, welche sich *notwendigerweise* der Natur der von ihnen erfahrenen Affektionen *angleichen* und für den fremden Beobachter *Zeichen* dieser letzteren sind, während das *Ich* oder die abwesende Person völlig ignoriert, was das sensitive Wesen allein macht oder erfährt: ein solcher Zustand unterscheidet sich zweifelsohne / kaum von der *gebürtigen Einfachheit*.

64 Selbst wenn der innere Einbildungssinn, welcher durch diese Eindrücke erregt wird, die ihn während des Schlafs erreichen, sympathisch aktiv wird, bleiben die von ihm hervorgebrachten Bilder, obwohl sie auf tausendfach sonderbare Weise aufeinander folgen und sich verquicken<sup>273</sup>, dem *Denken* fremd. Das Gefühl der identischen Personalität, und folglich die *Form der Zeit*, die *Reminiszenz*, vereinen sich keineswegs mit diesen spontanen und unregelmäßigen Hervorbringungen des Gehirns<sup>274</sup>, und die Bilder, welche wir in diesem Passivitätszustand *Anschauungen* nennen können, sind in diesem Zentrum wie die unmittelbaren Affektionen in den inneren Organen, welche ihnen entsprechen: es handelt sich um *Elemente* derselben Natur.

Die Abwesenheit des persönlichen Gefühls und auch die augenblickliche Aufhebung der mit ihnen verbundenen besonderen<sup>275</sup> Bedingungen macht den tatsächlichen *Schlaf* des denkenden Wesens aus; denn für das sensitive Wesen gibt es einen vollständigen *Schlaf* nur als *absoluten Tod*. Das Prinzip, welches das Leben und die Affizierbarkeit in den Organen unterhält, wacht ohne Unterlaß (*active excubias*

---

<sup>272</sup> Wort gestrichen

<sup>273</sup> Erg. können

<sup>274</sup> Korr. der Gehirnaffizierbarkeit – Rest des Abschnitts getrichen

<sup>275</sup> Erg. organischen

*agit*<sup>276</sup>), es durchheilt – zusammen oder nacheinander sowie in einer von der Natur oder durch die Gewohnheiten bestimmten Ordnung – alle Teile seines *Bereichs*, welche auf diese Weise der Reihe nach erwachen oder einschlafen. Aber das animalische Lebewesen kann weitgehend eingeschlafen sein, während mehrere Organe wach sind,<sup>277</sup> oder das animalische Lebewesen kann auch wach werden, während das Denken und das *Ich* noch schlummern. Es wäre<sup>278</sup> nicht unmöglich, diese Abstufungen zu beobachten und vielleicht so einen Teil der derart überraschenden Effekte des *Somnambulismus* zu erklären, indem diese Abstufungen auf ihre organischen Ursachen bezogen werden.

Die Schlafphänomene lassen sich in der aufeinanderfolgenden Art und Weise so untersuchen, wie sie sich miteinander verketten: die Benommenheit, in welche die Sinne einer nach dem anderen fallen; / und zwar von dem Augenblick an, wo der Wille zu wirken aufhört und die Apperzeption und das Bewußtsein mit ihm aufhören; bis zu jenem anderen, wo alle äußerer Organe vollständig eingeschlafen sind; und im umgekehrten Sinne von dem in jedem einzelnen Wahrnehmungssinn begonnenen Erwachen, bis sich das *Ich* selbst wieder durch die Fülle seiner Funktionen gegenwärtig wird, die ihm eigentümlich sind; die Natur der Träume, welche sich in einem mehr oder weniger tiefen Schlaf einstellen; die tatsächlichen Hervorbringungen der Intelligenz, welche den Bildern, indem sie manchmal deren dunkle Verschwommenheit durchbrechen, den Charakter einer unvollständigen Reminiszenz aufprägen.<sup>279</sup> / All diese Phänomene, wie ich sage, in Verbindung

65

<sup>276</sup> "Wacht wie ein aktiver Wachposten", ist ein Ausdruck von G. E. Stahl, *Theoria medica vera, Physiologia*, Abt. V. *De sensu*, t. I, 283 (*Anm. Übers.*).

<sup>277</sup> *Korr.* [...] kann weitgehend während des Wachseins gewisser Teilorgane eingeschlafen sein

<sup>278</sup> *Erg.* vielleicht

<sup>279</sup> Manchmal überraschen wir uns selbst im Wachzustand, in bestimmten besonderen Umständen, welche sich für uns undeutlich auf irgendeinen

---

früheren Modus unserer Existenz zu beziehen scheinen, obwohl wir sie durch keinen ausdrücklichen Reminiszenzakt miteinander verbinden können [*Ein Zeichen verweist auf eine Randerg. unten*]. Immer wenn die wirkende Kraft des Wollens oder des Denkens keinerlei Anteil bei einer Modifikation oder einem Bild hatte, findet letzteres sich für immer für das *Ich* verloren, außerhalb der Erinnerung im eigentlichen Sinne, obwohl es im organischen Zentrum der Einbildungskraft wieder aufleben kann. Kraft bestimmter *periodischer* Gesetze wird dieses Zentrum oft in den Kreis derselben Zeichen wieder zurückgeführt; und auf diese Weise besteht die sensitive oder physische Existenz aus einer Abfolge vorübergehender Modi oder Zustände, von denen jeder beliebige seinen ausreichenden Grund im ihm vorausgehenden besitzt, um durch diese Verkettung passiver Effekte bis zu den ersten Entwicklungen des körperlichen Keimes zurückzugehen. Aber erlaubt uns der innere Wahrnehmungssinn die Annahme, daß die erhellten Akte des Willens und der Intelligenz dergestalt stets durch das *Fatum* fortgerissen werden? [Anm. MB: Der Willensakt kann in keiner passiven Aufeinanderfolge mitgerissen werden; er ist im Gegenteil etwas, das deren Verkettung durchbricht (*quod fati foedera rumpat*). Anm. Übers. Vgl. J. B. Merian, *Seconde dissertation ontologique sur l'action, la puissance et la liberté*, 496 f.: "Was die schicksalshafte Kette durchbricht." Das latein. Zitat entspricht dem letzten Teil eines Verses bei Lukrez, *De rerum natura*, II, 254.] Außerdem handelt es sich um ein sehr bemerkenswertes psychologisches Phänomen dieser Periodizität bestimmter affektiver Modi: unweigerlich führt der *Frühling* einige herbei; andere kehren mit dem Sommer wieder; zu jeder Jahreszeit und vielleicht in jeder Tagesstunde können auf diese Weise derartige Modifikationen oder Bilder miteinander verbunden sein, welche periodisch als dieselben wiedererstehen, ohne daß wir sie oft wirklich bemerkten. *Greti* hat in den "Abhandlungen über die Musik" ziemlich seltsame Beobachtungen über diesen Gegenstand in Erinnerung gerufen, welche auch in einem "Traktat über die Gewohnheit" berührt wurden (Anm. MB). – Vgl. M. E. Grétry, *Mémoires ou Essais sur la musique*, 5. Buch, Kap. 6 (t. III), 184 f., sowie 2. Buch (t. I), 308 f. u. 3. Buch, Kap. 9 (t. II), 65 f.; P. Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser* (II), 93; ed. Azouvi Bd. 2, 200 f. Anm. u. 314 (Anm. Übers.).

*Randerg. zu vorheriger Anm. MB:* "Eine Anschauung oder ein Bild, welches den Geist durchquert, ohne irgendeine Spur im Gedächtnis zu hinterlassen, kann trotzdem dazu dienen, andere Ideen einzuführen, welche mit ihm durch Assoziationsgesetze verbunden sind." Dieses von Herrn D. Stewart aufgestellte Gesetz erklärt uns, wie bestimmte Träume auf den Zustand des Denkens und unsere Ideengestalt beim Erwachen Einfluß nehmen können, obwohl wir diesen Zustand auf keinerlei bekannte Ursache

mit der Beobachtung dessen, was sich auf analoge Art und Weise in verschiedenen nervösen, dumpfen, starrsüchtigen oder ekstatischen Zuständen abspielt, wenn ihr Eintreten gleichfalls abgestuft oder nacheinander erfolgt, scheinen mir sehr geeignet, den einfachen Charakter dieser Affektionen oder Bilder herauszustellen, welche Buffon<sup>280</sup> *materiell* nennt und etwas *Zusammengesetztes* in der Wahrnehmung ahnen lassen, welches ein zusätzliches Element erforderlich macht.

### 3. Andere Hinweise auf einen rein affektiven Zustand in Fällen von Geistesgestörtheit

Was auch der Grund sein mag, wodurch die wahrnehmende Funktion in ihren Bedingungen oder in ihrer eigenen Bewegkraft aufgehoben wird, so können die Eindrücke empfangen werden, das animalische Lebewesen kann affiziert werden und sich infolgedessen bewegen, aber das *Ich* ist nicht darin, das

---

zurückführen können. Herr D. Stewart erkennt auch sehr richtig, daß wir durch keinen Akt willentlicher Erinnerung den Faden der Gedanken wieder aufgreifen können, welche uns während des Schlafs beschäftigten. Obwohl es möglich ist, daß die auffälligsten Umstände eines Traumes, wenn sie *spontan* zur Vorstellung gelangen, den Traum insgesamt durch Assoziationsgesetze wiedererwecken, ohne daß die Seele irgendwelche notwendigen Anstrengungen an Aufmerksamkeit unternommen hätte, um die Erinnerung zu bewirken.

Es gibt viele Beziehungen zwischen dem Zustand eines faulen Menschen, der seine Einbildung umherirren und abschweifen läßt, und dem Zustand eines träumenden Menschen; daher läßt sich auch beobachten, daß faule Leute mehr träumen und sich besser an ihre Träume erinnern. Es gibt mehr Analogie zwischen dem wachen und dem schlafenden Ich als mit einem arbeitsamen und beschäftigten Menschen, welcher seine Einbildung stets leitet und sein Denken in einem besonderen Kanal [?] festhält. – Vgl. D. Stewart, *Eléments de la philosophie de l'esprit humain*, t. I, 162 f. u. t. II, 415 ff. Zu seiner Biographie (1753-1828) und seinem Verhältnis zu Maine de Biran als "korrespondierendem Mitglied" der "Philosophischen Gesellschaft" 1814 Hinweise bei J. Echeverria, *Notes* (1963), 257 f. Anm. 16 (Anm. Übers.).

<sup>280</sup> Vgl. *Histoire naturelle des animaux*, 323 f. u. 337 f. (Anm. Übers.).

Bewußtsein ist *eingehüllt*<sup>281</sup>, und solange ein derartiger Zustand andauert, ist es unmöglich, irgendeinen der Charaktere anzuseigen, welche für uns das intelligente Wesen bilden, nämlich ausgestattet mit Apperzeption, Wille, Denken.

Der Zustand der *Idiotie* entspricht zum Beispiel demjenigen des schlummernden Ich, während die beeindruckbaren oder<sup>282</sup> affizierbaren Organe wach sind und sogar manchmal noch auf diese Weise einen höheren Energiegrad durch die Konzentration des ihnen eigentümlichen Lebens erreichen.<sup>283</sup> Der Zustand der *Demenz* entspricht gleichfalls demjenigen,

---

<sup>281</sup> Ein Ausdruck Condillac's: *Traité des sensations*, Teil I, Kap. 7, § 2 (Oeuvres philosophiques, t. I), 239 (*Anm. Übers.*).

<sup>282</sup> *Erg. einfach*

<sup>283</sup> Herr Barthez beobachtet, was jeder an sich selber bestätigen kann, daß nämlich ein uns plötzlich weckendes Geräusch für unsere Ohren viel kräftiger klingt, als wenn wir wach sind, und dies selbst in einer ruhigen Situation. "Die Töne, welche den Schlaf heftig unterbrechen", sagt dieser Philosophenarzt, "berühren auf besondere Weise den Gehörsinn, weil er im Schlaf stärker in seinem eigenen Organ konzentriert ist." [Anm. Übers.: *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, Kap. 12, Abt. 2 (t. II), 151, sowie ausführliche Quellenhinweise auf Barthez' Lehre bei J. Echeverria, Notes (1963), 259 f. Anm. 23]. Dieses Beispiel ist dazu geeignet, verständlich zu machen, wie es eine *Affektion* in einem einzelnen Organ geben kann, obwohl seine sympathischen Verbindungen mit dem Gehirn zum Teil aufgehoben sind. Es lässt ebenfalls den unterschiedlichen Charakter der *animalischen* Empfindungen sehen, welche sich durch das Funktionieren *ausgedehnter Lebensgeister* [*Erg. spiritus fusi*] oder durch eine *nervöse* Eigenschaft vollziehen, sowie jener Wahrnehmungen, welche vom Funktionieren *eingeschlossener* [*Var. konzentrierter*] Lebensgeister mittels besonderer, durch den Willen geprägter Modifikationen abhängen, wie wir es an anderer Stelle zeigen (*Anm. MB*). – Zur Unterscheidung ausgedehnter (*fusi*) und eingeschlossener (*cella*) Lebensgeister vgl. Ch. L. Dumas, *Principes de physiologie*, t. II, 210 f. Anm., und zwar mit Rückgriff auf F. Bacon, *Historia vitae et mortis*, *Canones mobiles de duratione vitae et forma mortis*, *Canon IV* (1663), 184 (ed. Spedding, t. II, 214 f.). Charles Louis Dumas (1765-1813) war Arzt am Hôtel-Dieu in Lyon und Prof. für Anatomie und Physiologie in Montpellier (*Anm. Übers.*).

worin das Bewußtsein spontan Bilder erzeugt, die bald mit einander verbunden, aber meist zusammenhanglos sind, während das Denken schlummert oder von Zeit zu Zeit einige vorübergehende Geistesblitze von sich gibt.

Der *Schwachsinnige* lebt und empfindet; sein Leben besteht aus zahlreichen Eindrücken, welche er von innen und außen empfängt, sowie aus sich der Natur dieser Eindrücke *angleichenden* Bewegungen; er durchläuft kurz gesagt den gesamten Kreis der sensitiven Existenz, aber über diesen Kreis hinaus gibt es nichts mehr; dieses entartete Wesen *wird* zu all seinen Modifikationen, anstatt sie vielmehr wahrzunehmen; es gibt keine *Zeit* für ihn; die *Materie* des Denkens existiert, die *Form* fehlt.

67

Beim *Manischen mit Delirium* findet sich das Hauptinstrument der geistigen Leistungen jener handelnden und reflexiven Kraft völlig entzogen, welche die *Person* ausmacht. Die Bilder gewinnen dabei von sich aus die verschiedenen Charaktere der Beständigkeit, Heftigkeit und Tiefe, welche die unmittelbaren Affektionen in ihren je einzelnen Sitzen durch die alleinige Wirkung der organischen Veranlagungen annehmen. Dadurch lässt sich auf die Wirkungen einer sympathischen Entsprechung zwischen den inneren Organen und dem Gehirn hinweisen, welches als Sitz der passiven Einbildung betrachtet wird: einer Entsprechung, die in ihren *Zeichen* durch wichtige Beobachter so deutlich aufgewiesen und so treffend beschrieben wurde. Aber werden wir die Zeichen und die einer Einteilung der intellektuellen Phänomene eigentümlichen Charaktere in einem Zustand suchen, welcher gerade die erste und grundlegende Bedingung der Intelligenz ausschließt, das heißt die Apperzeption, das *conscium* und *compos sui*?<sup>284</sup> Kann man die Ausübung der

---

<sup>284</sup> Siehe die "Abhandlung über die Geistesgestörten" von Herrn Pinel (*Anm. MB*). – Vgl. Ph. Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, Teil V, Kap. 8, 21 f. Zur weiteren Kritik Maine de Birans an der Auffassung Philipp Pinels (1745-1826), bekannter Arzt für Geisteskrankheiten an der Salpêtrière in Paris, vgl. auch P. Maine de Biran,

Vermögen wie *Aufmerksamkeit*, *Gedächtnis*, *Vergleich*, *Meditation* usw. in einem Wesen voraussetzen, welches sich in seiner Aktualität verkennt und der reellen Mächtigkeit beraubt ist, Ideen zu *vernehen* sowie Akte zu *wollen*? Ich weiß sehr wohl, daß sich sogar auf den völligen Zustand von Geistesgestörtheit bestimmte definierte und charakteristische *Vermögen* (innerhalb der Empfindung) übertragen lassen, und zwar unter den üblichen Titeln wie *Aufmerksamkeit*, *Urteil* usw., wie Condillac<sup>285</sup> es für das hypothetische Phantom tut, welches er als Größe seiner Analysen genommen hat; aber dies sind Leistungen, deren inneres *Modell* wir finden oder deren singuläre Ideen wir erhalten, indem wir über uns selber 68 reflektieren, das heißt in jener Quelle, / wo wir die Erkenntnis der Urtatsachen schöpfen können. Um den Versuch zu unternehmen, die Grenzen und die Natur des ersten *Elementes* der Empfindung zu umschreiben, habe ich meine Beispiele in gewissen allgemeinen Zuständen gewählt, so wie die alleinige oder vorherrschende Affizierbarkeit tatsächlich alle dem Denken eigentümlichen Vermögen *umhüllt*, ohne ihnen zu erlauben, sich zu lockern. Es wäre ein Leichtes für mich gewesen, diese Beispiele in augenfälligeren Modifikationen der äußerer Sinne zu wählen, wo wir den Beweis haben, daß der Eindruck das animalische Lebewesen affizieren kann, ohne durch das *Ich* wahrgenommen zu werden. Ich könnte noch die Fälle anführen, wo die Gewohnheit sozusagen von selbst die Trennung oder die *Analyse* der beiden *Elemente* der zusammengesetzten Wahrnehmung vollzieht, indem sie das eine stufenweise bis zur völligen Auslöschung verdunkelt, während sie dem anderen eine unveränderbare Deutlichkeit bewahrt. Aber diese Tatsachen finden sich anderswo<sup>286</sup> mit

---

Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme (ed. Azouvi Bd. 9), 31 ff., 136 f. u. 174 (Anm. Übers.).

<sup>285</sup> Vgl. *Traité des sensations* (Oeuvres philosophiques, t. I), 222 (Anm. Übers.).

<sup>286</sup> Siehe die "Preisschrift über den Einfluß der Gewohnheit" (Anm. MB.). – Vgl. P. Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser* (II),

ausreichenden Einzelheiten dargestellt; und sie werden ihren Platz erhalten können, wenn wir im folgenden die ausdrückliche Analyse eines jeden Wahrnehmungssinnes im einzelnen durchführen.

Um die Charaktere und Zeichen eines affektiven Modus wiederzufinden, welcher das materiale Element der vollständigen Wahrnehmungen und in seiner Isolierung der Person oder dem individuellen *Ich* gegenüber fremd ist, haben wir an jener ersten Quelle schöpfen müssen, wo die allein physische oder vorherrschende Sinnlichkeit das Wollen im eigentlichen Sinne gänzlich ausschließt, worin ursprünglich die gesamte menschliche Mächtigkeit, die gesamte denkende Kraft lagert: es wäre uns ein Leichtes, weitere zahlreiche Beispiele anzuführen, die besonders geeignet wären, die materialen Charaktere dieser Affektionen herauszustellen, bei denen wir uns darauf beschränkt haben, sie in den allgemeinsten Zuständen des sensitiven Systems anzuzeigen; wir könnten zum Beispiel jene besonderen Beispiele der äußeren Sinne wie Geruch, Geschmack anführen, wo der vorherrschende affektive Teil bald das formale oder apperzeptive Element aufsaugen kann, indem er in Erregung gerät, bald es allein und sozusagen wie nackt läßt, indem er sich stufenweise durch die häufige Wiederholung oder die verlängerte Kontinuität desselben sinnlichen Eindrucks oder derselben organischen Tönung verdunkelt, die sich ihm angleicht. Die Gewohnheitsphänomene, betrachtet man sie in jeder Art von Empfindungen, / wo ein 69 Teil erlischt und der andere hingegen heftiger wird oder durch die Wiederholung unverändert bleibt – die Gewohnheit, so sage ich, lehrte uns selber, die beiden Empfindungselemente zu unterscheiden, und durch die beiden gegensätzlichen Einflüsse, welche sie auf das eine wie das andere ausübt, bewirkte sie selber die Trennung einer vielzähligen und veränderbaren Materie, welche stets ihrer schädlichen Wir-

---

64 ff. (ed. Azouvi Bd. 2, 175 ff.): Von den wiederholten Wahrnehmungen (Anm. Übers.).

kung unterworfen ist,<sup>287</sup> von jener apperzeptiven Form, die als eine, beständige und unveränderbare vor deren Entstellungen geschützt bleibt.<sup>288</sup>

Aber diese Tatsachen, welche hier nicht ihren Platz finden können, würden der Gewißheit der Ergebnisse nicht viel hinzufügen, welche wir aus all dem bisher Gesagten ableiten wollen und wie folgt kurz aufführen:

1) Die Affektion kann außerhalb des *Ich* einen Existenzmodus bilden, dem sich der Mensch in gewissen Zuständen annähert und worauf wahrscheinlich stets jene Vielzahl von Lebewesen reduziert sind, die sich zwischen den beiden Extremen auf der Leiter erstrecken, wo das einfache Pflanzenwesen vom empfindenden und denkenden Mischwesen getrennt ist.

2) Die vollständige Empfindung oder die *Wahrnehmung*, welche der philosophischen Analyse als Ausgangsgröße dient, ist kein einfacher Modus, sondern bereits eine Zusammensetzung erster Ordnung, deren beide Elemente, das eine *material*, das andere *formal*, vielleicht nicht einmal ein und dasselbe Inhärenzsubjekt besitzen, da diese Elemente sich keineswegs mit demselben Prinzip vereinen und mit derselben Ursache in einem Abhängigkeitsverhältnis stehen.<sup>289</sup>

3) Es kann also Affektion ohne Apperzeption oder (in Lockes Sprache) Empfindung ohne *Empfindungsiede* geben,

---

<sup>287</sup> *Korr.* [...] einer veränderbaren und unauslöschen Materie von einer apperzeptiven Form, die [...]

<sup>288</sup> Siehe die bereits zitierte Preisschrift über den Einfluß der Gewohnheit, wo sich diese Analyse mit vielen Einzelheiten dargestellt findet (*Anm. MB*). – Vgl. P. Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser* (II), 49 ff. (ed. Azouvi Bd. 2, 163 ff.): Einfluß der Gewohnheit auf die Empfindung (*Anm. Übers.*).

<sup>289</sup> Hier die Anmerkung über den Unterschied der Kräfte plazieren (*Anm. MB*). – Dieser Hinweis des Kopisten verweist möglicherweise auf eine Stelle wie Anmerkung aus dem "Mémoire sur la décomposition de la pensée" (III), 60 ff. (ed. Azouvi Bd. 3, 200), die Maine de Biran hier anbringen wollte und das Verhältnis zwischen dem Bewußtseinsich und der organischen bzw. äußeren Widerstandskraft betrifft (*Anm. Übers.*).

bzw. (in einer neueren Sprache) sensitive Materie ohne Form; dies widerlegt Kants allgemeine Behauptung über jene der *reinen Sinnlichkeit* inhärenten Formen, mit denen sich jeder materiale Eindruck notwendigerweise sowie ohne Bedingung und Ausnahme bekleidet.

4) Die rein affektive und das *Ich* einhüllende Empfindung oder die unmittelbare Apperzeption gemäß Condillac's Ausdruck<sup>290</sup> / ist schließlich keineswegs im eigentlichen Sinne 70 eine Quelle von *Ideen* außerhalb der dem inneren Wahrnehmungssinn eigentümlichen Sphäre. Sie kann letzterem in der Ordnung der Zeit vorausgehen, ohne Teil seiner Urtatsachen zu sein: es handelt sich noch nicht um ein erzeugendes Wissenschaftsprinzip, obwohl sie der Wissenschaft in der absoluten Ordnung einer passiven und untergeordneten Existenz vorausgeht.

Nachdem wir somit die Umrisse des Schattens gekennzeichnet haben, um den Punkt des beginnenden Lichtes zu erkennen, kommen wir letztlich zu der Frage, worin die unmittelbar innere Apperzeption besteht. Und da wir soeben gesehen haben, daß dieser so bezeichnete Seelenakt, wenn er tatsächlich stattfindet oder keine leere Abstraktion des Geistes ist, keineswegs mit allen passiven Modifikationen der Sinnlichkeit wesenhaft verbunden ist, es sich darum handelt zu wissen, ob es unter all diesen Modi unserer empfundenen Existenz nicht einen ganz besonderen Modus gibt, welcher dieser originellen Apperzeption als Grundlage dient oder auf den dieser Titel in besonderer Hinsicht anwendbar wäre ... Dies werden wir im folgenden Kapitel mit aller Sorgfalt und allen Einzelheiten untersuchen, wie es ein Gegenstand von solcher Wichtigkeit verdient und von uns als wahrhaft primär oder grundlegend in der Wissenschaft von den Prinzipien betrachtet wird.

---

<sup>290</sup> Vgl. *Traité des sensations*, Teil I, Kap. 7, § 2 (Oeuvres philosophiques, t. I), 239 zum Beispiel (*Anm. Übers.*).

Ich muß es in der Tat sagen, um von vornherein die <sup>291</sup> folgenden Einzelheiten zu rechtfertigen, daß ein aufmerksamer Vergleich der verschiedenen Metaphysisysteme jedem unparteiischen Geist bewiese, wie ich denke,<sup>292</sup> daß die Ungewißheit und die Dunkelheiten, worin sich diese Systeme in der Form wie im Grund einhüllen, sowie die tatsächlich oder scheinbar zwischen ihnen existierenden Gegensätze vor allem von der unterschiedlichen Art und Weise abhängen, in der jedes System diese urtümliche oder radikale Tatsache des Bewußtseins bzw. der *Ichexistenz* ausdrückt oder auffaßt, welche von den einen<sup>293</sup> unter dem hypothetischen Titel eines *substanziellen*, durch objektive Hypothese verwirklichten Denkens akzeptiert wird, und zwar außerhalb irgendwelcher Sinne und deren gemeinsamer Ausübung vorausliegend, nämlich dort, wo das phänomenale *Ich* nicht existiert und noch nicht zu existieren vermag ..., von den anderen<sup>294</sup> mit irgendeinem<sup>295</sup> *passiven* Eindruck / der *Sinnlichkeit* verwechselt oder identifiziert wird, weshalb sie diese Urtatsache als unteilbar voraussetzen, von anderen Philosophen<sup>296</sup> nominell unterschieden, jedoch ebenfalls ohne

---

<sup>291</sup> *Erg.* vorhergegangen wie

<sup>292</sup> *Korr.* [...] mich zu der Meinung geführt hat, daß

<sup>293</sup> *Korr.* welches von den einen unter dem hypothetischen und objektiven Titel eines *substanziellen* Denkens unterschieden wird – *Erg. am Rand*: Cartesianer – Vgl. R. Descartes, *Méditations* II (AT IX-1), 21; N. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique* I, Art. 1-2 (*Oeuvres complètes*, t. 12), 33 f., zum Verhältnis von denkender Substanz und Ich bzw. Seele (*Anm. Übers.*).

<sup>294</sup> *Erg. am Rand*: Locke und Condillac – Vgl. bereits zu dieser Kritik P. Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser* (ed. Azouvi Bd. 2), 147, sowie: *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (ed. Azouvi Bd. 3), 70 (*Anm. Übers.*).

<sup>295</sup> *Korr.* jedem

<sup>296</sup> *Erg. am Rand*: Die Edinburger Schule und unter uns Herr Degérando – Vgl. beispielsweise Th. Reid, *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun* (1768), Kap. 2, Abt. 6 (t. I), 66; J. M. Degérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, Kap. 14 (t. III), 551 ff. Weitere Vertreter dieser Schottischen Schule waren Adam Ferguson

Bedingung akzeptiert wird, und zwar als eine erste notwendige Tatsache, eine wirklich urtümliche Gegebenheit in der absoluten Naturordnung wie in der relativen Ordnung der Wissenschaft. Mit einem Wort, immer dort hypothetisiert<sup>297</sup>, wo sie nicht ist, und dort verkannt, wo sie tatsächlich ist, sowie gänzlich in ihrem Ursprung, in ihrem konstitutiven Modus, ihrem eigenen Charakter wie auch in ihren inneren wie äußereren Manifestationszeichen verkannt ... und ich habe mir vorgenommen, diese Urtatsache des inneren Wahrnehmungssinnes besser zu erhellen oder begrenzen zu müssen, als es bis auf den heutigen Tag geschehen ist, oder darauf zu verzichten, eine *Wissenschaft von den Prinzipien* zu besitzen. Indem ich die vorgelegte Frage in diesem grundlegenden Verhältnis<sup>298</sup> aufgreife, weiß ich durchaus, daß ich sie nicht von der einfachsten und deutlichsten Seite<sup>299</sup> her angehe, aber Preisrichter, die selber diese Tiefen ausgelotet haben, werden diese Anstrengungen zu würdigen wissen, und ihre Nachsicht wird mich selbst dann entschädigen, wenn meine Anstrengungen nicht von einem vollen Erfolg gekrönt sein sollten.<sup>300</sup>

---

(1723-1816), George Campbell (1719-1796) sowie der schon zuvor genannte D. Stewart, die Thomas Reids (1710-1796) Ideen verbreiteten, welche zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Frankreich großen Einfluß erlangten, wie P. Royer-Collard, V. Cousin und Th. Jouffroy zeigen (*Anm. Übers.*).

<sup>297</sup> *Korr.* vorausgesetzt

<sup>298</sup> *Korr.* unter diesem besonderen Gesichtspunkt

<sup>299</sup> *Korr.* und befreit von Schwierigkeiten und Wolken

<sup>300</sup> *Erg.* Der Unterscheidung, welche ich in diesem Kapitel zwischen einem einfach affektiven Prinzip und dem *Ich* zu begründen versuche, welches nur die unmittelbare Apperzeption seiner Akte hat, läßt sich entgegensetzen, was Descartes in seinem "Traité des passions" (1. Teil, Art. 47) sagt [wahrscheinlich übersetzte Maine de Biran selbst aus "Passiones animae" von 1650, vgl. AT XI, 364 f.]: "Es gibt in uns nur eine *Seele*, welche keine Vielfalt der Teile zuläßt; die sensitive ist zugleich auch dieselbe rationale Seele, und all ihre Begierden sind *Wollensakte*; der Irrtum, welcher hier ebenso viele Personen, die sich stets widersprechen, in Szene setzt, liegt darin, daß man nicht immer die Funktionen der Seele von denen des *Körpers* getrennt hat, / auf welchen allein alles zu beziehen ist, was sich in uns an

---

unserer Vernunft Entgegengesetzem beobachten läßt. [Ein Zeichen verweist hier auf eine später hinzugefügte Anm. MB unten.] Es gibt hier also keinen anderen Kampf, als daß die im Gehirnzentrum befindliche *Drüse* abwechselnd den Antrieb der Lebensgeister sowie den unmittelbaren Antrieb der Seele empfangen kann, und von diesen beiden gegensätzlichen Antrieben bald der eine, bald der andere den Sieg davonträgt." Das mag sein, aber besitzt jener, der Seele widerstrebende Körper nicht eine eigene Kraft, welche von jener der Seele und von allen rein mechanischen Kräften verschieden ist? ... Descartes hat seine Entscheidung hinsichtlich dieser Frage aus Gründen *a priori* getroffen und ohne die Erfahrung zu befragen.

*Letzter Satz des vorhergehenden Abschnitts gestrichen und durch die ob. gen. zeitlich spätere Anm. ergänzt:* Man könnte die dem organisierten Körper eigentümlichen Attribute nicht weiter ausdehnen, als es Descartes hier tut ... denn alles, was *Leidenschaft*, Einbildung ist, würde, da es außerhalb der Gesetze des Geistes, der Vernunft und vor allem außerhalb der Aktivität des Wollens ist, zum *Körper* gehören, oder müßte darauf wie auf seinen Sitz oder seine wahrhafte Quelle bezogen werden; aber wie verschwommen ist diese Art Zuteilung der sensitiven oder vitalen Modi auf den Körper! Glaubt man, der Körper sei seine eigene, effiziente Ursache jener in ihm vollzogenen Modi? Aber dies ließe sich nicht einmal von den einfachsten mechanischen Bewegungen sagen. Glaubt man, daß der organisierte oder lebendige Körper die kollektive *Substanz* ist, welche nacheinander von dem mit ihr verbundenen Lebensprinzip modifiziert wird? / In einem Sinne ist es wahr, daß sich alles, was Leidenschaft ist, auf diesen Körper als auf ihr Subjekt oder ihren Sitz bezieht.

73

Aber man müßte dann sensitive Modi anerkennen, welche der körperlichen Substanz inhärent sind, anders als die Modi des Denkens, welche der eigentlich geistigen Substanz inhärent sind ... und darüber hinaus eine vitale [sensitive?] Kraft, welche diesem Körper eigentümlich ist, der [seine?] konstitutiven Gesetze neben der Kraft der Seele und der des *Geistes* und der des *Wollens* hat [Korr. neben der Kraft des Geistes und der Kraft (Herz der Seele)?]. Akzeptieren wir die Hypothese von der Zirbeldrüse oder des Gehirnzentrums unter dem wechselnden Einfluß der Lebensgeister, welchem Descartes selber eine eigene, der Seele entgegengesetzte *Bewegungskraft* zuspricht; dies ergäbe im selben Menschen zwei *analoge* Kräfte, zwei Reihen an Wirkungen, die einen als einfach und passiv empfunden, die anderen als aktiv apperzipiert und durch das *Ich* hervorgebracht ... Dies genügt uns ... Die Tatsache der menschlichen *Dualität* ist anerkannt, auf welche Art und Weise oder durch welche Hypothese man sie sich erklären mag, sei es, daß eine *sensitive* Seele vorausgesetzt wird, welche neben oder von der denkenden Seele unterschieden existiert, sei es, daß dieselbe *eine* Seele zugleich passiv und aktiv wäre und hinsichtlich der Empfindungen

---

dem spontanen Funktionieren der Lebensgeister unterworfen ist oder sie als Herrin in den Leistungen des Denkens und der Vernunft usw. lenkt. – Zur Zirbeldrüse und ihrer Funktion vgl. R. Descartes, *Traité des Passios*, Art. 31 u. 34 (AT XI), 252 u. 354 f. (*Anm. Übers.*).

## KAPITEL 2

### Von der Mächtigkeit der *Anstrengungen* oder vom *Willen*: Ursprung, Grundlage und Urbedingung einer [unmittelbaren] Apperzeption

#### § 1

- 75 Die verschiedenen lebendigen Verbindungen, welche in ihrer Bildung und fortschreitenden Entwicklung Arten von organischen oder animalischen Affinitäten einer zweifelsohne höheren Ordnung als jenen unterworfen sind, die einen Vorrang bei den Zusammensetzungen der rohen Materie haben, folgen demnach nicht weniger ihren Gesetzen mit einer blinden Notwendigkeit; sie durchheilen ebenfalls den Kreis, welchen die Natur ihnen vorzeichnet, ohne daß man darin ihre Anomalien oder ständigen Abschweifungen findet, deren Prinzip sich erst in dem Maße zeigt, wie man sich zur Sphäre einer aktiven Intelligenz erhebt, welche sich selbst ihre Richtung aufprägt und mit Wissen ihren eigenen Gesetzen folgt.<sup>301</sup>

Da der Mensch in der Tat zwei Arten von Vermögen und wie zwei Arten von Leben in sich vereinigt, hat er auch an zwei Gesetzesystemen teil. Als körperbeschaffenes und einfach empfindendes Leben besteht seine absolute Existenz aus mehreren inneren oder äußeren Funktionen, denen ebenso viele Arten unmittelbarer Affektionen entsprechen, welche seinen Instinkt bilden und seine ersten automatischen Bewegungen in einer so sicheren und unfehlbaren Art und Weise bestimmen, daß sie blind ist.

Aber in dieser Eigenschaft als individuell handelnde oder moralische Person ist der Mensch außerdem mit einem Leben an Beziehung und Bewußtsein ausgestattet; er lebt und emp-

---

<sup>301</sup> *Korr. des Abschnittsendes*: [...] den einheitlichen Kreis, welchen die Natur ihnen vorzeichnet; man findet keineswegs jene Anomalien, jene ständigen Störungen darin, welche dem umsichtigen Beobachter auffallen, wenn er bis in die Sphäre der intelligenten Wesen vordringt, die mit einer Kraft und einer eigenen und wesenhaften Aktivität ausgestattet sind

findet nicht nur, sondern er hat zudem die Apperzeption seiner Existenz und das Gefühl oder die Idee ihrer Empfindung; nicht nur hat oder pflegt er Beziehungen mit allem, was ihn umgibt, sondern er apperzipiert diese Beziehungen und unterscheidet sie unter sich sowie von den verglichenen Dingen;<sup>302</sup> er tut noch mehr, er erschafft sich selbst neue Verhältnisse, durch welche er seine Existenz in beständiger Ausübung / einer Aktivität, einer Mächtigkeit an Anstrengungen erweitert und vergrößert, die ihm die äußere Natur unterwirft und zuvor noch die sinnlichen Instrumente, mittels derer er die Phänomene wahrnimmt.

76

All die Modi, welche diese Mächtigkeit hervorbringt oder bei denen sie mitwirkt, haben allein jenen Charakter innerlicher Verdoppelung, welche sie dem Bewußtsein zueignet und dadurch die Apperzeption bestimmt. Alles, was hingegen in den sensitiven Organen außerhalb der Sphäre an eigener und natürlicher Aktivität derselben Mächtigkeit geschieht, verbleibt auf der dunklen Ebene organischer Eindrücke oder animalischer Affektionen<sup>303</sup>, ohne sich im inneren Wahrnehmungssinn als Idee oder Wahrnehmung zu wiederholen, ohne sich bis zur Höhe des *Ich* zu erheben. Dieser Punkt der Lehre ist in meinen Augen grundlegend, da ich die genannte Theorie der Urtatsachen auf ihn stütze, sowie auch die Wirklichkeit jener Unterscheidungen, welche in den Ausdrücken des vorgelegten Problems angekündigt wurden, und daher auch der Mittel, um seine mögliche Lösung zu erreichen.<sup>304</sup>

Die Tatsache einer dem Menschen eigentümlichen Mächtigkeit,<sup>305</sup> zu wollen, ist für ihn<sup>306</sup> ebenso evident wie die Tatsache ihrer Evidenz selbst, und für den<sup>307</sup> richtig untersuchten

---

<sup>302</sup> *Korr.* [...] und unterscheidet sie voneinander wie verglichene Dinge

<sup>303</sup> *Korr.* Empfindungen

<sup>304</sup> gestrichene Randerg.: Dort sind die *undeutlichen Wahrnehmungen*; dort ist es gleichfalls, wo alle Bestimmungen oder *sympathischen* Affektionen ihren Ursprung nehmen.

<sup>305</sup> *Erg.* zu handeln und

<sup>306</sup> für ihn *gestrichen*

<sup>307</sup> *Korr.* im

inneren Wahrnehmungssinn vermag die eine dieser Tatsachen nicht von der anderen getrennt zu werden.

Wie hat somit der Geist des Systems<sup>308</sup> den reellen Titel dieser Mächtigkeit erkennen oder verschleiern können, indem er zunächst alle menschlichen Vermögen auf die<sup>309</sup> Empfindung und danach die gesamte Empfindung auf die materialen oder passiven<sup>310</sup> Eindrücke von Gegenständen reduzierte?

Als ob sich das Individuum, welches durch verschiedenartige Sinne<sup>311</sup> empfindet und handelt, durch sie alle in einem ausschließlichen und notwendigen Abhängigkeitsverhältnis von ihm<sup>312</sup> äußeren Ursachen konstituiert findet; als ob sein Wille nicht selbst eine Ursache<sup>313</sup> wäre, und zwar die erste aller Ursachen<sup>314</sup> oder Kräfte, welche sich dem inneren Wahrnehmungssinn manifestieren können; als ob schließlich das empfindende und handelnde Subjekt in gewissen Fällen nicht der eigene Urheber seiner Modifikationen<sup>315</sup> sein könnte und es tatsächlich wäre!

- 77 Wenn sich jedes wahrnehmende und apperzeptive Vermögen in seinem Ursprung mit einem ersten Wollen vermischt,<sup>316</sup> wie ich es zu zeigen hoffe, wie sind dann so viele Philosophen darin übereingekommen, das System der Ideen, welche dem menschlichen Verstand angehören, und jenes der Akte, welche dem Willen angehören, in zwei ganz und gar getrennte Klassen oder Kategorien anzuordnen, so als kämen die Ideen von selbst ganz fertig von *außen* oder von *oben*<sup>317</sup> in den Verstand; als wären die Leistung oder die Gesamtheit der

---

<sup>308</sup> *Randanm. MB*: Anmerkung über die kritische Philosophie und ihre Art und Weise, wie sie die Freiheit betrachtet.

<sup>309</sup> *Erg. passive*

<sup>310</sup> *beiden letzten Wörter gestrichen*

<sup>311</sup> *Korr. verschiedenartige Organe*

<sup>312</sup> *Wort gestrichen*

<sup>313</sup> *Korr. Mächtigkeit*

<sup>314</sup> *Korr. [...] in der relativen Ordnung der Erkenntnis schließlich [...]*

<sup>315</sup> *Korr. Modi oder Ideen*

<sup>316</sup> *Korr. [...] jedes Vermögen vollständiger Wahrnehmung seine unmittelbare Quelle in einem ersten Wollen hat, wie [...]*

<sup>317</sup> *Korr. unsere ersten Ideen von *außen**

zusammenwirkenden Leistungen, um sie zu bilden, in Erinnerung zu rufen, zusammenzusetzen und unaufhörlich erneut zu verbinden, insgesamt oder in Teilen nicht die Hervorbringungen einer dem menschlichen Geist wesenhaften Aktivität, welche sich bereits im einfachsten Vollzug der ursprünglichen Erfahrung manifestiert?<sup>318</sup>

Ist es nicht so, daß vielleicht keine der bekannten Lehren noch nicht tief genug bis zum natürlichen und wahren Ursprung dieser Wahrnehmbarkeit<sup>319</sup> hinabgestiegen ist, bis zur Ersttatsache jener unmittelbaren Apperzeption, deren Existenz man noch heute für ein Problem hält, schließlich bis hin zu den Erstandeutungen der personalen Existenz des ursprünglichen *Ich*, welches vielleicht mit einem natürlichen Wollen identisch ist?<sup>320</sup>

Ist es vor allem nicht so, daß die eigene und individuelle Idee, welche mit diesem Ausdruck *wollen*, *Wille* verbunden ist und als die erste, wichtigste und schwierigste ohne Zweifel im System<sup>321</sup> unserer reflexiven Ideen zu bestimmen bleibt, noch ungewiß unter den Metaphysikern schwebt und von jedem in einem unterschiedlichen oder stets mehr oder weniger entfernten Sinne von jenem gebraucht wird, welcher den wahren Charakter ihres Vorrangs als Tatsache des Bewußtseins oder des inneren Wahrnehmungssinnes spezifizieren würde? Um diese Zweifel aufzuklären, wollen wir uns einen Augenblick lang darum bemühen, die Grundlage für die verschiedenen Auffassungen dieses Ausdrucks *Willen* in den Prinzipien und in der Sprache der verschiedenen Philosophen zu erkennen; und versuchen wir, unter den stark wechselnden Bedeutungen denjenigen Sinn zu bestimmen oder zu wählen, der wahr oder grundlegend sein kann.

---

<sup>318</sup> *Korr.* [...] Aktivität und untrennbar vom einfachsten Vollzug der ursprünglichen Wahrnehmbarkeit?

<sup>319</sup> *beiden letzten Wörter gestrichen*

<sup>320</sup> *Korr.* für ein Problem hält, welches keine Lehre bis zu den Erstandeutungen [...] durchdrungen hat, [...]

<sup>321</sup> *Korr.* [...] von jenen zu bestimmen bleibt, welche das System unserer reflexiven Ideen bilden

## [1.] Systeme, welche die Identität des Bewegungs- und Denkprinzips verneinen

78 "Anaxagoras", sagt der<sup>322</sup> Historiker der philosophischen Systeme, "ist der erste, der in den Lebewesen die Identität des Bewegungs- und Denkprinzips festgestellt hat."<sup>323</sup>

Gewiß, um diese *Bemerkung* zu machen, brauchte Anaxagoras nur die bloße Rückkehr auf das Gefühl seiner Existenz zu vollziehen; und um die Evidenz des Prinzips zu erkennen, dürfte es ihm genügt haben, jede systematische Meinung zu entfernen, um nur auf den gesunden Menschenverstand zu hören.<sup>324</sup>

Die vorausgehenden oder zeitgenössischen Philosophen des Weisen, von dem hier die Rede ist, hatten zweifelsohne schon sehr viele Wolken über eine solche Tatsache des Gefühls sowie jene der Identität des Bewegungs- und Denkprinzips angehäuft, da diese einfache Rückerinnerung oder dieses Zeugnis des inneren Wahrnehmungssinnes als eine Entdeckung erscheinen konnte. Und wir dürfen darüber nicht erstaunt sein, wenn wir daran denken, wie es ebenfalls nicht von den<sup>325</sup> Metaphysikern abhing, welche der gegenwärtigen Periode der Fortschritte des menschlichen Geistes am nächsten sind, daß die Evidenz desselben Prinzips, welches als *Tatsache* des inneren Sinnes so wenig bestreitbar ist, noch nicht vollständig in den abstrakten oder hypothetischen Theorien ausgelöscht wurde,<sup>326</sup> welche dieses Prinzip erkennen oder zurückweisen.

Der Gegensatz der metaphysischen Dogmen zwischen dem Wesen des *Willens* und den natürlichen Verbindungen, welche dessen wirksame Ausübung als *Ursache* mit den Akten oder

---

<sup>322</sup> *Erg. tiefe*

<sup>323</sup> Siehe die "Vergleichende Geschichte der Philosophiesysteme" von Herrn de Gérando (*Anm. MB*). – Vgl. J.-M. Degérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, t. III, 21 (*Anm. Übers.*).

<sup>324</sup> *Korr.* und sich dem gesunden Menschenverstand überlassen

<sup>325</sup> *Erg. morderneren*

<sup>326</sup> *Korr.* verändert und verloren wurde

als Wirkungen empfundenen <sup>327</sup> Bewegungen vereinen, bietet uns das lehrreichste wie geeignete Beispiel, um auf die Abwege hinzuweisen, auf welche man gerät, wenn man unter Umkehr der Erzeugungsordnung der menschlichen Erkenntnisse *ex abrupto* bis zum absoluten Wesen der Erstursachen vordringen und daraus die Gesetze ihrer *möglichen* Aktion ableiten will, indem man sich außerhalb der Richtlinie der Urtatsachen und weit entfernt von der Quelle jeder reellen Evidenz plaziert. <sup>328</sup>

1) Fragen wir zuerst die Cartesianer, worin der Wille besteht oder was genau einen *Akt*, eine *willentlich* genannte *Bewegung* bestimmt; der Wille, so antworten diese Philosophen, kann nur ein *Begehr*, ein *Wunsch*, eine einfache Seelenneigung sein, damit sich ein solcher Akt oder eine solche Bewegung erfülle. / Aber da *a priori* bewiesen wird, daß die Seele als Substanz einfach oder immateriell ist<sup>329</sup> und ihr Wesen gänzlich im *Denken* oder im *Gefühl* besteht, so ist dadurch selbst nachgewiesen, daß sie sich nicht auf ein zusammengeztes, ausgedehntes Sein wie den Körper beziehen kann und es weder eine wirkliche Aktion noch einen möglichen Einfluß aufeinander gibt. Das innerste Gefühl, welches wir von der *Wirksamkeit* einer reellen Kraft haben, wenn sie sich aktuell auf die Körperbewegung bezieht, ist also nur eine reine Täuschung. In Wahrheit ist es eine höchste Kraft, *Gott*, welche die einzige und tatsächlich hervorbringende Ursache<sup>330</sup> aller wil-

79

<sup>327</sup> *Erg.* oder innerlich wahrgenommenen

<sup>328</sup> *Korr.* [...] die Gesetze ihrer reellen oder möglichen Aktion außerhalb der Richtlinie der Urtatsachen und weit entfernt [...] sehen will

<sup>329</sup> *Korr.* Aber da wir beweisen, daß die Seele eine einfache und immaterielle Substanz ist [...]

<sup>330</sup> Übernehmen wir den Gesichtspunkt von Leibniz, daß sich jede Substanz in eine Kraft auflöst und ihr absolut identisch ist, dann sehen wir, wie Descartes' System geradewegs zum Spinozismus führt (*Anm. MB*). – *Korr.* dieser *Anm.* mit *Streichung des folg. letzten Satzes*: Nehmen wir mit Descartes an, daß es nur eine universale hervorbringende Kraft gibt, sowie danach mit Leibniz, daß jede Idee oder Substanz sich in die einer Kraft auflöst, dann [...]. Weil es nur eine universale hervorbringende Kraft gibt, gibt es auch nur eine Substanz. – Vgl. G. W. Leibniz, *De prima philosophiae*

lentlichen wie physischen oder organischen Bewegungen der von ihm geschaffenen Körpermaschinen ist; die Seele vermag die Bewegungen ihres Körpers also nur kraft einer *angeborenen Idee* zu begehrn, welche sie von ihrer Vereinigung mit dem Körper hat, und im selben Augenblick greift der höchste Beweger ein, der Akt vollzieht sich, und die Seele oder das *Ich*, welches die Bewegung infolge des Begehrns empfindet, ergreift die *notwendige Täuschung*<sup>331</sup> eines reellen Einflusses aufeinander.

Ich frage, wo hier die Täuschung ist; in der Tatsache des inneren Wahrnehmungssinnes? Aber falls die Täuschung dort ist, wo wird sich dann die Wahrheit *finden*? Welche Offenbarung wird uns lehren können, daß wir uns täuschen, wenn wir das von uns Empfundene als *wahr* behaupten, nämlich: daß das *Ich* oder das Subjekt des Denkens<sup>332</sup> das identische Subjekt der Anstrengung und die tatsächlich wirksame *Ursache* der hervorgebrachten<sup>333</sup> Bewegung ist? Und welche Grundlage<sup>334</sup> hätten wir, um dieser Offenbarung (und wäre sie göttlich)<sup>335</sup> mehr Vertrauen zu schenken als unserem eigenen Gefühl selbst? Muß man nicht stets auf letzteres zurückkommen, um die Grundlage jeder Gläubigkeit als die Quelle jeder Wahrheit zu finden? Und mit welchem Recht könnte eine Hypothese vorgeben, diesem inneren Zeugnis zu widersprechen, indem sie sich ihm gegenüber den Titel der Wahrheit anmaßt? Die Physiker versuchen ebenfalls Hypothesen, aber sie tragen Sorge, sie mit den Phänomenen zu vergleichen, und verändern sie, / bis sie dem gerecht werden, und verwerfen

---

emendatione et de notione substantiae, t. IV (ed. Gerhardt), 469 f.; Principes de la nature et de la grâce, § 1; Monadologie, § 11. Die Kritik Maine de Birans trifft allerdings weniger Descartes selber als vielmehr N. Malebranche, Recherche de la vérité, 1. Buch, Kap. 1, Art. 2; 2. Buch, Teil I, Kap. 5 (Oeuvres complètes, t. I, 45 u. 215) (Anm. Übers.).

<sup>331</sup> Korr. die notwendige und gleichzeitig täuschende Meinung

<sup>332</sup> Korr. das *Ich*-Subjekt des Denkens

<sup>333</sup> Erg. und *empfundenen*

<sup>334</sup> Korr. welches Motiv

<sup>335</sup> Klammer gestrichen

sie, wenn sie im Gegensatz dazu verbleiben ... mit welchem Recht beanspruchen die Metaphysiker ein anderes Privileg für sich, und warum befänden sie sich nicht in Gegenwart des inneren Wahrnehmungssinnes, so wie die Physiker in Gegenwart der<sup>336</sup> Natur sind?

2) Im System von Leibniz<sup>337</sup> ist die Seele durchaus mit *Kraft* ausgestattet oder vielmehr selbst nur eine<sup>338</sup> handelnde Kraft, aber ihre Aktivität reicht nicht über ihr Innerstes hinaus<sup>339</sup> und besteht nur in den *Begierden*, den *Begehrungen* oder den Neigungen nach Veränderung des Zustandes.<sup>340</sup>

Da sich dies nun auf alle sich *zusammensetzenden* Monaden bezieht, welche des weiteren ihre Neigungen und mit den Begehrungen oder Willensakten der Seele (*Zentralmonade*) koordinierbare oder harmonisch prätabillierte Bewegungen haben, so folgt daraus, daß alle Bewegungen unterschiedlicher Arten, wie sie sich im Körper vollziehen, von Willensäußerungen als mehr oder weniger dunklen *Wahrnehmungen* begleitet sein können<sup>341</sup>, und zwar ohne einen wirklich hervorbringenden Einfluß<sup>342</sup> der *einen* Kraft, welche sie sich zuspricht; daraus folgt für die Idee des *Willens* eine Unbestimmtheit, welche jener gleicht, wie sie im *cartesianischen* Gesichtspunkt gegeben ist.

3) Es ist wahr (würden ihrerseits alle Anhänger der *plastischen Formen* als *Vitalprinzip* sagen), daß die denkende Seele, da sie einfach ist, den Körper nicht direkt zu bewegen vermag. Aber da ihre *wirksame* Kraft zurückgewiesen wird, ist es keineswegs notwendig, die Aktion Gottes und ebensowenig die spontane Aktivität der Monaden in Anspruch zu nehmen; es gibt vermittelnde Zwischenkräfte, welche allen Lebensfunk-

---

<sup>336</sup> *Erg.* äußerem

<sup>337</sup> *Erg.* wie wir schon sagten

<sup>338</sup> *Erg.* wesenhaft

<sup>339</sup> *Korr.* außerhalb ihrer selbst

<sup>340</sup> Vgl. z. B. *Monadologie*, § 7; *Principes de la nature et de la grâce*, § 3  
(Anm. Übers.).

<sup>341</sup> *Korr.* müssen

<sup>342</sup> *Korr.* einen reellen und tatsächlich hervorbringenden Einfluß

tionen vorstehen, das heißt allem, was sich im Körper tut, und auf unmittelbare Weise die entweder organischen oder *willentlichen* Bewegungen vollziehen: der einzige vorhandene Unterschied zwischen diesen beiden Arten an Bewegung besteht darin, daß die Seele die von uns *willentlich* genannten Bewegungen *kennt, begehrt* und ihnen befiehlt, ohne sich mit den anderen zu vermischen, welche sich unter demselben direkten Einfluß der *plastischen* Wirkkräfte vollziehen ...<sup>343</sup> Ich frage mich aber, wie sich der Herr die Akte seiner Diener so vollkommen aneignen oder sich mit ihnen in der Hervorbringung / der Anstrengung zu identifizieren vermag, während er außerhalb hiervon von ihnen so vollständig getrennt ist ...?<sup>344</sup>

## 81 [2.] Systeme, welche dem Denkprinzip die Bewegungen aller Organe ohne Unterschied zusprechen

Wir haben soeben gesehen, daß das denkende oder empfindende Subjekt keine der Bewegungen im eigentlichen Sinne vollzieht oder will, welche in den Organen ausgeführt werden; es *empfindet* sie nur oder *begehrt*, daß sie sich vollziehen, so wie es jede andere passive Modifikation begehrte.

---

<sup>343</sup> *Korr.* [...] ohne eine Vorstellung oder ein Gefühl von den anderen zu haben, welche sich nicht minder unter dem direkten Einfluß derselben plastischen Wirkkräfte oder desselben vermittelnden Lebensprinzips zwischen der Seele und dem Körper vollziehen

<sup>344</sup> Für die indirekten Hinweise hier auf die Lehre von den *plastischen Formen* bei Ralph Cudworth (1616-1688), Prof. in Cambridge eines platonisch inspirierten Vitalismus, vgl. dessen Diss. "Upon the plastic nature", welche seinem Buch "The True Intellectual System of the Universe" von 1678 zwischen Kap. 3 u. 4 im 1. Buch integriert ist. Maine de Biran könnte hier von die latein. Übers. von 1733 "Systema intellectuale huius universis" benutzt haben. Vgl. außerdem G. W. Leibniz, *Considération sur les Principes de vie et sur les Natures plastiques* (1705), t. VI (ed. Gerhardt), 539-546. Des weiteren verweist die Kritik an den "Anhängern des Vitalprinzips" wohl auf P.-J. Barthez, *Nouveaux éléments de la science de l'homme* (1778), worin er es von den Ideen des Körpers und der Seele unterscheidet, so etwa S. 28 f. u. 40. Dazu auch P. Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, III (ed. Azouvi), 322 (*Anm. Übers.*).

Nun behaupten hierbei die Metaphysiker-Physiologen im Gegenteil, daß die Seele als mit dem Denken <sup>345</sup>identisches Prinzip den materiellen und tragen Organen allein jene vitale Aktivität mitzuteilen vermag, welche jeder der dunkelsten Funktion an Sekretion sowie aber auch der deutlichsten willentlichen Fortbewegung eingeprägt ist. Wie sie sagen, hat die Seele im Prinzip<sup>346</sup> das gemeinsame Zusammenspiel all dieser organischen Instrumente mit einem Gefühl bzw. mit einer *vorweggenommenen* oder angeborenen Erkenntnis bestimmt; aber die Gewohnheit schwächt das Gefühl der ihm eigenen Kraft ab, welche weiterhin in den *fortdauernden* Akten eines inneren Lebens ausgeübt wird, und zerstört es schließlich;<sup>347</sup> diese grundlegende Ansicht in der Lehre Stahls<sup>348</sup> wurde von mehreren Philosophen bekämpft, von anderen anerkannt oder zumindest als sehr wahrscheinlich betrachtet, indem sie sich ihrer bedienten, um die Art und Weise zu erklären, wie sie eine reelle *Aktivität* in der (für das Bewußtsein) *passiven* Empfindung verstehen, nämlich jener im Wollen selbst oder in der Apperzeption, welche letzteres belebt;<sup>349</sup> dies ist unter anderen die Ansicht von Bonnet<sup>350</sup>; und dies scheint ebenfalls

---

<sup>345</sup> *Erg. und dem Leben*

<sup>346</sup> *Korr.* [...] jene Aktivität, welche sich sowohl aus den dunkelsten Vitalfunktionen wie aus den von Bewußtsein oder Bewegungen begleiteten Wahrnehmungen ergibt, die vom Willen bestimmt werden. Wie sie sagen, bestimmt die Seele gleichfalls im Prinzip [...]

<sup>347</sup> *Korr.* [...] schwächt ab und endet damit, das Gefühl ihrer eigenen Kraft zu zerstören, welche sie trotzdem weiterhin in den *fortdauernden* Akten des inneren oder organischen Lebens sowie in den Akten der Wahrnehmung und des Willens ausübt

<sup>348</sup> Vgl. *Disquisitio de mechanismi et organismi diversitate* (Halle 1697), § 81 f. (in: *Theoria medica vera* [1831], 41 ff.) (*Anm. Übers.*).

<sup>349</sup> *Korr.* in den sogar dunkelsten, passivsten Eindrücken augenscheinlich [...]

<sup>350</sup> Siehe seine "Analytische Abhandlung über die Seele" und seine "Psychologie" (*Anm. MB*). – Vgl. Ch. Bonnet, *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, Kap. 11, § 135 f. (1973), 97 f.; *Essai de psychologie* (1755), Einleitung Kap. 1-3 u. 25-27. Dazu auch P. Maine de Biran, *Mélanges de psychologie, de morale et de politique*, I (ed. Tisserand), 224 ff.: *Notes sur l'Essai analytique de l'âme* (*Anm. Übers.*).

die Ansicht Condillac's zu sein, wenn er sagt, "daß das Prinzip des Denkens und der willentlichen Bewegung nichts anderes als eine Bestimmung desselben Prinzips ist, welches den gegliederten Körper dahinleben oder leben läßt", sowie an anderer Stelle: "Der Anteil der Seele ist fast ausschließlich in der Empfindung, diese verwandelt sich von selbst, indem sie zum Beispiel lebhafter wird, um *Aufmerksamkeit* zu werden, und dabei alle anderen ausschließt."<sup>351</sup>

- 82 Ohne Zweifel verhält es sich gleichfalls so, wenn sich die instinktive oder automatische Bewegung in eine willentliche verwandelt; in allen Fällen spannen sich die körperlichen Organe und richten sich im Gefolge der Empfindung oder mit ihr aus;<sup>352</sup> aber ohne irgendwelchen Einfluß irgendeiner Bewegungskraft, welche keineswegs als von der Empfindung unterschieden existiert.<sup>353</sup>

---

<sup>351</sup> Die Zitate lassen sich nicht genau ausmachen und bilden entweder eine freie Wiedergabe oder eine Zusammenfassung; vgl. entsprechend E. B. Condillac, *Traité des animaux*, Teil II, Kap. 10 (Oeuvres philosophiques, t. I), 378; *Traité des sensations*, Teil I, Kap. 7, § 2 (ebd.), 239; *La Logique*, Teil I, Kap. 7 (ebd. t. II), 384 (*Anm. Übers.*).

<sup>352</sup> *Korr.* [...] wie man sagt, spannen sich, richten sich die körperlichen Organe *im Gefolge* der Empfindungen oder mit ihnen aus

<sup>353</sup> Siehe zu all diesen Einzelheiten der Lehre Condillac's seine "Logik" und seine "Abhandlung über die Tiere", wo es am Ende derselben heißt [*Korr.*]. Um ein wenig die Auffassung Condillac's in diesem Punkt im einzelnen zu kennen, welche für mich grundlegend und sehr beiläufig in der Lehre dieses Autors ist, siehe [...]: "Warum sollte man in der Tat eine Bewegungskraft annehmen, von der sich keine mögliche Idee bilden läßt?" [*Traité des animaux*, Teil II, Kap. 10, t. I, 358]. Versteht man unter Idee [*Erg. ein*] Bild, dann ist es zweifelsohne unmöglich; man macht sich keine Bilder von einer solchen Kraft. Aber was die Wirklichkeit einer solchen Kraft betrifft, welche wir in der Anstrengung [*Korr.* in jeder willentlichen Bewegung] ausüben und die sich keineswegs in den passiven Empfindungen findet [*Korr.* und dadurch von jeder passiven Modifikation ausgeschlossen ist], so nehme ich den inneren Wahrnehmungssinn zum Zeugnis dafür, ob eine solche Idee existiert oder nur eine Chimäre ist.

Man findet damit im Standpunkt Condillac's [*Korr.* in der Art und Weise, wie unser Autor die Akte oder Bewegungen der Lebewesen betrachtet, indem er von der Bewegungskraft abstrahiert oder sogar ihre Wirksamkeit leugnet] den ganzen Einfluß der cartesianischen Lehre wieder, und dieses

Aber woher kommt es, daß ein Gefühl von Aktivität, Anstrengung, stets andauert, und zwar ausschließlich in den aus diesem Grund willentlich genannten Bewegungen, oder es sich trotz der Gewohnheit erneut zu beleben vermag? Sind oder waren alle Bewegungen in ihrem gemeinsamen Prinzip gleichermaßen willentlich, welches ist dann der Ursprung und der ausreichende *Grund* einer von der Sprache festgehaltenen Unterscheidung, die auch vom gesunden Menschenverstand so deutlich gestützt wird? Woher haben wir die Idee der *Handlung*, der Freiheit, welcher jener der *Leidenschaft*, der *Notwendigkeit* entgegengesetzt ist?<sup>354</sup>

### [3.] System, welches die Identität des Denk- und Bewegungsprinzips wiederherstellt

Aus dem Innersten der Dunkelheit dieser metaphysischen Hypothesen, welche sich untereinander sowie dem gesunden Menschenverstand widersprechen, sehe ich ein Licht her-

---

Beispiel ist eine herausragende Bestätigung der scharfsinnigen Überlegung, welche Herr Prévost aus Genf in einer seiner Schriften niedergelegt hat [Essai de philosophie, t. I, Vorwort, 13 f.], wo er beim Vergleich der Philosophiesysteme in drei berühmten Schulen feststellt, welchen Einfluß Descartes' System auf alle moderneren Lehren bewahrt hat, welche insbesondere von der französischen Schule aufgenommen wurden (Anm. MB).

<sup>354</sup> *Dum anima liberum motum producit, tunc reflexione facta actum suum potest deprehendere, sed dum necessarius motus peragit consequenter ad certum corporis statum, tunc illum [nec se ipsam] agnoscere nequit.* Ich finde diese bemerkenswerte Stelle in einer 1747 verteidigten Dissertation der Schule von Montpellier. Man kann die organischen Bedingungen dieser Unterscheidung aufzusuchen oder sie auf irgendeine Art und Weise erklären, aber deren Grundlage oder Wirklichkeit zu verneinen, erscheint mir unmöglich (Anm. MB). – Vgl. Jean-Antoine Butini, *Dissertatio hydraulico-medica de sanguinis circulatione*, Art. 7, Nr. 117, S. 29: "Wenn die Seele eine *freie* Bewegung hervorbringt, so kann sie ihren Akt durch die *Reflexion* ergreifen; aber wenn eine notwendige Bewegung auf konsequente Art und Weise zu einem bestimmten Körperzustand führt, so vermag sie ihn nicht zu erkennen [und auch nicht sich selbst", wie Maine de Biran hinzufügt] (Anm. Übers.).

83 hervorkommen.<sup>355</sup> Ich glaube, eine Stimme zu hören, / welche mit dem inneren Zeugnis übereinstimmt, es bestätigt und beruhigt. Der einzige Charakter, woran wir, wie mir Locke<sup>356</sup> sagt, die Modi oder wahrhaft attributiven Akte eines denkenden Subjekts erkennen könnten, ist das *Bewußtsein* oder die *Apperzeption*. Dadurch bin ich sofort von der Ungewißheit und der ständigen Zweideutigkeit befreit, welche durch ein gemeinsames Zeichen entsteht, das zwei verschiedenen Subjekten von Attributionen verliehen wird, nämlich: die *Seele*, welche *Ich* ist, und die *Seele*, welche nicht das *Ich* ist. Wenn ich also unüberwindbar nicht weiß, welches die absolut hervorbringende Kraft der Bewegung ist, von der ich kein Bewußtsein habe, obwohl ich ihr einen solchen Namen (X) wie Seele,<sup>357</sup> *enormon, impetum faciens* usw.<sup>358</sup> gebe. Ich weiß auf sehr positive Weise, daß der Akt, welchen ich als von mir selbst hervorgebrachten empfinde oder apperzipiere, in der der Tat genau ich bin, der ihn hervorbringt, und kein anderes Wesen.<sup>359</sup>

---

<sup>355</sup> *Korr.* Indem ich diese Dunkelheiten und metaphysischen Hypothesen verlasse

<sup>356</sup> Vgl. Versuch über den menschlichen Verstand, 2. Buch, Kap. 27, § 9 u. 16 f. (franz. Übers. Coste, S. 264 u. 270 f.) (*Anm. Übers.*).

<sup>357</sup> *Erg.* Vitalprinzip

<sup>358</sup> Vgl. P. J. Barthez, Nouveaux éléments de la science de l'homme (Kap. 1, § 1), 46 f., wo diese drei Begriffe Vitalprinzip, *impetum faciens* und *enormon* angeführt werden. Letzteres bedeutet in der griechischen Medizin seit Hippokrates: handelnde Kraft, Handlungsprinzip, *élan vital*. P. J. G. Cabanis ergänzt als ähnliche Begriffe: Seele, Sinnlichkeit, nervöse Kraft; vgl. Révolution et réforme de la médecine, Kap. 2, § 11 (Oeuvres philosophiques, t. I), 132 (*Anm. Übers.*).

<sup>359</sup> Man sagt, wie Herr [Destutt] de Tracy sehr richtig festgestellt hat: es hängt von *mir* oder von meinem *Willen* ab [Eléments d'idéologie, Teil 1, Kap. 13, S. 211]. Aber da man nicht gleicherweise sagt: es hängt von *mir* und meinen *Leidenschaften* oder von meinen *Bedürfnissen*, von meinem *Begehren* ab, so folgt daraus sehr klar, daß jeder in der gewöhnlichen Sprache unter seinem Willen nur jene Mächtigkeit *sui juris* versteht, mit welcher er sich identifiziert, indem er sie von allem trennt [*Korr.* vom Ich alles trennt], was *Leidenschaft* ist. Dies wird von Condillac ausdrücklich anerkannt, wenn er am Ende seiner "Abhandlung über die Tiere" [Teil II, Kap,

"Der Wille", sagt mir noch derselbe Weise, "ist nichts anderer als eine Mächtigkeit oder ein Vermögen, sich zu bewegen: er ist eine wesenhaft handelnde Kraft. Umsonst ist er mit den *verschiedenen Affektionen* und besonders mit dem *Begehr*en verwechselt worden; und es ist dieses Mißverständnis, welches die Ursache für die *Verwirrungen* abgibt, in welche man hinsichtlich dieser Materie gefallen ist. Empfinden wir in der Tat nicht, daß wir *willentlich* oder frei einen Akt vollziehen können, auch wenn wir eine gegenteilige Sache *begehr*en? Der Wille bezieht sich aber nicht nur auf unsere eigenen Handlungen; *er endet dort, ohne weiter zu gehen*, und der Willensakt ist nur diese besondere Bestimmung, durch welche die Seele eine Anstrengung unternimmt, um eine Bewegung hervorzubringen, zu unterbrechen oder zu beenden, von der sie weiß, daß sie dazu die Macht hat."<sup>360</sup> Dies ist genau, wie ich glaube, der wahrhafte Sinn, den die Reflexion mit der einfachen Idee des Wollens verbindet.<sup>361</sup>

Die Metaphysiker hatten diese Idee gänzlich entstellt; sie verneinten die Wirklichkeit einer Bewußtseinstatsache, um die

---

10, t. I, S. 378] sagt: "Ich will, bedeutet nicht nur, daß mir eine Sache angenehm ist; es bedeutet auch, daß sie Gegenstand meiner Wahl ist; somit wählt man nur unter *Dingen*, worüber man verfügt." Aber welches sind die Dinge, worüber wir verfügen? Sind es die Affektionen des Unwohlseins, der Unruhe usw., welche gleichwohl unter dem allgemeinen Titel des Willens mit einbeschlossen sind? Können wir über etwas anderes als über Bewegungen und Akte verfügen, welche nur wegen dieser Verfügbarkeit [*Erg. selbst*] *willentlich* genannt werden? Warum daher unaufhörlich zweideutig über das Zeichen *Willen* sprechen? Warum ist es bald ein *individuelles* Vermögen an Bewegungen oder verfügbaren Akten, bald eine *allgemeine* Fähigkeit, Affektionen zu erfahren oder zu empfinden? Das Motiv für eine solche Verwandlung ist evident. Um das vollständige System unserer Fähigkeiten aus einem einzigen Prinzip hervorgehen zu lassen, mußte gerade die [*Erg. eigene*] reflektierte Idee des Wollens oder der Handlungsmächtigkeit ausgeschieden oder umgewandelt werden [*Korr. ausgeschieden oder entfremdet werden, um sie auf die veränderte Empfindung zu reduzieren*] (*Anm. MB*).

<sup>360</sup> Versuch über den menschlichen Verstand, 2. Buch, Kap. 21 (*Anm. MB*). – Freie Paraphrase der dortigen § 28-30 (*Anm. Übers.*).

<sup>361</sup> *Erg.* indem jede hypothetische Sichtweise, jede willkürlich konventionelle Festlegung beiseite gelassen wird,

Geltung eines hypothetischen, *a priori* errichteten Prinzips zu bewahren.<sup>362</sup> Und da sie auf diese Weise jedes *Kriterium* an Evidenz verloren hatten, irrten sie dem Zufall überlassen in der Finsternis umher. Locke tritt auf, um jenes Prinzip wieder in seiner Strenge einzusetzen, welches auch Anaxagoras den Metaphysikern seiner Zeit in Erinnerung rufen mußte ... Das denkende Subjekt als dasselbe, welches sich gewisse Körperf bewegungen zuschreibt, ist auch deren hervorbringende Ursache, und der Wille ist diese<sup>363</sup> *bewußte* Kraft. Kein systematischer Gesichtspunkt kann hier gegen die Tatsache des inneren Wahrnehmungssinnes eine Vorrangstellung einnehmen. Locke stellt dies fest, weil er das Gefühl davon hat, und er erklärt es keineswegs, weil er dies für unnötig oder sogar für unmöglich hält.

Derselbe Geist eines Vorbehaltes scheint auch einen anderen Philosophen geleitet zu haben, denn nachdem er diese Sachverhalte vertieft und die wesenhafte Aktivität des *Willens* erkannt sowie charakterisiert hatte, glaubte er, alle weiteren Forschungen über die Natur und die Handlungsmittel dieser inneren Bewegkraft auf diese Tatsache begrenzen zu müssen:

85

"Das Wort wollen ist zweideutig.<sup>364</sup> / Oft hält man es für das letzte Urteil des Verstandes, welcher gänzlich *passiv* ist; wir verstehen es als Ausübung des sich selbst bewegenden Prinzps, welches gänzlich *aktiv* ist. Hierbei ist alles zu entfernen, was an die *Leidenschaft* erinnern könnte; der Willensakt vermag in keinerlei passive Aufeinanderfolge eingehüllt zu sein; er ist im Gegenteil etwas, das deren Verkettung durchbricht, *quod fati foedera rumpat*.<sup>365</sup> Es handelt sich um kein

---

<sup>362</sup> Korr. eines absoluten oder *apriorischen* Prinzips

<sup>363</sup> *Erg.* tatsächlich

<sup>364</sup> Siehe eine Schrift des Herrn Mérien "Über die Handlung, die Mächtigkeit und die Freiheit" (*Anm. MB*). – Vgl. J. B. Mérien, Seconde dissertation ontologique sur l'action, la puissance et la liberté (1752), 476 f. Jean-Bernard Mérien, Schweizer Philosoph, trat 1748 in die Berliner Akademie ein, war deren Sekretär und Bibliothekar. Vgl. J. Echeverria, Notes (1963), 267 Anm 30 (*Anm. Übers.*).

<sup>365</sup> Lukrez, De rerum natura, 2. Buch, Vers 254 (*Anm. Übers.*).

bloßes *Bewußtsein* dessen, was geschieht. Es ist keine Zustimmung des Verstandes, weder ein Begehr noch ein Gedanke an Bevorzugung oder letztlich des Angenehmen, welches man bei einem Ereignis verspürt. All diese zuletzt genannten Dinge leiten sich von vorausgehenden Dingen ab und enthalten nichts *Aktives*. Man kann die Wirkung einer fremden Handlung wahrnehmen, sie bejahren, begehr, sich darüber freuen, ohne daß sich die geringste eigene Handlung damit vermischt ... Die treibenden Kräfte, wovon unsere Willensakte abhängen und in der Anstrengung mittels jenes Weges enden, den die Natur ihnen vorgezeichnet hat, diese treibenden Kräfte sowie diese Dinge sind, wie ich sage, bisher Geheimnisse, über welche selbst die größten Philosophen nur gestammelt haben."

Ohne Zweifel werden dichte Wolken stets die <sup>366</sup>Natur der hervorbringenden Kräfte der objektiven Phänomene bedecken, und indem man sie als vielfältige *Willensakte* analysiert, werden wir weder ihr Wesen noch ihre Handlungsmittel besser kennen; aber für uns handelt es sich nur darum zu wissen, ob es nicht möglich ist, die Analyse des *Wollens* weiterzutreiben, und zwar als Tatsache des Existenzgefühls selbst betrachtet, indem die Analyse in dem Punkt aufgegriffen wird, wo Locke sie zurückgelassen hat und wovon die Philosophen im Besitz seiner Umsicht<sup>367</sup> glaubten, weder darüber hinausgehen zu können noch zu müssen. Um dieses Thema tiefer aufzugreifen, werde ich zunächst einige wesentliche Überlegungen über Lockes Gesichtspunkt und den Geist seiner Methode anstellen.<sup>368</sup>

Scheint die reflexive Idee des Willens ziemlich gut bestimmt zu sein, wenn man sie in dem Gefühl begrenzt, wel-

---

<sup>366</sup> *Erg. absolute*

<sup>367</sup> gestrichene Var. wo Locke oder Philosophen sie zurückgelassen haben, welche wie er mit dem Geist der Weisheit und der Zurückhaltung ausgestatteten waren

<sup>368</sup> *Korr. des Abschnittsendes*: [...] die Natur des menschlichen Wollens weiter zu vertiefen und die Vorrangsordnung genauer festzulegen, welche wir damit als Tatsache des inneren Sinnes verbinden

86 ches jener ausführenden Macht der / Bewegungen oder freien Akte eigentümlich ist, mit denen sie endet, ohne weiter zu gehen ...<sup>369</sup> kann man dann nicht eine noch ausdrücklichere Analyse der Charaktere und der Bedingungen dieser Akte fordern? Wenn sich der Wille auf ihre Ausübung begrenzt, wo begrenzt sich dann diese Ausübung selber? Letztere wird immer von einem eigenen und individuellen Gefühl begleitet, aber was unterscheidet dieses Gefühl von jedem anderen sensitiven oder perzeptiven Modus? Welches sind genau die Umstände, wo sich dieses Gefühl an individueller Mächtigkeit als unmittelbare Apperzeption in all seiner Klarheit herausstellt? Welches sind zudem jene Umstände, wo es sich verdunkelt und für den inneren Wahrnehmungssinn verschwindet? Von welchen Bedingungen hängen diese Unterschiede ab? Und gibt es keine wesenhaften Bedingungen in den Sinnen selbst festzuhalten, welche insbesondere dem Willen gehorchen, sowie im Zusammenspiel der materiellen Instrumente, welche zu seiner Ausübung beitragen?<sup>370</sup>

Sagt man des weiteren aufgrund der ontologischen<sup>371</sup> Hypothese, daß der Wille als Bewegungskraft der *substantiellen* Seele angeboren sei,<sup>372</sup> dann läßt sich zumindest nicht

---

<sup>369</sup> Vgl. J. Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, 2. Buch, Kap. 21, § 30 (*Anm. Übers.*).

<sup>370</sup> *Korr. der zweiten Abschnittshälfte*: Wenn sich der Wille auf ihre Ausübung beschränkt, wann und wie beginnt dann diese Ausübung selbst? Welches sind die Bedingungen ihrer Möglichkeit, ihre Ausdehnung und Grenzen? Welches sind genau die Umstände, wo das Gefühl individueller Mächtigkeit in der unmittelbar inneren Apperzeption mit all seiner Klarheit hervortritt? [...] Wovon hängen diese Unterschiede ab, und muß man sie nur in der Tatsache des innersten Gefühls festhalten oder kann man sie nicht auch auf die Unterschiede beziehen, welche in den Organen selber existieren, bald der Seele untergeordnet, bald von ihrer Herrschaft befreit sind?

<sup>371</sup> gestrichenes Wort

<sup>372</sup> Nach Leibniz unterscheidet sich die Kraft nicht von der Substanz selbst; es muß also gesagt werden, daß die Seele sich selbst als Bewegungskraft angeboren ist (*Anm. MB*).

sagen, daß das innere Gefühl dieser freien Akte oder die unmittelbare Apperzeption ihrer selbst als dieselben hervorbringend ebenfalls *angeboren* wäre. Es sei denn, man wollte dieses Gefühl der Freiheit oder diese individuelle Apperzeption nicht in den ersten Bestimmungen des *Instinkts*,<sup>373</sup> in den Bewegungen des Fötus und des soeben geborenen Kindes anerkennen, allgemein gesprochen in all den Bewegungen, welche mit der ganzen Blindheit der mechanischen Gewohnheiten des Somnambulismus usw. ausgeführt werden; eine sicherlich sehr hypothetische<sup>374</sup> Behauptung, welche den Tatsachen des inneren Wahrnehmungssinnes klar widerspricht, anstatt darin grundgelegt zu sein.

Aber wenn es, wie wir durch die verschiedenen Beispiele zu zeigen<sup>375</sup> versucht haben, ein ganzes System an Eindrücken und Bewegungen gibt, welche im lebendigen und sensitiven Wesen sind, bevor sie im *Ich* als Apperzeptionen, *Wollungen* oder Handlungen sind: und wenn andererseits das *Bewußtsein* oder die unmittelbare Apperzeption das einzige Merkmal aller Modi oder irgendwelcher Akte ist, welches der Seele als Subjekt des Denkens oder als Mächtigkeit der Bewegung<sup>376</sup> zugesprochen werden kann, so folgt daraus, daß die Seele nicht immer handelt, / während sich die körperlichen Bewegungen vollziehen, und zwar sogar in den Organen, welche am selbstverständlichsten der gegebenen Einwirkung ihrer Bewegungskraft unterworfen sind; folglich sind diese Bewegungen, welche aktuell willentlich sind oder<sup>377</sup> als solche vom inneren Wahrnehmungssinn erkannt werden, nicht angeboren oder vom Ursprung an<sup>378</sup> frei konstituiert; und es kann hierbei einen bemerkenswerten Punkt in der Existenz geben, wo dieser in- 87

---

<sup>373</sup> Korr. diese individuelle Apperzeption mit dem Gefühl des freien Wollens nicht in den ersten Bestimmungen [...]

<sup>374</sup> Korr. unbegründete

<sup>375</sup> Korr. beweisen

<sup>376</sup> Korr. als wirksame Bewegungskraft und Subjekt des aktuellen Denkens

<sup>377</sup> Korr. wenn sie aktuell willentlich sind und [...]

<sup>378</sup> Erg. willentlich oder

nere Sinn selber mit dem Wollen, der Apperzeption und der 379 ursprünglichen Ichheit begonnen haben kann.

Aber welches ist dieser bemerkenswerte Punkt, oder wenn es der menschlichen Intelligenz nicht gegeben ist, ihn ausdrücklich zu bestimmen, welches sind dann die möglichen Grenzen, in die er einzuschließen ist, und zwar ausgehend von den vollständig blinden Bestimmungen des Instinkts bis hin zu den noch nicht gewollten Bewegungen, welche *unmittelbar* als Ergebnis in einer *sinnlich organischen Kontraktion*<sup>380</sup> empfunden werden,<sup>381</sup> und von den auf diese Weise empfundenen Bewegungen aus bis hin zu denjenigen, welche von einem individuellen Gefühl der Kraft oder von personaler Kraft begleitet werden und sich in ihrer Bestimmung wie im Ergebnis durch das uranfängliche Licht des Bewußtseins zu erhellen beginnen?<sup>382</sup>

Dies ist es, was Locke uns nicht sagt. Für ihn besteht der einzige Unterschied, welcher eine *willentliche* Bewegung von einer anderen trennt, die es nicht ist, darin, daß die Seele frei<sup>383</sup> kraft ihrer *angeborenen* Mächtigkeit die eine hervorbringt, während sie der Ausübung der anderen gegenüber fremd ist. Aber wie beweist man, daß die *Seele* es ist, welche in einer willentlichen Bewegung wirkt? Dies geschieht durch

---

<sup>379</sup> *Korr.* [...], wo sie beginnen, es zu werden, das heißt, wo die Seele beginnt, sich [selbst?] als sie durch ihre Anstrengung hervorbringend zu apperzipieren

<sup>380</sup> Bichat unterscheidet daher in seinem "Traktat über das Leben und den Tod" die bloß empfundene organische Kontraktion von derjenigen, welche durch den Willen hervorgebracht und als willentlich wahrgenommen wird (*Anm. MB*). – Vgl. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Teil I, Art. 7, § 5 (ed. 1800), 122 f. (Repr. 1981, 33) (*Anm. Übers.*).

<sup>381</sup> *Korr.* [von?] der *sinnlichen Muskelkontraktion* empfunden oder wahrgenommen werden

<sup>382</sup> *Korr. des Abschnittsendes*: [...] welche von einem individuellen Gefühl der Kraft oder der personalen Kausalität begleitet werden?

<sup>383</sup> *Randerg. mit Verweiszeichen: Dum anima liberum motum producit, etc.* Siehe frühere Anmerkung (*Anm. MB*). – Vgl. S. 82 zu J.-A. Butini (*Anm. Übers.*).

das Bewußtsein oder durch das Gefühl freier<sup>384</sup> Anstrengung, welches diesen Akt begleitet. Und was erklärt uns, warum dieses Bewußtsein, welches der Ausübung solcher Bewegung inhärent ist, sich von anderen ausgeschlossen findet? Weil die Seele im ersten Fall wirkt und im zweiten Fall nicht wirkt.<sup>385</sup> Somit ist die Wirkung, welche der *Seele* ausdrücklich zugesprochen werden muß, durch die Bewußtseinstatsache bewiesen, und diese Tatsache erklärt sich ihrerseits nur durch / die Wirkung, welche der Seele zugesprochen wird. Dies ist, wie mir scheint, ein Zirkel,<sup>386</sup> aus dem man unmöglich herausgelangt, und der Grund hierfür ist einfach.

88

<sup>384</sup> Wort gestrichen

<sup>385</sup> Vgl. J. Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, 2. Buch, Kap. 21, § 5 (Anm. Übers.).

<sup>386</sup> *Randanm. mit Verweiszeichen:* Die Wahrnehmung unseres *Ich*, unserer *Ipseität* (sagt Herr Kinker, Übersetzer der "Kritik", usw., Seite 96) ist einfach und leer. Diese Wahrnehmung kann im eigentlichen Sinne nicht *Konzeption* genannt werden, denn die Konzeption ist keine in sich existierende Sache, sondern nur ein Attribut, welches mit dieser oder jener Sache *koeexistiert*, und ich konzipiere das Ich nur, indem ich ihm ein Prädikat oder Attribut verleihe, woraus folgt, daß es keine reine Konzeption des Ich gibt, sondern nur Wahrnehmung oder unmittelbare Apperzeption, welche aus dem Gefühl des *Ich* zusammen mit einer Modifikation besteht [freie Wiedergabe aus K. Kinker, *Essai d'une exposition succincte de la Critique de la Raison Pure*, 96 f.]. Ich lasse meinerseits diese Modifikation, welche das eigentliche Objekt der unmittelbaren Apperzeption ist, im Gefühl der Anstrengung bestehen, welches seinerseits vom Gefühl der Widerständigkeit unabtrennbar ist. Aber es ist nicht weniger wahr, daß diese Anstrengung stets die wahre Konzeption eines Prädikates ist, welches vom Subjekt ausgesagt wird, das die Anstrengung unternimmt und nicht ohne sie konzipiert werden kann, ebensowenig wie die aktuelle Anstrengung ohne das Subjekt. Ich glaube nicht, daß es ein Mittel gibt, diesem Zirkel zu entkommen; und es ist schon viel, die Konzeption des substantiellen *Ich* auf die Kraft reduziert zu haben, und den grundlegenden Modus oder das wesenhafte Attribut auf den der Anstrengung und der Widerständigkeit; sowie bewiesen zu haben, daß man sich nicht über diese *Urtatsache* hinaus erheben kann. Die Ichwahrnehmung, sagt also Kinker, ist für uns nur das Bewußtsein, welches all unsere Konzeptionen [als Begriffsbildungen] begleitet, das heißt, vom Akt des Denkens abstrahiert, bietet diese Wahrnehmung nur noch, ich weiß nicht welches Dunkle und Unbestimmbare. Man muß daher stets auf die Vereini-

Das Prinzip oder der Anfangspunkt irgendeiner Wissenschaft, wenn er nicht eine erste oder positive Tatsache ist, kann nur eine abstrakte *Hypothese* oder ein Prinzip konventioneller Festlegung sein.<sup>387</sup>

Im letzteren Fall haben alle Ableitungen, aus denen dieselbe Wissenschaft besteht, nur eine *bedingte* Geltung hinsichtlich des Prinzips und sind wie dieses hypothetisch: wenn demzufolge das Gesetz logischer Identität beachtet wird, muß man zu dem Anfangspunkt zurückgeführt werden, von dem man ausgegangen ist. Der Zirkel schließt sich wieder in sich selbst, und dies ist sicher alles, was verlangt werden kann.

Wenn aber das Prinzip eine *Tatsache* ist, dann kann die Gesamtheit aller Tatsachen derselben Art, welche die *reelle* Wissenschaft bilden, um die es sich handelt, ihre Erklärung nur finden, indem man zur ersten Tatsache zurückgeht, welche ihnen homogen ist, ohne daß weiteren Untersuchungen stattgegeben werden muß.<sup>388</sup>

Setzen wir also jetzt diese Alternative, wie sie auf den vorliegenden Fall anwendbar ist: entweder beinhaltet der mit dem Wort *Seele* verbundene Begriff etwas mehr als der Begriff des reellen oder phänomenalen Ich; oder er ist auf die Idee des *Ich* in der Urtatsache als Bewußtsein begrenzt.<sup>389</sup>

Bei der ersten Möglichkeit könnte alles, was sich vom abstrakten oder ontologischen<sup>390</sup> Begriff der *Seele* als außerhalb

---

gung des Ich mit dem Denken zurückkommen, welches zunächst abgetrennt wurde, und sagen: dieses *Ich*, diese *Seele* ist ein denkendes Wesen [ebd. 100]. Damit befindet man sich wieder genau an dem Punkt, von dem man ausgegangen war ... Und was weiß man mehr, als diesen Zirkel umkreist zu haben?

<sup>387</sup> Korr. [...] eine *Hypothese* durch das Prinzip konventioneller Festlegung sein

<sup>388</sup> Korr. [...] indem man zur ersten oder einfachen Beobachtungstatsache zurückgeht, welche alle anderen voraussetzen und die selbst keine vor sich voraussetzt. Dort angekommen, sind keine weiteren Untersuchungen mehr notwendig.

<sup>389</sup> Korr. [...] auf die Idee dieses *Ich* durch die Ersttatsache des Bewußtseins begrenzt

<sup>390</sup> Korr. hypothetischen

der Bewußtseinstatsache ableitet, nur als *bedingte Wahrheit* hinsichtlich des Prinzips begründet werden. Begrenzt man aber nicht die Geltung einer Ursache willkürlich, welche andererseits als allgemein und absolut vorgestellt wird, wenn man in diesem Fall sagt, daß der einzige Charakter der Leistungen, welche der Seele zugesprochen werden können, die *Apperzeption* und das Bewußtsein ist? Wenn nämlich die *Seele* vor dem *Ich* existiert hat, warum könnte dann ihre Aktion nicht ebenso vorher existieren? Hier handelt es sich nicht mehr um eine Frage oder ein Prinzip der Tatsache, vielmehr hängt alles von der Hypothese ab.<sup>391</sup>

Im zweiten möglichen Fall, wo das Wort *Seele* im Grunde 89 keine andere Idee als die des *einen* phänomenalen Subjekts der Handlung beinhaltet, kommt das aufgestellte Prinzip diesem selbst zu: Die einzigen Leistungen, welche dem Ich zugesprochen werden können, sind jene, die es sich selbst als solches in seinem eigenen Bewußtsein zuspricht; dies ist die durch es selbst erklärte Tatsache, die *absolute Identität*.<sup>392</sup>

---

<sup>391</sup> Korr. [...] ein Prinzip der Tatsache oder Erfahrung; alles hängt von der Allgemeinheit eines Begriffs oder von einem hypothetischen Prinzip ab

<sup>392</sup> Dorthin wurden ebenfalls auf einem anderen Weg die deutschen Philosophen geführt, von denen uns der scharfsichtige Historiker der "Systeme" berichtet [J.-M. Degérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, t. II, 301 f., mit bes. Bezug auf Fichte]. Der große Zirkel der logischen Identitäten, welche sie mit einer erstaunlichen Denkkraft durchmessen haben, ist letztlich kaum zu anderen Ergebnissen als folgender Art gekommen: das Ich ist Ich, es setzt sich selbst ( $a = a$ ), usw. Auch die Mathematiker werden manchmal zu rein *identischen Gleichungen* von dieser Form geführt, aber sie werden durch die Unbedeutsamkeit des Ergebnisses selbst darüber belehrt, daß ein unlösbares Problem aufzugeben oder die Lösungsmethode zu verändern ist, indem die Frage in einem anderen Sinne verstanden wird. Warum sollten die Metaphysiker ihren logischen Identitäten mehr Bedeutung oder Wirklichkeit verleihen? Oder warum zögen sie dann nicht denselben Schluß, den die Mathematiker aus ihren identischen Gleichungen ziehen? (Anm. MB). – Randerg. zu dieser Anm.: In der Analyse der Vermögen unserer Seele stützen wir uns auf die durch den inneren Sinn gegebenen Tatsachen und wir lernen auf diese Weise die Eigenschaften unserer Seele tiefer erkennen; aber beabsichtigen wir, uns *mit diesen gegebenen und bekannten Vermögen über jede mögliche Erfahrung hinaus zu erheben und*

Damit muß man sich begnügen, es sei denn, man wechselte das Ideensystem oder man versuchte, die Ordnung der inneren Tatsachen mit irgendeiner anderen Tatsachenordnung durch eine unterschiedliche Beobachtung zu verbinden: dadurch könnte man mehr als logische *Identitäten* haben und vielleicht einige geeignete Zeichen oder Symbole finden, um unter einem anderen objektiven Gesichtspunkt dieselben Ideen darzustellen und zu begrenzen, deren Ursprung auf tiefe und notwendige Weise im subjektiven Gesichtspunkt verborgen bleibt.<sup>393</sup>

## § 2

- 90 *Vom natürlichen System,<sup>394</sup> welches dazu geeignet ist, die Charaktere des ursprümlichen Wollens und die Grundlage der Persönlichkeit und der unmittelbaren Apperzeption zu bestimmen<sup>395</sup>*

Gäbe es irgendein Mittel oder *natürliches* Zeichen, welches dazu geeignet wäre, die noch so unbestimmte Idee einer Mächtigkeit oder wirklich ursprümlichen Kraft des Wollens und der Handlung festzulegen, welche von einigen Philosophen

---

*durch sie zu erkennen, was jene Sache in sich selbst ist, zu der sie gehören?* Dann aber verirren wir uns nur in ein Labyrinth von *Zweifeln* und *Sophismen*.

<sup>393</sup> *Randerg.* Wie Herr Kinker sehr richtig sagt [Essai d'une exposition succincte de la Critique de la Raison Pure, 100], ist die subjektive Analyse des Bewußtseins unserer selbst, im Denk- oder innersten Gefühlsakt, welcher uns sagt, daß wir selbst es sind, die denken, nicht in der Lage, das geringste Licht auf die Erkenntnis unserer selbst als Objekt außerhalb des Denkaktes zu werfen. Dies gilt gleicherweise für den als modifiziertes *Objekt* im Vorstellungsakt betrachteten Körper.

<sup>394</sup> *Korr.* Untersuchung zu einem natürlichen Zeichen

<sup>395</sup> Die Seiten 90 u. 91 der *Urschrift* sowie die S. 92 bis zum Ende des 2. Abschnitts wurden mit den entsprechenden Var. von Maine de Biran gestrichen. In der korrigierten Fassung sollte der § 2 mit dem Ende seiner Anm. zu S. 90 beginnen: "Das Ich", wie zwei mit Recht unter uns bekannte Philosophen übereinstimmend sagen [...]", und mit dem 2. Abschnitt von S. 92 fortgesetzt werden: Die physiologische Beobachtung [...].

einer berühmten Schule<sup>396</sup> als die Grundlage der personalen Identität und des ursprünglichen Ich<sup>397</sup> selbst betrachtet wird, so

<sup>396</sup> Hinweis auf die Kantschule; derselbe Ausdruck wurde auch für die "Schule von Edinburgh" verwandt (Anm. Übers.).

<sup>397</sup> Es ist merkwürdig zu sehen, wie die Philosophen der französischen und der deutschen Schule, welche in ihren anderen Gesichtspunkten und in den Grundlagen ihrer Lehren so entgegengesetzt sind, sich sozusagen an demselben Stein bei ihrem Versuch gestoßen haben, das einzigartige und unaussprechbare Gefühl des *Ich* mit irgendeinem Grundmodus der menschlichen Existenz zu verbinden. "Das *Ich*", wie zwei mit Recht unter uns bekannte Philosophen übereinstimmend sagen, Herr Cabanis und [Destutt] de Tracy, der eine in seinem Werk "Rapport du Physique et du Moral de l'homme" [Oeuvres philosophiques, t. I, § 10, 546], der andere in den "Eléments d'Idéologie" [Teil I, Kap. 13, 209 f.], "beruht ausschließlich im Willen: das Bewußtsein des empfundenen *Ich*, welches als von den anderen Existzen unterschieden erkannt wird, wird nur im Bewußtsein einer gewollten Anstrengung erreicht."

[Der Text hat hier offensichtlich eine Lücke; Erg. nach P. Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, III (ed. Tisserand), 180f. (ed. Azouvi Bd. 3, 393): Mehrere Kantianer behaupten dasselbe Prinzip in ungefähr derselben Form, obwohl in einem absoluteren und viel unbestimmteren Sinne ... Hören wir sie!] "Der erste Akt, den ein *Ich* setzt und die Wissenschaft bildet", sagt einer unter ihnen, "ist willentlich; es muß kein anderes Prinzip für ihn gesucht werden als der Wille, welchen er in sich selbst einschließt." [Randerg. Fichte]

"Die Handlung, wodurch das *Ich* sich reflektiert, sich erkennt", sagt ein anderer [Randerg. Schelling], "kann nur durch die Bestimmung erklärt werden, welche es sich selbst gibt; und diese Bestimmung ist ein Urakt, ein *Wollen*. Mithin gewinnt das *Ich* das Bewußtsein seiner Handlung allein im *Wollen*, und die Ausübung des Willens ist die erste Bedingung des Selbstbewußtseins."

"Die Individualität", sagt schließlich auf [Erg. noch] genauere Weise ein Philosoph, der bis in unseren Untersuchungsbereich vordringt [Randerg. Butterwerk], "ist nichts anderes als das Prinzip einer lebendigen Kraft, welche sich aber nur durch die Wirkung einer Widerständigkeit erkennen kann. Die Anstrengung und die Aktivität können nur erkannt oder reflektiert werden durch die Trennung des Subjekts, welches die Anstrengung ausübt, von den Gegenständen, welche widerständig sind." Dies ist für uns die gesamte praktische Wirklichkeit, der Ursprung all [unserer] Erkenntnisse von uns selbst und den Dingen. Alles, was mir zu sagen bleibt, ist nur die entwickelnde Darstellung dieser beiden letzten Gesichtspunkte insbesondere (Anm. MB). – Vgl. für die Paraphrasen von Fichte, Schelling und Butter-

glaube ich, daß es mit einem dichteren Schleier zugedeckt würde, als seine Grundlage bis in das Wesen einer virtuellen Kraft selbst hinein aufzusuchen, bei der von jeder wirksamen Hervorbringung, von jedem Modus oder jeder Erfahrungstat-  
sache, von jeder ursprünglichen Modifikation der Ausübung, von jeder organischen Größer einer *Entfaltung* abstrahiert wäre.<sup>398</sup>

Man fände dieses natürliche *Zeichen* des 91 urtümlichen Wollen nicht besser in der Verallgemeinerung / einer abstrakten Größe oder in der Bildung einer Kategorie, so wie die Metaphysiker sie gebrauchen, welche unter dem selben Zeichen *Willen* alle Leidenschaften oder die blindesten triebhaften

---

werk: J.-M. Degérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, t. II, 299 f., 303 f. u. 319 f. (Anm. Übers.).

*Randerg. auf S. 92 mit Verweiszeichen hierzu:* Ich bemühe mich ausschließlich um diese *praktische Wirklichkeit*, um ihren Ursprung und ihre Grundlage zu erkennen: und ich finde ebenfalls, daß dieser Ursprung, diese natürliche Grundlage, in der Anstrengung und im natürlichen Wollen ist. Aber da ich diese Anstrengung nicht von irgendeiner empfundenen Widerständigkeit, oder dieses urtümliche Wollen nicht von dem wesenhaften Modus trennen kann, welcher ihm als Zeichen, als innere und äußere Erscheinung dient – ich will sagen: die willentliche Bewegung, jene, die das Wollen allein ausführt und worin auch die Bewegungskraft allein vom Virtuellen zum Wirklichen übergeht, daß ich also im Ursprung der willentlichen Bewegung, in den ursprünglichen Bewegungen und ihren Ausübungsmitteln den Ursprung des Ich, die unmittelbare Apperzeption zu erkennen, zu ergreifen versuche, welche es als Subjekt der Anstrengung von den anderen Existenzien unterschieden konstituiert, unterschieden von der Größe oder von dem Gegenstand, welcher widerständig ist. Wir wollen an diese Untersuchung mit der Umsicht und Sorgfalt herangehen, wie sie einem so anspruchsvollen Thema gebührt.

<sup>398</sup> *Randerg.* Was ist die Wirklichkeit, wenn das *Ich* ein Phänomen und das *Nich-Ich* ein anderes Phänomen ist? Wenn man diese Frage dem Subjekt stellt, verweist es auf das Objekt, denn die Formen, die Kategorien, die Ideen sind nichts ohne die Materie, welche die Sinne liefern. Stellt man die Frage dem Objekt, so verweist es auf das Subjekt, denn es gibt keinerlei mögliche Anschauung ohne die Formen, kein Urteil ohne die Begriffe, und eine Kette der Vernunftschlüsse wird schließlich zu den Ideen gelangen. Wie vermag daher die mystische Vereinigung dieser beiden Phänomene, die Vermählung der beiden Schatten die Wirklichkeit hervorzubringen?

Ursachen der Bewegungen einordnen, selbst wenn letztere der Herrschaft und der Apperzeption der *Seele* entzogen sind.<sup>399</sup> Man wird schließlich dieses Zeichen innerer Manifestation eines bewußten und freien Wesens in den von ihm bestimmten Akten finden, weil man sie entweder durch irgendein Element derselben Klasse von Affektionen wie das Begehrn spezifiziert, oder es auch auf eine ganze Ordnung von zusammengesetzten oder gemischten Modi ausdehnt, wo es schwierig ist, den genauen Anteil der *Handlung* und der *Leidenschaft* festzusetzen. Unter all den verschiedenen Modi unserer Existenz finde ich insbesondere einen individuellen, der imstande ist, abwechselnd als objektives Ergebnis empfunden oder wahrgenommen bzw. in seinem subjektiven Prinzip hervorgebracht und apperzipiert zu werden.

Ich will von dem Modus sprechen, welcher die Ausübung der Bewegtheit oder allgemeiner der muskulären Kontraktilität begleitet; er kann abwechselnd dem Bewußtsein erscheinen, und zwar gemäß gewissen organischen oder *überorganischen* Bedingungen, welche zu bestimmen bleiben, bald einfach, direkt und passiv als empfangener Eindruck, bald aktiv und *verdoppelt* als hervorgebrachte Anstrengung, welche zugleich in der freien, von ihr vorgenommenen Bestimmung apperzipiert wird, wie auch in der muskulären Empfindung als Ergebnis davon.

---

<sup>399</sup> Das einzige Vermögen des Subjekts, welches in der Philosophie Kants nicht nur phänomenisch wäre, ist die Freiheit; ohne Zweifel bildet sie das reelle Wesen des Subjekts; Kant versetzt sie in die intelligible Welt und verleiht ihr die Mächtigkeit, nach Belieben eine Handlungsreihe unabhängig von der Naturfessel zu beginnen [vgl. I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 1. Buch, Kap. 1, § 6 f.; Maine de Birans Quelle ist wahrscheinlich K. Villers, Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendante, 364 f., 404; J. Kinker, Essai d'une exposition succincte de la Critique de la Raison Pure, 143 ff., 182 f.]. Aber diese Philosophie begrenzt die Aktivität des Wollens auf die moralische Ordnung. Fichte und Schelling haben diese Aktivität auf die Wissenschaft ausgeweitet; ihre gesamte Theorie verbindet sich mit dem ursprümlichen Wollen [vgl. J.-M. Degérando, Histoire comparée des systèmes de philosophie, t. II, 299 ff. u. 304 f.].

Wenn nun das Bewußtseinslicht vor allem und vielleicht ausschließlich aus einem Kontrast geboren wird, außerhalb desselben jede gleichförmige Wahrnehmung fortfährt, sich stufenweise zu verdunkeln, und schließlich darin endet, vollständig zu erlöschen, wo könnten wir dann ein geeignetes Zeichen finden, um den eigenen und ursprünglichen Charakter des aktiven und wirksamen Willens herauszustellen, wäre es nicht in diesem gleichzeitigen, so schnell aufeinanderfolgenden Kontrast der Charaktere von Leidenschaft und Handlung,

- 92 mit welchen sich derselbe spezifische Modus umgibt, / indem er als Empfindung auf der Ebene passiven Eindrucks bleibt oder sich als Handlung und Anstrengung bis zur Höhe des Bewußtseins erhebt?

Wo anders, sage ich, den reellen Ursprung einer Mächtigkeit der Anstrengung suchen, wenn nicht in jenem urtümlichen Modus, in dem und durch den sie zunächst vom *Virtuellen* zum *Wirklichen* hat übergehen können, und wo ihr Charakter wesenhafter Aktivität auch stets auf solche Weise geprägt bleibt, um sich entweder unmittelbar dem inneren Wahrnehmungssinn oder sogar indirekt einer Art äußerer Beobachtung zu manifestieren?

Die physiologische Beobachtung lehrt uns in der Tat, mit ziemlicher Genauigkeit die Organe, deren Bewegungen durch Kontraktion mit einer empfundenen Anstrengung willentlich [werden], von denen zu unterscheiden, deren Kontraktionen sich stets ohne Anstrengung vollziehen, mithin auch ohne Apperzeption oder individuelles Gefühl an Mächtigkeit. Eine vertiefte Untersuchung der je besonderen Organe, welche bei den Funktionen der Bewegtheit und der Sinnlichkeit zusammenwirken, hat gelehrt, durch mehr oder weniger wahrscheinliche Hypothesen zu erkennen und zu erklären, was in den unterschiedlichen Bedingungen der *willentlichen* und *unwillentlichen* Bewegungen geschieht,<sup>400</sup> und welches die ver-

---

<sup>400</sup> Korr. was in gewissen organischen Umständen geschieht, welche wesentlich die *willentlichen* Bewegungen von denen unterscheiden, die es nicht sind, [...]

schiedenen eingesetzten Instrumente sind, von denen zum einen die Handlung ausgeht und zum anderen diese weitergeben und empfangen wird. Da nun die Physiologie durch angemessene Experimente oder Beobachtungen die eigentümliche organische Bedingung bestimmen könnte, welche der Anstrengung und der gewollten Bewegung entspricht, und sie gerade von der sinnlichen Wirkung organischer Kontraktion ohne *Anstrengung* noch *Wollen* unterscheidet, wäre es dann nicht die Physiologie, welche jenes symbolische Zeichen gefunden hätte, das dazu geeignet ist, den Ursprung dieser Urtatsache aufzuklären, nämlich außerhalb des inneren Wahrnehmungssinnes, um genauer gesagt in der wahrhaften Ordnung des Vorrangs wiederhergestellt zu werden, den es in dieser Quelle haben muß?<sup>401</sup>

93

An diesem Punkt angekommen, wo zwei verschiedene Wissenschaften, welche dasselbe lebendige, sinnliche und bewegliche Wesen<sup>402</sup> unter zwei verschiedenen und getrennten Gesichtspunkten betrachten, wo diese beiden Wissenschaften, wie sich sage, sich berühren, sich begrenzen und nahe dabei sind, sich zu vermischen, da glaube ich, daß es erlaubt ist,<sup>403</sup> einige Gegebenheiten der einen zu entnehmen, um sie in die andere zu überführen. Ich werde daher versuchen, sozusagen eine Kette [wie in der Weberei] zu bilden, welche wie aus zwei Arten an Elementen oder Tatsachen gewoben ist, die verschiedenen Herrschaftsbereichen entstammen, um das wahre Symbol der urtümlichen Anstrengung zu finden, wenn es möglich ist, und auf diese Weise bis zur Quelle der Apperzeption und der Ichheit selbst zurückzugehen.

Gehen wir zunächst von der Tatsache des inneren Wahrnehmungssinnes aus und fassen wir hier alles Vorherige zusammen, so ziehe ich dabei zuerst in Betracht, daß die Bewe-

<sup>401</sup> *Korr. des Abschnittsendes:* [...] von der einfachen sinnlich organischen Kontraktion, welcher der *Anstrengung* und des *Wollens* ermangelt, so wäre dies vielleicht jene Wissenschaft, welche das symbolische Zeichen des *Wollens* und des urtümlichen *Ich* gefunden hätte, [...]

<sup>402</sup> *Erg. obwohl*

<sup>403</sup> *Korr.* so sehen wir, ob es möglich ist, [...]. *Nächster Satz gestrichen.*

gung oder die Wirkung der Kontraktion, welche ich hervorbringe oder wozu ich stets das Können verspüre, sie in den verschiedenen Teilen meines Körpers hervorzubringen, und die dem direkten Einfluß jener Mächtigkeit unterworfen ist, welche ich meinen *Willen* nenne,<sup>404</sup> das Ergebnis ein und derselben Anstrengung ist, welche stets solange gegeben und verfügbar ist, wie der Wachzustand oder das individuelle Gefühl meiner Existenz andauert.

Da nun all die anderen Modifikationen, welche in diesem einmaligen Gefühl der Existenz zusammenspielen, auf tausendfache Art und Weise aufeinanderfolgen und sich verwandeln, um niemals identisch wiederzuentstehen, während dieser Grundmodus von Anstrengung wahrhaftig derselbe bleibt oder nur in seinen graduellen Stufungen veränderbar ist, welche ihrerseits<sup>405</sup> von der Energie des Wollens abhängen, so finde ich in der beständigen Identität und Einheit dieses Modus jenen reellen und eigentümlichen Charakter, welcher ausschließlich dem phänomenalen *Ich* zukommt, und ich identifiziere den einen mit dem anderen vollständig in der Urtatsache meiner unmittelbar apperzipierten Existenz.

Ich ziehe zweitens in Betracht, daß dieselben Umstände oder Bedingungen, welche dazu geeignet sind, / das Anstrengungsgefühl zu entwickeln bzw. die willentliche Bewegung zu bilden, welche als solche empfunden und apperzipiert wird, im selben Verhältnis das Phänomen des Bewußtseins oder des individuellen *Ich* erhellen, und umgekehrt; daß nämlich das *Ich* in jeder Leidenschaft, wo sich die freie Anstrengung verdunkelt und verschwindet, in seinen dunklen Affektionen reell eingehüllt bleibt und für *sich selbst* so ist, als existierte es nicht ... Von dort aus induziere ich mit<sup>406</sup> Grund, daß die Ich-

<sup>404</sup> *Korr. bis Abschnittsende:* Gehen wir zunächst von der Tatsache des Wahrnehmungssinnes aus; ich ziehe daher in Betracht, daß die Bewegung oder die allgemeine Wirkung der Kontraktion, welche [...] in den verschiedenen Teilen meines Körpers hervorzubringen, die dem direkten Einfluß dieser – Wille genannten – Kraft unterworfen sind, das Ergebnis [...]

<sup>405</sup> *Korr. ebenfalls*

<sup>406</sup> *Erg. augenscheinlichem*

heit unter der ausschließlichen Herrschaft derselben Leidenschaften, wo sie verschwindet, niemals hätte<sup>407</sup> beginnen können, was mich deutlich darüber belehrt, den Ursprung der Erkenntnis und die wirklich urtümliche Tatsache<sup>408</sup> des inneren Wahrnehmungssinnes außerhalb des Kreises der Affektionen oder blinden Bestimmungen des Instinktes zu suchen, welcher positiv diese Tatsache[n] ausschließt, anstatt deren Quelle zu sein.

Aber man glaubt,<sup>409</sup> sich durch physiologische Experimente Gewißheit verschafft zu haben, insoweit die Experimente solcher Art die Akte der lebendigen Natur nachahmen<sup>410</sup> und wiederholen können, daß das Gehirn oder vielmehr der zentrale Punkt, wo die Nerven als die der Sinnlichkeit und Bewegtheit eigentümlichen Instrumente enden, auf seine Art und Weise von den Anfängen des Lebens für die Ausübung der verschiedenen instinktiven Bewegungen funktioniert, so wie er auf gleiche Art und Weise aktuell in all den Fällen fungiert,<sup>411</sup> wo sich irgendwelche fühlbaren oder nicht fühlbaren

---

<sup>407</sup> *Erg.* zu entstehen

<sup>408</sup> *Korr.* die wirklich urtümlichen Tatsachen

<sup>409</sup> *Korr.* Auf der anderen Seite glaubt man, [...]

<sup>410</sup> Siehe zu diesem Thema eine Reihe sehr merkwürdiger Experimente, welche in dem schon zitierten Werk des Physiologen Bichat festgehalten sind (*Anm. MB.*) – Vgl. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Teil I, Art. 8, § 1-3 (ed 1800), 135-151 (Repr. 1981, 49-54): Vom Ursprung und der Entwicklung des animalischen Lebens (*Anm. Übers.*).

<sup>411</sup> *Korr. bis Abschnittsende:* [...] ebenso in den automatischen Bewegungen und den fühlbaren Kontraktionen der willentlichen Muskeln aktuell diesem ausdrücklichen Einfluß des Willens nicht unterworfen sind; nun läßt sich vernünftigerweise nicht annehmen, daß diese fühlbaren Kontraktionen von den ersten Zeiten des Lebens an von einem Gefühl der Mächtigkeit, der Anstrengung oder des Willens im eigentlichen Sinne begleitet wären, nicht mehr als es gegenwärtig die krampfartigen Bewegungen oder jene sein können, welche heftige Leidenschaften der Herrschaft der Seele entreißen. Folglich ist die Reaktion des organischen Zentrums, welches allgemein von den Physiologen als das Symbol des Willens oder als dieser Wille in seiner Ausübung selbst angesehen wird, nicht die Bedingung oder das dieser Mächtigkeit eigentümliche Zeichen; so werden wir durch die Phänomene selber bis zur anfänglichen Aktion einer wirklich überorganischen oder

organischen Kontraktionen in den Muskeln ohne ausdrückliche Handlung oder Teilnahme des Willens vollziehen; nun werden diese selbst fühlbaren Kontraktionen dann von keinerlei Bewegungsanstrengung begleitet, woraus ich ebenfalls schließe, daß der ganz besondere Fall, wo die willentlich gewordene Bewegung beginnt, als solche apperzipiert zu werden, mit Recht der Handlung einer Kraft oder individuellen Ursache im eigentlichen Sinne zuzusprechen ist, welche von jener Art vitaler Energie oder blinden Kraft unterschieden ist, welche die Physiologen gewöhnlich auf das Gehirnzentrum zu beziehen pflegen, von dem alle Bestimmungen der Wahrnehmbarkeit und der willentlichen Bewegtheit ausschließlich auszugehen scheinen.<sup>412</sup>

---

übersinnlichen Kraft hingeführt, welche allein den hinreichenden Grund für die willentliche Bewegung und für den [Unterschied?] abgeben kann, der sie im inneren Wahrnehmungssinn von einer bloßen Kontraktionswirkung trennt.

<sup>412</sup> Trotz der von den Physiologen unternommenen Anstrengungen, um alles wirklich Überorganische in der Art [Korr. Ordnung] der von ihnen untersuchten Phänomene auf materielle Bilder zurückzuführen, sind sie nicht weniger dazu verpflichtet, bis zur Hypothese oder erklärenden Konzeption einer Ursache oder sehr unverständlichen Kraft vorzudringen, welche die Bewegung oder die animalische Kontraktion hervorbringt, die sie nicht von der Anstrengung oder von der willentlichen Bewegung unterscheiden (siehe nochmals das Werk von Bichat: die durch den Willen vollzogene Kontraktionsart wird hier ausdrücklich mit dem Titel animalische Kontraktion bezeichnet [vgl. *Recherches physiologiques*, Art. 7, § 5 (ed. 1800), 90 f. (Repr. 1981, 33)]). Der Physiologe unterscheidet sich hier vom Metaphysiker nur dadurch, daß letzterer die Bewegungskraft in einer Substanz oder sogar als eine von ihrer Anwendungsgröße getrennten Substanz verwirklicht, nämlich in der *noumenalen Seele*, während der erstere die lebendige Kraft, welche er der Körperbeschaffenheit selbst verleiht, als eine Eigenschaft betrachtet, die davon untrennbar wäre, ebenso wie die wahrhaften Attribute oder objektiven Eigenschaften, die Ausdehnung, die Festigkeit usw. (Korr. und die er den Attributen oder objektiven Eigenschaften wie Ausdehnung, Festigkeit usw. gleichstellt), unter denen wir uns die komplexe Idee des Körpers vorstellen. Diese letzte Täuschung hängt vielleicht mehr von den Sprachformen ab, wie wir schon früher bemerkt haben, als vom Grund des Denkens selbst, wo, uns zum Trotz, stets zwei Arten von Ideen sehr unterschieden sind, von der die eine rein reflexiv und die andere von Natur aus vorstellend ist, näm-

Da mir<sup>413</sup> diese *überorganische* als *über-sinnliche* Kraft 95 nur im innersten und radikalen Gefühl gegeben ist, welches ihre Ausübung in der aktuell von *mir* geschaffenen Anstrengung und in der damit verbundenen phänomenalen Bewegung begleitet,<sup>414</sup> könnte ich sie mir weder in irgendeinem Teil meiner materiellen Körperbeschaffenheit *einbilden* noch darin *lokalisieren*, ohne die eigentliche Idee davon zu entstellen.

Sie könnte mir auch nicht *a priori* unter irgendeinem ontologischen oder noumenalen Begriff gegeben sein, da dieser Begriff selber seine Grundlage oder seinen Urtypus nur in der tatsächlichen Erstursache des inneren Wahrnehmungssinnes<sup>415</sup> der reellen Existenz haben kann.

Dort also, in diesem Ursprung jeder *praktischen* und nicht absoluten *Wirklichkeit* ergreife ich die Idee der Kraft oder des Willens letztlich von *mir*,<sup>416</sup> welche eindeutig mehr ist als nur eine *Virtualität*, eine *Form* oder *Kategorie*

Da dieses Problem, soweit es geht, jetzt begrenzt und von den dumpfen und imaginären Eigenschaften oder Wurzeln befreit ist, welche es verkomplizieren / und dadurch unlösbar machen, bleibt nunmehr den physiologischen Gegebenheiten betreffs der Phänomene der willentlichen Bewegung und des Funktionierens der organischen Instrumente, welche zur ihrer Ausübung zusammenwirken, die notwendige Bedingung hinzufügen, die ihnen fehlt, um, und sei es symbolisch,<sup>417</sup> die

96

---

lich: jene der Kraft oder hervorbringenden Ursache der phänomenalen Bewegung und jene von inhärenter Eigenschaft für die Gegenstände unserer Anschauung (Anm. MB).

<sup>413</sup> Korr. Aber da mir

<sup>414</sup> Korr. [...] in der damit wie die Wirkung an die Ursache gebundenen Bewegung, [...]

<sup>415</sup> Korr. Und andererseits ist mir dieselbe Kraft oder Bewegungsursache keineswegs *a priori* unter irgendeinem ontologischen oder noumenalen Begriff gegeben, da ein solcher Begriff im Gegenteil seine natürliche Grundlage oder [...]

<sup>416</sup> Korr. Dort also, als Ursprung [...] muß ich die Idee der Kraft, des Willens, des *Ich* schöpfen, [...]

<sup>417</sup> Korr. um symbolisch

ursprüngliche Bewußtseinstatsache auszudrücken, welche mit dem ersten Wollen oder der ersten Anstrengung identisch ist.

### § 3

#### *Hypothese über den Ursprung der Persönlichkeit und der unmittelbar inneren Apperzeption*

1) Solange das Gehirn oder das organische Zentrum (mit dem die Physiologen unmittelbar die triebhafte Bewegungskraft verbinden) auf die herausfordernden Eindrücke der Organe des inneren Lebens reagieren, mit denen es in sympathischer Beziehung steht,<sup>418</sup> dürfen die von dieser Reaktion hervorgebrachten instinktiven Bewegungen, da sie in ihrem Ergebnis [von der individuellen Person, welche noch nicht darin ist,]<sup>419</sup> nicht einmal wahrgenommen werden, in keiner Hinsicht als willentlich angesehen werden.

Ob es nun eine *vegetative*, *sensitive* oder *denkende* Seele bzw. ein *Vitalprinzip* oder ein *organisches* Zentrum ist, welches diese blinden Bewegungen bestimmt, so bedeutet dies für die reelle Erkenntnis wenig; es handelt sich hier nur um eine Hypothese, um ein Zeichen ohne Idee. Mit Locke<sup>420</sup> wäre sicher besser zu sagen, daß die *Seele* noch nicht handelt, da es keinen ausgeübten Willen gibt, indem die Nichtigkeit des Wollens aus jener des Bewußtseins oder der Apperzeption gefolgert wird. Es ließe sich außerdem sagen, daß diese Apperzeption in den organischen Bewegungen nicht nur aktuell ist, sondern sogar, daß es keine Bedingungen einer möglichen Apperzeptibilität gibt;<sup>421</sup> und auf diese Weise würde man, um

<sup>418</sup> Korr. nur gemäß der [Affektuierung?] der Organe des inneren Lebens reagieren, die mit ihm in sympathischer Beziehung sind, [...]

<sup>419</sup> Klammer gestrichen

<sup>420</sup> Vgl. Versuch über den menschlichen Verstand, 2. Buch, Kap. 21, § 5 u. 15 (Anm. Übers.).

<sup>421</sup> Korr. Aber man könnte außerdem sagen, daß die Apperzeptibilität in den rein instinktiven Bewegungen nicht nur nicht aktuell ist, sondern sogar, daß die Bedingungen einer möglichen Apperzeptibilität nicht in diese Bewegungen eintreten.

es nebenbei zu bemerken, einen Einwand zerstören, hinter den sich die Schüler Stahls wie Descartes' verschanzen könnten.<sup>422</sup>

2) In dem Maße, wie die absolute und ausschließliche Herrschaft des Instinktes ihrem Ende zugeht, / [schwächen sich die Affektionen ab, und es]<sup>423</sup> nimmt der Muskelwiderstand zu; das Zentrum der Bewegtheit wird spontan durch seine Vitalenergie aktiv, welche sich proportional zur Widerständigkeit oder sogar durch eine Folge von Bestimmungen, welche das Zentrum angenommen haben kann, sowie von Verhältnissen entwickelt, welche bereits zwischen ihm und den beweglichen Organen erstellt wurden. Und daraus ergeben sich muskuläre Kontraktionen, die dann einfach empfunden oder wahrgenommen werden; aber bis dahin keine gewollte Anstrengung, keine Handlung im eigentlichen Sinne!

97

3) <sup>424</sup>Die einfach muskuläre Empfindung, welche sich in dem Maße erhellt, wie sie sich von den sie einhüllenden affektiven Eindrücken herauslöst, wird ebenfalls an das gemeinsame Zentrum vermittelt. Die überorganische Kraft, die *Seele*, welche hier unter ihrem *noumenalen* Titel oder als erklärende,

---

<sup>422</sup> Vgl. P. Maine de Biran, Mémoire sur la décomposition de la pensée, III (ed. Azouvi), 428 f. Anm., wo dieses Argument genauer ausgeführt ist (Anm. Übers.).

<sup>423</sup> Die an dieser Stelle stark beschädigte Urschrift wurde parallel zum zuvor angeführten "Mémoire" (ebd. 429) ergänzt (Anm. Übers.).

<sup>424</sup> Randerg. zu dieser und der nächsten Seite: Da das Prinzip oder die Ursache (X) des Lebens den Körper zu beseelen beginnt, wenn infolge eines ersten Gesetzes der Natur physische Bedingungen dieses Körpers auftreten, welche diese Beseelung bestimmen, und wenn infolge desselben Gesetzes das Leben wieder in diesen Körper zurückgerufen werden kann, nachdem es ihn eine zeitlang verlassen hat, gibt es gleicherweise ein Gesetz und physische Körperbedingungen (von denen unterschieden, welche die einfache Beseelung bilden), wodurch in einem gegebenen Augenblick der absoluten Existenz die mögliche und aktuelle Anwendung der überorganischen Kraft auf die entsprechend verfügbaren Bewegungsorgane bestimmt wird, und infolge hiervon die Geburt des phänomenalen *Ich* oder das erste empfundene Verhältnis der Ursache, welche den bewegten Körper bewegt; aber in beiden Fällen kennen wir gleicherweise nicht den Ursprung, nicht das *Wie* und die Gesetze der körperlichen und intellektuellen Beseelung, so daß wir an Hypothesen zurückverwiesen werden.

absolute, notwendige Ursache zuzulassen ist, indem sie objektiv im Verhältnis zum organischen Zentrum betrachtet wird, so wie der Physiologe dieses Zentrum im Verhältnis zu den Bewegungsnerven betrachtet, welche es in Abhängigkeit von sich behält – die unterrichtete und durch diese erste Empfindung wie erwachte Seele,<sup>425</sup> sage ich, kann nunmehr eine Art 98 reproduktiver *Bestimmung* davon zurückbehalten, / welche mit jener unvollkommenen dunklen Erinnerung (Reminiszenz) vergleichbar ist, wie diese sich mit den vagen Bildern eines Traumes unmittelbar nach dem Erwachen verbindet.

4) Kraft dieser so verstandenen Bestimmung wird die Seele von sich aus die kontrahierende Handlung wiederholen und beginnen können, welche dazu geeignet ist, die Muskelempfindung entstehen zu lassen: sie wird sie *beginnen*, sage ich, kraft eines Prinzips der Spontaneität (ich sage noch nicht der Freiheit),<sup>426</sup> welches ihr wesentlich ist, und zwar in Abwesen-

---

<sup>425</sup> Es geschieht uns manchmal, plötzlich aus dem Schlaf- und Traumzustand durch irgendeine heftige Bewegung oder die starken Atemzüge aufgrund von Worten gerissen zu werden, die im Traum ausgesprochen wurden; diese Bewegungen, welche zweifellos durch eine andere Kraft bestimmt sind als durch jene, deren Ausübung das phänomenale *Ich* im Wachzustand bildet und ihr dennoch als gewohnte und freie Akte des Wollens entsprechen, können ihr [Korr. der überorganischen Kraft] folglich als Ergebnisse nicht absolut fremd bleiben, selbst wenn sie nicht deren bestimmendes Prinzip oder wirksame Ursache gewesen ist. Ließe sich nicht sagen, daß die Seele hier passiv den sie wckenden Eindruck empfängt, indem sie ihm ihren gewöhnlichen Beweggrund zur Aktivität liefert [Korr. präsent werden läßt]? Und ist dies nicht ein Bild dafür, was in den ersten Empfindungen an Bewegungen geschehen konnte, welche vorangegangen sind und die erste gewollte Anstrengung und mit ihr die reelle Geburt der Person herbeigeführt haben? (Anm. MB)

*Randerg. hierzu:* Es gibt zunächst eine Art *vager Willensregung* der instinktiven Kraft und des bestimmten Willens, aber die instinktive Kraft bleibt, was sie ist; die Willensregung, welche zur Seele gehört, der Persönlichkeit und der Erkenntnis noch ermangelt, verwandelt sich in Willen, sobald das Wollen ein Ziel hat.

<sup>426</sup> Die Freiheit setzt die Möglichkeit voraus, zwischen zwei entgegengesetzten Teilen zu wählen; hier zwischen Handeln und Nichthandeln, nämlich infolge bereits erhöhter Intelligenz, Erfahrung usw. ... (Anm. MB).

heit jeder Ursache sensitiver Erregung, sei sie außen oder innen, welche die organisch blinde Reaktion eines Zentrums instinktiver Bewegtheit bestimmen könnte.

Daraufhin, und nur in diesem Falle, können wir die wesentliche Bedingung einer vollständigen *Handlung* im eigentlichen Sinne erkennen; allein in diesem Falle gibt es eine Anstrengung der Seele (nunmehr *Ich*), welche unmittelbar in ihrem inneren Prinzip zugleich als wahrgenommen oder wahrnehmbar apperzipiert wird, und zwar auf *mittelbare* Weise im Ergebnis oder in der objektiven *Größe* dieser Anstrengung selbst. Von dort geht der erste Lichtstrahl des Bewußtseins aus, welcher das zur inneren phänomenalen Welt<sup>427</sup> gelangende *Ich* erhellt.

Ich habe gesagt, daß die vorliegende Hypothese die Verstehensbedingungen einer wirklich *vollständigen* Handlung einschließt; beobachten wir in der Tat alle *symbolischen* Umstände, aus der diese Handlung besteht.

Die Seele beginnt die Bewegung, indem sie spontan auf das organische Zentrum einwirkt, mit dem sie vereint ist oder welches ihr als unmittelbare Anwendungsgröße dient.<sup>428</sup> Letztere teilt die Handlung den Bewegungsnerven mit, welche den Muskeln unmittelbar den Kontraktionseinfluß übermitteln.<sup>429</sup>

---

*Randerg.* "Solange der einfache Körperautomat nur kraft seiner bloßen Beschaffenheit agiert und reagiert und höchstens undeutliche Wahrnehmungen hat, ist er keineswegs frei. Aber in dem Maße, wie sein Zustand vollkommener wird und sich zur Apperzeption erhebt, beginnt er, sich eines bestimmten Grades an Freiheit zu erfreuen. Zur Persönlichkeit gelangt, ist er so frei, wie seine Natur dies beinhaltet" (Siehe die Abhandlung des Herrn Béguelin). – Vgl. *Sur les unités physiques* (1779), 334. Der Schweizer Nicolas de Béguelin (1714-1789) ist vor allem für seine physikalischen Studien an der Berliner Akademie bekannt und bereitete durch seine Verbindung von Rationalismus und Empirismus die kritische Philosophie vor (*Anm. Übers.*).

<sup>427</sup> *Korr.* [...] das zur Welt der Phänomene gelangende Ich

<sup>428</sup> Es ist unmöglich, eine handelnde Kraft ohne eine solche Anwendungs- oder Entfaltungsgröße zu begreifen (*Anm. MB*).

<sup>429</sup> *Randerg. mit Verweiszeichen:* "Die Freiheit", sagt Clarke in seinen Antworten auf Leibniz, "besteht in dem Vermögen, welches der Mensch hat, sich durch sich selbst zu bewegen, und da allen freien Handlungen des

Diese Folge an Handlungen und vor allem ihre erste Bewegkraft finden keinerlei vergleichbares Beispiel in irgendeinem sinnlichen Eindruck, dessen Ursache oder erste Gelegenheit immer außerhalb der Seele und des Zentrums der ihr eigenen Aktion gelegen ist,<sup>430</sup> so wie es im allgemeinen all unsere Empfindungen sind, seien sie affektiv oder sogar vorstellend. Die Muskelempfindung in jeder als willentlich empfundenen oder wahrgenommenen Bewegung ist die einzige, welche so betrachtet werden kann und muß, daß sie ihre Erstursache oder ihr / tatsächlich anfängliches Prinzip in der einen und<sup>431</sup> individuell über-organischen Kraft hat, welche es sich auch in der Eigenschaft als *Ursache* in der Urtatsache seines Bewußtseins zuschreibt, welches mit dem seiner Existenz selbst identifiziert wird.<sup>432</sup>

Folgen wir den Umständen der vollständigen Handlung, mit der wir die ursprünglich innere Apperzeption verbinden.<sup>433</sup>

Wenn die Kontraktion in einem<sup>434</sup> Muskel unter dem unmittelbaren<sup>435</sup> Einfluß der Bewegungsnerven und der mittelbaren der Seele vollzogen ist, wird das Ergebnis dieser Reaktion der Seele mitgeteilt, und zwar infolge eines umgekehrten Vorwärtsschreitens als jenem der anfänglichen Handlung, nämlich: vom zusammengezogenen Muskel zu den Nerven, von den Nerven zum organischen Zentrum und von diesem zur Seele, welche die Kontraktion und die Bewegung als Ergebnis

---

Menschen stets der Wille vorausgeht, den er hat, um sie zu tun, ist dieser Wille der erste Akt des *Bewegungsvermögens*; die aktive Substanz, worin dieses Vermögen beruht, ist die einzige, wirklich *natürliche* und *unmittelbare Ursache* der Handlung." – Freie Paraphrase aus: Recueil de lettres entre Leibniz et Clarke, 5. Antwort Clarkes (1715-16), t. VII (ed. Gerhardt), 421 f. (Anm. Übers.).

<sup>430</sup> Korr. [...] immer außerhalb der Seele und ihres eigenen Organs gelegen wäre

<sup>431</sup> beiden letzten Wörter gestrichen

<sup>432</sup> letzter Relativsatz gestrichen

<sup>433</sup> Korr. Dies sind die Umstände oder die Bedingungen, mit der sich ursprünglich die unmittelbar innere Apperzeption verbindet.

<sup>434</sup> Korr. in einem solchen

<sup>435</sup> Korr. unmittelbar willentlichen

der vorausgegangenen Handlung oder als *Wirkung* verspürt, deren *Ursache* sie ist. Dies ist in seiner Quelle das wesenhafte und wirklich urtümliche *Kausalitätsverhältnis*, welches sich somit in seinem Vorrang keineswegs vom unmittelbaren Gefühl der Existenz selbst unterscheidet ...

Halten wir hier inne: wir haben genug Zeit und vielleicht auch zu viele Umwege gebraucht, um zu einem Punkt zu gelangen, der bis heute den Metaphysikern entgangen ist, und zwar durch seine Geringfügigkeit, die ihn sowohl durch seine Dunkelheit wie durch die Finsternis unmerklich macht, welche ihn einzuhüllen scheinen. Wenn wir in diese Dunkelheit kein Licht haben bringen und nicht bis zum reellen Ursprung des phänomenalen *Ich* haben vordringen können (C) (siehe ausdrücklich die Anmerkung C),<sup>436</sup> oder auch nicht den wahren Anfang und die Ausführungsmittel des partikulären inneren Wahrnehmungssinnes haben festlegen können, in dem und durch den dieses *Ich* als *Subjekt* oder unteilbares *Objekt* des Grundaktes existiert, welchen wir *unmittelbar innere Apperzeption* nennen, so haben wir zumindest gezeigt, daß es einen Akt dieser Art, einen partikulären inneren Wahrnehmungssinn gibt, mit dem er verbunden ist; schließlich einen *Anfang* oder ein *Prinzip* für die Ausübung dieses Sinnes sowie die Mittel oder eigenen und notwendigen Bedingungen, welche dem Ursprung der Persönlichkeit in der Zeit entsprechen;<sup>437</sup> wir haben so klar und deutlich den aktiven Grundmodus der personalen Existenz / von allen anderen zufälligen Modi oder passiven Zuständen der Seele unterschieden, unter welchem allgemeinen und individuellen Titel man sie auch immer bezeichnen mag. Nachdem wir bewiesen haben, daß es eine unmittelbare *Apperzeption* des Ich gibt, und nachgeforscht ha-

<sup>436</sup> Möglicherweise gilt dieser Verweis einer verlorengegangenen Anm., da die Urschrift unter C keine solche enthält (Anm. Übers.).

<sup>437</sup> Korr. des Abschnittsansfangs: [...] zu einem Punkt gelangen, der ohne Zweifel noch sehr dunkel erscheint, aber wenn wir ihn weder näher an die Lichtquelle haben heranbringen noch den ganzen Schleier haben lüften können, welcher den reellen Ursprung des phänomenalen Ich bedeckt, so haben wir zumindest gezeigt, daß es einen Akt [...]

ben, worin sie besteht, befinden wir uns somit jetzt in der Lage, die Unterschiede zu erkennen, welche sie von der *Anschauung* trennen, sowie auch die reellen Charaktere herauszustellen, welche diese von der *Empfindung* und vom *Gefühl* unterscheiden, und zwar weiterhin gemäß der Analogie der *Sprache* und der Ordnung der Abstammung sowie den Folgen aus den in diesen beiden Kapiteln dargestellten Tatsachen.

Ohne den Gesichtspunkt zu verlassen, welchen wir weiterhin einnehmen, müssen wir jedoch vorher noch einige Fragen prüfen, welche der vorherigen untergeordnet sind und von verschiedenen Metaphysikern geteilt werden; indem wir versuchen, sie durch die von uns zuvor angewandten Mittel zu lösen, werden wir die Gewißheit oder praktische Nützlichkeit der von uns bisher gefundenen Ergebnisse unter Beweis stellen, wodurch wir das ergänzen, was uns über das grundlegende Thema noch zu sagen bleibt, dessen Aufklärung unser Ziel ist.

#### § 4

*Antwort auf einige, der vorherigen untergeordnete Fragen zum Ursprung, der unmittelbaren Apperzeption, dem Kausalitätsprinzip usw.*

1) Indem die Metaphysiker die Existenz des *Ich* als *absolut* betrachten,<sup>438</sup> konnten sie die reellen Bedingungen der Individualität selbst nur in eine abstrakte Ordnung des Möglichen<sup>439</sup> verlegen: daraus ergeben sich die rein logischen Unterscheidungen der Kategorien von *Einheit*, *Identität*, *Kausalität*, vielfältige Trugbilder eines einzigen reellen Typus; verschiedene Ausdrücke ein und derselben *Tatsache*, welche sich entstellt und wie verborgen in jener Gesamtheit abstrakter Formen

---

<sup>438</sup> *Erg.* [...] oder von der Existenz der noumenalen Seele ausgehen

<sup>439</sup> *Korr.* der Möglichkeiten

Wie einige Philosophen seither bemerkt haben, hängt alles in der Tat davon ab, die ursprüngliche Geltung des Kausalitätsprinzips wiederzuerkennen: aber man hatte noch nicht bemerkt, wie sich ein solches Prinzip in seiner Quelle mit dem Gefühl der personalen Individualität selbst vereint und vermischt, von welcher es unabtrennbar ist.<sup>441</sup>

Von der abstrakten Idee oder vom Zeichen der Ursache auszugehen, um sie *ex abrupto* zur *Kategorie* zu erheben, welche für eine innere *Form* unseres Verstandes gehalten wird,<sup>442</sup> bedeutet, ein logisches Prinzip an die Stelle einer Tatsache zu setzen, aus dem Kreis jeder praktischen Wirksamkeit herauszutreten, den Knoten der Frage betreffs der Erzeugungsordnung unserer Erkenntnis durchzuschlagen oder vielmehr diese Ordnung umzukehren ... Andererseits nur auf die bloß passive Aufeinanderfolge der Phänomene zu achten und darauf all unsere Ideen von Ursachen zu begrenzen, bedeutet, die reelle Geltung zu entstellen, welche dieses Prinzip stets unabhängig von uns in unserem Geist bewahrt; es bedeutet, aus dem gesamten intellektuellen System Bilder zu machen, und das wesentliche Band zu zerstören, welches all dessen Teile eint.

Aber da der Aufweis sehr einfach ist, daß das *Kausalitätsverhältnis* ganz und gar unterschiedlich von demjenigen der

---

<sup>440</sup> *Korr.* [...] wie verloren unter der Vielfalt künstlicher Formen findet, welche dem Ursprung entfernt sind und [...]

<sup>441</sup> *Randerg. zu diesem und folg. Abschnitt*: Wenn die Philosophie bisher das Problem des Ursprungs unserer Erkenntnis schlecht gelöst hat, muß es erneut in Angriff genommen und versucht werden, eine Lösung zu finden, bevor man Begriffe wie das Absolute, die *Einheit*, die Kausalität verwendet, deren Geltung vom Ursprung abhängt, und der Ursprung von der beabsichtigten Lösung (Ancillon Sohn, Band 2, Seite 153). – Annäherungsweises Zitat aus F. Ancillon, *Mélanges de littérature et de philosophie*, t. II, 153 (Anm. Übers.).

<sup>442</sup> *Korr.* [...] zu erheben oder als eine innere Form unseres Verstandes zu betrachten

Aufeinanderfolge ist,<sup>443</sup> könnte in diesem letzten Fall allein die Nutzlosigkeit der Versuche, welche man unternähme, um diese beiden Grundverhältnisse einander anzugleichen oder um die reelle Geltung des ersten zu verschleiern, immer glauben lassen, es beinhaltet irgendein undruchdringbares Geheimnis, und damit in gewiser Weise der Meinung der Metaphysiker Glauben verschaffen, welche es *a priori* als eine unserem Geist angeborene und von jeder Erfahrung unabhängige Form aufstellen. Dies allein genügte, wie ich glaube, um unser Vorgehen zu rechtfertigen und den scheinbar peinlich genauen Betrachtungen, in die wir zuvor eingetreten sind, ein gewisses Gewicht zu verleihen.

Man kann als Tatsache setzen, daß das Gefühl oder die

- 102 Idee einer *Ursache* aktuell zum wesentlichen Bestand / aller beliebigen Modi gehört, welche wir *empfinden*, *wahrnehmen* oder zu *apprecieren* vermögen, indem wir sie als bereits zusammengesetzte Affektionen oder *Empfindungen* auf unsere Organe, als Bilder auf das Außen bzw. auf uns selbst als unmittelbare Hervorbringungen unserer Aktivität beziehen. Verhält es sich anders oder existiert diese Verbindung nicht, so existiert die personale Individualität auch nicht, und die Eindrücke sind dann einfach oder rein affektiv, woraus folgt, daß der Unterscheidung dieses *Kausalitätsverhältnisses* in der urytümlichen Ausübung der Anstrengung und des *Wollens* vom Ichheitsgefühl her nicht stattgegeben wird.<sup>444</sup>

Wäre es folglich nicht eine Frage, ob sogar unabhängig von der Anstrengung oder von irgendeiner Ausübung des

---

<sup>443</sup> *Randerg. mit Verweiszeichen*: Siehe die Abhandlung des Herrn Cochius über diese Frage: "Muß jede Aufeinanderfolge einen Anfang einschließen?" (Anm. MB). – Vgl. Examen de la question: si toute succession doit enfermer un commencement? (1773), § 16, 331. Die Frage geht auf Leibniz in seinem Brief vom Dez. 1714 an Bourguet zurück; vgl. Opera omnia, t. II (ed. Dutens), 327. Léonard Cochius (1718-1779) wurde 1772 als ordentliches Mitglied in die Philosophische Klasse der Akademie aufgenommen; vgl. J. Echeverria, Notes (1963), 271 Anm. 3 (Anm. Übers.).

<sup>444</sup> *Korr. des Abschnittsendes*: Existiert diese Verbindung nicht, so existiert die personale Individualität auch nicht, und die Eindrücke wären dann einfach oder rein affektiv.

*muskulären* Wahrnehmungssinnes, es die Hervorbringung irgendeiner Idee äußerer Kraft oder die erste Anwendung des *Kausalitätsprinzips* geben könnte? Anders gesagt, ob die passiven Eindrücke der Sinnlichkeit durch sich selbst und abstrahiert von jedem äußeren Umstand zuerst als *Wirkungen* irgendeiner Ursache oder fremden Kraft wahrgenommen werden können, welche bereits durch Antizipation erkannt sind?<sup>445</sup> Oder ob die Fremdheit dieser Eindrücke<sup>446</sup> durch den Kontrast mit der anderen Modi eigentümlichen Aktivität erkannt wird, worin das *Ich* sich wiederfindet und als Ursache empfindet? Schließlich, ob dieses individuelle Ich seine Existenz als einfach *empfindende Eigenschaft* erkennen kann, bevor es sich als individuelle Bewegungskraft apperzipiert? Ist es personal im reflexiven<sup>447</sup> Gefühl seiner Aktivität konstituiert?

In der Wahl zwischen der einen oder anderen Alternative scheint mir die Auflösung des Problems hinsichtlich der Erzeugung unserer Erkenntnisse zu bestehen.<sup>448</sup>

---

<sup>445</sup> Dies ist die Meinung, welcher man im allgemeinen in der berühmten Schule Th. Reids, Smith usw. folgt (*Anm. MB*). – Zur Theorie Reids von den Empfindungen als natürlichen Zeichen der äußeren Gegenstände vgl. *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*, Kap. 5, Abt. 3 u. 7 (t. I), 144 f. u. 171 f., sowie Kap. 6, Abt. 21 (t. II), 185 f. u. 191 ff. Dazu auch D. Stewart, *Eléments de la philosophie de l'esprit humain*, Kap. 1, Abt. III, über die Prinzipien Reids betreffs der Wahrnehmung (bes. S. 142 f.). Zu A. Smith vgl. dessen "Essais philosophiques", Teil II (t. II), 158 ff. u. 227 f. über die äußeren Sinne. Zu Th. Reid vgl. des weiteren P. Maine de Biran, *Comparaison des trois points de vue de M. Reid, Condillac et M. de Tracy sur l'idée d'existence ou le jugement d'extériorité*, XI (ed. Tisserand), 339-377; *Observations sur Reid*. In: *Mémoires sur les perceptions obscures* (1807/1920), 56-62. Sowie zu A. Smith und dessen Theorie von der natürlichen Sympathie: P. Maine de Biran, *Théorie des signes*, I (ed. Tisserand), 264 ff.; *Fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion*, XII (ed. Tisserand), 7-45 (*Anm. Übers.*).

<sup>446</sup> *Korr.* Oder vielmehr die Außenheit der Ursache dieser Eindrücke [...]

<sup>447</sup> *Korr.* reflexiblen

<sup>448</sup> *Randerg. auf dieser und der nächsten Seite*: Der Ursprung, welchen ich hier im inneren Wahrnehmungssinn jeder Idee von fremder *Kraft* oder Ursache zuspreche, ergibt sich aus der sehr scharfsinnigen Beobachtung durch

Setzen wir voraus, jede Empfindung sei passiv, vernichten wir jede Mächtigkeit von Anstrengung oder Handlung und 103 nehmen wir ein *Ich*, eine präexistierende Seele an, / welche fähig ist, Modifikationen solcher Art zu apperzipieren; woher könnte ihr die Idee an irgendeine Ursache oder <sup>449</sup>Kraft kommen, welche zur Einwirkung auf die Körperbeschaffenheit fähig ist? Nach dieser Hypothese muß die Idee der Ursache entweder *angeboren* sein oder sich deren Geltung auf eine bloße Aufeinanderfolge von Modi oder Bildern reduzieren, wobei von jeder Verbindung oder aktiven, wirksamen Hervorbringung abstrahiert wird: ich sehe keinen anderen Mittelweg. Stellen wir im Gegenteil die Existenztatsache wieder so her, wie sie sich unserem inneren Wahrnehmungssinn manifestiert, dann finden wir in der *einen* und dauernden Anstrengung, worauf sie sich stützt, den Urtypus jeder Idee von <sup>450</sup>Ursache und fremder Mächtigkeit; einen in seiner Quelle sehr klaren Typus, welcher sich aber verdunkelt und entstellen kann, indem er sich mit den *Bildern* verbindet und sich ganz mit ihnen objektiviert.

---

Herrn Engel: "Keine Sprache", sagt er in seiner "Abhandlung über den Ursprung der Idee der Kraft", "hat ein ursprüngliches Wort für, ich weiß nicht welches Verborgene, welches solche Bewegungen wie jene des Eisens zum Magneten hin, der chemischen Teilchen zueinander bestimmt, usw. Bei diesem Anlaß haben die Physiker ein ganz gegenteiliges Vorgehen demgegenüber angewandt, welchem man gewöhnlich für die Bildung der Sprachen gefolgt ist, denn um die Bestimmungen der Seele auszudrücken, pflegte man die Zeichen der körperlichen Dinge zu verwenden, hier jedoch hat man stattdessen das Zeichen in der *Seele* gesucht, um etwas Körperliches auszudrücken, und um den anderen irgendwie seine *Idee* oder seine *Nicht-Idee* mitteilen zu können, hat man sich hier die Worte *Affektion*, *Neigung*, *Liebe* usw. einfallen lassen." (Anm. MB) – Vgl. J.-J. Engel, Sur l'origine de l'idée de la force (1801), 160 f. Jean-Jacques Engel (1741-1802) war Schüler Lessings, neigte dem Platonismus zu und kritisierte Hume und Kant; vgl. auch P. Maine de Biran, Sur l'idée de l'origine de la force d'après M. Engel, XI (ed. Tisserand), 379 f. Wahrscheinlich verfaßte Maine de Biran vorherige *Randamn.* nach seiner Lektüre Engels ab 1814; vgl. Journal, 25.-31. Dez. 1814 (ed. Gouhier, t. I), 33.

<sup>449</sup> *Erg.* äußere

<sup>450</sup> *Erg.* kausaler

Ein berühmter Skeptiker, dessen Werke oft Texte der Meditation für Philosophen geboten haben, welche verschiedene Lehren errichteten, gibt mir hier die besondere Gelegenheit, das vorherige Prinzip anzuwenden und auf diese Weise das Vorgehen zu rechtfertigen, welches mich dazu geführt hat.

2) Da Hume ebenfalls danach suchte, worauf sich der Begriff der *Macht* [Vermögen], *Kausalität* oder *Kraft* außerhalb von uns gründen kann, fragt sich, ob dieser Begriff nicht als Grundlage das *innere Gefühl* einer eigenen Kraft oder Herrschaft, welche wir unserem Willen zuschreiben, über die Körperorgane sowie die Geistesleistungen hätte. Aber dieser ebenso feinsinnige wie tiefe Philosoph, welcher es liebte, eher Wolken zu verdichten, als sie zu vertreiben, versucht, die Kraft des Prinzips zu schwächen, und scheint sogar zu befürchten, einen zu leichten Ausweg aus dem Labyrinth skeptischer Zweifel zu finden, worin er sich mit soviel Gefallen bewegt.

*Der Einfluß der Willensakte auf die körperlichen Organe, sagt er, ist nur eine Erfahrungstatsache wie die Wirkweisen der Natur.*<sup>451</sup>

Daß es sich um eine *Tatsache* handelt, genügt uns vollständig: aber ist es eine Erfahrungstatsache<sup>452</sup> wie die anderen Wirkweisen einer äußeren Natur? Ich verneine die übereinstimmende Gleichheit. Denn dort scheint mir genau die Quelle all jener Täuschungen zu sein, welche die Skeptiker ins rechte Licht setzen: *"Ob ich mich bis in die Himmel erhebe oder bis in die Abgründe hinabsteige, immer betrachte ich nur mich und mein Denken."*<sup>453</sup> Dies ist wahr, wenn das innere Gefühl von der *Wirksamkeit* der Willensakte in der Anstrengung oder

<sup>451</sup> Vgl. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, 7: Von der Idee der Macht [des Vermögens] und der notwendigen Verbindung (ed. 1777, t. I) 52; (franz. Übers. 1788, t. I, 186 f.); dazu auch P. Maine de Biran, Opinion de Hume sur la nature et l'origine de l'idée de causalité, XI (ed. Tisserand), 365-378 (Anm. Übers.).

<sup>452</sup> *Korr.* Tatsache

<sup>453</sup> Vgl. E. B. Condillac, Essai sur l'origine des connaissances humaines, Teil I, Abt. I, Kap. 1, § 3 (Oeuvres philosophiques, t. I), 6.

in der hervorgebrachten Bewegung eine *Tatsache* derselben Ordnung ist wie die Wirkweisen einer äußeren Natur; sowie umgekehrt. Falls Letzteres nicht wahr ist, ist das andere auch nicht wahr. Condillac und Hume teilen hier denselben Gesichtspunkt.

Unser Skeptiker fährt fort: "*Man hat niemals die Tatsache in der Energie ihrer Ursache voraussehen können.*"<sup>454</sup> Dies verlangt eine Erklärung. Die innere Energie jeder Ursache, um die es sich hier handelt, wird sehr wohl direkt in der Wirkung oder hervorgebrachten Bewegung *empfunden*. Und dies ist alles, was in unserem Wahrnehmungssinn die willentliche Bewegung von derjenigen unterscheidet, die es nicht ist.<sup>455</sup> Man kann auch sagen, daß die Bewegung von der ersten gewollten Anstrengung an wie *in der Energie ihrer partikulären Ursache vorausgesehen wird: Energie*, welche im Gefühl der *Macht* des Vermögens zu handeln besteht, zu jedem Augenblick dieselbe Anstrengung erschaffen zu können. Dies ist sogar die einzige, sehr partikuläre Wirkung, welche auf diese Weise vorausgesehen werden kann; und wir würden vergeblich Analogien in den *Tatsachen der äußeren Natur*

---

<sup>454</sup> Vgl. D. Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, 7 (ed. 1777), t. I, 52 (ed. 1888, t. I, 186) (Anm. Übers.).

<sup>455</sup> *Randerg. mit Verweiszeichen*: Dieser Unterscheidung scheint von Leibniz widersprochen zu werden, der ebenfalls seine Prinzipien nicht im *inneren* Wahrnehmungssinn schöpft: *Merito* (sagt er in seinen "Anmerkungen zu Stahl", 1. Band, Seite 31) *mutatio animae adscribitur, cum in ipsa evidens est status, quem mutatio corporea consequitur, in corpore autem evidens non est quemadmodum actiones corporis, quas voluntarias dicunt, animae peculiariter adscribimus, etsi in voluntariis ea non minus connectatur*. In dieser Stelle bei Leibniz ist die Seele gänzlich vom *Ich* unterschieden. – Vgl. Leibnitii animadversiones circa assertiones aliquas Theoriae Medicae verae Clar. Stahlii, t. II, Teil 2 (Opera omnia, ed. Dutens), 135: "Mit gutem Recht spricht man der Seele eine Veränderung zu, wenn es evident ist, daß es ein Zustand ihrer selbst ist, welche eine körperliche Veränderung zur Folge hat; aber es ist nicht gerechtfertigt, der Seele diese körperlichen Handlungen zuzusprechen, welche willentlich genannt werden, selbst wenn sie mit unwillentlichen Ursachen zu verbinden sind." (Anm. Übers.)

<sup>456</sup> *Wort gestrichen*

oder in den allgemeinen Begriffen suchen, welche wir von den äußereren Ursachen bilden können.

"Wir sind dazu verurteilt, ewig die Mittel der Hervorbringung willentlicher Bewegungen nicht zu kennen, selbst wenn wir ein mittelbares Gefühl davon haben."<sup>457</sup>

Dieses Argument ist gut dazu geeignet, uns die Notwendigkeit einer Unterscheidung verspüren zu lassen, welche in den ausschließlichen Systemen verkannt wird, die bald alle<sup>458</sup> Gesetze und Vermögen des denkenden Wesens *objektivieren*, bald die gesamte<sup>459</sup> äußere Natur *idealisieren* wollen. Die durch die Vorstellung der Dinge oder Bilder außerhalb unserer selbst erworbene Erkenntnis ist keineswegs dieselbe<sup>460</sup> wie jene, welche mit den Tatsachen des inneren Wahrnehmungssinnes oder mit den rein reflexiven Akten der Intelligenz verbunden ist. Welchen Bezug gibt es beispielsweise zwischen den Bildern, welche sich der Anatom oder der Philosoph von der Lage der verschiedenen Organe oder ihrem Funktionieren in einem Phänomen wie dem der Muskelkontraktion und dem Gefühl machen, welches das Individuum von diesen hervorgebrachten Kontraktionen hat, oder von dem Vermögen, welches es in einer frei bestimmten Anstrengung vollzieht? Gibt es sogar zudem irgendwelche Bezüge zwischen der sekundären objektiven Erkenntnis, welche das Individuum nacheinander von den äußeren Teilen seines Körpers erwirbt, indem es sie durch den Tast- und Sehsinn durchmisst, und der notwendig *inneren* Erkenntnis der demselben Willen gehorchenden Teile, welche in den ersten Entfaltungen der *Anstrengung* erworben wird – eine Erkenntnis, ohne die das *Ich* niemals für sich selbst zu existieren beginnt? Wir haben bereits gesehen und werden noch besser sehen, wie die großen Lehrer entweder diese beiden Erkenntnisarten verwechselt oder ausschließlich der zweiten die ganze Wirklichkeit zugesprochen haben;

<sup>457</sup> D. Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, 7 (ed. 1777), t. I, 52 (ed. 1888, t. I, 187) (Anm. Übers.).

<sup>458</sup> Wort gestrichen

<sup>459</sup> Wort gestrichen

<sup>460</sup> Korr. [...] ist von einer anderen Art als jene

aber indem wir uns hier auf die einmalige Behauptung Humes beschränken, sagen wir, wenn er die Wirklichkeit der Wirksamkeit vom Wollen, die mögliche Wahrnehmung von den Mitteln oder eingesetzten Instrumenten, um es auszuüben, abhängig macht, dies so ist, als mache er die Wirklichkeit der Wahrnehmungen von Farbe außerhalb von uns von der unmittelbaren Sicht der lichtstarken Flüssigkeit oder von der Ursache abhängig, welche uns sehen läßt.<sup>461</sup> Und hier ist der Fall noch ungünstiger, denn wir haben eine sehr positive, ganz innere Erkenntnis in der Tat / von der die Organe bewegenden Ursache, da diese *Ursache* das *Ich* ist; während wir niemals in Wirklichkeit die Ursache kennen werden, welche uns sehen läßt; und weil man, um in einem sowohl die unmittelbar direkte Wahrnehmung der lichtstarken Flüssigkeit in ihr selbst und ihrer Wirkung auf die Muskelfasern der Netzhaut<sup>462</sup> zu haben, zwei<sup>463</sup> Augen haben müßte, welche zur selben Zeit in ihrem Inneren und Äußeren sehen müßten, dann müßte man, um die

<sup>461</sup> *Randerg.* "Wenn wir unser primordiales Vermögen [als Macht] empfunden", sagt Hume, "müßte es uns *bekannt* sein (das Wort *bekannt* hat zwei verschiedene Bedeutungen); wäre es uns bekannt, so müßte uns auch seine Wirkung bekannt sein, denn jedes Vermögen bezieht sich auf eine Wirkung; und umgekehrt gilt, daß das Vermögen [oder die Macht] weder empfunden noch apperzipiert werden kann, falls die Wirkung unbekannt ist." Falsche Schlußfolgerung, wo ohne Grund das unmittelbare Gefühl mit der objektiven Erkenntnis vermischt wird und alle Grundlagen der Gewißheit zerstört werden. "Ein Vermögen [eine Macht] erkennen", sagt Hume außerdem, "würde bedeuten, in der Ursache jenen Umstand selbst zu entdecken, welcher es geeignet sein läßt, eine Wirkung hervorzubringen." Ich sehe ganz und gar nicht, warum diese beiden Dinge synonym, identisch sind. Ich empfinde, ich erkenne für mich an, daß ich ein Vermögen habe, und ich weiß überhaupt nicht, wie es vollzogen wird. Diese Zweifel Humes zielen darauf ab, die Wissenschaft von den Prinzipien absolut zu zerstören, indem die Urtatsachen als Grundlagen der Wissenschaft ausgeschlossen werden und sich alles auf den Vernunftschluß der Analogie gründen soll, das heißt, Metaphysik mit der Metaphysik betrieben wird, ohne irgendwo einzuhalten. – Vgl. D. Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, 7 (ed. 1777, t. I), 52 f. (ed. 1788, t. I, 190 u. 192) (Anm. Übers.).

<sup>462</sup> *Korr.* [...] und der daraus sich ergebenden Empfindung

<sup>463</sup> *Wort gestrichen*

wirksamen Mittel des Willens auf die Muskeln zur selben Zeit zu erkennen, so wie wir diese Wirksamkeit empfinden, zugleich *wir* und andere als *wir* sein.

Aber nunmehr das Stärkste und sozusagen die Verzweiflungstat, womit der Skeptiker seine Argumentationen beendet! *Die Idee der Kraft und der Macht [als Vermögen]*, sagt er, *leitet sich von keinerlei innerem Bewußtsein ab, da wir reell keinerlei Macht bei der Hervorbringung von Bewegung in unserem Körper empfinden, wenn wir unsere Glieder für verschiedene Funktionen verwenden.*<sup>464</sup>

Was! Wenn ich eine allgemeine oder teilweise willentliche Fortbewegung vollführe, hätte ich nicht das Bewußtsein einer anderen Handlung als des passiven Modus, welcher an meine Schläge des Herzens, der Arterien oder an irgendeine automatische Bewegung der Körpermachine geknüpft ist?<sup>465</sup> Ich empfände nicht mehr Anstrengung oder Macht, wenn ich auf meinen Körper einwirke, ihn antreibe, als wenn ich von ihm getrieben werde, usw.? Woher kommt denn die Unterscheidung zwischen einer aktuell *willentlichen* Bewegung und einer solchen, die es nicht ist, sei es durch ihre Natur oder weil sie aufhört, willentlich zu sein? Bis dahin war man bislang noch nicht gegangen, die Tatsache zu leugnen; die Cartesianer selber gaben sehr wohl die Wirklichkeit im *Gefühl* zu, auch wenn sie diese in bezug auf ihre absolute Grundlage leugneten, indem sie das Zeugnis des inneren Wahrnehmungssinnes als täuschend abwiesen.<sup>466</sup> Hume geht hier also deutlich / über 107

---

<sup>464</sup> Vgl. D. Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, 7 (ed. 1777, t. I), 52 (ed. 1788, t. I, 191) (Anm. Übers.).

<sup>465</sup> *Korr.* [...] das Bewußtsein einer Handlung und wäre ich nicht anders modifiziert als in den Bewegungen, welche sich in meiner Körperbeschaffenheit ohne *Ich* ereignen, wie die Schläge des Herzens, der Arterien oder irgendwelche automatischen Bewegungen der Körpermachine? Würde ich sagen, daß ich nicht [...]

<sup>466</sup> "Es ist wahr", sagt Descartes in einem seiner Briefe [an Arnauld vom 29. Juli 1648, AT V, 221; franz. Übers. 1724-25], "daß wir keine Kenntnis davon haben, auf welche Art und Weise unsere Seele die Lebensgeister in die Nerven schickt. Denn diese Art und Weise hängt nicht von der Seele allein ab, sondern von der zwischen Seele und Körper bestehenden Vereini-

alle Grenzen des Skeptizismus hinaus. Partei für die Verneinung der evidenten Tatsache zu ergreifen, worauf ein Prinzip ruht, heißt insgeheim all dessen Kraft anzuerkennen; es zu begrüßen.<sup>467</sup>

Kein anderer Philosoph hat stärker aufgewiesen, daß darauf zu verzichten sei, außerhalb von uns eine reelle Grundlage für die Idee der Ursache oder das Vermögen als Macht und die notwendige Verknüpfung zu finden, woraus zu schließen ist, daß uns nur übrig bleibt, sie in uns und in jenem selben innersten Gefühl einer wirkenden Kraft zu suchen, welche der Skeptizismus vergeblich mit Wolken einzuhüllen trachtete.

Die einzige notwendige Verknüpfung ist diejenige, welche ursprünglich zwischen einer lebendigen Kraft und einer Wi-

---

gung; trotzdem haben wir Kenntnis von dieser ganzen *Handlung*, wodurch die Seele die Nerven bewegt, insoweit eine solche Handlung in der Seele ist, denn es ist nichts anderes in ihr als die Neigung ihres Willens zu dieser oder jener Bewegung. Und diese Neigung des Willens wird vom Lauf der Geister in den Nerven befolgt, sowie von allem, was für diese Bewegung notwendig ist; dies geschieht wegen der angemessenen Disposition des Körpers, dessen Seele durchaus eine Kenntnis haben kann, sowie ebenfalls wegen der Einheit der *Seele* mit dem Körper, von dem unsere Seele zweifelsohne Kenntnis hat, denn sonst würde sie niemals dazu neigen, die Glieder bewegen zu wollen. Dafür, daß der Geist, welcher unkörperlich ist, den Körper zu bewegen vermag, gibt es weder *Vernunftschluß* noch Vergleich, welcher aus irgendeiner anderen Sache gezogen werden könnte, um es uns zu lehren: aber trotzdem können wir daran nicht zweifeln, denn sichere und evidente Erfahrungen lassen es uns jeden Tag sichtbar erkennen. Und man muß gut acht haben, daß dies eines der Dinge ist, welche uns durch sie selbst bekannt sind, und die wir jedesmal verdunkeln, wenn wir sie durch andere erklären wollen ..." Hier finden wir also die Ersttatsache des physischen Einflusses dieses Willens, welcher *Ich* ist, ausdrücklich anerkannt. Wie also hat Malebranche [vgl. *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, V, Art. 2-3: *Oeuvres complètes*, t. X, 46 f. u. VI, Art. 11: ebd. t. X, 62 f.] es durch den *Vernunftschluß* zu zerstören versuchen können, so wie er es in seinem System der okkasionellen Ursachen tut? (Anm. MB).

<sup>467</sup> *Korr. des Abschnittsendes*: die Cartesianer selber, welche die absolute Wirklichkeit der Handlung oder ihre Wirksamkeit verneinten, gestanden zumindest die Wirklichkeit des *Gefühls* zu. [...] Aber Partei für die Abweisung der Evidenz des Gefühls zu ergreifen, worauf ein Prinzip ruht, heißt insgeheim die ganze Kraft dieses Prinzips anzuerkennen; [...]

Widerständigkeit oder einer überwundenen Trägheit stattfindet.<sup>468</sup> Diese Verknüpfung ist außerhalb der Gewohnheiten der Einbildungskraft.<sup>469</sup> / Sie gründet sich also nicht auf dieselben und vermag darin keinen hinreichenden Grund zu finden, der sie erklärt.<sup>470</sup>

108

### § 5

#### *Von der unmittelbaren Apperzeption im Verhältnis zum Gefühl der Ko-existenz des eigenen Leibes und zur Begrenzung oder Unterscheidung seiner verschiedenen Teile*

Der Wahrnehmungssinn der Anstrengung, den wir auch Wahrnehmungssinn der unmittelbaren Apperzeption genannt haben und an dessen spezielle Ausübung wir das Gefühl der Kausalität und der dauernden Individualität knüpfen,<sup>471</sup> ruht in allen Teilen des Bewegungssystems, welche unter dem direkten Einfluß des Willens den eigenen Bereich begrenzen [worin sich diese Mächtigkeit ausübt. Alles, was sich innerhalb dieser Grenzen vollzieht], wird [unmittelbar]<sup>472</sup> vom identischen Ich als Akt oder Ergebnis eines gewollten Aktes apperzipiert; alles demgegenüber Äußere hängt nicht mehr von derselben Mächtigkeit ab und gehört nicht mehr zum selben Apperzeptionsmodus.<sup>473</sup>

---

<sup>468</sup> *Erg. bzw. ursprünglich empfunden wird*

<sup>469</sup> *Korr. der Sphäre der Einbildungskraft*

<sup>470</sup> Ich habe hier den Vorteil, mich auf die Ansicht eines Philosophen stützen zu können, dessen Ideen, wie man glauben könnte, ich sozusagen als meine eigenen abgeschrieben habe, wenn nicht nachgewiesen wäre, daß wir uns nicht haben verstehen können, obwohl wir uns vollkommen in der Ableitung des Prinzips und der Wahl des benutzten Beispiels befanden, um es zu bestätigen. (Siehe eine Abhandlung des Herrn Engel über die Idee der Kraft in der Reihe aus Berlin 1801 [S. 148 f.] ) (Anm. MB).

<sup>471</sup> *Korr.* Der Wahrnehmungssinn, an dessen spezielle Ausübung wir das Gefühl der [...] knüpfen

<sup>472</sup> *Klammern gestrichen*

<sup>473</sup> *Randerg.* [...] er ruht in keinem Teil des Leibkörpers, denn sonst würde sich das *Ich* mit diesen Teilen identifizieren; vielmehr hat die Anstrengung

Der allgemeinen Fortbewegung oder der gleichzeitigen Kontraktion aller beweglichen Teile, welche ein und demselben Willen gehorchen, entspricht zunächst das grundlegende Gefühl einer *organischen Widerständigkeit*. Doch ließe sich das gleichförmige und *kontinuierliche* Widerstandsgefühl, welches von der gemeinsamen Anstrengung auf eine träge und zugleich bewegliche Masse in ihren verschiedenen Punkten hin entfaltet wird, nicht als der innere Urmodus<sup>474</sup> betrachten, welcher bereits einem *Raum* oder einer Art vager und unbegrenzter *Ausdehung* entspricht, die zum eigenen Leib gehört? / Und muß man darin nicht den Ursprung der vollständigen Apperzeption festlegen, welche demnach denselben Leibkörper unter der Form objektiv bestimmter Ausdehnung darstellen wird, wo sich die sinnlich aneinander angrenzenden Teile untereinander begrenzt finden, so wie sich ihre Gesamtheit oder eigener Leibkörper in *einem Raum* im Verhältnis zu einem fremden Körper begrenzt?<sup>475</sup>

Wenn jedoch die Ausdehnung nur die Kontinuität einer der gewollten Anstrengung gegenüber fremden *Widerständigkeit*<sup>476</sup> ist,<sup>477</sup> ließe sich dann nicht auch die ursprüngliche Wahrnehmung jener Art innerer Ausdehnung,<sup>478</sup> welche den eigenen Leib bildet, als in das kontinuierliche und grundlegende Gefühl der Widerständigkeit oder der Trägheit einbe-

---

diesen oder jenen Teil des Bewegungssystems zum *Gegenstand* oder als unmittelbare Größe, usw.

<sup>474</sup> *Korr.* als der innere Grundmodus

<sup>475</sup> *letzter Satz gestrichen*

<sup>476</sup> *Korr.* Kontinuität der Widerständigkeit gegenüber derselben gewollten Anstrengung

<sup>477</sup> Leibniz hat [*Erg. vorzüglich*] die Ausdehnung als eine Kontinuität der Widerständigkeit (*resistentis continuatio*) definiert. Ich glaube nicht, daß danach eine bessere Definition gegeben wurde (*Anm. MB*). – Vgl. Brief an P. Des Bosses vom 21. Juli 1707 (ed. Gerhardt, t. II), 339; dazu auch P. Maine de Biran, *Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz*, IX (ed. Tisserand), 394 u. 414 (*Anm. Übers.*).

<sup>478</sup> *Korr.* jenes inneren Raumes, welcher die eigene Form des Leibes ist, als eingeschlossen [...]

schlossen betrachten, welche die Organe derselben individuellen Kraft bei dem Versuch bieten, sich zu bewegen?<sup>479</sup>

Dieser *innere Raum* des eigenen Leibes, von dem sich das phänomenale *Ich* in seiner unmittelbaren<sup>480</sup> Apperzeption unterscheidet, ohne sich durch eine äußere Anschauung davon trennen zu können, ist der Ort der einfach affektiven Modifikationen, welche nicht unter einer anderen *Form* empfunden oder wahrgenommen werden können, bzw. nicht, ohne daß das individuelle Wesen sie außerhalb von sich auf irgendeinen Teil seiner Körperbeschaffenheit bezieht, so wie der äußere Raum der *Ort der Gegenstände* oder der nicht affektiven Modi wie beispielsweise der *Farben*, der *Gestalten* usw. ist, welche nur gänzlich im Außen der Distanz zum *Ich*<sup>481</sup> wahrgenommen werden können.<sup>482</sup> Man muß bis zu dieser Grundunterscheidung von zwei ursprümlichen Formen der *Empfindung* und der *Wahrnehmung*<sup>483</sup> zurückgehen, wie ich glaube, um den möglichen Ursprung der *Erkenntnis* zu finden und das Problem der Existenz in seinem ganzen Umfang zu ergreifen.

Wenn der menschliche Leibkörper<sup>484</sup> nur aus einer einzigen Masse bestünde, nur dazu fähig wäre, Eindrücke zu empfan-

<sup>479</sup> *Korr.* welche die Gesamtheit der Organe gegenüber derselben individuellen Kraft bieten, welche danach strebt [...]

<sup>480</sup> *Erg.* inneren

<sup>481</sup> *Korr.* [...] nur in Distanz und gänzlich außerhalb des Ich

<sup>482</sup> *Randerg.* "Durch den Körper und die Modifikationen, welche er empfängt", sagt Spinoza, "sind wir darüber unterrichtet, was außerhalb von uns geschieht. Das Bewußtsein der Seele (des Ich) besteht in der unmittelbaren Idee des Körpers. Der Wille ist nur eine körperliche Bestimmung", sagen wir: eine Bestimmung der überorganischen Kraft, welche auf den Leibkörper und durch ihn ausgeübt oder verwirklicht wird (*Anm. MB*). – Die Quelle für diese zusammengezogenen Spinozatite findet sich bei J.-M. Degérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, t. II, 67, mit Verweis auf "Ethik", Teil II, prop. 13-14 (*Anm. Übers.*).

<sup>483</sup> *Erg.* der affektiven Empfindung und vorstellenden Wahrnehmung

<sup>484</sup> Wir differenzieren im Zusammenhang mit diesem Kap. den durchgängigen Begriff *corps* bei Maine de Biran in drei notwendig zu unterscheidende Aspekte: *Körper* (objektiv von außen wahrnehmbar wie andere Weltkörper), *Leib* (subjektiv immanent empfundene Leiblichkeit, so daß eben vom *eigenen Leib* in diesem Sinne bei Maine de Biran zu sprechen ist) und *Leibkörper* –

gen und folglich durch einen allgemeinen Willen fortbewegt zu werden, und man dabei sogar voraussetzt, daß sich das *eine* Subjekt der Anstrengung vom so zusammengesetzten Widerständigen als Masse unterscheiden kann, dann gäbe es keinerlei Möglichkeit, in diesem innerlich zusammenhängenden 110 Kontinuum / Teile wahrzunehmen, welche einer außerhalb des anderen nebeneinander angeordnet sind, und somit die sinnlichen Eindrücke darauf zu beziehen.<sup>485</sup>

Aber der Unterteilung des Muskelsystems in getrennte Organe oder Nervenverzweigungen, welche die Kontraktionen der Teile vollziehen, können ebenso viele homogene<sup>486</sup> Muskelempfindungen entsprechen ... welche untereinander ebenso unterschieden sind wie die aufeinanderfolgenden Akte der sie<sup>487</sup> hervorbringenden Bewegungskraft: jede individuelle Anstrengung oder jeder partikuläre Akt desselben Willens *wird* auf diese Weise eine ihrer unmittelbaren Anwendungsgrößen *lokalisieren* und einen Teilungspunkt im widerständigen *Kontinuum* kennzeichnen.<sup>488</sup> In dem Maße, wie sich derselbe Grundmodus unter diesen wechselnden Formen in deren Gleichförmigkeit selbst wiederholt, offenbart und entwickelt sich die personale Existenz; das Bewegungssubjekt individualisiert sich vollständig in der Apperzeption des Verhältnisses seiner ihm eigentümlichen *Einheit* in bezug auf die *Vielfalt* der *beweglichen* Größen;<sup>489</sup> indem es sich außerhalb einer jeden versetzt, kann es lernen, die einen außerhalb der anderen zu versetzen, ihre gemeinsame Grenze zu unterscheiden und die passiven Eindrücke der Sinnenhaftigkeit darauf zu bezie-

---

per (Konstitution des inneren und äußeren "Körpers" gemäß seiner doppelten Wirklichkeit) (Anm. Übers.).

<sup>485</sup> *Korr.* [...] auf jedes dieser Teile zu beziehen

<sup>486</sup> *Korr.* verschiedene, obwohl homogene

<sup>487</sup> *Erg.* durch diese Teilung

<sup>488</sup> *Korr.* [...] *wird* tatsächlich eine der unmittelbaren Anwendungsgrößen *lokalisieren*. Das widerständige Kontinuum teilt sich somit durch die Aufeinanderfolge oder wechselnde Wiederholung der Modi derselben Anstrengung in *abgehobene (diskrete)* Teile

<sup>489</sup> *Korr.* [...] durch die beständige Apperzeption seiner ihm eigentümlichen Einheit hinsichtlich der *Vielfalt*

hen (letztere sind in der lebendigen Verbindung durch sich selbst undeutlich und absolut oder allgemein in ihrem affektiven Charakter, so daß sie nur in Verbindung mit den aufeinanderfolgenden Modi derselben Anstrengung partikular und relativ werden können, welche sie der Person eigen sein läßt und sie in der Tat in Beziehung zu ihr konstituiert).<sup>490</sup>

Obwohl diese letzte Aussage eine ziemlich direkte Folge der vorherigen Hypothese über den Ursprung der Persönlichkeit und der unmittelbaren Apperzeption ist, glaube ich nichtsdestoweniger, daß man sie in gewisser Weise als *Tatsache* durch die Beispiele bestimmter außergewöhnlicher Fälle rechtfertigen könnte, welche durch Beobachter des Körperlichen und Geistigen im Menschen dargelegt wurden, sofern diese sich vor allem darum bemühten, die sinnliche Natur in ihren Anomalien oder Abweichungen zu erkunden, die oftmals<sup>491</sup> lehrreicher als ihr gewöhnlicher Verlauf sind. Sie führen beispielsweise / gewisse, sehr bemerkenswerte Fälle von 111 einer Teillähmung an, wo die äußere Sinneswahrnehmung nicht mehr weiterbesteht, aber das Bewegungs- und Handlungsvermögen unversehrt bleibt.

In anderen Fällen hingegen, wo die Sinneswahrnehmung weiterbesteht und die Bewegungsfähigkeit erloschen ist, hat man geglaubt festzustellen: da die Seele die Kenntnis und die Erinnerung ihrer Bewegungskraft oder die Verfügbarkeit ihrer Anstrengung in bezug auf die gelähmten Teile verliert, brachten die an diesen Teilen ausdrücklich<sup>492</sup> hervorgerufenen Ein-

---

<sup>490</sup> *Korr. des Abschnittesendes*: das *Ich* lernt, die einen aus den anderen herauszuversetzen, ihre Grenze zu erkennen; es zeichnet ihre Trennpunkte vor, wo die affektiven Eindrücke sie begrenzen werden. Somit werden die vagen und allgemein anfangs undeutlichen Empfindungen sozusagen in ihren lebendigen Verbindungen partikular und relativ, indem sie sich mit den Modi der grundlegenden Anstrengung assoziieren, welche sie einer individuellen Person eigen werden läßt und sie [...]

<sup>491</sup> *Wort gestrichen*

<sup>492</sup> *Wort gestrichen*

drücke nur noch allgemeine Affektionen hervor, welche sich an keiner bestimmten Körperstelle<sup>493</sup> mehr lokalisierten.

---

<sup>493</sup> Die Notwendigkeit eines Bewegungseinflusses oder einer aktuell ausgeübten Anstrengung auf Sinnesteile, damit die an diesen Teilen erfahrenen Eindrücke direkt darauf bezogen werden können, scheint mir durch eine merkwürdige Tatsache bestätigt zu werden, wie sie in einem wenig bekannten Werk (mit dem Titel "Naturgeschichte der Seele" von Herrn Rey Regis, Arzt in Montpellier) dargelegt wird: "Nachdem ich einen Kranken gesehen hatte", sagt dieser Arzt, "dessen halber Körper nach einem kürzlichen Schlaganfall gelähmt zu sein schien, war ich neugierig, ob ihm irgendein Gefühl oder eine Bewegung in den betroffenen Teilen blieb. Deshalb nahm ich seine Hand unter die Bettdecke und drückte kräftig einen seiner Finger, was bei ihm einen Schrei hervorrief; und indem ich mit den anderen Fingern ebenso verfuhr, verspürte er jedesmal einen sehr heftigen Schmerz, aber ohne diesen auf irgendetwas zu beziehen. Ich gab ihm also meine Hand und sagte ihm, sie fest zu drücken; er konnte es nicht. Dieser Mann benötigte mehrere Tage Übung, um neu zu lernen, sich seiner Hand zu bedienen, die Finger nacheinander zu bewegen [Erg. indem er sie sah, was dem bei Malebranche Gesagten entspricht, "Christliche Meditationen", Art. Anstrengung], und von dem Augenblick an konnte er ebenfalls den Schmerz richtig auf den gedrückten Finger beziehen." Der Verfasser folgert, "daß die Seele bei Lähmungen dieser Art die Kenntnis oder Erinnerung ihrer Bewegungskraft sowie des Verhältnisses ihrer Anstrengung in bezug auf die notwendige Bewegung usw. verliert" [Rey-Regis, *Histoire naturelle et raisonnée de l'âme*, t. I, 27], was bedeutet, daß das Subjekt dieser *Ich*-Anstrengung die Idee oder das unmittelbare Gefühl derjenigen ihrer besonderen Anwendungsrößen verliert, die sich organisch beeinträchtigt finden. Und wenn sich alle Teilrößen oder der Leibkörper in seiner Masse in demselben Zustand befände, wäre dann nicht auch jede Apperzeption vollständig wie im Traum aufgehoben, obwohl die passive Affizierbarkeit weiterbestehen könnte? Das direkte Verhältnis der Eindrücke zu einer Körperstelle hinge also ursprünglich von denselben Bedingungen ab wie die willentliche Bewegungsfähigkeit. Es könnte mithin vom affektiven Teil getrennt sein; wenn man nun diese Trennung im zweifelsohne ersten aller Urteile anerkennt, muß man sie auch in den anderen zulassen. Sind wir dann nicht im übrigen hinsichtlich der Eindrücke der inneren Organe beim Fall des Herrn Regis? [Korr. Sind wir dann nicht im übrigen notwendigerweise hinsichtlich der Eindrücke der inneren Organe, was der Gelähmte des Herrn Regis durch Unfall für die äußeren Empfindungen war? (Anm. MB) – Vgl. N. Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques* VI, art. 11 (Oeuvres complètes, t. X), 62. Zu Beginn dieser Anm. Maine de Birans steht folg. Randerg.:

Aus solchen Erfahrungen ließe sich induzieren, daß ein so an all seinen Bewegungsgliedern gelähmt geborenes Kind, ohne für das Gefühl gelähmt zu sein, nur eine rein affektive Existenz hätte, wenn es in diesem Zustand leben könnte; da keiner seiner Eindrücke / sich zu lokalisieren vermöchte, ließe sich sagen, es empfinde sie, ohne sie wahrzunehmen; das Verhältnis seiner Kraft zur Widerständigkeit besäße letztlich keine Grundlage, und damit auch nicht die Persönlichkeit, welche in die Empfindung eingehüllt<sup>494</sup> bliebe, ohne sich entwickeln zu können und zu entstehen zu beginnen. 112

Dies ist der Mensch, so wie er für all seine Eindrücke dahinschlummert, welche er in diesem Zustand völliger Passivität empfangen hat; so sind wir, obwohl wach, für all jene inneren Eindrücke, welche ihren Sitz in den der Anstrengung gegenüber absolut fremden Organen haben und sich deshalb in keinerlei besonderen Sitz einschreiben sowie stets vague, allgemein und unbemerkt bleiben.

Daraus läßt sich außerdem folgern, daß jede auf einen Teil oder auf eine Stelle des organischen Leibkörpers bezogene Affektion bereits<sup>495</sup> als eine Zusammensetzung erster Ordnung betrachtet werden muß und danach erst als vollständige<sup>496</sup> Empfindung oder *Idee* der Empfindung; denn diese ersten Zusammensetzungen lassen ein gemeinsames Element oder, wenn man so will, ein und dieselbe *Form* zu, welche sich mit einer wechselnden Materie in jeder Art Empfindung vereint. Letztlich ist diese Form keineswegs, wie gesagt wird, der passiven Sinnlichkeit inhärent,<sup>497</sup> vielmehr bezieht sie sich auf den speziellen oder individuellen Wahrnehmungssinn der Anstrengung und hat denselben Umfang, dieselben Grenzen, dieselben ursprünglichen Bedingungen wie ihre Ausübung.

---

Seite 60 b – vgl. dazu die parallele Stelle bei P. Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, III (ed. Azouvi), 139 f.

<sup>494</sup> *Randerg.* Ausdruck Condillac's – Vgl. zum Beispiel: *Traité des sensations*, Teil I, Kap. 7, § 2 (Oeuvres philosophiques, t. I), 239 (Anm. Übers.).

<sup>495</sup> *Wort gestrichen*

<sup>496</sup> *Erg.* Wahrnehmung oder

<sup>497</sup> *Erg.* und all ihren Eindrücken gemeinsam

Dies führt uns zu einer kurzen Prüfung zweier berühmter Lehren,<sup>498</sup> von denen die eine als innere Erkenntnis die erste Abgrenzung von den Teilen des eigenen Leibkörpers und folglich das örtliche Verhältnis<sup>499</sup> der die Seele affizierenden Eindrücke betrachtet hat, während die andere dieses Verhältnis oder diese ursprüngliche Erkenntnis bei ihrem Erklärungsversuch als ausschließliche Ergebnisse der Ausübung eines besonderen äußeren Wahrnehmungssinnes betrachtet, nämlich der Tastberührung fester Oberflächen.

1) "Dieser undeutliche Vernunftschluß oder dieses *natürliche Urteil*, welches das von der Seele Empfundene auf die Körper anwendet", sagt Malebranche,<sup>500</sup> "ist nur eine *Empfindung*, / die man zusammengesetzt nennen kann."

113 Hier läßt sich mit Recht der Hinweis und der Beginn einer wahren Analyse finden, die weiter fortgeführt werden müßte, denn hier ergibt sich genau der Fall, das Argument von Leibniz<sup>501</sup> zu verwenden: dort, wo es zusammengesetzte Wesen oder Modi gibt, gibt es einfache<sup>502</sup> Modi; wenn die auf eine Körperstelle bezogene Empfindung wirklich zusammengesetzt ist, so muß man darin zwei Elemente unterscheiden, nämlich: die reine Affektion, welche sich durch sich selbst auf nichts bezieht, und das Urteil oder der einfache, eine und wahrhaft elementare Akt, kraft dessen der Eindruck lokalisiert wird.

Malebranche jedoch beginnt mit den anderen Cartesianern, *a priori* zu begründen, daß die Seele eine angeborene Idee ihrer Vereinigung mit dem Körper habe,<sup>503</sup> woraus folgt, daß die Empfindung als zusammengesetzte geboren wird; daher gibt es für dieses Urteil oder diesen undeutlichen Vernunft-

---

<sup>498</sup> *Korr.* [...] der Lehren zweier berühmter Philosophen, von denen der eine

<sup>499</sup> *Erg.* zu diesen Teilen

<sup>500</sup> *Recherche de la Vérité*, 1. Buch, Kap. 1 [§ 5 Anm: *Oeuvres complètes*, t. I, 127] (*Anm. MB*).

<sup>501</sup> Vgl. zum Beispiel *Monadologie*, § 2; *Principes de la nature et de la grâce* § 1 (*Anm. Übers.*).

<sup>502</sup> *Erg.* Wesen oder

<sup>503</sup> Vgl. N. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique VI* (*Oeuvres philosophiques*, t. XII), 137 f. (*Anm. Übers.*).

schluß, welcher die Empfindung zusammensetzt, keinen Ursprung zu suchen.

Wenn jedoch dieses Urteil angeboren ist, muß es dann nicht auch notwendig und allgemein oder allen äußerem bzw. inneren Sinneseindrücken gemeinsam sein? Warum gibt es denn in der Tatsache soviel Ausnahme- und Unterscheidungsfälle bei diesem ursprünglichen Verhältnis? Warum beziehen sich die gänzlich passiven inneren Eindrücke auf nichts, obwohl sie die allgemeine Sinnlichkeit affizieren, usw.? Und wenn andererseits diese Art und Weise zu empfinden und wahrzunehmen, einzig und absolut oder notwendig ist, woher können wir dann wissen, ob sie eine Täuschung ist, und wo ist<sup>504</sup> hier die entgegengesetzte *Wirklichkeit*?

Ohne auf dieses System weiter einzugehen, wollen wir bei dieser Gelegenheit daran erinnern, was wir schon sehr oft haben beobachten können, daß nämlich die Voraussetzung von irgendetwas *Angeborenem* stets wie eine Verzweiflungsstat ist, und wenn auf diese Weise von gewissen Prinzipien *a priori* ausgegangen wird, muß man notwendigerweise entweder solch reelle Wirkungen ohne Erklärung lassen / oder sie verunstalten und verwischen,<sup>505</sup> damit sie mit Gewalt in eine vorher errichtete Hypothese eintreten, ohne diese Wirkungen selber zu untersuchen.<sup>506</sup>

114

---

<sup>504</sup> Korr. und was wäre

<sup>505</sup> Korr. des ganzen Abschnitts: Man sieht hier sehr gut, wie die vorweggenommene Voraussetzung von angeborenen Prinzipien als bequemes Mittel, um die Phänomene zu erklären, in gewissen Fällen wie die Verzweiflungsstat der Analyse wird; geht man nämlich von bestimmten Prinzipien *a priori* aus, so muß zumindest darauf geachtet werden, sie nicht in Gegensatz zu den Tatsachen zu setzen, welche man [...], und sie nicht entstellen und [...]

<sup>506</sup> Randerg. Anmerkung zur sechsten "Meditation" Malebranche – Diese Anm. fehlt im Text Maine de Birans, aber da diese 6. Meditation den Titel trägt "Gott allein verrichtet als wahrhaftige Ursache durch die allgemeinen Gesetze der Einheit von Seele und Körper, was die Menschen als okkasionelle oder natürliche Ursachen verrichten", kann man mit I. Radrizzani, Notes (1995), 248 Anm 184, annehmen, daß Maine de Biran hier seine schon zuvor angeführte Kritik am Okkisionalismus (vg. oben S. 107 f. mit Anm.) wieder aufnehmen wollte (Anm. Übers.).

2) In seinem Werk über den menschlichen Verstand ergreift Locke<sup>507</sup> eine Methode der Erfahrungsanalyse und glaubt dadurch, seinen Anfangspunkt noch diesseits der weit zurückverlegten Grenzen wählen zu müssen, welche sich dem cartesianischen Gesichtspunkt dargeboten hatten. Für ihn ist die Empfindung nicht nur dann ein einfaches Element,<sup>508</sup> wenn der affektive Eindruck auf das ihn empfangende Organ bezogen ist; sondern vielmehr auch, wenn sich der vorstellende Modus auf eine äußere Ursache wie das Bild auf einen Gegenstand bezieht. Somit setzt Locke die erste Erkenntnis als natürlich geformt voraus und erklärt sie keineswegs.<sup>509</sup>

<sup>510</sup> Als nun Condillac das Vorhaben gefaßt hatte, bis zum Ursprung jeder Idee zurückzugehen und sozusagen die ver-

---

<sup>507</sup> Vgl. Versuch über den menschlichen Verstand, 2. Buch, Kap. 1, § 23 sowie Kap. 4-5 u. 8 (Anm. Übers.).

<sup>508</sup> Korr. Dieser Philosoph betrachtet die erste Idee der Einbildung als einfach.

<sup>509</sup> Korr. Somit setzt er stets die erste natürlich geformte Erkenntnis voraus, was ihn dazu führte, von ihm selber unbemerkt in die angeborene Idee einzutreten, welche er so schlecht mangels ihres Verständnisses bekämpft hatte.

<sup>510</sup> Randerg. In der letzten Auflage der "Abhandlung über die Empfindungen" finden sich mehrere ganz neue Dinge über die Art und Weise, wie ein auf den Tastsinn beschränktes Wesen lernt, seinen Körper zu kennen und seine Empfindungen darauf zu beziehen. Das Kapitel 4 des 2. Teils, welches den Titel trägt: "Vorüberlegungen über folgende Frage: wie wir von unseren Empfindungen zur Erkenntnis des Körpers übergehen können", dieses Kapitel, sage ich, ist völlig neu; man sieht darin deutlich, wie Condillac den Punkt der Schwierigkeit umkreist, ohne ihn jedoch wirklich zu durchschauen noch vollständige Befriedigung zu finden. "Es ist evident", sagt er, "daß wir von unseren Empfindungen zur Erkenntnis der Körper in dem Maße übergehen, wie sie das Phänomen der *Ausdehnung* hervorbringen, und weil ein Körper ein *Kontinuum* ist, welches durch die Angrenzung anderer ausgedehnter Körper gebildet wird, muß die es vorstellende Empfindung ein Kontinuum sein, welches durch die Angrenzung anderer *ausgedehnter* Empfindungen gebildet wird." [Traité des sensations, Teil II, Kap. 4: Oeuvres philosophiques, t. I, 253 f.] Natürlich kann es kontinuierliche Empfindungen nur in der *Zeit* geben, und alles, was im *Raum* als *Kontinuum* wahrgenommen wird, ist im eigentlichen Sinne nicht *Empfindung*. Dies bedeutet deshalb, die beiden von Kant unterschiedenen Formen zu verwechseln, usw. [Vgl. Kritik der reinen Vernunft, 1. Teil: Transzendentale Ästhetik; Quelle

schiedenen Arten an Empfindungen zu anatomisieren, um den beitragenden Teil einer jeden von ihnen in der menschlichen Erkenntnis auszumachen, war er von einer sinnreichen Hypothese geleitet, bis zu jenem zurückverlegten Punkt zu gelangen, welcher tatsächlich den Kreis der Erkenntnis öffnen könnte; aber er mußte zunächst einsehen, daß die direkten Eindrücke eines passiv äußeren Sinnes, wie der Geruch beispielsweise, nicht in sich selber oder in ihren einfach affektiven Charakteren haben, was in sich selbst sozusagen den Stempel des sie okkasionierenden Gegenstandes oder der von ihnen eingenommenen organischen Stelle trägt, so daß die Erkenntnis des Gegenstandes oder Sinnes, welche daraufhin in all unsere verschiedenen Empfindungen eintritt, indem sie als sinnlich relative Ideen in einem notwendigen Bezug verbunden werden, ihren Ursprung in irgendeinem urtümlichen Modus haben mußte, welcher so wahrgenommen oder natürlich empfunden wurde; und da sich ein solcher Modus anschließend mit den anderen rein sinnlichen Eindrücken assoziiert, / mußte er ihm seinen Charakter oder seine eigene relative Form mitteilen und sie gemäß dem Verständnis Ma-

---

für Maine de Biran hier: Ch. Villers, Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendante, Teil II, Art. 12: Theorie der reinen Sinnlichkeit. Erzeugungsmodus der Sinnesgegenstände, des Raumes und der Zeit, S. 263 f.] "Die Natur", so sagt Condillac zudem, "hatte nur ein Mittel, uns unseren Körper erkennen zu lassen, nämlich die Empfindungen als Modifikationen nicht der Seele, sondern der Organe erkennen zu lassen, welche dafür die okkasionellen Ursachen sind. Aber dieser Kunstgriff, durch den wir uns in den Organen zu befinden glauben, welche im eigentlichen Sinne nicht wir selbst sind, hat zweifelsohne seine Grundlage im Körpermechanismus, der seinerseits selber in bezug auf die Natur der Seele angeordnet wurde. Dies ist alles, was wir über dieses Thema wissen können", usw. [Traité des sensations, ebd. S. 254, frei zitiert]. Man sieht in diesem letzten Artikel die Verlegenheit des Autors; dort hat er den Faden der Analyse aufgegeben und konnte ihn in der Tat nicht weiterverfolgen, sobald er als Tatsache diese falsche Voraussetzung annahm: daß sich das *Ich* in den Organen zu finden glaubt, welche nicht *Ich* sind, und daß nur die Seele allein oder das *Ich* einfacher Affektion fähig sei.

lebranches<sup>511</sup> zusammensetzen oder sie im Sinne Lockes in den Rang von Ideen erheben; auf diese Weise fand sich der cartesianische Gesichtspunkt zum erstenmal in die Grenzen der Erfahrung zurückgeführt und die Prinzipien des englischen Philosophen konnten ihre notwendige Ergänzung erhalten.<sup>512</sup>

Ich kann mich hier nicht dabei aufhalten, in allen Einzelheiten den Schritten zu folgen, welche die Statue macht, um von sich selbst aus zu empfinden, indem sie die zunächst ganz innerlichen Modifikationen entweder auf Teile ihres eigenen Körpers oder auf fremde Körper überträgt, welche sie mit diesen selben Sinneseindrücken umkleidete,<sup>513</sup> mit denen sie sich einen Augenblick zuvor der Reihe nach in der Ausübung des Geruchs, des Geschmacks, des Gehörs und der Sicht identifizierte. Wie man weiß, wird durch die ursprüngliche Ausübung eines passiv sinnlichen Organs im Außen,<sup>514</sup> eher als im Inneren willentlich bewegt, die äußere Welt der Phänomene geboren und entwickelt sich, welche allerdings im übrigen nur eine objektive Zusammensetzung derselben Empfindung ist.<sup>515</sup>

Allein der Tastsinn der Hand begrenzt im eigenen Körper jedes der Teile, wo sie die *Erwiderung* des Gefühls findet, und sie trennt sie auf diese Weise von den Anteilen toter Materie,

---

<sup>511</sup> Vgl. *Recherche de la Vérité*, 1. Buch, Kap. 10, § 5 (Oeuvres complètes, t. I, 127, wie schon S. 112 f. oben (*Anm. Übers.*)).

<sup>512</sup> Siehe im "Traité Raisonné des sensations" [Teil IV: Oeuvres philosophiques, t. I, 333 f.] die Definition, welche Condillac vom Wort *Idee* mit der Bemerkung gibt, daß jeweils ein Urteil in jene Ideen eintritt, die uns als die einfachsten erscheinen; dies hatte Locke nur sehr undeutlich wahrgenommen, und zwar allein im besonderen Fall der Ideenassoziation der berührbaren Gestalten mit den visuellen Bildern [vgl. Versuch über den menschlichen Verstand, 2. Buch, Kap. 5 u. 13] (*Anm. MB*).

<sup>513</sup> *Korr.* [...] welche sie nacheinander mit jedem dieser Eindrücke umkleidet

<sup>514</sup> *Korr.* [...] eines sinnlichen oder passiv von außen affizierbaren Organs

<sup>515</sup> *gestrichene Randerg.* Denn man weiß sehr wohl, "ob ich mich bis zu den Himmeln erhebe oder bis in die Abgründe hinabsteige, ich betrachte immer nur mein Denken", welches nichts anderes als meine *Empfindung* ist. – Vgl. E. B. Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Teil I, Abt. I, Kap. 1, § 1 (Oeuvres philosophiques, t. I, 6) wie bereits oben S. 104 (*Anm. Übers.*).

deren *nackte* Festigkeit der Hand<sup>516</sup> keinerlei Gefühlserwiderung gibt, sofern die Hand [der Sinn] diese Anteile durch ihre [seine] sukzessive Anwendung abgrenzt und ihnen Gestalt gibt.

Wäre Condillac bis zum wirklich urtümlichen und grundlegenden Sinn der Erkenntnis oder der *inneren apperzeptiven Idee* zurückgegangen, die ebenso wahrnehmend oder äußerlich *anschaulich* ist,<sup>517</sup> dann hätte er vielleicht gesehen, daß diese Übertragung unserer Modifikationen auf einen organischen Sitz sowie auf einen Ort des äußeren *Raumes* ihr Prinzip in der notwendigen Erwiderung einer gewollten Anstrengung und einer entgegengesetzten Widerständigkeit finden muß,<sup>518</sup> / und dies ohne Zweifel mehr als in der Erwiderung eines Gefühls, welches sich als passives nicht verdoppeln oder sich selbst *erwidern* kann.

116

Aber da sich der Autor der "Abhandlung über die Empfindungen" alternativ mit den Mitteln der objektiven Erkenntnis beschäftigt, konnte er den unmittelbaren Hervorbringungen

---

<sup>516</sup> *Korr.* dem ausgedehnten und geteilten Sinn

<sup>517</sup> *Korr.* [...] anstatt zu dem der Wahrnehmungen oder äußeren *Anschauungen*

<sup>518</sup> (Seite 94) Setzen wir voraus, beide Hände wären für das Gefühl gelähmt; es reichte aus, daß sie gegeneinander bewegt werden könnten und sich widerersetzen, damit diese Erwiderung von Anstrengung oder Widerständigkeit sie als voneinander unterschieden und demselben *Ich* zugehörig bestimmte. Wäre nur eine dieser Hände gefühllos, dann könnte jene [Korr. die andere], welche die Sinnlichkeit beibehält, sie in diesem Bezug als fremd empfinden; aber bei einer neuerlichen Begegnung der beiden Anstrengungen verschwände die *Fremdheit*, und dieser Fall entspräche dem vorherigen. Man erkennt hier deutlich die klare Trennung der beiden Funktionen (*Anm. MB*). – *Erg. zu dieser Anm.*: Herr Degérando in seiner "Histoire [comparée] des systèmes de philosophie" [Teil II, Kap. 10, t. III, 341 f.] scheint mir das Urphänomen der Existenz der Körper sehr schlecht analysiert zu haben, da er, wie Condillac es tat, nur die Sinnlichkeit des Tastorgans im Auge hatte; ich glaube, daß die Art und Weise, wie er von den ursprünglichen Ideen der *Ausdehnung* und der *Bewegung* Rechenschaft ablegt, irrtümlich ist. – *Der obige Hinweis Seite 94 zu Beginn der Anm.* dürfte sich auf die parallele Stelle in "Mémoire sur la décomposition de la pensée", III (ed. Azouvi), 211, beziehen (Anm Übers.).

der Aktion einer unberührbaren wie unsichtbaren inneren Kraft keinen Blick schenken, wobei sich diese Kraft nicht nur auf die ausgedehnten Oberflächen bezieht, sondern außerdem in das Innere der Massen und bis zu den Elementen der widerständigen Materie vordringt, so als würde sie sich mit der eigenen und entgegengesetzten Kraft dieser Elemente verwickeln und verbinden.

Der ganz innere Wahrnehmungssinn der Anstrengung, so wie wir ihn in seiner Bestimmung oder ursprünglichen Form als auch in seinen unmittelbaren Ergebnissen betrachtet haben, mußte sich auf mehr oder weniger innerliche Art und Weise (wie wir gleich hierauf sehen werden) mit den verschiedenen äußeren Sinnen assoziieren, von denen er einen mehr oder minder beträchtlichen Teil darstellt; und zusammen mit dem äußeren Tastssinn selbst betrachtet, bei welchem Condillac stehenblieb<sup>519</sup> und der ein hauptsächlicher Fortsatz jener Anstrengung ist, versteht man jetzt all das, was das Auslassen eines derart grundlegenden Wahrnehmungssinnes [im Ursprung der Erkenntnis]<sup>520</sup> an Unvollständigem oder Vagem und Ungewissem in den Analysen hat hinterlassen müssen, denen er absolut entgangen ist.

117 So wie das Auslassen seitens der alten Chemiker, welche den Lufteinfluß oder einen Teil der Luft bei den Verbrennungs- und Ansäuerungsphänomenen der Körper nicht berücksichtigten, alle<sup>521</sup> Analysen wiederholen oder durch unsere modernen *Pneumatisten* verifizieren ließ, welche in der zergliederten Luft das wahrhafte Prinzip dieser Phänomene entdeckt haben, so wird sich auch heute die Unterscheidung eines neuen Wahrnehmungssinnes, der sich mit allen anderen vereinen kann, ohne mit irgendeinem davon zu verschmelzen, nachdem sie vom Autor der "Abhandlung über die Empfindungen" absolut vernachlässigt oder verkannt wurde, als die

<sup>519</sup> Vgl. die entsprechenden Kap. über den Tastsinn in: *Traité des sensations*, Teil II u. Teil III (Oeuvres philosophiques, t. I), 257 ff. u. 275 ff. (Anm. Übers.).

<sup>520</sup> Klammer gestrichen

<sup>521</sup> Erg. früheren

Aufgabe auferlegen, alle Analysen nochmals zu beginnen oder sie einer neuen Verifikation entgegenzuführen. Diese Arbeit hätten wir in Sicht, wenn die Zeit es erlaubte, so daß wir von dieser Aufgabe hier nur einen abgekürzten Entwurf skizzieren, um die Lösung unseres Problems zu vervollständigen.

Beeilen wir uns, nunmehr aus allem, was Gegenstand dieses langen Kapitels und insbesondere des letzten Paragraphen gewesen ist, die Folgerungen zu ziehen:

1) Außer der *Wahrnehmung* oder der Ersterkenntnis der begrenzten und geformten Gestalt der Teile des eigenen und fremden Körpers, worauf sich der äußere Tastsinn bezieht, von dem Condillac spricht,<sup>522</sup> gibt es noch eine unmittelbare *Apperzeption* der Ko-existenz dieses eigenen Leibkörpers, welche sich auf eine allgemeine und kontinuierliche Widerständigkeit hinsichtlich derselben individuellen Anstrengung gründet (*continuatio resistentis (organici) Leibniz*<sup>523</sup>).

Diese Art zunächst unbegrenzt körperlicher Ausdehnung kann sich durch keinen äußeren Wahrnehmungssinn darstellen und nicht<sup>524</sup> der unmittelbare Gegenstand irgendeiner *Anschaugung* sein; vielmehr hat sie einen eigenen *muskulären* Wahrnehmungssinn, welcher nur im Inneren handelt und sich dort erkennt; auf diese spezielle Quelle muß die ursprümliche *Form* des *Raumes* zurückbezogen werden, welche in ihrer<sup>525</sup> Reinheit selbst nicht verallgemeinert und somit jeder Ausübung einer Sinnlichkeit zugesprochen werden darf, wo sie natürlicherweise als inhärent gedacht wäre.<sup>526</sup>

---

<sup>522</sup> Vgl. *Traité des sensations*, Teil II, Kap. 5, § 6 (Oeuvres philosophiques, t. I), 257 f. (Anm. Übers.).

<sup>523</sup> *Wort gestrichen.* – Vgl. Brief an P. Des Bosses vom 1. Juli 1707 (ed. Gerhardt, t. II), 339, wie bereits oben S. 109 mit Anm. (Anm. Übers.).

<sup>524</sup> *Korr.* Diese Art somit vager und unbegrenzt körperlicher Ausdehnung gleicht keineswegs jener, die sich durch die Ausübung der äußeren Sinne des Tastens und Sehens darstellt, und kann nicht [...]

<sup>525</sup> *Erg.* Einfachheit oder

<sup>526</sup> *Randerg.* Kritik an Kant (Anm. MB). – Wahrscheinlich Erinnerung oder geplante Wiederaufnahme der Kritik gegenüber den reinen Formen der Sinnlichkeit, die nach Kant den Raum von den wahrgenommenen Körpern

118 2) Außerhalb der anfänglichen Ausübung des Anstrengungssinnes sind alle Eindrücke der Sinnlichkeit / einschließlich derer des Tastsinnes selbst passiv, *material einfach* und *absolut* oder ohne Verhältnis zu irgendeiner personalen oder fremden Existenz; mit diesem Sinn hingegen, der allein und sogar von allen anderen getrennt ist (wenn es möglich wäre), befände sich das individuelle Subjekt einer Anstrengung (*Ich*) im grundlegenden und notwendigen Bezug zu einer widerständig organischen Größe; hieraus ergibt sich die innere unmittelbare Apperzeption dieses *Ich*, welches sich mehr oder weniger innerlich mit allen zufälligen Modi assoziiert<sup>527</sup> oder verbindet – gemischte Ergebnisse von außen gekommener passiver Eindrücke und von Bewegungen, welche durch einen Willen in entsprechenden Organen mit den beiden sensitiven und motorischen Funktionen hervorgebracht wurden ... -, innere *Apperzeption*, wie ich sage, die von den wechselnden elementaren Hervorbringungen immer unterschieden ist, mit denen sie sich assoziiert, und in ihr allein findet sich jene im Grund des inneren Wahrnehmungssinnes errichtete Unterscheidung motiviert, welche zwischem dem *Subjekt* und dem *Objekt* einer *Anschauung* oder vollständigen *Vorstellung* besteht.

3) Da das Mächtigkeitsgefühl der Anstrengung als wesenhafter Teil in die Modi der äußeren Sinne eintritt, welche ihm in spezieller Weise untergeordnet sind,<sup>528</sup> reicht<sup>529</sup> die alleinige Abwesenheit dieses Gefühls in diesen oder jenen passiven Modifikationen, wo das *Wollen* und das *Begehren* in Gegen- satz zueinander sein können, aus, um innerhalb dieses Kon-

---

und der entsprechenden Sinnesausübung unabhängig sein lässt; vgl. schon oben S. 90 f. (*Ann. Übers.*).

<sup>527</sup> *Korr.* [...] Bezug der Kraft zu einer organischen Widerständigkeit; hieraus ergibt sich die innere unmittelbare Apperzeption des *Ich*, welche immer von den sensitiven, zufälligen und wechselnden Modi unterschieden ist, mit denen sie sich assoziiert

<sup>528</sup> *Korr.* [...] in die Ausübung der äußeren Sinne und in die Ergebnisse dieser Ausübung eintritt, welche [...]

<sup>529</sup> *Korr.* kann [...] ausreichen

trastes selbst dem motorischen und sinnlichen Wesen die Wirklichkeit irgendeiner Existenz oder fremden Ursache zu offenbaren, die ebensoviel Macht hätte, um es zu verändern, wie es in sich selbst hat, um seinem Leibkörper die Bewegung als Antriebkraft auf bestimmte Organe hin mitzuteilen. Damit hätte das Doppelproblem der *personalen* und *fremden* Existenz nur ein und dieselbe Lösung, welche von einer einzigen wirklichen Urtatsache, von einer einzigen und grundlegenden Bedingung hergeleitet ist.

Es war diese eine Lösung zweier zu oft voneinander getrennter Probleme, welche wir vor allem im Blick hatten, als wir bis zur Quelle / der unmittelbaren *Apperzeption* zurückgingen; es bleibt uns nunmehr nur noch, die Gesamtheit ihrer Charaktere herauszustellen, indem wir sie von allem unterscheiden, was nicht in den Zusammensetzungen der Erfahrung ist. 119

Damit stehen wir folglich vor der Aufgabe, in den sekundären Tatsachen unserer sinnlichen und intellektuellen Natur die Unterschiede zu suchen, welche die *Apperzeption* von der *Anschauung* trennen, sowie diese beiden letzteren von der *Empfindung* und vom *Gefühl*.

### KAPITEL 3

#### Anwendung des Vorhergehenden auf eine Analyse oder Einteilung der äußeren Sinne –

Wie sich daraus eine reelle Unterscheidung zwischen den Seelenvermögen und -zuständen ableiten läßt, deren Unterschiede erfragt sind – Einteilung der drei Systeme: *sensitiv*, *perzeptiv* oder *intuitiv* und *apperzeptiv*

Wenn der Anstrengungssinn, dessen Ausübung das Leben des *Bezuges* und des *Bewußtseins* ist, einmal aktiv geworden ist, fährt er fort, sich in allen Teilen des ihm eigenen Bereichs auf gleichförmige und unveränderte Weise zu vollziehen. Periodisch im Schlaf des *Ich* und des Denkens aufgehoben, während das sensitive und absolute Leben im ewigen Fluß seiner es bildenden Eindrücke niemals unterbrochen, sondern fortgesessen wird, und auch niemals sich selbst gleich auf sich zurückkommt, wird der Grundmodus der individuellen Persönlichkeit stets identisch wiedergeboren, ist derselbe Bezug der Kraft zur Widerständigkeit, dieselbe Apperzeption, dasselbe *Ich*.<sup>530</sup>

---

<sup>530</sup> Die Ausgabe von J. Echeverria (1963), 166, vermerkt Anfang Kap. 3 den Beginn der "Zweiten Abteilung" in diesem Werk; im Gegensatz zur Nennung "Erste Abteilung" wird diese Einteilung jedoch in der Urschrift S. 119 nicht weiter erwähnt, obwohl dies innerhalb der Systematik als Übergang von der Apperzeption zur Intuition plausibel wäre. I. Radrizzanis Ausgabe von 1995 berücksichtigt diese Einteilungsmöglichkeit nicht und fährt daher sofort mit der Kapitelzählung 3 weiter (S. 136) (Anm. Übers.).

Randerg. hier eine Anmerkung über den Abschnitt personale Identität bei Locke, Seite 55, anbringen [vgl. Versuch über den menschlichen Verstand, 2. Buch, Kap. 27, § 8].

Wenn es wahr ist, daß all die verschiedenen Modifikationen des empfindenden oder apperzeptiven Wesens einzelnen und aktuellen Umständen des Funktionierens der Organe gemäß irgendeinem Bezug der Bedingtheit entsprechen (und wäre es selbst einer *prästabilisierten Harmonie*), so müssen wir in den Instrumenten, welche dazu dienen, daß sich diese beiden Arten von Elementen vollziehen oder hervorbringen (die sensitiven Funktionen einerseits und die Modi der *Anstrengung* andererseits), ununterbrochen einige Erscheinungszeichen der Verschiedenheit und der Veränderung oder der Gleichförmigkeit und der Beständigkeit finden, wodurch diese Modi im

---

Inneren unserer selbst jeweils charakterisiert sind. Nun lehrt uns die Physiologie auf der einen Seite, daß sich die durch wechselnde Ursachen äußerer oder innerer Eindrücke affizierbaren Organe untereinander in ganz besonderer Weise in den physischen Eigenschaften von Festigkeit, Dicke oder Dünneheit, der Eingehülltheit oder Anundation der Nervenfasern unterscheiden, welche zur Bildung dieser Organe beitragen; während die Gehirnnerven, welche besonders den Funktionen willentlicher Bewegtheit in verschiedenen Sinnen dienen, überall denselben Aspekt und augenscheinlich homogene Eigenschaften bieten. Auf der anderen Seite finden wir durch die Reflexion, daß sich die Modi dieser auf gleiche Art und Weise fort dauernden oder sich hervorbringenden Anstrengung nur durch den Intensitätsgrad unterscheiden, während sich alle sensitiven Affektionen, welche in ihren spezifischen und eigenen Charakteren ganz besonders vielfältig sind, im ewigen Fluß befinden und niemals absolut als dieselben wiederkehren. Hier zeigt sich also ein ziemlich überraschender Parallelismus zwischen den Instrumenten und den Funktionen einerseits und den Bewußtseinshervorbringungen andererseits. Wird die Verschiedenheit der letzteren nicht in gewisser Weise durch die Vielfalt der anderen bestätigt? Stellen wir außerdem noch fest, daß die äußeren Sinne, je mehr sie der willentlichen Handlung untergeordnet und der Anstrengung angepaßt sind, desto mehr auch die Festigkeit in den Eindrücken und die Beständigkeit in ihren verschiedenen sensitiven Dispositionen bewahren; wie die inneren Organe sind sie nicht jener großen Anomalien und Störungen der Sinnlichkeit fähig, welche dem Urteil keinerlei Zugriff, keinerlei beständige Form übrig lassen. Da des weiteren ein natürlicher Bezug diese Sinne mit gewissen physischen Kräften verbindet, war es notwendig, daß sie durch eine Mächtigkeit gelenkt werden, welche sie die Stärke der äußeren Wirkkräfte beibehalten läßt oder sie ihr proportional angleicht, denn da diese dieselben bleiben, würde jede organische Veränderung, jeder plötzliche Sprung der Sinnlichkeit den Bezug zerstören, und das Urteil hätte dann niemals entstehen können.

Erg. Bichat macht in seiner "Physiologischen Anatomie" noch eine sehr zutreffende Bemerkung in Bezug auf den hier vor uns im Blick befindlichen Gegenstand; es gibt, sagt er, "folgenden großen Unterschied zwischen der animalischen Sinnlichkeit und Kontraktilität: in der ersteren sind die Nerven in gewissen Fällen die evidenten Wirkkräfte der Kommunikation der Organe, welche den Eindruck mit dem Gehirn dort empfangen, wo er wahrgenommen wird; aber in anderen Fällen *kennen wir den Bezugsmodus nicht*; in der Kontraktilität hingegen kommuniziert das Gehirn sichtbarerweise durch die *Nerven* mit den Muskeln, und niemals vermögen die Organe eine willentliche Bewegung ohne Einfluß der Gehirnnerven zu vollziehen" [Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine, t. I, Art. III, § 2, 172].

120 Um dieses phänomenale Ich in dem einzigen und individuellen Sinn dieser Apperzeption zu begreifen, wollen wir alle willentlich zusammengezogenen Muskeln in der Unbewegtheit des Körpers voraussetzen: mit offenen Augen in der Finsternis; mit aufmerksamen Gehör (*acuta*) im Schweigen der Natur, die umgebende Luft in Ruhe sowie die Außentemperatur im Gleichgewicht mit jener der Körperoberfläche; alle inneren Eindrücke sind auf die natürliche Stärke des organischen Lebens beschränkt und in ihrer kontinuierlichen Gleichförmigkeit nicht spürbar ... Die Anstrengung allein bleibt übrig, und mit ihr das phänomenal reine oder auf seine unmittelbar innere Apperzeption reduzierte *Ich*; solange dieser unveränderte Modus fortdauert, nämlich solange wie die Wachheit des *Ich* dauert, können die sinnlichen oder zufälligen Eindrücke, welche mit ihm zusammenfallen, gemäß verschiedener Gesetze oder Bedingungen an seiner reproduzierenden Tätigkeit und dem Bewußtseinslicht teilnehmen, welches dieser Quelle entspringt.

---

Gemäß der anatomischen Lehre von Gall ließe sich sagen, daß sich die Empfindungen durch voneinander abweichenden Nerven vollziehen oder übermittelt werden, welche dieser Autor vom verlängerten Rückenmark herleitet, während sich die Bewegungen oder muskulären Kontraktionen stets durch die Vermittlung der *umkehrenden* Nerven vollziehen, welche nach Gall ihren Ursprung in der verhärteten Masse des Gehirns haben, in den Punkten, wo die voneinander abweichenden Nerven enden, bzw. diese sich zusammenfalten, um die umkehrenden Nerven zu bilden, oder es keinerlei Verbindung zwischen beiden Arten gibt (*Anm. MB*). – Als nicht genau bestimmbare Quelle hierzu vgl. J.-B. Demangeon, *Physiologie intellectuelle ou Développement de la doctrine du Prof. Gall* (1806), 580; *Cranologie ou découvertes nouvelles du Docteur F.-G. Gall* (1807); F.-G. Gall/Spurzheim, *Anatomie et physiologie du système nerveux en général* (1810-19). Franz-Joseph Gall (1758-1828) lebte zur Zeit Maine de Birans in Paris und besaß einen ziemlich großen Ruf; 1808 widmete ihm Maine de Biran einen eigenen Vortrag vor der "Medizinischen Gesellschaft" von Bergerac: *Observations sur les divisions organiques du cerveau, considérées comme sièges des différentes facultés intellectuelles et morales, des rapports qu'on peut établir entre l'analyse des facultés de l'entendement et cette sorte de division: examen du système du docteur Gall à ce sujet* (Oeuvres V, ed. Azouvi 1984 mit weiterer Literatur S. X f.) (*Anm. Übers.*).

Aber unter diesen verschiedenen Modi unserer aufeinanderfolgenden Existenz in einer Zeit gibt es solche, / die reell mit der *immanenten* Anstrengung zusammenfallen und nur zufällig an der ihr eigentümlichen Apperzeption teilnehmen. 121

Es gibt andere, die sich ohne Ausgang von derselben Quelle [der Apperzeption oder des Bewußtseins]<sup>531</sup> sozusagen als *Ergebnisse* mit ihr verbinden oder sich ihr zueignen, obwohl sie ihr im Prinzip fremd sind.

Es gibt schließlich noch eine dritte Art sinnlicher Modi, welche wie Ausstrahlungen von der Quelle der Anstrengung selbst aus ganz an all ihren Charakteren teilnehmen und wie sie als innere Gegenstände der einen vollständigen Apperzeption von der Person unabtrennbar sind, wo sich diese Person individuell konstituiert findet.

Daraus ergeben sich drei Klassen anfänglich und wesenhaft verschiedener Modifikationen sowie drei entsprechende Systeme, auf die sich alle individuellen oder spezifischen Modi des Empfindens und denkenden Wesens beziehen lassen, nämlich:

1) *Sensitives* (<sup>532</sup>passives) *System*, welches all die inneren oder äußeren Affektionen der Sinnlichkeit ohne den Beitrag des Willens oder der aktiven Teilnahme des *Ich* beinhaltet.<sup>533</sup>

2) *Perzeptives* [oder *intuitives* (gemischtes)]<sup>534</sup> *System*, welches alle Modifikationen hinsichtlich der beginnenden Aktion irgendeiner äußeren oder inneren Ursache einerseits umgreift, die dem Willen gegenüber fremd ist; und andererseits einer Folgereaktion, welche durch diesen Willen selbst bestimmt ist.

3) Schließlich *apperzeptives* (*aktives*) *System*, worunter ich alle Modi oder *Akte* im eigentlichen Sinne verstehe, welche die unmittelbaren und ausschließlichen (oder sogar nur mittelbaren oder teilweisen) Hervorbringungen derselben lebendi-

<sup>531</sup> Klammer gestrichen

<sup>532</sup> *Erg.* oder

<sup>533</sup> *Korr.* [...] alle Affektionen der inneren oder äußeren Sinnlichkeit umfaßt, welche spontan und ohne irgendeinen Beitrag [...]

<sup>534</sup> Klammer gestrichen

gen Kraft sind, welche die Anstrengung erschafft; indem in diesem Fall eine Aktion begonnen und beibehalten wird, welche das Gesetz nicht mehr von den äußereren Gegenständen erhält.

- 122 Indem wir diese drei Systeme getrennt voneinander analysieren, um die verschiedenen Arten an Empfindungen zu erkennen, welche jeweils darin enthalten sind, können wir es nicht verfehlten, reelle Charaktere zu finden, mit denen jene Hauptunterscheidungen verknüpft sind, welche von uns erfragt werden, [sowie auch mit mehreren anderen Nebeneinzelheiten, nach denen wir nicht gefragt sind].<sup>535</sup>

## § 1

### *Sensitives oder passives System*

<sup>536</sup> Das Vermögen oder vielmehr die allgemein rezeptive Fähigkeit aller unmittelbaren Eindrücke, welche an den Nervenenden durch irgendeine äußere oder innere Ursache (X) erfolgen, enthält alle Tatsachen der lebendigen und einfach empfindenden Natur, die unter einem physiologischen Gesichtspunkt sowie außerhalb des *Ich* beobachtet werden können, sei es in jener Art unmittelbarem Tastsinn, dessen Bezüge wir bereits untersucht haben und, obwohl sie sich bis zu einem gewissen Punkt dem Bewußtsein annähern, nicht in dessen eigenen Bereich eintreten, sondern an den Grenzen bleiben, wodurch unsere beiden Naturen getrennt sind.

Hätten wir hier das ausdrückliche Ziel, dieses System von Eindrücken vollständig zu analysieren oder es von neuem in seinem Ausgang von seinen Anfangselementen zusammenzusetzen, dann gingen wir vielleicht bis zu diesen Punkten, zu körperbeschaffenen Monaden, zurück, welche sich gegenseitig in ihrer Vereinigung oder Koordination im System affizieren oder lebhafter werden und sich so durch die unaufhörliche

---

<sup>535</sup> Klammer gestrichen

<sup>536</sup> *Randerg.* Gleichgewicht aller Organe, allgemein sensitive Stärke, unbemerktes Grundgefühl

Reproduktion jener veränderbaren Affektionen – *materiellen Empfindungen* (bei Buffon<sup>537</sup>), *undeutlichen Wahrnehmungen* (bei Leibniz<sup>538</sup>) – niemals bis zur Höhe der Bewußtseinsidee erheben, weil sie sich gänzlich außerhalb der sie konstituierenden Aktivitätssphäre befinden.

Die unmittelbar passiven Eindrücke, von denen wir sprechen, haben zunächst einen eigenen Sitz in den Nervenenden der inneren Organe; auf sie bezieht sich das Funktionieren der *Wahlaffinitäten*, wovon die Sekretionsfunktion, der erste Instinkt der Nahrungsaufnahme oder der Selbsterhaltung abhängen; schließlich die Gesamtheit der Organismusbestimmungen und all jene blind sinnlichen Triebe, welche das animalische Lebewesen im Geburzustand zeigt.

123

Im Äußeren finden wir zudem jene Art an Eindrücken, welche sich über die ganze Körperoberfläche ausbreiten, deren allgemein *passiven Tastsinn*<sup>539</sup> sie bilden, welcher durch eine Modifikation besonderer Art in jedem getrennten äußeren Organ der unmittelbare Sitz des affektiven Anteils wird, der jeder unserer äußeren Empfindungen eigentümlich ist. *Materie* im eigentlichen Sinne, welche sich in der Tat nicht in Idee oder ursprüngliche Erkenntnis verwandelt, sondern vielmehr in all die wechselnden Anfänge von Stärke oder Schwäche, durch welche die Gewohnheit oder die Spontaneität des Organismus<sup>540</sup> selbst sie hindurchgehen lassen kann.

<sup>541</sup> Diesem passiven Tastsinn entsprechen die ersten sensiven Funktionen des Geruch-, Geschmacks-, Hörsinnes selbst

---

<sup>537</sup> Vgl. *Histoire naturelle des animaux*, 327 f. (Anm. Übers.).

<sup>538</sup> Vgl. *Monadologie*, § 14, 21 u. 23; *Principes de la nature et de la grâce*, § 13 (Anm. Übers.).

<sup>539</sup> *Randerg. mit Verweiszeichen*: Hier Abschnitt über passiven Tastsinn aus anderem Heft ergänzen. – *Wahrscheinlich wollte Maine de Biran hier eine Stelle aus seinem Werk "Mémoire sur la décomposition de la pensée" (ed. Azouvi Bd. 3), Kap. 5, Art. 1. "Passive und aktive Funktion des Tastens", 198 f. einfügen* (Anm. Übers.).

<sup>540</sup> *Var. des Vitalsinnes*

<sup>541</sup> *Randerg.* Anteil, den man als die Empfindung selbst betrachten könnte, auf die Materie reduziert und von jeder Wahrnehmungsform des *Raumes* oder der *Zeit* getrennt.

und der Sicht, insoweit man sie gleichfalls im unmittelbaren Abhängigkeitsverhältnis von der Einwirkung oder vom Anstoß in den Geruch-, Geschmacks-, Hör- oder Augenflüssigkeiten betrachtet, welche wie durch eine Art Anziehung oder Wahlaffinität von den entsprechenden Organen aufgesucht werden, da sie ihnen zugehören und versuchen, sich sozusagen mit ihnen gemäß sicherlich überchemischen Gesetzen zu<sup>542</sup> verbinden.

Somit läßt sich bei den lokalen Eindrücken der Hör- und Augenflüssigkeit insbesondere nicht daran zweifeln, daß für die Seele, außer des vorstellend *perzeptiven*<sup>543</sup> Anteils, eine wirklich unmittelbare Affektion eintritt, welche mit der Gesamtatsache der objektiven<sup>544</sup> Vorstellung vermischt bleibt und vom *Ich* nicht unterschieden werden könnte, weil sie sich nicht bis zu ihm hin erhebt; aber sie kann nichtsdestoweniger in gewissen Fällen hervortreten, wo die Erfahrung und die Beobachtung sie isoliert antreffen.

- 124 Diese Fälle sind beispielsweise jene, wo der materielle und sozusagen unbeseelte Teil des Tones oder Lautes die Sinnlichkeit in den inneren eigenen Sitzen anstößt, ohne daß der Gehörsinn irgendetwas deutlich vernimmt; so hat man festgestellt, wie völlig taube Individuen einzelne Affektionen in verschiedenen Körperregionen erlebten, als man in ihrer Nähe die Töne irgendeines Instruments erklingen ließ; man weiß auch, daß es bestimmte Töne, Klangfarben der Stimme, Akzente gibt, welche natürlicherweise dazu geeignet sind, verschiedene Leidenschaften in den Tieren, die sie hören, zu

---

Auf diese Weise auf den rein affektiven Anteil reduziert, kann jede Empfindung noch als eine besondere Modifikation des allgemeinen und grundlegenden Lebenssinnes betrachtet werden, welcher der natürlichen oder zufälligen Stärke proportional, aber in seinem Vitalsinn stets spontan ist, mit seinen eigenen speziellen Gesetzen, denen die Empfindungen von außen sich anpassen und die diese regeln, ohne von ihnen geregelt zu werden.

<sup>542</sup> *Korr.* [...] gemäß Gesetzen einer Art transzenter Chemie

<sup>543</sup> *Erg.* oder intuitiven

<sup>544</sup> *Wort gestrichen*

erregen oder auch von bestimmten nervösen Krankheiten zu heilen oder sie hervorzurufen, usw., usw. ...

Die direkten Eindrücke der Augenflüssigkeit auf der Netzhaut scheinen durch sich selbst am meisten der Charaktere unmittelbarer Affektion zu entbehren, mit Ausnahme jener Fälle, bei denen die Lichtstrahlen in großer Menge auf das äußere Organ einwirken, und man weiß, daß es dann keinerlei Sehen oder Anschauung irgendeiner Art gibt. Was dennoch diese oder jene einfache Farbe oder Farbzusammenstellung angenehmer als jede andere macht, hängt zweifellos von einer eigentümlichen und spezifischen Affizierbarkeit ab, obgleich sie in diesem Anschauungssinn sehr untergeordnet ist.

Wir müssen von jetzt an darauf hinweisen, daß jene *Gefühle* im eigentlichen Sinne der Lust oder Mühen, der Anziehung oder des Widerwillens, welche oft den vollständigen Vollzug der Seh- und Hörwahrnehmbarkeit begleiten, sehr deutlich von den direkten oder unmittelbaren Affektionen zu unterscheiden sind, von denen wir soeben sprachen. Diese Gefühle, von denen wir bei Gelegenheit die Charaktere in der vollen Entfaltung unserer Vermögen und in der höheren Quelle nachzeichnen werden, worin sie entstehen, wie diejenigen der Freude, Bewunderung, Liebe usw., / welche das *Gute* und *Schöne* selbst sinnlich wecken, können nur infolge der aktiven Wahrnehmung oder des Urteils der Seele geboren werden, von denen die unmittelbaren Eindrücke der körperlichen Sinnlichkeit stets unabhängig sind; und auf dieser wesenhaften Grundlage, welche wir hier nur vorübergehend andeuten, werden wir, wie ich sage, den wahrhaft unterscheidenden Charakter errichten, welcher die *Empfindung* und das *Gefühl* voneinander trennt.

125

Kommen wir zur Klasse des rein passiven Eindrucks zurück, worum es sich allein in diesem Abschnitt handelt, so glaube ich, daß sich auf eine Art schwingender Eigenschaft, welche dem unmittelbaren Sehsinn sehr eigentümlich ist, jene Phänomene einer inneren<sup>545</sup> *Anschauung* im eigentlichen Sin-

---

<sup>545</sup> *Erg. sinnlichen*

ne beziehen lassen, die unabhängig von den Erkenntnisgesetzen, denen sie vorausgehen kann, sowie auch fremd gegenüber der Apperzeption und der Bewußtseinstatsache<sup>546</sup> im Vollzug ihrer Spontaneität durch sich selbst – wie alle instinktiven Bestimmungen – kraft der Gesetze des Organismus und der Art der Gehirnaffizierbarkeit besteht, welche sie hervorbringt: von solcher Natur sind diese auf ein passives und spontanes Vorstellungsvermögen hinweisenden Phänomene, deren Instinkt bei mehreren soeben geborenen Tieren selbst uns so viele bemerkenswerte Beispiele liefert, wenn sie vor jeder Erfahrung genau das sichtbare Objekt treffen, welches naturgemäß ihren Ernährungs- oder Erhaltungsbedürfnissen ebenso zukommt wie den Mitteln, ihre Spezies fortzulegen; von solcher Art ist auch jene spontane Erzeugung von gespenstischen Gestalten als Vorläufern eines quälenden Schlafs, die vor unseren Augen in der Dunkelheit der Nacht aufeinanderfolgen, uns nachstellen und in jeder Hinsicht einhüllen, ohne daß es dem Willen gelänge, den Sinn der Anschauung zu entnehmen, die sie erfüllen oder der sie hervorbringt. Von solcher Natur sind schließlich auch jene bald wechselnden bald andauernden Bilder, welche im Delirium und der Manie durch

126 ihre Heftigkeit / und Wahrheit die Oberhand über alle Eindrücke reeller Gegenstände gewinnen, sowie jene, welche verschiedenen verschwommenen Zuständen entsprechen und sich in ihrer periodischen Erscheinung gewissen Bedürfnissen oder sinnlich organischen Trieben angleichen, indem diese durch die Natur oder Gewohnheiten in bestimmten Zeiträumen wiederentstehen. In all diesen Fällen scheint das Einbildungsorgan unter dem Gesetz innerer Eindrücke wirklich vollständig der Herrschaft jener überorganischen Kraft entzogen zu sein, von welcher die Apperzeption unabtrennbar ist. Begrenzt man die Anschauung auf den spontanen Vollzug dieses *materialen* Sinns der *Bilder*, so erblickt man deutlich, wie sie sich von der Apperzeption mit der ganzen Distanz unterscheidet, welche eine vollständige, vom Organismus abhängige *Leidenschaft*

---

<sup>546</sup> Korr. und dem Bewußtsein

von einer freien, von der Intelligenz erhellten *Handlung* zu trennen vermag. Aber nicht hierauf soll ein Vermögen innerer Anschauung beschränkt werden, die in ihrer Spontaneität noch anderen Gesetzen unterworfen werden und einen intellektuellen Charakter annehmen kann.

Stellen wir von nun an fest, da die Eindrücke oder Bilder, welche die Materie dieser Art einfacher Anschauung ausmachen, nicht affektiv sein können, ein solch intuitives Vermögen daher selbst von der *Empfindung* unterschieden werden muß, deren affektiver Charakter die Grundlage ausmacht.

## § 2

### *Perzeptives oder intuitives (gemischtes) System*

Wir haben gesehen, da der Anstrengungssinn voll in allen Körperteilen ausgeübt wird, wo der Einfluß des Willens sich auszubreiten vermag, jedes beliebige dieser Teile unmittelbar als unterschiedlich widerständige Größe zu einer bestimmten Anstrengung *lokalisiert* werden kann, und zwar sogar, bevor irgendein fremder Eindruck von außen seine spezifische Sinnlichkeit erregt; wenn also ein solcher Eindruck eintritt, / wird sich die unmittelbare Affektion, falls sie nicht lebhaft genug ist, um jedes andere Gefühl in sich aufzusaugen, mit dem, der Widerständigkeit des Organs eigentümlichen Modus im entsprechenden organischen Sitz assoziieren und sich mit ihm oder ohne ihn darin lokalisieren; von daher ergeben sich die zusammengesetzten Erstempfindungen und jenes anfänglich einfache Urteil, welches von tiefesinnigen Philosophen, die bis zu ihm vorgedrungen sind, als natürlich oder angeboren angesehen werden, und es ist nicht erstaunlich, daß die Analyse hier schwierig zu überschreitende Schranken gefunden hat, da diese Hindernisse von unseren innersten und ältesten Gewohnheiten her geboren werden.

Diese dergestalt zusammengesetzte Empfindung könnte, da sie die erste Idee an *Empfindung* eines insgesamt einzig empfindenden Subjekts bildet, mit Recht in dieser Hinsicht unter

127

diesem Titel eines in der Tat eigenen und individuellen Gefühls bezeichnet werden,<sup>547</sup> sollte dieser Ausdruck nicht aus-

---

<sup>547</sup> (Seite 85) Der Ausdruck *Empfindung* (*sensation*) ist zweideutig, denn weil er vom lateinischen Wort *sensus* kommt, kann er nur auf die Funktion des *Wahrnehmungssinnes* hinweisen, welche von den Physiologen mit der des Organs identifiziert wird; der Ausdruck *Gefühl* (*sentiment*), welcher vom Verb *fühlen* (*sentir*) abstammt, enthält in sich die Idee der notwendigen Beteiligung eines individuellen und bewußten Subjekts.

Daher hatte ein Physiologe, der eine vor ihm bestehende Sprache benutzte, aber sie genauer festlegen wollte, zwischen einer *animalischen* und einer anderen *organischen Empfindung* unterschieden [vgl. M. F. X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Teil I, Art. 7, § 3, S. 100]; aber wie ich glaube, hätte er kein *organisches Gefühl* oder vielleicht sogar kein *animalisches Gefühl* unterschieden.

Der schätzenswerte Autor der "Eléments d'Idéologie" [vgl. t. I, Teil I, Kap. 1, S. 17, 38 u. ö.], dem die Wissenschaft soviel verdankt und den ich niemals zu verehren aufhören werde, selbst wenn ich mir erlaube, anderer Meinung als er zu sein, dieser Herr [Destutt] de Tracy hat als erster folgende Formulierung gebraucht: *Empfindungen fühlen* (*sentir des sensations*). Ich glaube nicht, daß er gleichfalls zu sagen gewagt hätte: *Gefühle fühlen* (*sentir des sentiments*). Der Pleonasmus wäre dann wirklich, denn da der Verbgegenstand im Verb selbst einbeschlossen wäre, hätte man nur *eine* absolut identische Idee, welche in zwei verschiedenen Formen wiederholt wird; es wäre so, als sagte man: ein *Leiden leiden* oder eine *Rede reden* usw.; wird stattdessen die *Empfindung* als das unmittelbare Ergebnis der Funktion eines Organs verstanden und durch das Verb *führen* (*sentir*) die ausdrückliche Teilnahme des Subjekts am sinnlich organischen Eindruck bezeichnet, den es empfängt, dann gibt es in der Tat keinen Pleonasmus mehr; und die Formulierung *eine Empfindung fühlen* oder *verspüren* (*sentir une sensation*) drückt sogar ziemlich nachdrücklich jene Bewußtseinstatsache aus, worin sich das *Ich* mit seiner Modifikation unter einem gewissen Gesichtspunkt vereint, während es sich davon unter einem anderen trennt, um sie wahrzunehmen, zu *beurteilen*, indem es sie auf ein Organ oder eine Größe außerhalb von sich bezieht. Es verhält sich nahezu ebenso mit dem Ausdruck, *eine Erinnerung*, einen *Bezug*, irgendeine Geistesleistung *führen* oder *verspüren*, welcher sich auf jenes höhere, von Locke *Reflexion* genannte, Gefühl bezieht, weil ein solcher Ausdruck in besonderer Weise das Bewußtsein des *Ich* in bestimmten Akten oder Hervorbringungen anzeigt. Aber vielleicht mußten diese verschiedenen Verwendungen desselben Wortes *führen* oder *verspüren* (*sentir*) unterschieden werden, um die Grundlagen und Bedingungen in den Charakteren der gefühlten Modi selbst zu suchen ... (Anm. MB).

drücklich dazu verwandt werden, eine in gewisser Weise intellektuellere Art von Affektion zu bezeichnen, bzw. den materiellen Organen fremder, näher der Seele, als jene Affektion, um die es sich handelt.

Ich werde also darin fortfahren, *Empfindung* jeden zusammengesetzten Modus einer unmittelbaren, wechselnden Affektion und des einen, der Persönlichkeit identischen Gefühls zu nennen, womit sie sich verbindet, insofern der Eindruck auf einen organischen Sitz bezogen wird, folglich außerhalb des *Ich*, welches sich davon unterscheidet und in gewisser Weise trennt, so wie es sich vom Körper oder vom Organ trennt, worauf es ihn bezieht; keineswegs jedoch unterscheidet es sich auf solche Weise von den Akten oder Modi, welche ihm tatsächlich zu eigen sind, nämlich als konstitutiv für seine phänomenale Existenz. 128

All die vollständigen Empfindungen an Geruch, Geschmack, Farbe, Ton, Berührung, werden sie hauptsächlich in affektiver Hinsicht betrachtet, entsprechen somit einzelnen Organen, welcher mehr oder weniger direkt in den allgemeinen Anstrengungssinn eintreten und sich als Endgrößen der Handlung eines Bewegungswillens lokalisieren.

Aber hier muß eine wesentliche Unterscheidung zwischen diesen äußeren Sinnen beachtet werden, von denen die einen ganz besonders in einem Abhängigkeitsverhältnis / von den Erregungsursachen der unmittelbaren Affizierbarkeit konstituiert werden, welche dabei stets über die willentliche Bewegtheit vorherrscht, während sie in den anderen sehr untergeordnet ist und fast gleich null sein kann, so daß der *perzeptive* Anteil (den ich so nenne, da er direkter unter den Willeneinfluß und somit unter den Gesichtspunkt des Bewußtseins gelangt)<sup>548</sup> in der umfassenden Empfindung vorherrscht und sich sogar von jeder affektiven Zusammensetzung isoliert, um 129

---

Wahrscheinlich verweist die Seitenangabe 85 zu Beginn dieser Anm. auf die Parallelstelle in: P. Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, III (ed. Azouvi), 341 f. (Anm. Übers.).

<sup>548</sup> Klammer gestrichen

so, wie ich sage, ganz allein jenen vollständig gemischten Modus<sup>549</sup> konstituieren kann, den ich *Wahrnehmung* nenne.

Die ersten Wahrnehmungssinne, von denen ich soeben sprach, gehören hauptsächlich und anfänglich zu einem Leben, welches noch *animalisch* genannt werden kann; von solcher Natur sind der Geruch und der Geschmack, die sich bis in die volle Entfaltung unserer aktiven Vermögen hinein besonders mit dem Nahrungsinstinkt verknüpfen, dessen Gesetzen sie sich fügen: von solcher Natur ist auch jener Universalsinn der lebendigen und beseelten Natur, nämlich der passive Tastsinn am gesamten Körper.

Die zweite Art von Sinnen gehört zu einem fast ganz intellektuellen Leben; es sind die Sinne der Erkenntnis, die Instrumente oder die Mittel aller körperlichen und geistigen Kommunikation, mit denen sich die fortschreitende Entwicklung unserer höchsten Vermögen verknüpft. Es handelt sich hier einzig und allein um den Seh-, Gehör- und Tastsinn, wobei alle drei in Hinsicht auf ihre gänzlich aktiven Funktionen hin betrachtet werden, von denen der *perzeptive* Charakter abhängt, welcher ihren Hervorbringungen gemeinsam ist: in dieser Hinsicht sind sie in der Tat nicht auf die unmittelbaren Eindrücke und passiven Modi der Vorstellung oder spontanen Anschauung beschränkt, von denen wir ausgegangen sind; sie warten nicht darauf, daß die Gegenstände sie suchen kommen oder sich ihnen anpassen; sie besitzen vielmehr eine eigene

- 130 Kraft, die sie vorausseilen läßt, / um ihre Eindrücke zu beherrschen oder zu verändern, so daß diese die Formen erlangen, welche sie als verfügbare Materienstoffe für die weiteren Ausarbeitungen der Intelligenz angemessen sein lassen.

Ich werde hier einige Einzelheiten von jedem dieser drei Instrumente aufgreifen, welche der Wahrnehmungstätigkeit eigentümlich sind:

---

<sup>549</sup> *Korr.* [...] isoliert oder mit dem *Ich* den vollständigen und gemischten Modus [...]

## 1. Sehwahrnehmung

Nichts wird zunächst am besten festgestellt und ist am leichtesten zu erkennen als der Unterschied der jeweiligen Charaktere und Ergebnisse einer ganz passiven Sicht, welche bloß die Bilder außerhalb wie die glatte Oberfläche eines Spiegels wiedergibt; sowie andererseits jener durch den Willen aktivierte *Blick*, der sozusagen in das Innere der Gegenstände eindringt und daraus die Elemente einer reell<sup>550</sup> anschaulichen Erkenntnis gewinnt. Wird die Sicht in der Tat durch ein ausdrückliches Wollen aktiviert (*vivida intentione actuatur* – kraftvoller Ausdruck Stahls<sup>551</sup>), so gewinnt ihr Organ eine besondere Ausdruckskraft, worin das *Leben* und das durchdringende *Feuer* der Intelligenz erglänzt (*ignis intelligens*); jedoch kommt der Ausdruck, welcher auf diese Weise den Blick belebt, keineswegs vom Organ selber; es handelt sich um eine Ausstrahlung der Seelenkraft, deren *Spiegel* das Auge wird; diese Kraft ist es, welche den visuellen Punkt lenkt, der Reihe nach auf die verschiedenen Teile des Gegenstandes fixiert, das Organ in jede Richtung bewegt und dreht, es durch Reizung oder Kommunikation elektrisiert und ihm somit alle wesentlichen Bedingungen einer deutlichen *Wahrnehmbarkeit* verleiht.

Wenn der Sehsinn in der Tat nicht in den Anstrengungs- sinn eintrate, wenn anders gesagt, das Auge wie das Organ des Geruchs oder sogar des Gehörs unbeweglich wäre, so gäbe es keine willentliche Ausrichtung, keinen intentional aktiven Blick, keine visuelle *Wahrnehmbarkeit* mehr; der Lichteindruck wäre auf die unmittelbare Affektion beschränkt, so wie es geschieht, wenn die Lichtstrahlen in großer Menge auf das Organ beim Wechsel von der Dunkelheit zu großer Helligkeit einwirken, oder wenn sich die Augen zum erstenmal öffnen. Selbst wenn die Gewohnheit die Kraft des affektiven Ein- drucks abgeschwächt haben sollte / und die Strahlen die Netz- 131

---

<sup>550</sup> *Korr.* wahren

<sup>551</sup> *Theoria Medica vera* (1707), t. I, A. *Physiologia*, Abt. V (De sensu), 284 (ed. 1831, 445 f.) (*Anm. Übers.*).

hautfasern nur leicht in dem für eine deutliche Sicht geeigneten Helligkeitsgrad anstießen, so fände die vollständige Wahrnehmung trotzdem noch nicht statt; die Materie wäre da, aber nicht die personale Form, und da die passive Anschauung der Anstrengung gegenüber fremd ist, wäre sie es auch für ein *Ich*, welches allein zu sagen erlaubt, den Eindruck oder irgendeinen Gegenstand wahrzunehmen, von dem es sich unterscheidet, indem es beides aus sich hinausersetzt.

Da somit die unmittelbare Affektion, welche kollateral mit der Anstrengung und dadurch selbst mit dem *Ich*-gefühl verbunden ist, die vollständige Empfindung im eigentlichen Sinne bildet, so setzt sich auch die Anschauung auf eine noch mehr innerliche Weise mit dem personalen Modus zusammen,<sup>552</sup> um die ebenfalls vollständige Wahrnehmung in ihrer unmittelbar höheren Ordnung zu bilden.

Unter den verschiedenen Charakteren, welche eine dergestalt betrachtete Wahrnehmung annehmen kann, und zwar mit Blick auf die Initiative oder Vorherrschaft, die abwechselnd zu den beiden Elementen gehören, woraus die Wahrnehmung besteht, wollen wir nur folgende erwähnen:

- 1) Die einfache Anschauung, welche für sich allein den Modus gänzlich passiver Sicht bilden kann, da sie durch sich selbst des affektiven Charakters entkleidet ist oder ihn nur im geringsten *Grad* besitzt, unterliegt nicht diesen Arten sensitiver Verschärfungen, wodurch das Bewußtsein in der *Empfindung* / gänzlich verdunkelt und ausgelöscht zu werden ver-

<sup>552</sup> Da sich in der unmittelbaren Anschauung die Bilder, welche sich auf den passiven Sehsinn beziehen, wobei der Eindruck der Augenflüssigkeit äußerst fein ist, von selbst und fast ohne Vermittlung bis zum Gehirnzentrum hin zu vermehren scheinen, welches hypothetisch als der Seele eigenes Organ betrachtet wird, ließe sich unter einem objektiven Gesichtspunkt voraussetzen, daß es in dieser augenblickhaften Übertragung etwas mehr als eine materielle Berührung gibt; nämlich eine innerliche Verbindung und wie ein Eindringen der Elemente oder *Monaden*, welche auf den höchsten Einfachheitszustand reduziert sind sowie einerseits das organische Zentrum der Anschauung und andererseits die Augenflüssigkeit bilden, wodurch deren Kraft spontaner Vorstellung mittels wirklich harmonischer Bezüge und ohne irgend eine Mithilfe der Seelenaktivität verwirklicht wird (*Anm MB*).

mag; und dies ist ebenfalls ein sehr unterscheidender Charakter, welcher die Anschauung von der *Affektion* und infolgedessen die Empfindung von der Wahrnehmung trennt.

2) Die Aufmerksamkeit als eine ausdrückliche und *intentionale* Ausübung des Anstrengungssinnes kann stets in dem durch das Wollen *aktivierten* Blick die einfache Anschauung in den Rang vollständiger Wahrnehmung erheben, was nicht ebenso in der Empfindung stattfindet, wo das affektive Element im Gegenteil die Anstrengung, die aktive Aufmerksamkeit und das gesamte *Ich* aufsaugen kann, weil es von sich selbst aus oder durch die spontane Sinnlichkeit einen Zuwachs an *Stärke* erfährt.

3) Aber es reicht aus, daß der äußere Anschauungssinn die Initiative über die innere Bewegungskraft gewinnt, damit die Anstrengung, obwohl sie von einer ausdrücklichen Aufmerksamkeit aktiviert wird, in ihrer inneren Bestimmung keineswegs in sich selbst und auch nicht in ihren unmittelbarsten Ergebnissen *apperzipiert* wird; sie kann es nur in ihrem *mittelbaren* Ergebnis sein, das heißt im Bild oder im anschaulichen Modus, worauf sich die Aufmerksamkeit oder die Seelenkraft fixiert und verdichtet. Dies ist ein sehr bemerkenswerter Unterschied, welcher in der hier von uns betrachteten Wahrnehmung jenes Vermögen, das perzeptive *Aufmerksamkeit* genannt wurde, von dem des anderen in der inneren Apperzeption trennt, das unter dem Titel *Reflexion* charakterisiert werden wird. Denn letztere verbindet sich ganz und gar mit den eigenen und inneren Akten des Wollens und des *Ich*; die erstere hingegen verbindet sich infolge der sie nach außen ziehenden Neigung besonders mit den modalen Ergebnissen dieser Akte oder mit den sinnlichen Wirkungen, welche sie außerhalb des *Ich* hervorbringen können ... Diese Beobachtung ist sehr allgemein und läßt sich auf die Ausübung all unserer verschiedensten Vermögen anwenden, auf alle Seelenzustände, worin sich Handlung und Leidenschaft miteinander verknüpfen, aufeinander folgen oder sich der Reihe nach ersetzen; und dies ist es, was den Geist des Menschen ganz besonders für die Natur und die Charaktere seiner innerlichs-

133 ten aktiven Vermögen blind macht. / Es läßt jenes *philosophische* Talent so selten sein, weil es nicht darin besteht, *frei eine Abfolge von Leistungen* zu wiederholen, sondern sogar inmitten dieser freien Wiederholung *das Bewußtsein der sie ausübenden Mächtigkeit zu erlangen.*<sup>553</sup>

<sup>554</sup>Der Wahrnehmungs- und besonders der Anschauungssinn herrschen in der menschlichen Beschaffenheit bis in seine intellektuelle Natur hinein vor. Je mehr wir Leichtigkeit und Gefallen daran finden, das uns Äußere vorzustellen und einzubilden, desto weniger sind wir dazu geneigt, das uns

---

<sup>553</sup> Zitat annäherungsweise aus F. W. J. Schelling, System des transzendentalen Idealismus (1800), 96 f., nach J.-M. Degérando, Histoire comparée des systèmes de philosophie, t. II, 306 f. (Anm. Übers.).

<sup>554</sup> *Randerg.* Maupertuis stellt in seinen Reflexionen über die Sprachen fest, daß das, was wir unsere *Wissenschaften* nennen, so eng von den Arten und Weisen abhängt, welche benutzt werden, um die Erstwahrnehmungen zu bezeichnen, daß unsere Fragen und Aussagen darüber ganz unterschiedlich wären, falls diese Erstwahrnehmungen andere Ausdrücke gefunden hätten als jene, wie sie ihnen in unserer gewöhnlichen Sprache entsprechen [vgl. *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots*, § 12, 267 f.]; hierzu bemerkt Herr Turgot [Remarques critiques sur les Réflexions philosophiques de Maupertuis, 121 f.]: Wenn beispielsweise diese ersten Ausdrücke eher dem *Geschmack* als der *Sicht* entsprochen hätten und man dem ersten vorausgesetzten herrschenden Sinn mehrere Ausdrücke verliehen hätte, die heute den anderen Sinnen entsprechen, dann hätten diese eine ganz andere Metaphysik eintreten lassen, und im vorausgesetzten Fall wäre diese Metaphysik sicherlich dunkler und weniger detailliert gewesen. Dies ist also die große Quelle der Dunkelheiten und Irrtümer in der Metaphysik: man will die Prinzipien auf die Empfindung im allgemeinen gründen und geht von den partikulären Eindrücken eines Sinnes aus, der seinen ihm eigentümlichen Charakter besitzt. Was daher von diesem Charakter abgeleitet wird, läßt sich nicht auf alle Empfindungen übertragen (Anm. MB). – Vgl. auch P. Maine de Biran, Note sur les réflexions de Maupertuis et Turgot au sujet de l'origine des langues, X (ed. Tisserand), 315-338, vom April 1815. Pierre-Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759) wurde 1745 mit der Neuordnung der Berliner Akademie durch Friedrich II. beauftragt und war deren ständiger Präsident. Seine Philosophie in Abhängigkeit von Locke und Berkeley beeinflußte Kant; bekannt ist auch sein mechanisches wie biologisches Gesetz vom geringsten Kraftaufwand bzw. geringsten Widerstand (Anm. Übers.).

Innere, oder was *wir* sind, zu *appenzieren* und darüber nachzudenken ... In den heterogenen Bildern oder Eindrücken wird man gleichfalls das Denken analysieren und das Geheimnis seiner Wirkweisen darin zu ergreifen versuchen: von den Flügeln der Einbildungskraft getragen, die uns bald bis zu den Himmeln erhebt, uns bald bis in die Abgründe hinabsteigen läßt (Ausdruck Condillac), glauben wir, es zu betrachten und zu ergreifen ... Ist es daher erstaunlich, daß die Tatsachen des inneren Wahrnehmungssinnes einem Organ<sup>555</sup> entgangen sind, welches uns so weit von ihnen, so weit von uns selbst forträt? Ist es erstaunlich, wenn dieser vorherrschende äußere *Sinn* für das Modell oder den Urtypus das Bewußtseins gehalten und die Ergebnisse seiner Vorstellungsfunktion unmittelbar so verallgemeinert wurden, um bald zu einer Art Materialismus hingeführt worden zu sein, welcher das Gefühl und das Denken in einer notwendigen und absoluten Abhängigkeit<sup>556</sup> von den *Gegenständen* begründete<sup>557</sup>, bald zu einem Idealismus, welcher diese Gegenstände selber vernichtet, um sie durch Bilder, leichte Phantome, spontane Schöpfungen unserer Anschauung zu ersetzen, die für ihren Bestand, um in der Eigenschaft als Ideen zu *sein*, keinen äußeren Träger brauchen?<sup>558</sup>

---

<sup>555</sup> *Korr.* *Sinn*

<sup>556</sup> *Korr.* in einem [...] Abhängigkeitsverhältnis

<sup>557</sup> *Korr.* konstituiert

<sup>558</sup> Man kann in den "Dialogen von Hylas und Philenous" [1. Dialog] sehen, wie Berkeley den besten Teil seiner Vernunftschlüsse gegen die Existenz von Körpern auf Beispiele gründet, die dem Sehsinn entliehen sind. Man kann danach im "Traktat über die menschliche Natur" [1. Buch, Teil II, Abt. 6 u. Teil IV, Abt. 6] sehen, wie der Skeptiker Hume, indem er die Betrachtungen bis ans Ende trieb, sich derselben Waffen bediente, um jede reelle und substantielle Existenz bis hin zu der des *individuellen* Subjekts zu zerstören. Der letztere Philosoph hat sehr folgerichtig gedacht, so wie es ein auf den Sehsinn reduziertes intelligentes Wesen tun könnte, wenn gilt, daß ein solches Wesen denken könnte. Die *reelle* substantielle oder dauernde Einheit verdunkelt sich in der Tat und scheint vollständig vom Anschauungssinn ausgelöscht zu sein, bzw. in den zusammengesetzten und beweglichen Bildern, die er darstellt; der beständige Bezug zu dieser grundlegenden Einheit, ohne die es keine intellektuelle *Vielfalt* geben kann, scheint in der

134 Wir haben zuletzt die Haupteigenschaften des wahrnehmenden Vermögens umrissen, wobei wir als Typus insbesondere den Seh- oder Anschauungssinn genommen haben, welcher mit der Anstrengung verbunden ist und vom Wollen aktiviert wird.

Dieser wirklich hervorstechende Charakter besteht darin, daß das Wollen, die Anstrengung oder der Seelenakt, welcher die einfache Anschauung in den Rang der Idee erhebt, in seiner eigenen Bestimmung selbst unbemerkt oder mit dem modalen Ergebnis vermischt bleibt, wodurch sich die sonst materiale und passive Anschauung dem Bewußtsein des individuellen Subjekts zueignet und so zum Gegenstand oder zum weiteren Ausdruck der verschiedenen intellektuellen Leistungen wie der *Aufmerksamkeit*, *Erinnerung* oder *Reminiszenz*<sup>559</sup> bzw.

---

Existenz keine Grundlage mehr zu haben ... Alles ist Modus oder Akzidens, nichts ist *Substanz*. Es kann wohl einen Bildgrund geben, der einige Zeit bleibt und mit dem sich die vorübergehenden Farben (*Korr.* Bilder) verknüpfen, aber dieser Grund geht seinerseits vorüber und zieht alles wie in einem ewigen Fluß nach sich ... Hier triumphiert der Skeptiker natürlich; wir werden ihn nicht auf diesem Boden angreifen, den er sich als den günstigsten ausgewählt hat; wir werden ihn vielmehr nur in ein anderes Erfahrungsfeld [*Korr.* in einen anderen Teil des Erfahrungsfeldes] hinüberziehen, wo seine Hippe als Instrument der *Beschädigung* und der Verwüstung nichts mehr [*Erg.* so leicht] zum Angriff findet (*Anm. MB*).

<sup>559</sup> Als eine wesentliche Tatsache, die denen entgangen zu sein scheint, welche eine ganz sinnliche Einbildungskraft mit dem intellektuellen Gedächtnis verwechselt haben, muß man deutlich feststellen, daß es im eigentlichen Sinne *keine Reminiszenz von Bildern* oder *einfacher Anschauung* gibt, sondern nur vollständige Wahrnehmungen, wo im Ursprung ein Bewußtseinsakt oder ein ausdrückliches Wollen, eine Anstrengung eingetreten ist. Allein dieser Bewußtseinsanteil lebt durch sich selbst in der eigentlichen *Erinnerung* oder im Gefühl derselben fortgesetzt identischen Persönlichkeit wieder auf. Denn wie könnte sich das *Ich* wiedererkennen oder irgendein Zeichen der Reminiszenz bzw. seine personale Identität in den rein sensitiv oder anschaulichen Modi wiederfinden, worin es nicht gewesen ist, denen es weder als Handelnder noch sogar als Zeuge beigewohnt hat? Alle Unterscheidungen, welche sich von unseren, auf eine umfassende Theorie der intellektuellen Vermögen angewandten Prinzipien herleiten ließen, können sich in diesem Gedächtnis nicht verzeichnen lassen, welches bereits die

zum Vergleich und zum Urteil usw. wird, alles mit Ausnahme der Reflexion, welche sich dort von ihrer Grundlage verlagert findet und sich nicht auf einen ihrer Natur heterogenen Gegenstand beziehen kann.

## 2. Wahrnehmbarkeit von Gehör und Berührung<sup>560</sup>

Überall, wo sich dieselben Grundbedingungen der *Wahrnehmung* wiederholen, das heißt: 1. die *Initiative*, welche eine fremde Kraft oder irgendeine von außen auf den Wahrnehmungssinn bezogene Eindrucksursache über die des Willens gewinnt, wodurch dessen Handeln dann nur eine Folge des äußeren Eindrucks ist; und 2. folglich die Abwesenheit unmittelbarer Apperzeption, einer Anstrengung, welche dann bloß im Modus als deren Teilergebnis wahrgenommen wird (denn diese Apperzeption kann nur insoweit stattfinden, / wie die Seele die Bewegung beginnt oder die Anstrengung wirklich anfänglich ist); überall mithin, wo sich dieselben Bedingungen wiederholen, wie ich sage, können wir die Charaktere der Wahrnehmung wiedererkennen, so wie sie insbesondere durch den Sehsinn kurz zuvor dargestellt wurden.

135

Demnach ist die Bildung des Gehörs dergestalt, wenn es nur im äußeren Organ und ohne seine Entsprechung mit dem Stimmorgan betrachtet wird, daß die Einwirkung der Lautstrahlen, wie die Lichtstrahlen, stets die Sinnlichkeit des Organs ohne den anfänglichen Beitrag der aktiven Seelenkraft beeindrucken und sie herausfordern, welche der Wahrnehmung so durch ein wirklich aktives *Abhorchen* beistehen und sie zu ergänzen vermag, ohne ein direktes Mittel zu besitzen, die passive und einfache Hörbarkeit zu verhindern.

---

gewöhnlichen Schranken überschreitet, und es genügt, auf die hauptsächlichen Trennungspunkte hinzuweisen, um alle anderen vorausahnen zu lassen, zumal wenn man sich an so klarsichtige Preisrichter wendet (Anm. MB).

<sup>560</sup> Die Titel von 1. und 2. sind mit I. Raddrizzani ergänzt; der Urtext hat nur die reine Zählung, welche J. Echeverria in seiner Ausgabe in diesem Kap. 3 allein wiedergibt (Anm. Übers.).

Obwohl sich der Anstrengungssinn in der Tat bis zum äußeren Gehör ausbreitet, so wie man es an dem seine Beschaffenheit aufgreifenden Muskelapparat sehen kann, besonders aber am Akt des Willens, welcher das *Abhorchen* von einer 136 passiven Hörbarkeit unterscheidet, / so wie es der Blick auch bei der bloßen Sichtbarkeit tut, so scheint es doch, daß der Anstrengungssinn hierbei nur noch eine sekundäre und dem äußeren Eindruck untergeordnete Rolle spielt; der Wille, anstatt die Initiative zu ergreifen, übte vielleicht<sup>561</sup> sogar niemals auf das Material oder auf den rein affektiven Lautanteil, welche zunächst das äußere Ohr berühren, jene Art sekundären Einfluß aus, den er auf andere sinnliche Eindrücke wie beispielsweise auf die von Geschmack und Geruch ausübt, hätte die Natur selber das Gehör nicht mit einem anderen Organ verknüpft, welches diese zunächst rein passiven Eindrücke ergreift, sie verdoppelt, wiederholt und ihnen den ihnen eigen-tümlichen Aktivitätscharakter aufprägt, wie wir noch sehen werden.

Es wird<sup>562</sup> sich ebenso mit dem Tastsinn verhalten, betrachtet[e] man ihn zunächst als passiv, oder von außen die verschiedenen, dem Modus seiner Sinnlichkeit angemessenen Eindrücke, welche ihm ganz fertige Berührungsbilder der Gestaltausdehnung sowie die tatsächlichen Berührungsempfindungen des Warmen, Kalten, Glatten, Rauen usw. liefern.<sup>563</sup> Aber man täuschte sich sehr, wenn man darauf die der Berührung eigentlichen Funktionen beschränkte; es hieße ihren eigentlich ursprünglichen Charakter erkennen, um nur denjenigen zu sehen, welcher durch die ältesten Gewohnheiten aktuell diesem Zustand eingeprägt ist, wo die eigene und unmittelbare Apperzeption der anfänglichen Anstrengung, die diese Funktionen bestimmt, unter den Ergebnissen des Aktes verschwindet; wo die Folge des ursprünglichen Verhältnisses von *Existenz* und Kausalität den Platz des Antezedens ein-

---

<sup>561</sup> Wort gestrichen

<sup>562</sup> Korr. würde

<sup>563</sup> [...], woraus unmittelbar die Berührungsbilder der Gestaltausdehnung, die eigentlich Berührungsempfindungen [...] herrühren sollen

nimmt, wo der *vorgestellte Gegenstand* vor dem *Subjekt* der Vorstellung und von ihm unabhängig<sup>564</sup> zu sein scheint.

Es lassen sich hier die Anschauungscharaktere wiedererkennen, welche wir hauptsächlich von den einfachen Bildern des Sehsinnes hergeleitet haben, die im eigentlichen Sinne anschaulich genannt werden; in der Tat kann dieser Begriff *Anschauung* durch seine Verallgemeinerung gemäß reellen Analogien alles ausdrücken, was die Seele in sich oder außerhalb von sich *spontan* ohne *Anstrengung* ihrerseits oder ohne wahrgenommenen Akt sieht oder wahrnimmt, sei es, daß diese Anstrengung sich reell nicht vollzieht, / oder sei es, daß sie 137 sich mit dem zusammengesetzten Ergebnis des sinnlichen Modus und der Anstrengung auf solche Weise vermischt, sich dann im Bewußtsein davon nicht mehr unterscheiden zu können; und hier sieht man, wie das Anschauungsvermögen, da es unter einem allgemeinen Gesichtspunkt verstanden und in der vollständigen Entfaltung aller Vermögen betrachtet wird, es so schwierig macht, den ihm eigenen Bereich zu bestimmen; weshalb die Anschauung, wie ich sage, in ihren letzten Grenzen fast nicht mehr von der *Wahrnehmung* unterschieden wäre, und vor allem im äußersten Grad der Leichtigkeit, Schnelligkeit und dadurch selbst der Dunkelheit, wohin die Gewohnheit unaufhörlich die Akte und urtümlich notwendigen Bewegungen führt, um den in den Organen passiven Eindrücken die Form zu geben, welche sie in den Rang vollständiger Wahrnehmungen erhebt.

Daraus ergibt sich, betrachtet man unsere Vermögen in ihrem gewöhnlichen Vollzug, daß sich unter dem Titel unmittelbarer Anschauung alle Modi der *Farben*, *Formen* und *Töne* verstehen ließen, mit denen die Gegenstände selbst in der ersten Auffassung umkleidet zu sein scheinen, welche durch jeden entsprechenden äußeren Sinn erfolgt. Die vollständige Wahrnehmung verlangte demnach einen ausdrücklichen oder intentionalen Akt der *Aufmerksamkeit*, der keineswegs in sich selbst apperzipiert würde, da er sich stets auf den Gegenstand

---

<sup>564</sup> Korr. und wie unabhängig von ihm

der Wahrnehmung als die eigentliche Größe fixiert, wohin dieses Vermögen natürlicherweise strebt. Somit fände man in der neuen Entfaltung der *wahrnehmenden* Aktivität den eigentlichen Charakter, welchen wir in diesem Abschnitt spezifizieren wollten.

Betrachten wir daher nunmehr in der vollen und aktiven Ausübung jenes Wahrnehmungssinnes, dessen Funktionen noch nicht analysiert wurden, wie es bei ihnen sein muß, die neuen Charaktere der Apperzeption, wie diese durch die Erfahrung mit anderen sinnlichen Hervorbringungen zusammengesetzt ist, denen sie ihren Aktivitätscharakter verleiht, und vollenden wir in den Urtatsachen die Betrachtung aller Unterschiede, welche von uns erfragt werden.

### § 3

#### *Aktiv perzeptives System*

##### 1. Äußere Apperzeptionen, Funktionen des aktiven Berührens

- 138 Wir haben die unmittelbar innere Apperzeption mit dem individuellen Gefühl einer überorganischen Kraft verbunden, welche auf eine lebendig organische Widerständigkeit bezogen ist; ersetzen wir nunmehr diese eigentümlich lebendige Widerständigkeit oder fügen wir ihr vielmehr eine fremde tote Widerständigkeit hinzu ... Der Grundmodus der Anstrengung wird hinsichtlich des Prinzips seiner *Bestimmung* nicht verändert sein; das Antezedens des urtümlichen Bezuges, womit sich die Tatsache des Bewußtseins oder die personale Existenz verknüpft, wird stets dasselbe *Ich* sein; aber das Konsequent dieses Bezuges wird durch ein neues Element verwickelter, muß als Quelle und Grundlage all unserer *objektiven* Erkenntnis in seiner Natur, seinen Grenzen und in der wahrhaftigen Ordnung seiner Vorherrschaft mit mehr Genauigkeit und Tiefe festgelegt werden, als es bisher vielleicht noch nicht geschah.

Trennen wir zunächst vom *aktiven* Berührungssinn alles ab, was nicht unmittelbar von der willentlichen Bewegungs-

funktion abhängt, die ihn im eigentlichen Sinne konstituiert. Schließen wir alles aus, was von der Sinnlichkeit eines passiven Tastsinnes abhängt, um in ihrer Reinheit und außerhalb jeder Vermischung die beiden Elemente aufzufinden, welche sich darauf beziehen: die Einheit der wesentlich *relativen Widerständigkeit* auf die Einheit der *Anstrengung*.

In diesem Gegenstand könnten wir voraussetzen, daß das Tastorgan, anstatt wie die Hand des Menschen gestaltet zu sein, auf einen äußerst spitzen Fingernagel reduziert wurde, der jeder äußeren Sinnlichkeit beraubt, aber unter der ausschließlichen Leitung einer überorganischen Kraft beliebig beweglich ist, welche sich dazu eignet, die Akte zu bestimmen und deren Ergebnisse wahrzunehmen.

Der bewegliche Finger wird nacheinander oder kontinuierlich auf irgendeinem Teil / jener Materie bewegt, welche wir 139 außerhalb von uns im Phänomen der *festen Gestaltausdehnung* realisieren (so wie es sich im gewöhnlichen Verlauf unserer Sinne und unter einer ihrerseits als Oberfläche ausgedehnten beweglichen Hand ereignet); der bewegliche Finger, da er in einem *Punkt* endet, wie ich sage, fände ebenfalls nur mathematische *Punkte*, deren *kontinuierliche Widerständigkeit* ihm das *Phänomen* der mathematischen *Linie* böte, wobei das bewegte und intelligente Subjekt es nicht verhindern könnte, diese *diskreten* oder *kontinuierlich* widerständigen Einheiten als *außerhalb* von *sich* zu apperzipieren, denn sie begrenzen oder halten in der Richtung, worin es ihnen begegnet, die Freiheit derselben Bewegungen auf, über die es in jede andere Richtung verfügt, und was so die Anstrengung oder das *Wollen* aufzuhalten oder begrenzen kann, ist diesem *Wollen entgegengesetzt*, ist nicht dieses Wollen, ist nicht das *Ich*.

Das auf einen solchen Tastsinn reduzierte intelligente Wesen, wie wir es soeben voraussetzten, hätte ohne Zweifel seine besondere Geometrie; der mathematische Gegenstand, die Einheit, der Punkt, die Linie ohne materielle Ausdehnung, welche für uns nur intellektuelle Abstraktionen sind, fänden sich als phänomenale Gegenstände unter dem Gesichtspunkt seiner unmittelbar äußeren Apperzeption plaziert und wären

für ein solches Wesen die wahrhaften und einzigen Existzen. Es fände sich natürlicherweise, viel mehr als wir es sind, den größten intellektuellen Fortschritten hinsichtlich dessen näher, was vielleicht die absolute Wirklichkeit der Dinge bildet, bzw. in dem für unsere Augen höchst abstrakten Gesichtspunkt, unter dem eine überlegene Intelligenz sie betrachten könnte. Zumindest für dieses Wesen fände sich die Urtatsache des Bewußtseins auf ihren *einfachsten Ausdruck* zurückgeführt, und die beiden Elementargrößen des von ihnen gebildeten Grundbezuges wären von all jenen heterogenen Vermischungen befreit, welche ihn in unserer Erfahrung außerhalb von uns sowie in uns beeinträchtigen,<sup>565</sup> und sie träten in der ganzen Reinheit und Einfachheit der Ursprungstatsache 140 hervor, worin sich das Ich / in bezug auf eine widerstehende Größe als *Subjekt* begründet findet.

Das metaphysische *Subjekt* und der *mathematische* Gegenstand sind in der Tat miteinander in ein und demselben einfachen Bezug verbunden, nämlich: das erstere als das eine und identische *Antezedens*, der zweite als das ebenso eine und einfache *Konsequent*; die beiden Größen könnten sich in gewisser Weise untereinander ersetzen oder darstellen,<sup>566</sup> und der Gegenstand könnte unter dem reflexiven Gesichtspunkt des Subjekts aufgefaßt werden, so wie sich das Subjekt selbst über das Attribut des Gegenstandes darstellen könnte ...

Von solcher Natur ist dieses intellektuelle *Symbol*, welches der konzentriertesten Reflexion und zum Teil auch der umfassendsten Einbildungskraft [entnommen] ist, wie sie von einem Genie erster Ordnung gedacht und in ihrer Anwendung gewagt wurde. Hiermit verknüpfte Leibniz den ersten Ring jener großen Kette systematischer Bezüge, woraus er das System der Wesen bildete, die längste und geschlossenste Kette, wie

---

<sup>565</sup> *Korr.* [...] wären von all den heterogenen Empfindungen befreit, welche ihn durch ihre Vermischung beeinträchtigen, und sie träten [...]

<sup>566</sup> *Randerg. mit Hinweiszeichen:* nämlich: das Subjekt unter seinem reflexiven Gesichtspunkt als eine und einfach handelnde Kraft, und der Gegenstand als *Monade* ebenfalls einer und einfach, im *entgegengesetzten Sinne* reagierend und handelnd.

sie von einem menschlichen Kopf überhaupt ergriffen und [bis ans Ende]<sup>567</sup> verfolgt werden konnte ...

Von einer Hypothese, die begründet wurde, um bis zur einfachen und urtümlichen Fremdexistenz zu gelangen, und in derselben Quelle mit der Bewußtseinstatsache identifiziert ist; von einer solchen Hypothese, deren Weiterverfolgung hier weder die Zeit noch die Natur meines Themas erlauben, glaube ich, daß man davon jene Folgen herleiten kann, welche auf die Wirklichkeit und die ursprüngliche Konstitution unseres kognitiven Wesens anwendbar sind:<sup>568</sup>

1) Das wesentliche Attribut oder das Wesen dessen selbst, was wir *Materie* oder *Fremdkörper* nennen, besteht reell und im eigentlichen Sinne nur in der Kraft der Widerständigkeit, wie sie einer Anstrengung entgegengesetzt ist und urtümlich nur<sup>569</sup> durch diese frei bestimmte Anstrengung erkannt und ergriffen werden kann; woraus folgt,<sup>570</sup> daß jene freie Bestimmung in einer Bewegung, welche der Wille oder die Kraft der *Seele beginnt*, / das wahre Erkenntnisprinzip des *Subjektes* wie des *Objektes* ist, welche in derselben Apperzeption enthalten sind.

141

2) Diese Apperzeption, wie sie in der Ausübung des im eigentlichen Sinne *aktiven* Berührungssinnes betrachtet wird, stellt in der Tat die Bedingung und den reellen Charakter dar, womit wir den Akt oder den Grundzustand der Seele verknüpft haben<sup>571</sup> und der durch das Wort *Apperzeption* ausgedrückt wird, denn in der Urtatsache der soeben von uns begriffenen Fremdexistenz ist die Anstrengung der Seele wirklich anfänglich und durch keine vorhergehende fremde Einwirkung bestimmt, wie wir es in den oben genannten Fällen gesehen

---

<sup>567</sup> Klammer gestrichen

<sup>568</sup> Korr. dieses Abschnitts: Ohne die Absicht zu haben, diese Hypothese weiterzuverfolgen, glaube ich, jene Folgen davon ableiten zu können, welche [...]

<sup>569</sup> Erg. in und

<sup>570</sup> Erg. daß jede Existenzidee urtümlich in der Apperzeption dieser Anstrengung beschlossen und mit ihr gegeben ist, daß [...]

<sup>571</sup> Korr. womit wir den Titel dieser Klasse verknüpft haben, denn [...]

haben, als wir die Charaktere der Wahrnehmung und Empfindung festlegten.<sup>572</sup>

Somit wird diese Anstrengung nicht nur unmittelbar in ihrer freien Bestimmung apperzipiert, sondern ebenfalls *mittelbar* im toten<sup>573</sup> Widerstand, welcher der lebendigen<sup>574</sup> Kraft des Willens einen Stützpunkt oder eine natürliche Anwendungsgröße bietet und sie so verwirklicht oder sich vollziehen läßt, indem ihr jener Charakter der inneren<sup>575</sup> Verdoppelung verliehen wird, welche das Bewußtsein und die vollständige Afferzeption<sup>576</sup> ausmacht.

3) Diese selbe Afferzeption umfaßt unaufteilbar in ein und derselben Urtatsache<sup>577</sup> sowie unter der wesenhaften Form eines *einfach grundlegenden* Bezuges<sup>578</sup> das *Ich* und den phänomenalen Gegenstand, woraus notwendigerweise folgt, daß wir nicht mehr oder weniger der Existenz unseres *Ich* als Subjekt der Anstrengung gewiß sind, sowie der Existenz des *Leibes* oder der organischen bzw. fremden Größe, welche derselben Anstrengung widersteht und in ihrer Afferzeption inbegriffen ist. Dieses *Vermeinen* ist in sich selbst daher eine Urtatsache des inneren Wahrnehmungssinnes und gründet sich auf das nackte Gefühl einer Anstrengung oder einer Widerständigkeit als auf seine ihm eigentümliche und natürliche Grundlage, und keineswegs auf die oberflächlichen und beweglichen Formen oder auf die Gruppe wechselnder Eigenschaften und Modifikationen, welche untereinander und mit diesem urtümlichen *Wesensgrund* in der gleichzeitigen Aus-

---

<sup>572</sup> *Korr. des Abschnittsendes*: [...] ist die Anstrengung der Seele oder der Akt der überorganischen Kraft wirklich zuerst oder anfänglich und nicht die Folge irgendeines sinnlichen Eindrucks, welcher im Willen durch eine Fremdursache hervorgebracht ist.

<sup>573</sup> *Wort gestrichen*

<sup>574</sup> *Wort gestrichen*

<sup>575</sup> *Wort gestrichen*

<sup>576</sup> *Korr.* oder die innere Afferzeption

<sup>577</sup> *Korr.* Tatsache

<sup>578</sup> *Korr.* eines urtümlichen Bezuges

---

<sup>579</sup> Die reelle Existenz der Körper ist keineswegs eine Idee der Empfindung, so wie es eine Modifikation unseres empfindenden Wesens wäre, noch eine Reflexion, welche ganz im Gefühl unserer freien Akte oder im Bewußtsein dessen konzentriert ist, was unser ist oder wir selbst sind. Auf welchen Ursprung beziehen wir daher die Erkenntnis der Körper und jene innerste Gewißheit, welche wir von ihrer reellen Existenz besitzen? Ein berühmter Metaphysiker, der versucht hat, die gesamte Philosophie darauf zurückzuführen, was er den *Gemeinsinn* nannte und den er vielleicht besser *inneren Wahrnehmungssinn* genannt hätte, will aufweisen, daß kraft eines urtümlichen, unserer Natur innerlichen [?] Prinzips all unsere beliebigen Empfindungen wie Gerüche, Geschmack, Töne, Farben, Tasteindrücke nichts anderes als *natürliche Zeichen* sind, mit deren Hilfe wir unmittelbar von der sinnlichen Modifikation zur Erkenntnis eines *Gegenstandes* oder des bezeichneten Dinges übergehen, welches wir im eigentlichen Sinne durch keinerlei Sinn empfinden und worüber wir ebenfalls nicht reflektieren, noch es aus irgendeinem Vernunftschluß folgern, denn jene Idee, der Gegenstand oder das Ding existiere, ist unmittelbar, urtümlich, sowie die Grundlage all unserer Erfahrungsableitungen. Der Autor der Philosophie des Gemeinsinnes [vgl. Th. Reid, *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*, t. I, Kap. 5, Abt. 3 u. 7, 144 ff. u. 171 ff.] zerschneidet hier eindeutig den Knoten der Schwierigkeit, aber es bleibt zu fragen, ob er bis zur wahrhaften *Urtatsache* zurückgegangen ist, welche dem Vermeinen als Grundlage dient, und ob er nicht mehr der Gewohnheit als der Natur folgte, indem er allen sogar als affektiv betrachteten Empfindungen jene Eigenschaft oder unmittelbare Funktion verlieh, für die reelle Existenz als Zeichen zu dienen; so mag es in den aktuellen Phänomenen unserer Sinnlichkeit sein, wenn sie zu frühzeitig fast mit dem Urteil identifiziert werden. Aber gibt es nicht im Ursprung und sogar aktuell jenen Modus oder jenen Akt, worauf sich im eigentlichen Sinne das Vermeinen seiner dauernd objektiven oder subjektiven Wirklichkeit gründet, welche absolut und [außerhalb] unserer aktuellen Modifikationen fortbesteht? Findet sich nicht in der Anstrengung und in der entgegengesetzten Widerständigkeit jenes Zeichen der beiden Substanzen oder Noumena, welche *wir vermeinen*, ohne sie wahrzunehmen noch zu empfinden, ohne eine Idee im eigentlichen Sinne davon zu besitzen? Dies war der Mühe der Prüfung wert, aber es ließ sich nicht erkennen, solange gemäß den Gewohnheiten der Sinne und der Einbildungskraft verallgemeinert wurde (*Anm. MB*).

*objektiven* sowie *subjektiven* Existenz zu erschüttern vermag.<sup>580</sup>

143 Die unmittelbar innere Apperzeption, welche das Gefühl der Koexistenz unseres Leibes einschließt, / und die noch unmittelbar äußere Apperzeption,<sup>581</sup> welche uns eher eine Fremdexistenz vermeinen als empfinden lässt, vereinen sich also und fallen (hinsichtlich der Ordnung der Zeit) mit der urtümlichen Ausübung derselben lebendigen Kraft zusammen. [Ist diese Ausübung frei und unmittelbar in der organischen Widerständigkeit apperzipierbar? Gegenstand der *unmittelbar inneren Apperzeption* ist das Ich und sein Leib.]<sup>582</sup>

Wird sie durch ein feststehendes Hindernis erzwungen? Ist sie noch *Ich* sowie der Fremdkörper der Gegenstand der unmittelbar äußeren Apperzeption, wo die absolute Widerständigkeit der Materie im Bewußtsein jene eigene und *relative* Widerständigkeit der Organe *verdunkelt*, welche demselben Willen gehorchen?

Hieraus folgt, wenn es für uns keine unüberwindbare Widerständigkeit gäbe oder die Fremdgröße der Anstrengungsanwendung ihr nur jenen notwendigen Grad an Trägheit gegenübersetzte, um ihre vollständige Entfaltung zu vollziehen und sie apperzipierbar zu machen, daß dann, wie ich sage, die beiden Grenzen, welche die unmittelbare Apperzeption von dem, was unser und in uns ist, von der äußeren Apperzeption dessen trennen, was nicht unser ist, daß diese Grenzen folglich danach strebten, sich anzunähern oder zu vermischen, wodurch unser Wille als die *Seele* einer äußeren Natur erschien, so wie sie es wirklich von jenem Teil der ihr unterworfenen Materie ist.

Vielleicht ist es eine ähnliche Voraussetzung, welche in jenem Ursprung der mit einer Art Poesie gleichgestellten Phi-

<sup>580</sup> *Gestrichene Var. der zweiten Abschnittshälfte:* Die Wahrnehmung der Existenz ist mit dem Gefühl der Anstrengung *identisch* und mit unseren anderen Modifikationen nur assoziiert. Diese Existenzidee gründet sich somit auf das Gefühl einer Anstrengung oder einer Widerständigkeit [...].

<sup>581</sup> *Korr.* und die mittelbare Apperzeption

<sup>582</sup> *Klammer gestrichen*

losophie ebenso viele *Seelen* oder individuelle Prinzipien der Bewegung und des Willens mit jenen Lichtkörpern verband, die sich über unseren Köpfen bewegen ... Auf dieselbe, außerhalb des inneren Wahrnehmungssinnes verwirklichte Hypothese, worin sie ihre Quelle hat, bezieht sich außerdem die mehr philosophische Idee einer *Weltseele*, der alle Teile jenes großen *Ganzen*, genannt Universum, gehorchten, so wie unser Körper jenem Willen gehorcht, der wie ein Teilchen / oder 144 wie eine Emanation der höchsten aktiven Kraft ist.<sup>583</sup>

Und wem könnte es besser zustehen, in der ganzen Natur eine *intelligente* Bewegungsmacht vorzustellen und zu verwirklichen, als jenen stoischen Philosophen, welche nach der Vernichtung all dessen, was im Menschen *Leidenschaft* ist, der Ausübung des Willens die am meisten unbegrenzte Herrschaft sicherstellten, indem sie damit alle Ideen der Moral und der Tugend, der Größe und der Kraft vereinten ...

Wenn der Berührungssinn, wie es ziemlich allgemein unsre Ideologen seit Condillac glauben, der einzige wäre, welcher

---

<sup>583</sup> *Randerg. mit Verweiszeichen*: Damit ein Ding Bezüge zu einem anderen haben kann, sagt Hemsterhuis, müssen sie gemeinsam homologe Eigenschaften haben; um Gott zu erkennen, muß man folglich in uns die Modifikationen sehen, welche von uns abhängen oder deren Vervollkommnung in unserer Macht steht: mithin sind diese Modifikationen die Hervorbringungen unseres Vermögens zu *wollen* und *handeln* zu können; die Natur unserer Aktivität auf die Materie ist so von derselben Ordnung wie die Natur der Aktivität Gottes, insofern er tut, was wir *Handeln* nennen [vgl. Aristée ou de la Divinité, 96].

*Eine erste Var. dieser Randerg. wurde gestrichen*: Da es in uns eine Bewegungskraft gibt, welche auf die Fortbewegung und Richtung des Leibkörpers in seiner Masse angewandt wird und sich wesenhaft von der dem *Ich* und dem Bewußtsein fremden Vitalkraft unterscheidet, so müßte man außer der höchsten Kraft eine andere Kraft der Verbindung oder der Affinität annehmen, die den substantiellen Teilen des Universums inhärent und unabhängig von der Weltseele ist, obwohl die Bewegungen mit deren Antriebskraft gewollt und vorausgesehen werden. – F. Hemsterhuis (1731-1790) war einer der bedeutendsten Denker Hollands im 18. Jahrhundert und versuchte im Ausgang von Sokrates, Platon, Locke und Shaftesbury die Unterscheidung von Subjekt und Objekt zu überwinden sowie durch die Selbsterkenntnis Rationalismus und Sensualismus zu versöhnen (*Anm. Übers.*).

noch mehr kraft seiner spezifischen Sinnlichkeit als durch seine individuelle<sup>584</sup> Bewegtheit den Übergang von unseren Empfindungen oder inneren Modifikationen zu den Gegenständen hin vollziehen kann, die sie hervorrufen oder sich darin in unserer Erfahrung vorgestellt finden, dann wäre dieser Sinn auch der einzige, welcher den Bildern oder beweglichen Anschauungen eine dauerhafte Grundlage böte, denn diese letzteren könnten von sich selbst aus im Organ oder in dem ihm eigentümlichen inneren Wahrnehmungssinn nur aufeinander folgen oder sich gegenseitig ersetzen. Der Berührungssinn aktivierte und vervollständigte dabei sozusagen eine Art *Spiegelreflexion*, worin sich das *Ich*, das Subjekt der Vorstellung, als außerhalb von sich selbst herausgestellt wie in einem glatten Spiegel betrachtet und versucht, sich dort zu sehen, abzutasten, wo es nicht ist, um sich immer weiter von der konzentrierten Reflexion zu entfernen, die ihm allein seine eigenen *Formen* erkennen lassen kann.

Wenn allerdings gilt, daß der gemischte Berührungssinn, da er einen für das Denken feststehenden *Gegenstand* konstituiert, diesen mit sich in die Welt der Fremdexistenzen zieht, so ist nicht minder wahr, daß er als spezieller Anstrengungssinn, als Art Stütze, welche er im Außen dem *Willen* und dem Denken gibt, jene Reflexion begünstigen kann, welche das Subjekt an sich selbst erfährt, um sich zu erkennen und begrenzen zu lernen.

145 Wir finden in der Tat im Charakter der Eindrücke oder in den sich auf diesen Sinn beziehenden aktiven Modi eine Art Gleichgewicht zwischen den beiden Apperzeptionslementen wieder, welches wir noch nicht in der Wahrnehmungsordnung existieren sahen, worin der Gegenstand die Initiative über das Subjekt der Anstrengung ergriff und die Materie über die Form herrschen konnte.

Selbst wenn eine gänzlich passive Anschauung in der Ausübung der Sicht das *Ichgefühl* nicht einhüllt und der Blick durch die Aufmerksamkeit oder die ausdrückliche Anstren-

---

<sup>584</sup> *Korr.* singulären

gung der Seele belebt wird, so bleibt diese Aufmerksamkeit, indem sie sich selbst in dem ihr eigenen Akt der Bestimmung entweicht, im modalen Ergebnis konzentriert, welches ohne sie und ihrer ungeachtet durch die alleinige Energie ihrer äußeren *Ursache* oder durch die dem Anschauungsorgan eigene Vibrationsempfindsamkeit fortbestehen kann.<sup>585</sup>

Aber in der aktiven Berührung kann nichts im Außen wahrgenommen werden, ohne daß der Wille die Bewegung beginnt und weiterführt; jeder äußere Eindruck hält ein, wenn dieser Wille aufhört, zu handeln oder sich durch seinen eigenen Sinn zu entfalten. Im übrigen ist der berührbare Gegenstand, jene Widerständigkeit, worauf sich das Berühren bezieht, wirklich *tot*; diese Widerständigkeit entwirft sich nicht von sich selbst her ihrem Wahrnehmungssinn<sup>586</sup> voraus, sondern sie erwartet passiv dessen Aktion und drängt sich diesem nur auf, insofern er auf sie einwirkt.<sup>587</sup>

Die Sicht, welche unter der Leitung des Berührungssinnes und durch ihre Unterordnung unter dieselbe *handelnde* Kraft<sup>588</sup> einen so kostbaren Anteil an der Begrenzung der Formen oder Gestalten hat und daher rasch den gänzlich geometrischen Sinn ersetzt, dessen Gegenstand sie zusammensetzt und oft entstellt: diese Sicht bleibt dem Modus der grundlegenden Widerständigkeit gegenüber stets fremd und kann nicht zum Kern vordringen, wenn sie sich dabei aufhält,

---

<sup>585</sup> *Korr. dieses Abschnitts:* 4) Wir haben gesehen, daß in der Ausübung der Wahrnehmungssinne, selbst wenn eine gänzlich passive Empfindung das *Ich*-gefühl nicht einhüllt und die Vorstellung durch eine ausdrückliche Anstrengung der Seele belebt wird, welche den Namen *Aufmerksamkeit* annimmt, sich dieses Vermögen, auch wenn es sich in dem von ihr bestimmten eigenen Akt entweicht, im modalen Ergebnis eingehüllt findet, welches ohne dieses Vermögen und ungeachtet desselben durch die alleinige Energie der äußeren *Ursache* oder durch eine dem Organ eigentümliche Art von Vibrationsempfindsamkeit fortbestehen kann.

<sup>586</sup> *Korr. Organ*

<sup>587</sup> *Korr. [...] und reagiert nur auf den Sinn, insofern dieser [...]*

<sup>588</sup> *Necesse est consimili causa tactum visumque moveri* (Lukrez) (*Anm. MB*). – Vgl. *De rerum natura*, 4. Buch, Vers 232 f.: "Notwendigerweise ist es dieselbe Ursache, welche den Tast- und Sehsinn bewegt." (*Anm. Übers.*).

die Oberflächen usw. mit Farbe zu versehen und die äußereren Formen auf einer *Ebene* zu entwerfen.<sup>589</sup> Daraus folgt, daß aus einer Gruppe / von Berührungseigenschaften das abstrahiert wird, was wirklich die Verbindung und den äußeren Träger ausmacht, das heißt die dauerhafte und *eine* Widerständigkeit, welche sich allein dem Berührungssinn manifestiert; reduzieren wir schließlich alles, was der Leibkörper an dieser Gesamtheit von Eigenschaften oder Modalitäten konstituiert, welche der Tastsinn der Hand entdecken kann, wenn sie über die Oberflächen hineilt oder sie leicht berührt, so fänden wir nur noch einfache Charaktere der Wahrnehmung oder der *Anschaugung*, so wie sie dem Sehsinn entsprechen, worin sich in der Tat jene Trennung verwirklicht, um die es sich handelt

<sup>590</sup> ...

Aber ebenso wie sich die Anstrengung durch ihren eigenen Sinn entfaltet, ebenso begegnet die lebendige Kraft direkt dem toten Widerstand und *verwickelt* sich sozusagen mit ihm, wenn der Berührungssinn in die Massen einzudringen und sie vorwärts zu bewegen versucht, anstatt über die Oberflächen hinzugleiten; und im gleichen Maße gewinnt die innere oder äußere Apperzeption zur gleichen Zeit die Oberhand über die einfache Wahrnehmung oder herrscht darüber vor, so wie auch die im Akt selbst konzentrierte Reflexion sich ebenso gegenüber der *Aufmerksamkeit* durchsetzt, welche im Außen dem Ergebnis dieses Aktes folgt.<sup>591</sup>

---

<sup>589</sup> *Korr. der ersten Abschnittshälfte*: Der Sehsinn, welcher hinsichtlich der Koordinierungsformen in einem Raum dem Tastsinn so analog ist, kann ihn ersetzen oder sogar in allem vorausseilen, was die Wahrnehmungsfunktion, die Beschreibung der Berührungsformen betrifft, welche er auf der Farbbeine entwirft; aber dieser Sinn ist der aktiven Berührung gegenüber fremd. Daraus folgt, [...]

<sup>590</sup> *Korr. des Abschnittsendes*: [...] dieser Gesamtheit von Eigenschaften oder sinnlichen Modalitäten konstituiert, welche der einfache Tastsinn der Hand hierin entdecken kann, indem er sich auf die Oberflächen bezieht oder ihre Eindrücke empfängt, so fänden wir nur noch Charaktere, die ausschließlich denen der Wahrnehmung oder der visuellen *Anschaugung* analog sind ...

<sup>591</sup> *Korr. der zweiten Abschnittshälfte*: [...] vorwärts zu bewegen versucht, wird er durch den Wahrnehmungssinn auf seinen eigenen und unnachahm-

In der Doppelfunktion, woraus die spezielle Ausübung des von uns soeben untersuchten Sinnes besteht, gibt es folglich zwei urtümliche Bezüge, welche sich unter der Herrschaft unserer Gewohnheiten unaufhörlich zu vermischen suchen und von einer reflektierten Analyse als voneinander unterschieden erkannt werden müssen. In dem einen dieser Bezüge, welcher urtümlich und synthetisch ist, findet sich das *eine* Subjekt hinsichtlich der widerständigen Größe konstituiert, welche ebenfalls *eine* und dauerhaft ist: dort ist die unmittelbare Apperzeption, welche unter einem Gesichtspunkt innerlich und unter dem anderen äußerlich genannt werden kann. Der zweite, im eigentlichen Sinne analytische Bezug, aber zweifelsohne auch urtümlich in der Ordnung seiner Natur, hat als Antezedens die *eine Widerständigkeit*, / welche die dem Körper eigentümliche Substanz<sup>592</sup> ist,<sup>593</sup> sowie als zusammen-

147

---

baren Charakter zurückgeführt, und im gleichen Maße kann sich die im Akt selbst konzentrierte Apperzeption gegenüber der Wahrnehmung durchsetzen, welche im Außen [...]

<sup>592</sup> (Seite 99, Nr. 2) Ich muß hier die Anschuldigung fürchten, Ideen oder vage Benennungen wiederzubeleben, welche unsere Philosophen sorgfältig ausschließen und von denen sie hoffen, ohne sie auszukommen; aber ich stelle fest, daß der Begriff der Substanz, welcher unser ungeachtet in alle Formen unserer Urteile eintritt und dem Begriff des *Modus* korrelativ ist, nur dann vage und dunkel erscheint, wenn er als *absolut* für die Sache auftreten soll, die mit diesem Namen bezeichnet wird. Jedoch gehört es in erster Linie zum Wesen all unserer reflektierten Ideen, in Bildern vorgestellt oder begriffen werden zu können; und es ist das Vergessen dieses Prinzips, welches soviel Irrtümer und Enttäuschungen unter den Metaphysikern selber hervorgebracht hat, welche so weit gegangen sind, sich beispielsweise die *Seele* oder das *denkende Ich* unter der Gestalt eines feinen Feuers, eines kleinen ätherischen Körpers usw. vorstellen zu wollen; in zweiter Linie sind wir so konstituiert, daß wir die wahrhaften Wirkkräfte unserer Empfindungen niemals *empfinden*, *wahrnehmen* oder *einbilden* können [s. *Erg. I unten*]. Daher sehen wir keineswegs die Augenflüssigkeit, sondern die Körper oder Gegenstände, welche die Lichtstrahlen widerspiegeln oder auflösen. Wir berühren nicht die Widerständigkeit, sondern die sinnlichen und zusammengesetzten Formen [*gestrichen* oder Gegenstände]. Die Bewegungskraft apperzipiert sich gleichfalls nicht selbst, sondern in ihrer Anwendung auf das widerständige Organ oder auf die [bewegte?] Endgröße. Die Kräfte welche auf uns einwirken und gegen die sich unsere eigene Kraft entfaltet,

---

werden somit nur im notwendigen Verhältnis zu bestimmten hervorgebrachten Wirkungen begriffen; wir können aus diesem Zirkel der Bezüge weder heraustreten noch die Größen isolieren, um in ihre individuelle Natur einzudringen [s. *Erg. 2 unten*]. Aber obwohl sich unser Denken vor allem und sogar ausschließlich an Wirkungen oder *Konsequenzen* bindet, wird es nicht minder dazu gebracht, die Existenz von *Antezedenzen* vorauszusetzen und zu bestätigen, so daß diese Antezedenzen allein, das heißt die Kräfte oder dauerhaft festen Ursachen und keineswegs die Wirkungen oder wechselnden und vorübergehenden Modi *existierend* genannt werden; denn *Existieren* bedeutet *Handeln*, und es gibt nur Kräfte oder Substanzen, welche handeln [s. *Erg. 3 unten*] (Anm. MB).

*Erg. 1 innerhalb der vorherigen Anm.*: "Was man im allgemeinen sieht, was unsere Sinne beeindruckt, ist niemals *urtümlich*, sondern hängt immer von irgendeinem Grund ab. Man sucht ihn und findet schließlich den 1. Grund in dem, was nicht zur selben Gattung wie der *beobachtete Gegenstand* gehört; den 1. Grund der Materie in den einfachen Elementen; diejenigen der Bewegung im Streben usw. Ebenso ruht der 1. Grund der bestimmten Zustände in dem, was nicht bestimmt ist, in der einfachen Energie der *Substanz*; und der Übergang von der Anstrengung zur Wirkung gleicht dem von den einfachen Elementen zur Materie. Es ist wahr, daß die Einbildungskraft nicht ohne das Bild eines ersten bestimmten Zustandes auskommen kann, aber unsere Einbildungskraft ist kein zuständiger Richter über die Wahrheit und Wirklichkeit der Dinge." [Zitat annäherungsweise aus L. Cochius, Examen de la question: si toute succession doit avoir un commencement?, 340 f.] Das Bild muß sich auflösen, wenn die Ideen analysiert werden, und wir können es nicht vermeiden, über die Natur der Dinge getäuscht zu werden, solange wir uns nur auf die Phänomene beziehen.

*Erg. 2. innerhalb derselben Anm.*: "Der Ozean hat seine Tiefe gemessen an der Sonde; die Quellen der Flüsse, welche weite Landstriche befruchten, verbergen sich in den Vertiefungen zerklüfteter Felsen; ebenso bieten uns jene aktiven Prinzipien, welche das Universum und uns selbst hervorbringen, beleben und verändern, nur bestimmte Seiten und entziehen auf ewig den Grund und die Weise ihres Wirkens." – Zitat annäherungsweise aus J.-B. Mérien, Dissertation ontologique sur l'action, la puissance et la liberté, 478 (Anm. Übers.).

*Erg. 3 innerhalb derselben Anm.*: [F.] Ancillon [Mélanges de littérature et de philosophie. t. II, 216 f.]: "Die Seele kennt die äußere Welt", sagt er, "nur durch ihre Empfindungen; sie kennt alle Gegenstände und sich selbst nur *mittelbar*; oder sie kann das Bewußtsein im allgemeinen denken, und dieses Denken wird nie unmittelbar sein; es wird eine Abstraktion des Selbstbewußtseins sein. Die Seele fühlt ihre Freiheit oder die Mächtigkeit ihres Wollens. Aber ist es eine unmittelbare Weise? Ist es nicht vielmehr in

gesetzten Konsequenzen die Summe der Eigenschaften oder wechselnden Modalitäten, welche in jener vollständigen Gruppe vereint sind, wo die Sinne und die Einbildungskraft die Körper und das gesamte phänomenale Universum verwirklichen.

Nur wenn man den ersten synthetischen Bezug im Blick 148 hat, läßt sich dem speziellen Vollzug des aktiven Berührungs-sinnes (welcher nur die Fortsetzung des allgemeineren An-strengungssinnes ist) der Ursprung einfacher Ideen wie jener der *äußerer Kraft, Ursache, Einheit* der *Substanz* usw. zu-sprechen, die sich in dem so betrachteten grundlegenden Existenzbezug in der äußeren Welt *objektivieren* können, welcher der Geometer und Kosmologe die Elemente ihrer Zusam-mensetzungen entnehmen, sowie sich zugleich im eigenen Schoß des denkenden Subjekts *subjektivieren* können ... Lebendiger Typus derselben Ideen, worin der Metaphysiker und der Theo-ologe zunächst die reellen Elemente ihrer Systeme ergreifen, sie sodann durch *Abstraktion* und unter Verkennung ihres

---

Gegenüberstellung zur Natur?" Ich denke hingegen, daß die Seele die Not-wendigkeit der Natur nur in Gegenüberstellung zu ihrer Freiheit fühlt, und ich betrachte dieses konstitutive Gefühl des Ich als *unmittelbar*. "Die Seele", wird gesagt, "hat das Bewußtsein ihrer Freiheit nur, weil sie dasjenige ge-wisser Augenblicke hat, in denen sie will, weil sie will, und zugleich dasje-nige von Bewegungen, welche diesem *Willen* folgen." [Ebd. 217] Aber die Seele fühlt für sich immer das Vermögen oder Können, diese Bewegungen zu erschaffen. Sie handelt unaufhörlich; sie strengt sich im Zustand der Wachheit an, und dieses Anstrengungsgefühl ist unmittelbar.

*Der Hinweis auf Seite 99, Nr. 2 zu Beginn der Anm. bezieht sich auf die Parallelstelle in: P. Maine de Biran, Mémoire sur la décomposition de la pensée, III (ed. Azouvi), 221 f. (Anm. Übers.).*

<sup>593</sup> *Korr. dieses Abschnitts:* [...] zwei ursprünglich unterschiedene Elementart-sachen, die sich jedoch unter der Herrschaft unserer Gewohnheiten unauf-hörlich zu vermischen trachten. Die 1. Tatsache drückt den wirklich ursprüngli-chen und synthetischen Bezug des *einen* Subjekts der Anstrengung zur eben-falls *einen* und dauerhaft widerständigen Größe aus; dort ist die unmit-telbare Apperzeption, welche innerlich genannt werden kann. Die zweite, im eigentlichen Sinne analytische Tatsache drückt den äußeren Bezug aus, welcher als Antezedenz die *eine* Widerständigkeit oder die dem Körper eigentliche Substanz hat, [...]

Ursprungs abwandeln, um letzteren in der geheimnisvollen Region der Essenzen und bis in die göttliche Vernunft hinein zu suchen.

2. Von der mittelbar inneren Apperzeption, wie sie sich besonders auf die aktive Ausübung des Gehörs und der Stimme gründet

- 149 Wir kennen keinerlei Wesen unserer Art, welche mit dem Hörvermögen ausgestattet sind und nicht zugleich auch jenes andere Vermögen besäßen, die sie beeindruckenden Laute nachzuahmen oder in sich selber zu wiederholen.<sup>594</sup> Allerdings hat man einige Individuen<sup>595</sup> aufgefunden, welche bis zu einem gewissen Alter ohne jeden Verkehr mit Ihresgleichen und in einer vollständigen Isolierung gelebt haben,<sup>596</sup> und da sie das Stimmorgan mangels dessen Gebrauch wie gelähmt haben, hatten sie dadurch dennoch nicht das Hörvermögen oder die Beeindruckbarkeit durch verschiedene Geräusche verloren, die den äußersten Sinn des Gehörs erregen konnten, sondern vielmehr jenes Vermögen, Laute zu vernehmen und zu unterscheiden, welche sie nicht selber nachahmen oder wiederholen konnten.

---

<sup>594</sup> *Korr.* [...] keinerlei sinnliches und zu vervollkommnendes Wesen, da es mit der Hörfähigkeit ausgestattet ist, nicht zugleich die Fähigkeit besäße, die es beeindruckenden Laute nachzuahmen und zu wiederholen oder sie in sich selbst hervorzubringen.

<sup>595</sup> *Erg.* unserer Art

<sup>596</sup> Insbesondere jener Wilde aus dem Aveyron, über den wir wertvolle Beobachtungen besitzen, wie sie der Arztpolitik notierte, welcher sich noch zur Zeit mit dessen Erziehung beschäftigt (*Anm. MB*). – Es handelt sich um Jean-Marc-Gaspard Itard und seine Beobachtungen in dem Werk "De l'éducation d'un homme sauvage" von 1801. Maine de Biran kannte zuvor schon eine andere Schrift vom Abbé Pierre-Joseph Bonnaterre "Notice historique sur le sauvage d'Aveyron" (1800), wie seine Bemerkung in "Influence de l'habitude sur la faculté de penser", II (ed. Azouvi), 144, zeigt. Vgl. auch Journal 23. Jan. 1815, t. I (ed. Gouhier), 41, was darauf hinweist, daß dieser Fall ihn als Bestätigung seiner Analysen stark beschäftigte (*Anm. Übers.*).

Eine kleine Anzahl solcher Beobachtungen genügte uns bereits, um uns vermuten zu lassen, daß sich die wirkliche Hörvernehmbarkeit zumindest ebenso stark auf die herausragenden willentlichen Funktionen des *Wiederholungsorgans* wie auf jene des passiven Sinnes bezieht, welcher von außen die Erregung durch die Laute empfängt.

Beim Berühren finden sich die beiden sensitiven und motorischen Funktionen vereint und sogar im selben Tastsinn identifiziert; hier finden sie sich auf zwei verschiedene Organe verteilt und entsprechen sich dennoch zuinnerst oder verstehen sich sogar besser, denn das sinnliche Organ bringt zunächst den Motor<sup>597</sup> ins Spiel, und dieser teilt dem anderen Organ im wiederholten Laut jene Aktivität mit, welche ihm im direkten Eindruck fehlte.<sup>598</sup>

Im selben Augenblick nämlich, in dem die Hörerregung das äußere Gehör berührt, / gesellt sich zur notwendigen Bewegungsreaktion als Folge, um die Empfindung zu vervollständigen, noch eine Bestimmung derselben Ordnung, welche die entsprechende Berührung des Stimminstrumentes ins Spiel bringt; kraft dieser aktiven Bestimmung verdoppelt sich so dieser direkt wiederholte, nachgeahmte Laut wie durch ein Echo im inneren Wahrnehmungssinn des Gehörs sowie der Stimme und erregt gleichzeitig oder in einem unteilbaren Augenblick durch zwei gleichwertige, jedoch unterschiedene Eindrücke, der eine als wie von außen kommend empfunden oder wahrgenommen, der andere als unmittelbare Hervorbringung der Anstrengung oder der Aktivität der Seele, welche ihn erschafft.<sup>599</sup>

Schließt man jetzt jede Ursache eines äußeren Höreindrucks aus, so wird dieselbe Aktivität dennoch wieder damit

---

<sup>597</sup> *Korr.* das Organ

<sup>598</sup> *Korr.* im verdoppelten und wiederholten Eindruck

<sup>599</sup> *Var. des Abschnittsendes:* [...] kraft dieser aktiven Bestimmung wiederholt sich, verdoppelt sich der direkte Laut im inneren Hörsinn; die Stimme hat für diesen Sinn die Funktion eines belebten Echos, welches durch seine Aktivität den direkten und passiv durch das äußere Organ empfangenen Eindruck zurückstrahlt

beginnen können, sich auf dem Stimmeninstrument zu entfalten, welches ihr vollständig unterworfen ist, woraus sich neue, rein apperzeptive Hervorbringungen ergeben, deren Charaktere und Bedingungen durchaus eine getrennte Klasse<sup>600</sup> in der Analyse der Sinne und in der Einordnung der sich darauf beziehenden Phänomene verdienen.

Der Laut der Stimme, welcher in der Anstrengung frei bestimmt ist, bzw. als Anstrengung selber, deren Organ die Anwendungsgröße darstellt, muß sowohl in seiner freien Bestimmung wie in seinem modalen Ergebnis apperzipiert werden; aber dieses Ergebnis, welches von der Empfindung im uneigentlichen Sinne ganz verschieden ist, die der durch den Willen bestimmten Muskelkontraktion folgt oder sie begleitet, wird außerdem einen wirklichen Wahrnehmungscharakter<sup>601</sup> haben, wie er der Bewegung der Aktivität der Seele selbst entspricht, welche die Bewegung nicht bestimmen kann, ohne die Empfindung zu vollziehen.

151 In dieser sehr bemerkenswerten Ausübung der beiden sich entsprechenden Sinne hat die Seele folglich das Vermögen, die Sinnlichkeit desjenigen Sinnes zu modifizieren, worüber sie nicht direkt verfügt, indem sie die Bewegtheit des anderen Sinnes ins Spiel bringt, worüber sie verfügt; und zwar durch ein und dasselbe Wollen, welches daher ebenso in seinem mittelbaren Ergebnis wie in seiner direkten oder unmittelbaren Hervorbringung ist, wobei keinerlei Fremdursache mitwirkt, denn in der vollständigen Apperzeption des inneren Lautes der Stimme liefert der Wille hier die gesamte Materie mit der Form selbst, während er anderswo nur die Empfindungsform zu geben vermag, da die Materie von außen kommt.

Dies ist der ganz besondere Umstand, der den Anatomen der Empfindung nicht hätte entgehen sollen. In der Tat erhellt sich im aktivsten Blick das Auge nicht selbst;<sup>602</sup> und wenn sich beim Berühren die Widerständigkeit nur in der Anstrengung

<sup>600</sup> *Korr.* einen getrennten Platz

<sup>601</sup> *Var.* einen wirklich sensitiven Charakter

<sup>602</sup> Siehe Anmerkung D (*Anm. MB*). – *Diese Anm. befand sich sicher auf einem losen Blatt, das verlorenging (Anm. Übers.)*.

gung apperziert, so gilt dennoch nicht weniger, was auch immer die Idealisten darüber sagen können, daß die Materie der Apperzeption nicht derselben Quelle wie die Form entstammt, bzw. das sich außerhalb des Gegenstandes apperzipierende Subjekt letzteren weder aus dem *Nichts* noch aus seinem eigenen Inneren holt.<sup>603</sup>

Aber in der gemeinsamen Ausübung von Gehör und Stimme geht der Stimmakt und der Lautmodus vom selben Subjekt aus, welches sich im einen als Ursache oder modifizierende Kraft und im anderen als modifizierte Hervorbringung reflektiert und wiederfindet.<sup>604</sup>

Aus diesem Doppelbezug können wir zwei Apperzeptionsarten herleiten, die dem mit der Stimme verbundenen Gehörsinn eigentümlich sind, nämlich: die der Stimmanstrengung entsprechende Apperzeption, betrachtet man sie in ihrer freien Bestimmung und Abhebung unter dem schon erkannten Titel der unmittelbar inneren Apperzeption, sowie jene andere, welche dem Ergebnis dieser Anstrengung oder deren Hervorbringung entspricht und ebenfalls mittelbar innere Apperzeption genannt werden könnte. / Diese verwendeten Benennungen, um in ihrer Bedingung wie ihrem Charakter wirklich verschiedene Tatsachen zu unterscheiden, sind keineswegs hypothetisch oder konventionell; der außerhalb unserer Gewohnheiten untersuchte innere Wahrnehmungssinn fände ohne Zweifel hier die Möglichkeit, um sie zu rechtfertigen.

152

Der Gehörsinn, wie er durch den wirklich intellektuellen Vollzug des gesprochenen Wortes und durch die vernehmbare Stimme belebt wird, ist in der Tat *doppelt* apperzeptiv oder

<sup>603</sup> Hier sind besonders Fichte und Schelling kritisiert, wie Maine de Biran sie durch J.-M. Degérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, t. III, 94 f. u. 324 ff., kannte. Vgl. auch P. Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, VIII (ed. Azouvi), 75 f., wo es ausdrücklich mit Blick auf den absoluten Idealismus heißt, das freie Ich *erschaffe keine wirkliche Existenz* (*Anm. Übers.*).

<sup>604</sup> *Korr.* [...], welches sich zugleich in der Ursache oder der modifizierenden Kraft und im sinnlichen Modus reflektiert und wiederfindet, der die Hervorbringung seiner Einwirkung ist.

reflexiv; er versteht sich auf alles, erlebt alles bis hin zu den inneren Modi wieder, denen er Zeichen der Unterscheidung und Rückerinnerung verleiht; er ist der Sinn des Gedächtnisses, welches dieser Quelle seine ihm eigentümlichen und wirklich verfügbaren Materialienstoffe entnimmt, das heißt, die sich an das innere Ohr wendenden *Lautbildungen* kommen von der Stimme und wiederholen sich aus freien Stücken darin, und keineswegs die bloß hörbaren Laute, welche als von außen kommend beim äußeren Wahrnehmungssinn enden, dessen Sinnlichkeit sie mittelbar erregen.

<sup>605</sup> Er ist auch der dem Verstand eigentümliche Sinn, jenes höheren Vermögens, welches alle anderen umfaßt und wodurch das denkende und bewegte Subjekt alle die von ihm gedachten Ideen und von ihm bestimmten Akte im eigentlichen Sinne dieses Wortes *versteht*; <sup>606</sup> und kein anderer Sinn 153 ersetzt ihn, / handelt es sich darum, das zu reflektieren oder zu verstehen, was sich in unserem Inneren abspielt. Daher ist es eine Tatsache, daß der Verlust dieses Wahrnehmungssinnes denjenigen der fast gesamten Intelligenz nach sich zieht; ohne ihn verkümmert das Individuum, wenn es des ersten aller sozialen Kommunikationsmittel beraubt ist, in einem Zustand nahe des Schwachsinnss; aber selbst wenn es sich mittels einer

---

<sup>605</sup> *Randerg. mit Verweiszeichen*: Ich habe gesagt, daß der durch die Stimme belebte Gehörsinn der Sinn des Gedächtnisses sei; ich hätte sagen sollen, er sei auch [...]

<sup>606</sup> In dem Sinne, wie wir den Ausdruck Apperzeption verstehen, sowie im Hinblick auf den der Urtatsache des inneren Wahrnehmungssinnes eigentümlichen Charakter, den er darstellen soll, wäre es daher vielleicht besser, die Ausdrücke der Aussage innerhalb der vorgelegten Preisfrage, nämlich *unmittelbar innere Apperzeption*, durch folgende zu ersetzen: *unmittelbar innerer Verstand*. Der Sinn des Wortes *Verstand* (*entendement*) wäre in diesem Fall eigen und individuell, anstatt allgemein und gemeinsam zu sein, wie er es in seinem gewöhnlichen metaphysischen Verständnis ist.

Im übrigen sind die Zeichen *Wahrnehmen* und *Apperzipieren* im bildlichen Sinne der Funktionen des Sehsinnes aufgefaßt, welcher durch seine stark beherrschende Stellung in der menschlichen Körperbeschaffenheit auf so täuschende Weise die Urtatsachen des inneren Wahrnehmungssinnes darstellt, welche er genau dadurch entstellt, indem er beansprucht, sie darzustellen (*Anm. MB*).

Erziehung, wie sie durch das Genie einer wohltätigen Philosophie erfolgt, in alle Kommunikationsmittel eingeführt findet, die sein Zustand beinhalten kann, wenn es im Besitz eines vollständigen, dem Sehsinn entnommenen Zeichensystems ist, denkt es durch Zeichen, begreift und drückt alles durch direkt sinnliche oder metaphorische Gestalten aus; daher läßt sich daran zweifeln, ob dieses Wesen noch jemals zur ganzen Würde eines denkenden Wesens erhoben werden kann, bis zu den hohen Funktionen der Intelligenz, welche vor allem im *Verstehen* und Apperzipieren der intellektuellen, vom Geist vollzogenen Akte bestehen, um sich zu reflektieren, sich selbst in diesem freien Vollzug zu denken.

Fassen wir die dem Anschein nach vielleicht zu sorgfältigen Einzelheiten zusammen, deren nützliche Anwendung jedoch bald gesehen werden kann: Die mit dem Gehör verbundene Stimme liefert dem Individuum die einzigen anfänglichen Mittel, sich sinnlich durch die aufeinanderfolgenden Akte seines Willens ohne weitere Fremdursache zu modifizieren; in der Ausübung dieses Doppelsinnes konzentriert sich das empfindende und bewegte Subjekt in seinen im Inneren verdoppelten Modifikationen und muß keineswegs dem reißenden Strom der Gegenstände folgen, die es ins Außen ziehen. Bei den anderen Sinnen vermischt sich die Anstrengung selbst, welche von der Seele ausgeht und den Eindruck der Bewußtseinsform annimmt, mit dem anschaulichen Ergebnis, von dem die Reflexion äußerst schwer abstrahieren kann; im vorliegenden Fall geht der Akt selbst, welcher die apperzipierte Form im inneren Wahrnehmungssinn als Bewegungsbestimmung<sup>607</sup> gibt, in dieselbe Quelle ein und reflektiert sich darin ebenfalls als sinnliche Modifikation,<sup>608</sup> welche mit dem Wollen selbst identisch ist.<sup>609</sup>

154

<sup>607</sup> Korr. [...] durch den inneren Wahrnehmungssinn in einer Bewegungsbestimmung

<sup>608</sup> Korr. [...] und reflektiert sich in der sinnlichen Modifikation, welche das unmittelbare Ergebnis des Wollens selber ist

<sup>609</sup> (Seite 79 Anm. 1 und S. 81 Anm. 1) Für die Taubstummen, welche es gelernt hätten, Wörter hintereinander nach der ersten Methode lautlich zu

---

bilden oder auszusprechen, wie sie der berühmte *Abbé de l'Epée* gebrauchte (siehe sein Buch mit dem Titel: "Institution des sourds et muets [par la voie des signes méthodiques", *Teil I, Kap. 10-11, 199 ff.*], wäre die Stimmbewegung der für den Willen eigentümliche und ausschließliche Ausdruck; es gäbe keineswegs eine daraus sich ergebende assoziierte Modifikation, welche in gewisser Weise vom Ziel abwenden oder vielmehr es entfernen könnte (denn der Wille scheint sich stets auf das letzte Ergebnis zu beziehen, vor allem wenn dieses Ergebnis ein sinnlicher Modus ist und alle vermittelnden Akte oder Mittel mehr oder weniger unbemerkt bleiben, obwohl sie zunächst wahrhaftige *Willensäußerungen* gewesen sind); wenn solche *Taubstummen* danach den Gehörsinn wiedererlangten, so empfänden sie im Prinzip besser, als wir es aktuell tun können, die reelle Unterscheidung zwischen der *Stimm-* oder *Mundbewegung* und dem *Laut* als deren Ergebnis [*Randerg.* analog zum Blinden bei *Cheselden*]. Die erste wollten sie weiterhin, und die zweite erstaunte sie vielleicht zunächst als eine unvorhergesehene Modifikation, welche sich spontan in ihnen ereignete, bis daß die Wiederholung desselben Aktes, ständig vom selben Ergebnis gefolgt, diesen dem Willen zugeordnet sein ließe. Halten wir fest, daß die Stimm- und Mundbewegungen nur einfach im *Taubstummen* wie bei jeder anderen isolierten Hervorbringung der Bewegungsfunktion reflektiert sein können: keineswegs haben sie wie in uns jenen Charakter der *verdoppelten Reflexion*, weshalb sie nicht besser, und weniger gut als die Gesten, zur Entwicklung ihrer Vermögen beitragen.

Es scheint mir, daß in der Tat eine reine *Stimm-* und eine *Mundfunktion* zu unterscheiden sind, welche zusammen zum Vollzug des lautlich vernehmbaren Wortes beitragen, aber dennoch sehr unterschiedliche Charaktere haben, und zwar hinsichtlich des mehr oder weniger daran beteiligten aktiven Willens; die Hervorbringung des von uns so genannten *Lautes* oder der *Stimme* hängt einzig von einer gewissen Weise des Luftausstosses aus der Lunge ab; es ist eine Weise, deutlicher als im gewöhnlichen Fall zu atmen oder einzuatmen, so wie bei den Seufzern, Tränen, beim Gähnen, Lachen usw., sowie auch in den durch starken Leidenschaften ausgelösten Ausrufen; diese Stimmen oder Laute werden nämlich mit Recht *unartikuliert* genannt, da sie sich ohne die Teilnahme, sogar oft gegen die ausdrückliche Wirkung des Willens bilden. Diese Mächtigkeit beeinflußt direkter die Verengung oder aktive Erweiterung der Stimmritze, welche die Luft am Lungenausgang verändert und so den *Laut* oder die verschiedenen Stufungen von Tief und Hoch bei den Stimmlauten bestimmt; die Klangfarbe dieser Laute hängt ihrerseits von den Organdispositionen ab, worüber der Wille nichts vermag, und daraus ergibt sich, daß niemand jemals den Charakter seiner Stimme vollständig verstellen könnte, obwohl er sie beliebig erheben oder senken kann.

Durch den Vergleich der aktiven Funktionen der drei von uns analysierten Sinne ließe sich sagen, daß die Stimmbewegungen in Bezug auf die direkten und einfachen Gehöreindrücke das sind, was die dem Anstrengungssinn eigentümlichen Akte beim Berühren in Bezug auf die einfachen Tastempfindungen sind, oder des weiteren auch das, was diese letzteren Akte, welche den Farben eine sichere Grundlage verschaffen, in Bezug auf die dem Sehsinn eigentümlichen und unmittelbaren Anschauungen sind.

Im Phänomen der vollständigen Wahrnehmung, wie es sich durch das gewöhnliche Zusammenspiel all unserer aktiven und passiven Sinne verwirklicht, verdoppelt sich das, was von

155

---

Aber die Lautbildung im eigentlichen Sinne hängt gänzlich von der Mundfunktion ab, und in diesem Teil des gesprochenen Wortphänomens spielen alle beweglichen Teile des Mundes wie Zunge, Zähne, Lippen eine herausragend aktive Rolle. Der Wille hat sich sicherlich im Ursprung und durch eine ausdrückliche Bestimmung auf die Detailbewegung eines jeden dieser Teile in einer je eigentümlichen Weise bezogen, um diesen oder jenen Laut zu artikulieren. Obwohl diese Laute zutiefst Gewohnheit geworden sind, bewahren sie daher stets ihren hauptsächlichen Ursprungscharakter; während die passiv hervorgebrachten Stimmen die Gehörsinnlichkeit erregen werden oder sympathisch andere Organe bei dem ins Spiel bringen, der sie hört, müssen die Lautartikulierungen willentlich *gehört* werden, um auf die gleiche Art und Weise nachgeahmt zu werden, und nur kraft dieser Nachahmung werden sie deutlich wahrgenommen. Bemerken wir außerdem, daß in der regelmäßigen Wirkung des Denkens, welche auf einer Art Rede beruht, die wir leise an uns selbst richten, die Stimmfunktion unausgeübt bleibt; aber die *Mundberührungen* finden statt und werden ins Spiel gebracht; durch diese Mittel wird das intellektuelle Organ elektrisiert, die Aufmerksamkeit fixiert und das Denken findet sozusagen eine Stütze, um auf sich selbst zu reagieren (Anm. MB).

Der Hinweis auf William Cheselden (1688-1752) in der Anm. zuvor betrifft dessen erste Operation des grauen Stars bei einem jungen Blinden von vierzehn Jahren, was auch in der philosophischen Welt viele Reaktionen auslöste; vgl. die Nachweise bei J. Echeverria, Notes (1963), 281 Anm. 6, sowie die Randnotiz Maine de Birans in seinem Werk: *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, II (ed. Azouvi), 309 Anm. 63.

*Für den Seitenhinweis zu Beginn dieser Anm. vgl. die Parallelstellen bei P. Maine de Biran, Mémoire sur la décomposition de la pensée, III (ed. Azouvi), 176 u. 180 f. (Anm. Übers.).*

der anfänglichen Seelenanstrengung oder von deren unmittelbar durch die beiden ihr eigentümlichen Bewegkräfte der Be- rührung und der Stimme abhängt, allein im Bewußtsein und, indem es den apperzeptiven Charakter im eigentlichen Sinne annimmt, weitet es mitteilend diesen selben Charakter auf alle Modifikationen und Ideen aus, welche durch ihre Natur in der Lage sind, in dieselbe Aktivitätssphäre einzutreten. Die heterogenen passiven Eindrücke bleiben im Wahrnehmungssinn als unmittelbare Affektionen vermischt oder folgen der spontanen Anschauungsbewegung, welche nicht von der Seelenkraft gelenkt wird.

- 156 Ebenfalls im Feld seiner Apperzeptionen und nicht außerhalb davon finden das intellektuelle Gedächtnis und die willentliche Rückerinnerung die ausschließlichen Bewegkräfte ihres Vollzuges. Somit lässt das deutliche Gedächtnis der Formen und Gestalten alle passiven Eindrücke des Tast- und Seh sinnes wie Warmes, Kaltes, Glattes, Rauhes und der affektiven Farben beiseite, welche gar nicht oder nur sehr verschwommen in der Erinnerung wieder hervorgebracht werden. Auf gleiche Weise umfaßt daher auch das Gedächtnis der artikulierten Laute keineswegs das Physische oder die materielle Klangfarbe dieser Laute oder den rein vernehmbaren oder affektiven Anteil des äußeren Gehörsinnes.

Mit einem Wort, es gibt nur ein wirkliches Gedächtnis oder zuvor eine unmittelbare Apperzeption als durch Bewegungen und durch die dem Wollen unterworfenen Akte sowie infolgedessen Modi oder Eindrücke, welche durch die Ausübung derselben Mächtigkeit *wiederholt* oder nachgeahmt werden können. Daher ist keine Affektion, keine Hervorbringung irgendeiner dem Willen gegenüber fremden Hervorbringung im eigentlichen Sinne nachahmbar; die Hand und die mit dem Gehör verbundene Stimme sind die beiden einzigen Nachahmungssinne schlechthin, sie allein teilen daher die Apperzeptions- und Reminiszenzform allen Empfindungen oder Anschauungen mit, mit denen sie sich assoziieren können; hier also und in diesen Urtatsachen, wie sie für eine wahre Analyse unserer sowohl innerlichen wie äußerlichen Sinne gegeben

sind, muß der Ursprung all jener reinen Formen von Raum und Zeit für die sinnliche Ordnung oder von Einheit, Identität, Kausalität usw. für die intellektuelle Ordnung gesucht werden – ein formaler Ursprung, welcher nicht mehr in den künstlichen Kategorien sowie in den abstrakten Charakteren der verwandelten Empfindungen zu finden wäre.

## KAPITEL 4

### Von den Bezügen der Apperzeption, Anschauung und des Gefühls zu den Begriffen und Ideen

- 157 Die Analyse der Sinnesfunktionen, wobei dieser letztere Ausdruck im ganzen Umfang seiner Geltung zu verstehen ist, sollte nicht nur, wie es einige Philosophen gedacht haben, eine notwendige *Einleitung* in die Geschichte der Ideenbildung und besonders in die Untersuchungen über den Ursprung und die Erzeugung der menschlichen Vermögen sein: in der Tiefe, der Anzahl und der Vielfalt an Einzelheiten sowie in der wahrhaften Ordnung der *Vorrangigkeit* der Tatsachen betrachtet, worauf sich diese Analyse erstrecken soll, müßte sie außerdem noch die vollständigen Elemente der allgemeinen Geschichte der Ideenbildung und insbesondere alles umfassen, was es in der Erzeugung sowie in der Ordnung der Entfaltung der Vermögen jeglicher Art an Grundlegendem und wirklich Ursprünglichem gibt.<sup>610</sup>

In der Tat müssen unsere einfachsten wie die am meisten ausgearbeiteten Ideen, die der Urquelle am nächsten wie davon entferntesten, wenn es vollständige Ideen oder Wahrnehmungen sind, stets eine jener personalen oder intellektuellen Formen zulassen, wodurch das individuell empfindende und denkende Subjekt daran teilhat und mitwirkt, indem es die Hervorbringungen seiner Aktivität jener Art von passiver Materie hinzufügt, welche durch die unmittelbaren Organe der

---

<sup>610</sup> *Randerg*. Dies entspricht der Frage Herrn Degérando in seiner "Histoire comparée des systèmes de philosophie", Kapitel der "Desiderata", Band III, S. 154: "Gäbe es keinerlei Möglichkeit, die beiden hinsichtlich der Ideenbildung gegensätzlichen Systeme miteinander zu versöhnen: jenes, welches alle Ideen aus den Sinnen entstehen läßt, und das andere, welches in uns gewisse Ideen voraussetzt, die unserem Wesen inhärent sind?" Herr Degérando unterscheidet eine *innere* Erfahrung und eine *äußere* Erfahrung. "Der 1. Ursprung unserer Erkenntnisse", sagt er, "ist in der *äußeren* Erfahrung." [Ebd. 551] – Ich kann mir nicht vorstellen, daß es irgendeine Erkenntnis geben kann, welche allein von der *äußeren* Erfahrung hergeleitet ist. Ich kann mir auch nicht eine solche Erfahrung vorstellen, woraus das *Ich*-gefühl, das Bewußtsein, ausgeschlossen sind.

Sinnlichkeit oder der äußereren Anschauung bereit gestellt sind; und dies für alle Ideenordnungen sowie in allen Anwendungs- oder Vollzugsmodi der selben hervorbringenden lebendigen Kraft, die mit sich selbst immer übereinstimmt, ausgehend vom Ursprung des in ihr und durch sie konstituierten Ich bis hin zur vollständigen Entfaltung der Intelligenz, unter welchem Titel man im übrigen auch immer diese Vollzugsmodi der selben aktiven Kraft unterscheiden will, indem man jedem in der Reflexionssprache den eigenen und individuellen Namen eines Verstandesvermögens gibt.

Hieraus sowie aus den vorherigen Analysen der Funktionen unserer äußereren und inneren, zugleich aktiven und passiven Sinne muß sich ergeben, falls ich mich nicht gewaltig täusche, daß die vollständige Trennung zweier Ordnungen oder Ideensysteme, zum einen *übergeordnet und rein*, zum anderen *untergeordnet und empirisch*, so wie sie von verschiedenen Metaphysikern angenommen und vertreten wird, die daraus die Grundlage ihrer Lehre machen, daß diese, eine *Wissenschaft von den Prinzipien* untergrabende Trennung, wie ich sage, als den Urtatsachen<sup>611</sup> widersprüchlich und entgegengesetzt absolut zurückgewiesen werden muß, denn letztere werden von denen gänzlich verkannt und verwechselt, welche jene Trennung *a priori* oder aufgrund viel zu unvollständiger und oberflächlicher Beobachtungen hinsichtlich der Bildung der ersten sinnlichen Ideen [und der primordialen Bedingungen des Vollzuges oder der Entfaltung dieser für untergeordnet gehaltenen Vermögen]<sup>612</sup> erstellt haben.

158

Wären die Urtatsachen wirklich in ihrer Quelle erkannt und unterschieden worden, so hätte man vielleicht gesehen, wie sich das gesamte intellektuelle System vom Ursprung aus fortschreitend ausgebreitet hätte, indem es sich sozusagen stets die Form nach einem ersten gemeinsamen und unveränderlichen Grund gibt. So wie die Kristalle durch die Entwicklung in ihrer vollständigen Form wachsen, und zwar in dem

<sup>611</sup> *Erg. des inneren Wahrnehmungssinnes*

<sup>612</sup> *Klammer gestrichen*

Maße, wie sich die sekundären Moleküle nacheinander einem ersten Kern hinzufügen, welcher seinerseits aus integrierenden und tatsächlich ursprünglichen Molekülen besteht, so wäre in einem Verstandessystem zunächst zu unterscheiden gewesen, daß die sekundären Formen (Vermögen oder Ideen) sozusagen wirklich ursprüngliche Formen nachahmen; dadurch wäre es immer möglich gewesen, die einen in den anderen wiederzufinden oder zu erkennen, indem vom Einfachen zum Zusammengesetzten vorwärtsgeschritten sowie auch vom Zusammengesetzten zum Einfachen [nach Art der Vorgehensweise des sinnreichen *Kristallograpen*]<sup>613</sup> zurückgegangen wird.

159 Der intellektuelle Keim kann in der Tat durchaus in seinen ersten sinnlichen Andeutungen dieselbe formale Struktur enthalten, welche er später in seiner vollen Entwicklung darbieten wird, aber es bedürfte des Mikroskops des inneren Wahrnehmungssinnes, um alles zu entdecken, was in diesem Keim verborgen ist, der durch seine Kleinheit dem Auge entgeht.<sup>614</sup> es ist zweifelsohne bequemer vorauszusetzen, das darin nicht Gesehene sei nicht wirklich darin einbeschlossen, sondern füge sich ihm im Laufe der Zeit hinzu, und zwar durch die *Weiterschöpfung*<sup>615</sup> einer *höhergestellten* Ordnung an Elementen oder Formen, anstatt dem kontinuierlichen und sukzessiven Voranschreiten derselben, zunächst tieferstufigen Ordnung<sup>616</sup> zu folgen.

Ich habe gesagt, daß die vollständige Analyse der Sinne alle Elemente der *Ideenbildung* und der *Erzeugung der Vermögen* umfassen müßte; ich füge dem jetzt hinzu, daß sie die eine wie die andere auf eine unteilbare Weise und unter einem einzigen und demselben Gesichtspunkt umfaßt.

---

<sup>613</sup> Klammer gestrichen – mit Hinweis auf den Mineralogen Abbé René Just Haüy (1743-1822): *Essai d'une théorie sur la structure des cristaux* (1782); *Traité de minéralogie* (1801) (Anm. Übers.).

<sup>614</sup> Korr. der den Augen der Reflexion entgeht, so wie der organische Keim der einfachen Sicht entgeht: es ist [...]

<sup>615</sup> Korr. durch eine Art *Weiterschöpfung*

<sup>616</sup> *Erg.* dieser Elemente

Diejenigen, welche eine allgemeine und gemeinsame Abkunft der passiven Empfindung annehmen, welche sich durch sich selbst verändert, könnten sicherlich keine *Wissenschaft* der Vermögen erkennen,<sup>617</sup> welche von der Wissenschaft der Ideen oder der ursprünglichen Empfindungen verschieden ist; alles führt sich für sie auf eine Art logischer Analyse oder auf eine Klassifikationsmethode dieser verschiedenen Empfindungen oder Ideen zurück, so wie es der zuletzt angenommene Fachausdruck *Ideologie* ausdrückt. Aber wenn sie dergestalt den Ideenursprung mit der Erzeugung der Vermögen gleichsetzen oder vermischen, so geschieht dies deshalb, weil sie völlig von den letzteren abstrahieren oder deren reelle Rechts-titel und Charaktere erkennen.<sup>618</sup>

Hinsichtlich der Metaphysiksysteme, welche bei ihren Sachverhalten oder Ergebnissen unterschiedliche intellektuelle Leistungen annehmen, bzw. bei den aktuellen, positiven Ideen als Ergebnissen unterschiedliche Vermögen, so wie sie voraussetzen, / daß die ersten Ideen der Empfindungen völlig passiv sind und das gesamte Verstandessystem gleichfalls durch eine notwendige Folge davon passiv ist, so muß sich daraus ergeben, daß diese Systeme die Vermögen oder Mächtigkeiten rein *in abstracto* oder in der abstrakten Ordnung der Möglichkeiten als vielmehr in jenen effektiven oder reellen Bestimmungen betrachten, welche die Erfahrung des inneren Wahrnehmungssinnes bilden;<sup>619</sup> und man erkennt ebenfalls

160

---

<sup>617</sup> *Korr.* Diejenigen, welche vorgeben, alle Leistungen oder Vermögen des menschlichen Verstandes von der passiven Empfindung abzuleiten, die sich durch sich selbst verändert, um erstere hervorzubringen, könnten sicherlich keine *Wissenschaft* dieser Vermögen erkennen, [...]

<sup>618</sup> *Korr.* Aber sie identifizieren oder verwechseln den Ideenursprung mit der Erzeugung der Vermögen nur deshalb, weil sie tatsächlich von letzteren abstrahieren [...]

<sup>619</sup> *Korr.* [...] und infolgedessen nur Passives in den menschlichen Verstand eintritt, da die Vermögen oder Mächtigkeiten nur noch in einer abstrakten Ordnung der Möglichkeiten zu betrachten sind, das heißt als einfache Fähigkeiten an Empfindungen, Gedanken, vollzogenen Urteilen und nicht mehr in jenen reellen Bestimmungen, welche die Erfahrung des inneren Wahrnehmungssinnes bilden; [...]

leicht, daß sie sich mit dem Ursprung oder der Erzeugung der Vermögen nicht zu beschäftigen haben, da sie als dauerhaftes Attribut der Substanz der Seele selbst angesehen werden, welche in ihr oder mit ihr angeboren ist.

Zwischen diesen beiden entgegengesetzten Gesichtspunkten war ein neuer zu ergreifen, und ich habe versucht, ihn einzunehmen, indem aus der Analyse der Empfindung oder der vollständigen Wahrnehmung selbst das gemeinsame Prinzip der ursprünglichen Ideenbildung und der Erzeugung der Vermögen herausgestellt wurde, wobei diese letzteren dem Konkreten und Reellen, den wirklich urtümlichen Akten entnommen wurden, welche mit der Empfindung zusammenwirken, indem sie ihr bereits eine intellektuelle oder Bewußtseinsform beifügen, jedoch ohne sich mit den Materienstoffen zu vermischen, auf die sie sich beziehen.<sup>620</sup>

Da man jedoch ziemlich allgemein darin übereinstimmen wird, wie ich glaube, daß die Akte oder Grundvollzüge des Willens und des Denkens in sich selbst identisch bleiben müssen, was auch immer die Gegenstände oder Größen ihrer Anwendung sein mögen, so folgt daraus, wie wir vor allem zu beweisen hatten, daß sich diese Akte, Modi oder urtümlichen Zustände unseres empfindenden und denkenden Wesens, welche schon in der Bildung unserer ersten Ideen erkannt und unterschieden wurden, bzw. die direktesten Ergebnisse der Ausübung der Sinne unter den entsprechenden Titeln von *unmittelbar innerer Apperzeption, Wahrnehmung* oder *Ans-*

161 *schauung, / Gefühl* oder *Empfindung* im Voranschreiten des intellektuellen Systems oder der Bildung dieser *höhergestellt* oder *rein* genannten Ideenordnung wiedergefunden werden müssen und auf dieselbe Weise gemäß denselben Gesetzen, Bedingungen oder Bezügen darin einzutreten haben, so wie sie im Vorhinein in der *unterstufigen* oder urtümlichen Ordnung beobachtet und bestimmt wurden, woraus des weiteren

<sup>620</sup> *Korr. des Abschnittsendes:* wobei diese letzteren *in concreto* und in ihrem reellen Vollzug oder in der Ausübung der wirklich urtümlichen Akte betrachtet werden, die mit der Empfindung zusammenwirken und ihr eine intellektuelle Form beifügen, ohne sich [...]

folgt, daß wir ohne Befürchtung einer Täuschung oder eines Irrtums die dem sinnlichen System entlehnten Elemente in das intellektuelle System überführen können, um sie, anstatt das Höhere vom Niedrigeren zu trennen, in einem gemeinsamen Gesichtspunkt anzunähern und zu vereinen, da zwischen ihnen eine harmonische Entsprechung zu errichten ist [welche um vieles das erleichtert und verkürzt, was uns hinsichtlich der Vervollständigung der Lösung des vorgelegten Problems zu sagen bleibt].<sup>621</sup>

In der Tat glaube ich, zunächst die Entsprechung begründen zu können, um die es sich handelt, indem in der intellektuellen Ordnung Begriffe und Ideen, drei Systeme wiedererkannt werden, die sich parallel zu jenen verhalten, wie sie bereits unter denselben Titeln hinsichtlich der Ordnung der Empfindungen und Wahrnehmungen unterschieden wurden, nämlich: ein intellektuell *apperzeptives* System, ein intellektuell *intuitives* System und ein ebenfalls intellektuell *sinnliches* System; wir werden der Reihe nach die Bezüge dieser drei Systeme mit den Ideen oder Begriffen des Verstandes untersuchen, so wie wir es für die ersten Ideen der Wahrnehmungssinne durchgeführt haben.

### § 1

#### *Intellektuell apperzeptives System*

1. Bezug der Apperzeption zu den mit den Begriffen und Ideen assoziierten Zeichen und zunächst zur Gründung dieser Zeichen selber

Die Bezüge, welche die unmittelbar innere Apperzeption mit den Ideen und Begriffen verbinden, sofern letztere selber als Akte oder Ergebnisse intellektueller Akte betrachtet werden, sind dieselben / wie die bereits in den Urtatsachen beobachteten, welche diesen Modus oder Grundzustand der Seele unteilbar mit den Bewegungen oder einfachen, von der *Anstren-*

162

---

<sup>621</sup> Klammer gestrichen

gung begleiteten Akten verbinden, und dadurch auch mit den sinnlichen Wahrnehmungen, die sich insgesamt oder teilweise aus denselben Bewegungen ergeben.

Die dergestalt in der intellektuellen Ordnung betrachtete Apperzeption muß sich also noch auf gewisse Charaktere gründen, welche den Elementen dieser Ordnung eigentümlich sind, oder sich darüber hinaus hinzufügen und mit ihnen auf eine solche Art und Weise assoziiert sind, daß sie in den Aktivitätsbereich des Wollens im eigentlichen Sinne eintreten, vollständig verfügbar werden oder sich frei mit *dem Bewußtsein der Mächtigkeit selbst wiederholen können, welche diese freien Wiederholungen bestimmt*,<sup>622</sup> denn dies macht in der Tat das Charakteristische der *unmittelbaren Apperzeption* aus.

Dieser der Verfügbarkeit eigentümliche Charakter, und damit auch der Apperzeption, errichtet sich wesentlich auf der ursprünglichen Gründung der Sprachzeichen und besonders der mündlichen Sprache, auf dem tatsächlich intellektuellen Gebrauch ihrer Zeichen oder auf der ständigen Assoziation mit unseren Ideen jeglicher Ordnung.

Die Gründung oder künstlich sekundäre Assoziation der Zeichen mit den Ideen entspricht vollkommen jener, welche die Natur ursprünglich im direkten Wahrnehmungssinn mit den Bewegungen errichtet, worüber der Wille verfügt, und den sinnlichen Eindrücken, welche sich durch diese Vermittlung bis zur Höhe der Idee erheben.

Diese beiden Zeichenwirkungen, wie sie jeweils in ihrem System verstanden werden, folgen darin einem beständigen Parallelismus und sind sich vielleicht untereinander näher, als diejenigen es glauben könnten, welche die absolute Unabhängigkeit / oder die vollständige Trennung der beiden sinnlichen und intellektuellen Ordnungen sowie des Intellektuellen und Willentlichen gelten lassen.

<sup>622</sup> Vgl. F. W. J. Schelling, System des transzendentalen Idealismus (1800), 96 f., nach der Darstellung bei J.-M. Degérando, Histoire comparée des systèmes de philosophie, t. II, 306 f. (Anm. Übers.).

Wir können hier daran erinnern, was wir bereits in der sinnlichen Ordnung des der Apperzeption und der Reflexion eigentümlichen Charakters festgestellt haben, welcher der unmittelbaren Hervorbringung jener artikulierten Laute selbst<sup>623</sup> inhärent sein kann, worüber der Wille verfügt, obwohl diese Laute der Stimme, betrachtet man sie in sich selber oder im einfachen Akt ihres Aussprechens, nur eine neben-sächliche und untergeordnete Rolle in den aktuellen Fortschritten der entfalteten Intelligenz zu spielen scheinen; denn es ist, dessen ungeachtet, nicht weniger wahr, daß sich diese Fortschritte selbst einerseits auf den notwendigen Gebrauch einiger eingeführter Zeichen gründen, welche von Mensch zu Mensch sowie zwischen dem Geist und seiner aktuellen Idee jene äußeren und inneren Kommunikationen errichten, ohne die das intelligente Wesen als solches<sup>624</sup> nicht geboren werden könnte ... Andererseits ließe sich jedoch auch nicht daran zweifeln, daß diese vornehmlich der menschlichen Stimme entnommenen intellektuellen Zeichen über all jene, welche sich an unterschiedliche Sinne richten könnten, eine Vorherrschaft reflexiven Charakters besitzen – ein erstes Mittel gedanklicher Aktualität, Quelle aller intellektuellen Fortschritte des Individuums wie der Spezies.

Indem sich das gesprochene Wort mit unseren Modifikationen und Ideen jeglicher Art assoziiert, prägt es ihnen jenen herausragenden Charakter der Verfügbarkeit und Apperzeption nur insofern auf, indem es sie sozusagen im nackten Modus seiner Bildung oder seines Vollzugs in sich selbst trägt; es erlaubt die Herrschaft des Willens über die verschiedenen Ideen, welche ihm Zeichen der Unterscheidung oder der Rückerinnerung entleihen, / nur insofern, als es selber die 164 erste Bewegkraft des Gedächtnisses ist, und diese aufeinander folgenden Hervorbringungen in der Zeit sind unter sich ebenso verschieden wie die Augenblicke jener Zeit selbst, welche diese messen können; es teilt schließlich den intellektuellen

---

<sup>623</sup> Wort gestrichen

<sup>624</sup> beide Wörter gestrichen

Ideen diesen Charakter, der sie durch Belebung sinnlich wahrnehmbar macht, nur insofern mit, als es selber ein intellektueller Akt, ein *sinnlich wahrnehmbar gemachtes Wollen* ist.

Ohne Zweifel verachten die Metaphysiker, da sie ausschließlich einem höheren oder reinen Ideensystem anhängen, welches sein Haupt in den Himmel erhebt und nirgendwo Wurzeln hat, diese sorgfältig genauen (und nicht *reinen*) Einzelheiten der Ausübung eines niedrigeren Wahrnehmungssinnes und könnten die dem mündlichen Zeichen eigentümlichen Charaktere nicht erkennen; auch werden sie damit nicht die unmittelbare Apperzeption verknüpfen, sofern sie in ihren Bezügen zu den Ideen und intellektuellen Begriffen betrachtet wird. Aber wenn man von uns Urtatsachen erfragt, so bin ich sicher davon überzeugt, daß sich diese Tatsachen an einer reicherer Quelle schöpfen ließen, ohne von einer *Theorie* oder *irgendeinem vorausgesetzten System* auszugehen. Ein System irgendwelcher Zeichen oder eine eingeführte Sprache erschafft dem Menschen keineswegs neue Vermögen. Ihre Gründung oder die Möglichkeit des ursprünglich intentionalen Gebrauchs irgendwelcher Zeichen selber hält vielmehr die Präexistenz einer der Empfindung höhergestellten Aktivität fest, durch die sich das denkende Wesen außerhalb des Kreises der Eindrücke und Bilder stellt, um ihnen Bedeutungen und Bestimmungen zu verleihen.<sup>625</sup>

---

<sup>625</sup> Mehrere Philosophen stimmen darin überein, daß die Hauptursache für den zwischen Menschen und Tieren existierenden Unterschied daran liegt, daß letztere keine wie bei uns eingeführten Zeichen haben; aber warum haben sie unsere Zeichen nicht oder haben sie keine wie bei uns eingeführt? ... Einer unserer Analysten von Rang (Herr [Destut] de Tracy in seiner "Grammatik") spricht diesen wesenhaften Mangel der Tatsache zu, daß die Tiere nicht wie der Mensch das Vermögen besitzen, die einzelnen Empfindungen festzustellen oder zu unterscheiden, welche in einer anderen komplexeren enthalten sind [vgl. *Eléments d'Idéologie*, t. II, Teil II: *Grammaire*, Kap. 1, 36] ... Diese Erklärung scheint mir einen fehlerhaften Zirkel zu enthalten, denn es ist wahrscheinlich, daß dieses Vermögen, auf diese Weise den *Inhalt* vom *Umfassenden* zu unterscheiden sowie ihn anschließend durch ein synthetisches Urteil hinzuzufügen, bereits den gewohnten Gebrauch irgendwelcher instituierten Zeichen voraussetzt; für meinen Teil

Aber der gewohnte Gebrauch eines geregelten Systems 165 eingeführter Zeichen wirkt so mächtig auf seine Ursache oder auf das instituierende Vermögen selbst ein, entwickelt, erweitert, vervollkommenet und macht auf eine so bemerkenswerte Weise das Funktionieren aller Verstandesvollzüge verwickelter, daß der Geist des Menschen in diesem Zeitraum der Fortschritte, wo er bereits so weit von der Urquelle entfernt ist und in sich, wenn er in der Lage ist, zu sich selbst zurückzukehren und sich über das Prinzip seiner Vollzüge zu befragen, nur noch Ergebnisse der *Kunst* vorfindet, welche mit jenen einer einfachen Natur vermischt sind, / deren Spuren er nicht mehr 166 aufzufinden weiß; weshalb der Geist des Menschen hierbei also seine gesamte intellektuelle Existenz, alle ihm eigenen Materienstoffe, all seine Werke, all seine Erinnerungen nur mit jener Gesamtheit von künstlichen Zeichen zu verbinden vermag, deren Geheimnis der Einführung ihm entweicht und deren Einfluß ihm fast gänzlich durch die Gewohnheit verbor- gen ist.

Daher röhren auch die Schwierigkeiten und die so langsame Entdeckung, so wie sie von Hobbes und Locke begonnen und erst durch Condillac<sup>626</sup> abgeschlossen wurde; von daher

---

glaube ich, daß die Erstursache für den Mangel der Zeichen am wesenhaften Mangel oder an der Abwesenheit des *Denkens* selbst liegt; die Tiere sprechen nicht, weil sie nicht denken; und sie denken nicht, weil (oder vielmehr *insoffern*) sie kein Vermögen besitzen, das einfache und wirklich ursprümliche oder grundlegende Urteil der Intelligenz zu bilden [*Erg. dem Wort ist*, wie Rousseau sagt, einen Sinn zu geben; "Emile, ou de l'éducation", t. III, 37]; das heißt, innerlich den Bezug personaler *Kausalität* in einer gewollten Bewegung zu apperzipieren, welche zugleich in ihrer freien Bestimmung apperzipiert wie in ihrem modalen Ergebnis wahrgenommen oder empfunden wird; was außerdem noch an der Art und Weise liegen kann, wie sich ihre Bewegungen durch sympathische Reaktion des Gehirnzentrums unter dem Gesetz der Affektionen oder Instinktbegehrten vollziehen, wie auch unter dem Gesetz blinder Gewohnheit (*Anm. MB*).

<sup>626</sup> *Essai sur l'origine des connaissances humaines* [Teil II, Abt. II, Kap. 3, § 39: *Oeuvres philosophiques*, t. I, 124] (*Anm. MB*). – Vgl. Th. Hobbes, *Elementa philosophiae*, Abt. I, Teil I, Kap. 2: *De Vocabulis* (*Opera philosophica*, t. I), 7 ff. ; J. Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*, 3. Buch, Kap. 1, § 1-3 u. § 20 sowie 4. Buch, Kap. 21, § 4 (*Anm. Übers.*).

auch die Begrenzungen, bei denen dieser letzte Entdecker stehenblieb, denn nachdem er alles erkannt hatte, was die Einführung oder der Gebrauch konventioneller Zeichen an Aktivität und Verfügbarkeit den ersten Verstandesvollzügen hinzufügt, ist er selber weit unterhalb der Begrenzungen der Urtatsachen der Spracheinführung verblieben, von welcher er nur sekundäre und untergeordnete Wirkungen betrachtet hat.

Kehren wir deshalb bis zu jener Urtatsache zurück, welche die Spracheinführung ermöglicht, so werden wir finden, daß die unmittelbaren Funktionen zweier herausragend aktiver Sinne wie das Tasten und das mit der Stimme verbundene Gehör in der Tat bereits unter dem Einfluß desselben Bewegungswillens und vor allen menschlichen Konventionen ein System natürlicher und reeller Zeichen bilden, wo sich Folgendes ausgedrückt findet: in den Zeichen des Tastsinnes der wahre Grund einer äußeren Natur und in denen der Stimme alle Gefühle oder innerlichsten Seelenmodi, welche darin ihren eigentümlichsten Ausdruck sowie ihre direktesten und gesichersten Mittel innerer und äußerer Erscheinung finden. Es handelt sich dann nur noch darum, die Natur in ihrer Tat- sache selbst zu ergreifen und dem von ihr vorgezeichneten Plan zu folgen.

Unter dem Gesetz des Instinktes und der Gewohnheiten jedoch (welche sich ohne Vermittlung in den Wesen ohne Freiheit und damit auch ohne Apperzeption der durch ein blindes Prinzip bestimmten Bewegungen miteinander verbinden) kann

167 der Plan der Natur nicht befolgt werden, / da er nicht apperzipiert oder erkannt zu werden vermag; erst außerhalb dieser Gesetze des Organismus und unter dem ersten Einfluß einer Mächtigkeit der Anstrengung und des Wollens werden folglich diese ersten Bewegungen oder Akte, welche durch die Natur selber bereits instituierte *Zeichen* sind,<sup>627</sup> in ihrer freien

---

<sup>627</sup> Das Kind erschafft zunächst durch Instinkt, und ich glaube nicht, daß man sagen kann, es apperzipiere und wolle seine Stimbewegungen, welche sein Wimmern und Schreien ausmachen, von Geburt an; aber einige Zeit darauf können wir erkennen, daß es diese instinktiven Schreie in willentliche Zeichen umwandelt, derer es sich bedient, damit ihm geholfen werde; nun-

Bestimmung apperzipiert und können dann als willkürliche oder konventionelle Zeichen auf sekundäre Weise eingeführt werden und somit jene Fähigkeit von so umfassender, so vielfältiger Vorstellung erreichen, welche keine anderen Schranken kennt, als wie sie vom Willen gezogen werden, der darin seine Prägung hinterließ, oder auch von der Intelligenz, die ihre Arbeiten daran band, um sie anschließend wieder aufzusuchen und sich ihrer Ergebnisse zu erfreuen.<sup>628</sup>

Von solcher Art ist mithin die Folge an Fortschritten, welche die Einführung des intellektuellen Zeichens in der natürlichen Ausübung der durch das Wollen belebten Sinne herbeizurufen vermag.

Das Individuum vernimmt und übersetzt für sich selbst sozusagen zwei Arten von *Muttersprachen*, welche die Natur es gelehrt hat; es ergreift und apperzipiert deren nackte Zeichen mit der *Mächtigkeit ihrer Wiederholung*; es wiederholt sie in der Tat, wendet sie mit einer ausdrücklichen *Intention* an, die von ihm herrührt und in ihm ist; nunmehr wird das erste intellektuelle Zeichen verstanden, die Sprache ist eingeführt und mit ihr eine unveränderliche und feststehende Grundlage, auf der sich die unmittelbare Apperzeption gründen wird, und zwar im ganzen Umfang der Bezüge verstanden, / welche sie 168 mit der Ideenbildung jeglicher Ordnung unterhalten kann, um sie an ihren Vergleich, ihre Ableitung zu erinnern; mit einem Wort in der Gesamtheit der intellektuellen Akte, welche sich auf diese Ideen beziehen und sich selbst in rein reflexive Ideen durch die Vermittlung derselben Zeichen verwandeln, die sie

---

mehr hat es einen wichtigen Übergang vollzogen, aber wie hätte es dies tun können, falls die Affektionen des Instinktes stets, wie in ihrem Prinzip, über die Stimbewegung vorgeherrscht und sie gezwungen hätten, und es in der Folge rascher Fortschritte des Lebens nicht irgendwelche besonderen Bedingungen und Umstände zur Hervorbringung der Bewegungen selbst gegeben hätte, woran sich das erste Gefühl des Könnens und folglich der Anstrengung oder des urtümlichen Wollens knüpfen konnte? (Anm. MB).

<sup>628</sup> *Var. für Abschnittsende:* [...] jene Fähigkeit der Vorstellung, die der Intelligenz den Umfang und die Grenzen gibt, welche sie vom Willen empfangen hat.

ausdrücken und anwenden ... Weisen wir hier durch einige Beispiele auf diese neuen Bezüge der Apperzeption mit den intellektuellen Begriffen hin, welche die Sprachzeichen ihr erschaffen und unterwerfen.

## 2. Bezug der Apperzeption zu den Zeichen der Rückerinnerung oder zum Gedächtnis

Das Gedächtnis im eigentlichen Sinne oder als eines der aktiven Hauptvermögen der Intelligenz betrachtet, ist keineswegs, wie es sehr tief sinnig ein antiker Philosoph sagte,<sup>629</sup> eine Aufbewahrung von Bildern, sondern vielmehr die Mächtigkeit selber, welche aus den vergangenen Arbeiten<sup>630</sup> die geeigneten Materienstoffe hervorziehen wird, um neue intellektuelle<sup>631</sup> Denkmäler zu errichten: *memoria non est imaginum custos, sed facultas quae ex rebus mente conceptis propositum denuo promere potest* (Porphyrios).<sup>632</sup>

Dieses Vermögen des Menschen, bereits einmal frei ausgeführte Akte hinsichtlich eines gegenwärtigen Ziels zu wiederholen, welches der Verstand denkt und der Wille bestimmt, und darüber hinaus in dieser freien Wiederholung das Gefühl der Mächtigkeit selber zu erlangen, welche sie einmal in einer vergangenen Zeit hervorbrachte und dazu bestimmt ist, sie nochmals hervorzubringen, bedeutet für ein so *intellektuell* konstituiertes Gedächtnis, daß es sich nur auf die früheren Bezüge der unmittelbaren Apperzeption zu den Zeichen oder Bewegungen zu gründen vermag, welche mit den aus jener

<sup>629</sup> *Var.* [...] wie es scharfsinnig ein antiker Philosoph der Alexandrinischen Schule bemerkte

<sup>630</sup> *Erg.* der Intelligenz

<sup>631</sup> *Wort gestrichen*

<sup>632</sup> *Sententiae ad intelligibilia ducentes* (1975), 15, 7: "Das Gedächtnis ist nicht der einfache Wächter der Bilder; es ist ein aktives Vermögen, welches fähig ist, aus zuvor vom Geist aufgefaßten Ideen etwas aktuell Gegebenes zu entnehmen." In seinem "Essai sur le fondement de la psychologie", IX (ed. Tisserand), 498, bietet Maine de Biran selbst eine Übersetzung dieses Zitats (*Anm. Übers.*).

Vergangenheit hervorgeholten Ideen oder Begriffen assoziiert sind, die es wiederholen läßt. In diesen, den bereits gedachten Ideen hinzugefügten Zeichen bleiben die jeweiligen Akte, welche zu ihrer Erstbildung haben beitragen müssen, mit den sinnlichsten Ergebnisse vermischt, so daß sie sich selber außerhalb des Gedächtnisfeldes befänden und gänzlich im Feld der Anschauung oder der spontanen Einbildungskraft wären.

Allein die Zeichen, welche sich mit den Akten oder formalen Ideen bzw. Begriffen des Verstandes verknüpfen, / können 169 ihnen zunächst eine unterschiedene und getrennte Existenz verleihen sowie daraufhin bewahren, indem sie um diese Elemente herum so etwas wie eine Linie der Gehirnwindung ziehen, welche sie daran hindert, sich erneut mit den Zusammensetzungen der Erfahrung<sup>633</sup> und der Gewohnheit zu vermischen oder sich darin zu verlieren; auf diese Weise verleihen sie dem Willen die Mittel, diese *formalen* Akte oder reflexiven Elemente nochmals zu begreifen und zu wiederholen, über die sie nur verfügen, wenn sie von einer sinnlichen oder anschaulichen Materie getrennt bezeichnet oder bestimmt sind, welche selbst der Mächtigkeit der Rückerinnerung entgeht und sich den Zügeln der Zeichen beugt.

Dadurch dienen diese reflexiven Zeichen dazu, die längsten und verwickelsten intellektuellen Vollzüge zusammenzufassen, indem deren Ergebnisse aufbewahrt werden, und versichern ihnen in der Zeit eine unfehlbare Reminiszenz, welche von der Wiederholung im Detail befreien kann, um auf diese Weise die Intelligenzkräfte zu mehren, zu schonen und wie in einem Punkt zu verdichten, worin die Reflexion die Ergänzung ihrer Mächtigkeit und wirksamsten Aktivität findet.

Von hier aus erblicken wir den Baum der Wissenschaft, wie er aus dem Keim hervorgegangen ist, worin wir ihn kurz zuvor zu ergreifen versuchten, um jetzt plötzlich – vor unseren Augen gewachsen – sein Haupt in den Wolken zu verbergen und mit seinen Zweigen eine unendlich weite Fläche bedekkend, deren Schranken wir nicht mehr umfassen können ...

---

<sup>633</sup> *Korr.* der Sinne

und dennoch sind alle Teile dieses majestätischen Baumes eindeutig im Urkeim einbeschlossen gewesen, wofür es der Geduld und des mikroskopischen Auges eines Lyonnet<sup>634</sup> bedurfte, um sie zu unterscheiden und zu erkennen, so wie gegenwärtig das Genie und die Palette eines Buffon<sup>635</sup> nötig wäre, um sie zu malen oder in ihrer Gesamtheit zu umfassen!

Das intellektuelle Gedächtnis ist zu oft mit einem bloßen Vermögen an Vorstellung oder spontaner Anschauung verwechselt worden; bald betrachtete man in der Tat die von dieser Anschauung hervorgebrachten Bilder so, / als trügen sie den Charakter oder die intellektuelle Form der Reminiszenz in sich selbst, womit unser innerer Wahrnehmungssinn sie umkleiden kann, bald abstrahierte man von dieser wirklich intellektuellen Form, deren Ursprung man vergeblich im sinnlichen Eindruck gesucht hatte, wo sie tatsächlich nicht ist, und dennoch bewahrte man den rein willkürlichen Titel der Erinnerung für rein passiv wieder hervorgebrachte Bilder ohne jegliche im Gegenstand oder im Subjekt wiedererkannte Identität dieser spontanen Vorstellung.<sup>636</sup>

---

<sup>634</sup> Pierre Lyonnet (1701-1789), holländischer Naturforscher, veröffentlichte 1760 einen "Traktat über die Raupe, welche das Weidenholz" angreift, worin alle Muskeln dieser Raupe bis in die letzten Einzelheiten hinein auf Stichen wiedergegeben waren, was damals den verbreiteten Ruf dieses Werkes erklärt (*Anm. Übers.*).

<sup>635</sup> Vgl. *Histoire naturelle des animaux* (1802), sowie dazu auch P. Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, IV (ed. Tisserand), 185 f. (*Anm. Übers.*).

<sup>636</sup> Herr [Destutt] de Tracy erblickt in seinen "Eléments d'Ideologie" [t. II, Teil I, Kap. 3: Vom Gedächtnis und den Erinnerungen, 47 ff.] in der *Erinnerung* nur das passive Vermögen, erneut von einem Eindruck oder einer Empfindung affiziert zu werden, welche man schon gehabt hat, ohne in ihre Definition die Tatsache der *wiedererkannten Identität* aufzunehmen, welche jedoch sicherlich die Grundlage für die Idee abgeben muß, die mit dem Ausdruck *Erinnerung* verbunden wird, wenn man die Analogie der Sprache und vor allem der Tatsachen in Augenschein nimmt. In seinem "Traité des sensations" [Teil I, Kap. 2, § 6-10: *Oeuvres philosophiques*, t. I, 225 f.] hatte Condillac gleichfalls das Gedächtnis als Folge einer andauernden oder sich im Organ erneuernden materiellen Erschütterung betrachtet, wobei auch

Im ersten Fall achtet man nicht auf den reell eigenen Charakter und auf die Wesensbedingung, welche in den Ideen oder Bildern eine unterschiedene und getrennte Reminiszenz in ihrem Zustand bildet, der rein von jeder Anschauung oder jedem sinnlichen Eindruck ist.

Im zweiten Fall stellt man den rein nominalen Titel der Erinnerung auf einer künstlichen oder falschen Grundlage, auf einer dem Subjekt selbst ganz äußerlichen Grundlage fest, welches sich nur *erinnert*, insoweit es irgendeine Identität wiedererkennt, und zwar vor allem seine eigene; / man substituiert der Tatsache eine Hypothese, oder man ergreift diese Tatsachen<sup>637</sup> im Außen, wo sie nicht ist; mit einem Wort gesagt, wird das Zeichen beibehalten und die Idee entstellt.

171

Somit<sup>638</sup> wird das intellektuelle Gedächtnis mit der passiven Einbildung verwechselt, und dadurch selbst wurde auch die Apperzeption mit der Anschauung verwechselt; und wie soll man die reellen Differenzen erkennen, welche die Urtatsachen voneinander trennen, wenn man unbedingt alles in ein und dieselbe Kategorie hineinverlegen will, wahrscheinlich um die Sprache zu vereinfachen, anstatt vielmehr die Erkenntnis auszuweiten und genauer zu fassen?

---

er von der Tatsache des inneren Wahrnehmungssinnes abstrahierte, auf den sich die Reminiszenz oder die wiedererkannte Identität gründet.

In Bonnets "Essai Analytique [sur la faculté de l'âme", t. I, Kap. 8, § 73 u. 86] lassen sich die äußerste Mühe und die von ihm eingeschlagenen Umwege erkennen, in einem bestimmten Funktionieren der Gehirnfasern ein materielles Zeichen zu finden, um damit jenes innerste Gefühl oder unmittelbare Urteil verknüpfen zu können, durch welches die Seele erkennt und sich ihrer selbst versichert, daß sie auf dieselbe Art und Weise modifiziert wurde ..., so als ob sich eine Tatsache des rein inneren Wahrnehmungssinnes oder eine reflexive Idee solcher Art durch irgendein Bild vorstellen oder sozusagen in *Bewegungen von Muskelfasern* übersetzen ließe. Den gleichen Vorwurf kann man Hartley in seiner "Explication physique des idées et ses sens" [t. I, Kap. 1, Abt. I-II, 12 f. u. 98 f.] machen (Anm. MB). – David Harley (1705-1757), englischer Arzt und Philosoph, wird als Vorläufer der Assoziationsschule in der Psychologie betrachtet (Anm. Übers.).

<sup>637</sup> *Erg.* dort

<sup>638</sup> *Korr.* Unter diesem Gesichtspunkt

Dadurch wurde jenes *apperzeptive* Vermögen der *Rückinnerung* oder der freien Wiederholung intellektueller Art in die engsten Grenzen eingeschlossen, obwohl es die beständigste Rolle spielt und den herausragendsten Platz in den Leistungen des menschlichen Verstandes einnimmt, denn ohne dieses Vermögen existierte nicht einmal der Verstand.

In der Tat<sup>639</sup> erfüllt das aktive Gedächtnis hinsichtlich der Reflexion einen Dienst, welcher mit jenem anderen vergleichbar ist, der von der Sicht hinsichtlich des Tastsinnes erfüllt wird; und wir haben bereits gesehen, wie dieses Vermögen, indem es die Identität unserer Akte oder ihrer Ergebnisse nachzeichnet und erkennen läßt, die vollständige Arbeit der Wiederholung derselben Akte ergänzen kann, so wie auch die Sicht mit äußerster Schnelligkeit die Ergebnisse der langsamten und in die Tiefe gehenden Analyse des Tastsinnes vorstellt, welche von ihr ergänzt werden.

Aber das Gedächtnis kann außerdem noch die Mittel liefern, dieselben Einzelvollzüge im Detail mit mehr Sicherheit oder Leichtigkeit neu zu beginnen; nur in diesem letzteren Fall findet es sich durch ganz innerliche Bezüge mit der unmittelbaren Apperzeption verknüpft und ist nichts anderes als diese Apperzeption selbst, sofern sie in der freien Wiederholung der

172 vollständig vollzogenen Akte betrachtet wird. / Im anderen Fall ist es eine bloße Reminiszenz, welche in ihrer Verknüpfung mit den bloßen Ergebnissen früherer Vollzüge nicht mehr als jene Charaktere hat, die zuvor der wahrnehmenden *Aufmerksamkeit* zugesprochen wurden.

In den beiden Ideen- oder Vollzugsordnungen finden wir folglich immer eine vollkommene Entsprechung.

Das stets auf dieselben Bewegkräfte der Aktivität gestützte Gedächtnis kann sich zudem auf die *nackten* willentlichen Zeichen beschränken, sofern sie im bloßen Verhältnis ihrer Aufeinanderfolge oder der symmetrischen Anordnung ihrer materiellen Formen betrachtet werden; es kann sich dann gleichförmig im Kreis derselben mechanischen Vorgehens-

---

<sup>639</sup> *Korr.* Es ließe sich sagen, daß das aktive Gedächtnis [...]

weisen bewegen, die schließlich in ihrer Wiederholung rein spontaner Art und Weise mit aller Blindheit enden, fast mit dem Automatismus der Gewohnheiten, wie ich sagen würde. Dann allerdings existiert das Gedächtnis der Ideen und Zeichen nicht mehr, da es zu einem willkürlichen Mechanismus entartete, und dadurch hat es alle intellektuellen Charaktere verloren, weil die Bezüge zur inneren Apperzeption aufgehört haben.

Dies ist ein Gesetz unserer aktiven und denkenden Natur in ihrer Unterwerfung unter den ganzen Einfluß der Gewohnheit, welche einerseits die Fortschritte beschleunigt, während sie andererseits für ihre eigenen Vollzüge gerade wegen dieser Fortschritte selbst blind macht; wie ich sage, ist es ein Gesetz unserer derart durch die Gewohnheit beeinflußten Natur, daß in einer mehr oder weniger langen Aktserie, welche mit Ideen oder intellektuellen Begriffen assoziiert ist und ihnen oder gegenseitig als Zeichen dient, das an letzter Stelle in der Ordnung einer *Serie* plazierte Zeichen das Endglied oder das ausschließliche Ziel eines einzigen Wollens zu werden scheint, vor allem dann, wenn es von vornherein bekannt oder vorausgesehen war. Alle anderen Akte oder vermittelnden Zeichen, welche ebenso viele Stufen oder wesentliche Mittel darstellen, um bis zum letzten Akt oder Zeichen zu gelangen, verdunkeln sich stufenweise in dem Maße, wie sie sich wiederholen; alle Größen des Wollens treten so die eine in die andere ein, und das erste Mittel, worüber der Wille verfügt, scheint am Ende nur das zu berühren, was sich der Verstand im Vorhinein gedacht oder vorausgesehen hat.

In diesem Gesetz der Gewohnheit können wir die Erklärung für die Schnelligkeit und die Leichtigkeit finden, mit der die längsten und verwickelsten Vernunftschlüsse ausgeführt werden. Im beständigen und wiederholten Gebrauch derselben methodischen Vorgehensweisen geschieht, was besonders in den höchsten Stufen der intellektuellen Vollkommenheit die Grenzen dieser so schnellen und wie passiven Anschauung so weit ausdehnt, welche in einem Flug die längsten Ergebnisketten durchheilt und scheinbar nicht mehr das *Handeln* benötigt, 173

um zu *denken*, und den aufmerksamen *Blick*, um zu *sehen*. Es scheint vielmehr so zu sein, daß eine unmittelbare Anschauung wahrhaft alle menschlichen Vermögen umfaßt und *entfaltet*: das *Gedächtnis*, das *Urteil*, den *Vergleich* und sogar den Vernunftschluß trotz<sup>640</sup> aller Kompliziertheit in seinen Ausdrücken und Mitteln ...

174 Wird das Vermögen, zu vergleichen<sup>641</sup> oder Schlüsse zu ziehen, bis in seine Erstelemente hinein aufgefaßt, so wäre es

---

<sup>640</sup> *Korr.* wie groß auch immer die Kompliziertheit [...] sein mag

<sup>641</sup> Der Vergleich ist nur, wie bereits vor uns gesagt wurde, die *Aufmerksamkeit* selbst, wie sie aktuell auf zwei Modi oder Ergebnisse des Wollens und des Handelns angewandt wurde; diese Ergebnisse können entweder als gleichzeitig oder als schnell aufeinanderfolgend in zwei fast unteilbaren Augenblicken betrachtet werden [vgl. E. B. Condillac, *Traité des sensations*, Teil I, Kap. 2, § 14: *Oeuvres philosophiques*, t. II, 226 f.]. Ich stelle dabei hier fest, daß die *Gleichzeitigkeit* in den Ergebnissen der Akte des Wollens gegeben sein kann, obwohl in diesen Akten selber reell *Aufeinanderfolge* herrscht, und auf diese Weise ließe sich, wie ich glaube, eine Schwierigkeit lösen, welche die Metaphysiker untereinander noch teilt und erst jüngst eine berühmte Schule bewegt hat (in der Schule von Edinburgh durch Herrn Dugald-Stewart) [*Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, t. I, Kap. 2, 197 f., über die Aufmerksamkeit; vgl. als Quelle hierfür P. Prévost, *Les Signes envisagés relativement à leur influence sur la formation des idées*, 43 f.]. Es handelt sich darum zu wissen, ob das denkende Subjekt gleichzeitig mehrere Vollzüge in ein und demselben Augenblick der Zeitdauer ausführen kann? Ohne Zweifel werden uns für immer die notwendigen Gegebenheiten fehlen, um eine solche Frage zu lösen, da wir keinerlei *absolute* Idee vom Gleichzeitigen oder Aufeinanderfolgendem besitzen können, welche rein relativ in bezug auf unsere Art und Weise zu existieren und zu empfinden sind.

Nichtsdestoweniger glaube ich nicht, daß sich in der Ordnung der passiven Vermögen die reelle Gleichzeitigkeit mehrerer empfangener und unmittelbar empfundener Eindrücke nicht in Frage stellen ließe; die Wahrnehmungsergebnisse der Bewegungen oder Akte unseres Willens können als mehrere zusammenwirken und somit eine gewisse Zeitlang durch eine Art der den getrennten Organen eigentümliche Vibrationsfähigkeit fort dauern, wobei diese Organe ihre Sitze sind und sich in einem gemeinsamen Vibrationszentrum zusammenschließen; dies hindert nicht, daß die Akte selber, werden sie in den Bestimmungen der Seele betrachtet, welche den sinnlichen Ergebnissen vorausgeht und sie belebt, reell nicht aufeinanderfolgend sein müssen. Mit einem Wort ist alles, was in unserer inneren Apperzeption

in der Tat schwierig zu sagen, mit welchem Punkt sich diese Leistung verknüpft und ihren Vollzug beginnt, wenn sich dieser Punkt der Quelle jeder Wahrnehmbarkeit selbst annähert. Kaum ließe sich dieser Vollzug vom Prinzip unterscheiden, welches dazu diente, unsere einfachsten und aktuell augenscheinlich direktesten Ideen zu bilden oder zusammenzusetzen; in diesem Zeitraum des Fortschritts wie auch der Blindheit hinsichtlich unserer intellektuellen Akte, wo die Existenz der Dinge und der Modi, welche sich aktuell dem Wahrnehmungssinn entziehen, infolge eines bloßen Eindrucks *gefolgert* und innerlich behauptet wird, welcher sich damit assoziiert findet, und zwar kraft einer mehr oder weniger langen Bilder- oder Erinnerungskette, nachdem sie mit der ganzen Schnelligkeit unserer ältesten und innerlichsten Gewohnheiten durchlaufen wurde – in diesem Zeitraum, wie ich sage, wäre es schwierig, in unserem Geist zu unterscheiden, was darin unter der Form von Vernunftschlüssen und als unmittelbare Anschauung oder unter der bloßen Form von *Bildern* gegeben ist,<sup>642</sup> da die mit der Natur selbst verankerte Gewohnheit die Elemente dieser ersten sinnlichen Ideen verwickelter werden ließ und die sie vereinenden Verbindungen äußerst stark verfestigt hat.

Durch eine solche Ursachen- und Wirkungskette vom Ursprung bis zur vollständigsten Entfaltung all unserer Vermögen hin verdunkeln sich die Reihen der Willensäußerungen oder intellektuellen Akte, welche notwendig sind, um die Bil-

175

---

ist oder darin sein kann, aufeinanderfolgend, und was in der einfachen Wahrnehmung oder Anschauung ist, kann und muß gleichzeitig sein (Anm. MB).

<sup>642</sup> In einer "Abhandlung über die Vermögen der Tiere" hat Lachambre, der Arzt Ludwig XIII., mit sehr viel Scharfsinn die Art des Vernunftschlusses unterschieden, welche sich wie von selbst durch die Einbildungskraft und die Gewohnheit vollzieht; durch den Vergleich dieser spontanen Vorgehensweisen mit denen der Reflexion beim Vernunftschluß im eigentlichen Sinne bemerkte er so den sinnlichen und intellektuellen Parallelismus, der zwischen den beiden Ideenordnungen oder den beiden Vollzugssystemen herrscht (Anm. MB). – Vgl. M. Cureau de La Chambre, *Traité de la connaissance des animaux* (1648), Kap. 4, Art. 15-19, S. 197-211 (Anm. Übers.).

dung, die Wiederhervorbringungen und die verschiedenartigen Ableitungen unserer Ideen jeder Art zu vollziehen, in ihrer Quelle, streifen bald nur noch flüchtig das Bewußtsein und entgehen schließlich dem unmittelbar inneren Apperzeptions-sinn, der selber durch die Behendigkeit seiner Ausübung und die Schnelligkeit seiner *Aufeinanderfolge* sowie durch die Leichtigkeit seiner Ergebnisse abstumpft.

Indem wir auf diesen Teil einer Frage antworten, welche allein *das philosophische Talent* eingegeben und gedacht hat, gelangen wir dahin, selber eine ziemlich fruchtbare Quelle zu entdecken und anzugeben, wo andere werden schöpfen und vielleicht eine Lösung finden können, die negativ und der unsrigen entgegengesetzt ist, und dies durch viel einfachere, *deutlichere* und raschere Argumente als die von uns benutzten, um die Termini der *Aussage* zu rechtfertigen und die *positive* Lösung des Problems zu finden.

## § 2

### *Intellektuell intuitives System*

Sobald das Individuum im Besitz der eingeführten Zeichen ist und alle durch ihren Gebrauch entwickelten Vermögen jenen Umfang und die regelmäßige Ausübung erworben haben, welche das bilden, was wir menschliche *Vernunft* nennen, findet sich das für die Einbildungskraft eigentümliche Organ, indem es in jeder Hinsicht eingeübt worden ist, sozusagen mit einer gewaltigen Anzahl von Materienstoffen versehen; es setzt sie meist noch zusammen, ohne sich irgendeinem Gesetz zu unterwerfen; es erschafft Modelle und richtet sich nach keinem von ihnen aus; aber seine spontanen Hervorbringungen nehmen einen intellektuelleren, dauerhafteren Charakter an, da sie sich mit willentlichen Zeichen verknüpfen, und können sich so den neuen Ausarbeitungen der aktiven Vermögen zur Verfügung stellen.

176 Welchen Umfang dieses aus sinnlicher Bildhervorbringung und -zusammensetzung gemischte Vermögen auch erreichen

mag und wie weit es für uns auch immer seiner Quelle entfernt zu sein scheint, wenn es sich schwebend über all die Herrlichkeiten einer idealen Welt erhebt, so trägt es doch stets die Prägung seines ersten Ursprungs (es ist der sinnlichste Teil unserer selbst, welcher unseren Charakter und unsere Leidenschaften bildet sowie die spontane Schöpfung der Wunder der Kunst eingibt und dazu beiträgt); dieses Vermögen prägt sich den Bildern des Genies ein, welches auch immer die es nachzeichnenden materiellen Zeichen sein mögen (*Farben, Töne oder gesprochene Worte*); wir *empfinden* es, wir sympathisieren mit ihm: es belebt den Zeugen einer Schöpfung ebenso, wie es den Schöpfer belebt. Diese unaussprechliche Form der *Eingebung*, Quelle der erstaunlichsten Weisen des *Könnens* des Menschen, ist selber außerhalb der Grenzen ihrer Mächtigkeit: sie hört sogar zu existieren auf und verliert jeden motivierenden Einfluß, um zu berühren, sobald der Wille danach trachtet, ihr Gesetze zu verleihen, oder versucht, ihre höchste Verzauberung zu wiederholen oder nachzuahmen.

Es ließe sich von diesem Vermögen sagen, es schaffe durch Darstellung, da es sich allein durch seine Ausübung definiert; der ruhigen und kalten Reflexion entgegengesetzt, koexistieren diese niemals zusammen; wer aktuell den Eingebungen des Genies gehorcht, steht unter dessen Verzauberung, weiß weder, was er tut, noch was er erlebt; er empfindet, schaut direkt und apperzipiert nicht; und wenn er appzipiert, schaut oder imaginiert er nicht mehr: wenn aber das Genie nicht selber im Verborgenen seiner Mächtigkeit ist, wer könnte es dann einzufangen versuchen?

Das Genie der Künste ist in gewisser Hinsicht wie der Despotismus: es ist mit der *ausführenden* Kraft begabt, was ihm genügt; seine legislative Kraft ist in der Ausführung selbst. Es ist eine Art Ausübung jenes Anschauungsvermögens, welches in seiner Abweichung und in seinen Einfällen stets mehr oder weniger unabhängig ist und sich dem Feld der Reflexion, der Art der damit verbundenen Zeichen näher durch den Charakter seiner Hervorbringungen befindet, durch die Methoden selber, die es in sich schafft und denen es noch

bis in seinen gewagtesten Aufschwung hinein treu bleiben kann. Inmitten jener Massen hineinversetzt, die für das Genie der Wissenschaften wie die Elemente des idealen Modus sind, ergreift es, indem es sich auf eine kleine Anzahl von sehr komplexen und allgemeinen Zeichen stützt, welche seine 177 Energie durch *Konzentration* verdoppeln, / sowohl die Gesetze wie die umfassendsten Bezüge dieser Massen und dringt zur gleichen Zeit in die innerste Konstitution einer jeden ein; es sieht das *Abstrakte im Konkreten* und das *Konkrete im Abstrakten*, wobei gewisse Analogien stets sein Voranschreiten oder seinen Flug leiten; oft ist das zuerst Wahrgenommene eine geheime Eingebung, welche vom Himmel herabzusteigen scheint und worüber es sich selbst keine Rechenschaft ablegt; manchmal werden sie ihm auch durch die Zeichenbezüge selbst nahegelegt, so daß sein Scharfblick sie dann feststellt oder erahnt; und von dort aus geht dieses Genie weiter, um eine Analogie in der Natur, eines jener großen Gesetze zu finden, welche das System der Wesen regieren.

Als *Kepler* über gewisse Eigenschaften der geometrischen Festkörper nachdachte, wird er durch eine wahrhaft intuitive Eingebung darüber unterrichtet, daß es zwischen den periodischen Planetenzeiten und den Entfernung innerhalb ihrer Umlaufbahnen eine Parallele geben muß; er folgt dieser Idee, tastet sich weiter, probiert verschiedene Zahlenverhältnisse und ihre Potenzen aus und findet das wahre, welches die Beobachtung in Naturgesetz verwandelt.

*Newton* sieht die Frucht eines Baumes fallen; sein Genie erhebt sich durch eine spontane Intuition bis zur Mondsphäre; er ahnt die Identität der Kraft, welche einen Apfel fallen läßt und die Himmelskörper in ihrer Umlaufbahn zurückhält. Unendliche Berechnungen bewahrheiten auch diese Eingebung.

Welche scheinbaren Analogien konnten *Franklin* dahin führen, die Identität des Blitzes mit dem elektrischen Funken zu ahnen? *Mehrere*, sagt er uns selber: das *Licht*, die *Farbe* dieses Lichtes, seine *Zickzackbewegung*, die *Schnelligkeit der Bewegung*, die *Leichtigkeit*, sich von *Metallen* leiten zu las-

sen, usw.<sup>643</sup> Ohne Zweifel bestätigten all diese Mittel den ersten Einblick des Genies und füllen den Abstand aus, welcher die helleuchtende Wolke und die Erhabenheit der Gewitter von einem kleinen elektrischen Apparat trennt; aber die Einbildungskraft mußte als erste diese Entfernung überwinden, und was leitete sie in dieser gewagten Abschweifung?

Dieses undefinierbare schöpferische Vermögen hat keineswegs zur Aufgabe, die Ideen oder die Größen sozusagen auseinanderzunehmen, welche ineinander *verschachtelt* sind, noch dem Faden einer sich einenden logischen Identität in dessen Regelmäßigkeit zu folgen.

Allein die Einbildungskraft, welche oft von einem glücklichen Einfall davongetragen wird, hält zwei weit auseinanderliegende Punkte fest und mißt sie bereits mit ihrem Lichtstrahl. Manchmal erschafft sie sich selbst die Zwischengrößen, welche den sie trennenden Abstand ausfüllen sollen; das andere Mal gibt sie die alleinige Möglichkeit der Annäherung an und überläßt die Mittel dazu unseren technischen Methoden. Kann man diese verschiedenen Fälle ausschließlich auf den Einfluß der Methoden zurückführen? Wird man sagen, daß die Entdeckung in den Schönen Künsten wie in den Wissenschaften stets gleichermaßen die Sklavin der Analyseformen ist?<sup>644</sup>

178

*Corneille* und *Newton* sind zwei *Entdeckergenies* in entgegengesetzten Gattungen. Doch lassen sie sich ohne Zweifel durch das Prinzip der Entdeckung selbst miteinander vergleichen; durch jene spontane Intuition des Genies, welches wie in einem ersten Instinkt das *Schöne* und *Wahre* errät und empfindet, die in ihrer Quelle so identisch sind, und es strebt mit Enthusiasmus diesem Bild entgegen und schöpft aus seiner vorweggenommenen Lust die notwendigen Kräfte, um dessen Wirklichkeit zu erreichen. Zweifelsohne brannte dieses heilige Feuer, welches dem Dichter diese Züge des Erhabenen eingab,

<sup>643</sup> Vgl. B. Franklin, *Expériences et observations sur l'électricité* (1752), 91; *Oeuvres de M. Franklin*, t. I (1773), 38 f. (Anm. Übers.).

<sup>644</sup> Condillac's Paradox in "La Langue des calculs" [2. Buch, Kap. 1: *Oeuvres philosophiques*, t. II, 470] (Anm. MB).

auch in der Seele des Geometers, welcher zum erstenmal die wunderbare Kette von Bezügen blitzartig erschaute, wodurch die um sich kreisenden Sphären untereinander verbunden sind. Sie erlebten ebenfalls diesen Enthusiasmus in seiner ganzen Stärke als Quelle aller Entdeckungen, so auch der von Freude begeisterte *Kepler*, nachdem er ein mit großem Verlangen gesuchtes Gesetz gefunden hatte, und vor ihm jener *Pythagoras*, jener *Archimedes*, von denen uns die Geschichte die Begeisterung durch die Lust und die Kontemplation der ewigen Wahrheit berichtet. Das entdeckende Prinzip ist zweifelsohne dasselbe, welches auch die Gegenstände oder Hervorbringungen der schöpferischen Aktivität sein mögen. Dieses undefinierbare Prinzip beruht in einer gewissen Seelenwärme, vielleicht in einer freien und leichten Entsprechung zwischen dem organischen Zentrum, worin sich dieses Gefühl entzündet, [und dem Sitz],<sup>645</sup> worin die Intelligenz leuchtet und herrscht; aber bei der Ausübung verschiedener Vermögen handeln diese zwei Brennstätten nicht auf gleiche Art und Weise in derselben Einflußordnung; beim Dichter geht alles vom *Herzen* aus, dem alles zukommt, / und durch dessen Antrieb der Geist sich weiterhin bewegt. Beim Philosophen tritt das Gefühl, welches der ersten Intuition oder der Lust der Wahrheit vorausgeht bzw. folgt, nur als Ermutigung oder Belohnung darin ein; es kann den Eintritt verschönern oder das Ende eines Weges mit Erfolg krönen, auf dem der Geist seinen eigenen Anstrengungen überlassen bleibt.

Nichts gleicht sich überdies weniger als die Ausführungs-mittel und das Vorangehen des Entdeckergenies in den beiden Vergleichsfällen: Philosoph wie Dichter verwenden gleicher-weise Zeichen, Ausdrücke, aber das sinnliche Bild ist vor der Form, mit der es sich umkleidet, um deren Prägung zu erhalten, während der intellektuelle Begriff von seinen Zeichen unabtrennbar ist und oft nur durch dasselbe existiert. Der Phi-losoph spürt, daß seine gesamte Kraft in seiner Methode ist,

---

<sup>645</sup> Erg. aus: *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, III (ed. Azouvi), 254 (Anm. Übers.).

worauf er sich mit Vertrauen stützt; die Einbildung des Dichters unterwirft sich nur mit Bedauern den Sprachformen, kämpft dagegen an, zähmt sie manchmal und beweist ihre Unabhängigkeit selbst dann, wenn er ihnen nachgibt; letztlich *entkleidet* der eine seine Zeichen, um zu vereinfachen; der andere setzt sie zusammen, um das Gefühl zu erregen. Für den einen sind die Zeichen Hebel, für den anderen sind es Talismane.<sup>646</sup>

Wenn bewiesen ist, wie ich denke, daß die mechanischen *Methoden* keineswegs in unsere Vernunftschlüsse aufgrund der *Tatsachen* wie in diejenigen eintreten, welche allein den Vergleich unserer Ideen oder abstrakten Ausdrücke zum Gegenstand haben, um wieviel mehr müssen diese Methoden dann in ihrem Einfluß begrenzt werden, wenn es sich um ein Vermögen handelt, welches ganz in *Gemälden* und Gefühlen, aus einer Schöpfungskraft besteht, welche in Abhängigkeit vom Beitrag vielzähliger Umstände während ihrer Ausübung, zu denen die sensitiven Anlagen in erster Linie gehören, dem Hemmschuh der Methoden und dem Gebrauch all unserer künstlichen *Mittel* widersteht? Unter den verschiedenen Charakteren, welche dieses vielförmige Vermögen annimmt und *Einbildungskraft* oder *Intuition* genannt wird, ist der sicherste Gesichtspunkt, um es darin zu ergreifen, / jener der beständigen Entsprechung, welche sich durch dieses Vermögen zwischen unseren affektiven und intellektuellen Fähigkeiten einstellt. Es geschieht sozusagen im Berührungs punkt dieser beiden Ordnungen an Vermögen, daß die schöpferische Einbildung dort ihren Platz einnimmt und all ihre Zusammensetzungen ausführt. Bald formt sie mit dem Verstand entlehnten Materialienstoffen jene archetypischen Ideen, welche ihn bei neuen Vorgehensweisen leiten und einen weiteren Horizont entdecken lassen. Man erkennt ihren Einfluß in jenen gewagten und schnellen Einblicken des Genies wieder, welches

180

<sup>646</sup> *Korr. des Abschnittsendes*: Während dieser also seine Zeichen entkleidet und davon abstrahiert, um aufzuklären, setzt der andere sie zusammen und schmückt sie, um das Gefühl zu erregen. Für den einen [...]

spontan seinen Flug zu einer Ordnung von Ideen unternimmt, welche weit über die Sphäre seines Jahrhunderts hinausreichen; sie erstellt die Grundlagen einer neuen Wissenschaft und bereitet alle zukünftigen Fortschritte von Generationen vor.<sup>647</sup> Oft entlehnt die Einbildungskraft von einer sinnlichen, jedoch stärkeren Natur als jene, die uns erstaunt, die Elemente dieser prototypischen Zusammensetzungen des *Ideal-Schönen* in den Gattungen; diese lebendigen Gemälde erregen unsere gesamte Empfindsamkeit; eine besondere Verzauberung, eine tiefe Sympathie verbindet sich damit, und an der von ihr hervorgerufenen Emotion in der Art und Weise, wie sie eher *empfunden* als dem *Urteil* unterliegt, / läßt sich die Quelle erkennen, von der sie ausgehen, sowie das vorherrschende Vermögen, welches sie eingab.<sup>648</sup> In der schwachen Skizze dieser Züge, welche eine Art Intuition oder intellektuelle Einbildungskraft charakterisieren, können wir ein spontanes Vermögen wiedererkennen, dessen aktiver Vollzug ganz im *Ergebnis* besteht und keineswegs im Prinzip der Apperzeption oder des Bewußtseins. Von solcher Natur ist der Charakter

<sup>647</sup> Wenn eine Entdeckung sozusagen reif ist, erreichen sie mehrere Menschen gewöhnlich von ihrer jeweiligen Seite her durch die alleinigen Kräfte der Analyse. Verschiedene Mathematiker fanden zur selben Zeit die Bewegungs- und Aufprallgesetze der Körper. Newton und Leibniz entdeckten jeder von seiner Seite die Differentialrechnung; aber da sich der Keim dieser Berechnung in den bekannten Methoden wie in der Methode der Tangenten von *Barrow*, der unteilbaren Größen von *Cavalieri* usw. einbeschlossen fand, ist es möglich, daß Mathematiker von weniger genialer Begabung früher oder später dieselbe Entdeckung gemacht hätten; hingegen gab es vielleicht nur einen einzigen Menschen wie *Kepler*, dessen vorherrschendes Vermögen die *Einbildungskraft* war, um jenes große Gesetz zu finden, welches in der Folgezeit den Schlüssel zum Weltsystem abgeben sollte (*Anm. MB*). – Vgl. I. Barrow (1630-1677), Newtons Lehrer in Cambridge, mit seinen "Lectiones geometricae in quibus praesertim generalia curvarum linearum symptomata declarantur", London 1670; B. Caverlieri (1598-1647), Schüler Galileis, und u. a. sein Werk "Geometria indivisibilium continuorum nova quadam ratione promota", Bologna 1636.

<sup>648</sup> Von der Melancholie, und zwar in ihrem Einfluß auf den Geist der Nationen und der literarischen Werke in den verschiedenen Jahrhunderten betrachtet (*Anm. MB*).

dieses Vermögens, welches sich sozusagen außerhalb des denkenden Wesens vollzieht, (A)<sup>649</sup> und unter diesem äußeren Bezug oder durch das Urteil mittels seiner Ergebnisse kann man ihm die Eigenschaft des *Aktiven* zusprechen, wodurch diese oft unterschieden wird. Erkennt man nicht auf gleiche Art und Weise eine Aktivität der Leidenschaften? So ist ein Wesen für sich selbst oder in seiner eigenen Apperzeption ganz und gar passiv, während es in den Augen des Zuschauers ganz und gar aktiv ist; und hier legt der ausdrückliche Gegen- satz deutlich denjenigen zwischen zwei Gesichtspunkten offen, von denen sich der eine auf eine gänzlich äußere Intuition stützt, während sich der andere in der innersten Reflexion konzentriert. Darin beruht das Verborgene aller Unterschiede in den metaphysischen Systemen sowie die Quelle ihrer scheinbaren Dunkelheiten: besäßen wir eine ausdrückliche, der Reflexion angemessene Sprache, dann gäbe es sicherlich auch eine metaphysische Evidenz, so wie es eine mathematische Evidenz gibt; in der Tat sind diese beiden konzeptuellen Ordnungen ohne Vermischung der Quelle der Evidenz selbst entnommen, indem sich jede auf eines der Elemente derselben Urtatsache, auf die *apperzipierte* Evidenz stützt; aber all die Erstgewohnheiten unserer Sinnlichkeit und demzufolge der sich ihnen anpassenden Sprache lassen uns außerhalb unserer selbst bezogen sein und objektivieren zunächst all unsere Modifikationen und Ideen, indem sie zusammengesetzt werden. Man erblickt hier deutlich, warum die Kultur der Wissenschaft unserer selbst oder unserer eigenen Vermögen stets selten, schwierig und zurückstoßend sein muß, tausend Quellen der Täuschung selbst für jene unterworfen, die am besten und am aufrichtigsten geneigt sind, sie zu pflegen.

Das soeben angesprochene spontane Schöpfungsvermögen wird in der Sprache immer unter dem Sinnbild der *Schau* (*intueri, sehen*) dargestellt. Man sagt: das *durchdringende Auge*

182

<sup>649</sup> Das Zeichen (A) verweist auf eine längere Anm. Maine de Birans zu S. 183-185 der Urschrift; wir geben sie am Ende dieses Paragraphen wieder (Anm. Übers.).

usw. des *Genies* usw., und tatsächlich finden die Entdeckungen des Genies in den unendlich raschen, leichten und wie spontanen Vollzügen ihre getreueste Darstellung, und vielleicht trägt diese letzte Beobachtung dazu bei, daß von uns eingeschlagene Vorgehen zu rechtfertigen, indem wir nicht all dieselben *nominalen Vermögen* mit der Empfindung im allgemeinen verbanden, sondern eine Ordnung einzelner Vermögen mit den Ausübungen *jedes Sinnes*.

Einer der geeigneten Charaktere zur Unterscheidung der Intuition von der Apperzeption besteht darin, daß sich die ausschließlich in die reflexiven Hervorbringungen der einen eintretende Reminiszenz keineswegs mit den spontanen Hervorbringungen der anderen verbindet. Eine Idee, ein Bezug kann uns heftig wie mit einem Schlag erhellt berühren, so wie es oft bei bestimmten glücklichen Umständen geschieht, wo die Ideen uns erreichen, ohne daß wir uns dabei einmischen (wie beispielsweise beim Reisen, Essen usw.), was auch immer ihre Heftigkeit oder Deutlichkeit sei;<sup>650</sup> aber sie entweichen uns dennoch völlig, und wir sind bald darauf sehr erstaunt, sie vergeblich zu suchen, falls wir sie nicht sofort mit irgendeinem verfügbaren [vom Gefühl gegebenen]<sup>651</sup> Zeichen verknüpfen und sie nicht einer Art Inkubationszeit des Denkens unterworfen werden.<sup>652</sup> Wenn sie dann wieder gegenwärtig werden, dürfte es oft geschehen, daß sie uns gänzlich neu erscheinen; und ist dies nicht der Grund, weshalb ein genialer Mensch oft nicht imstande ist, die Karte seines Weges zu zeichnen und die Beschreibung oder die Analyse seiner Vorgehensweise anzugeben? Nun, befinden wir uns nicht alle im

---

<sup>650</sup> *Korr.* gewesen sei

<sup>651</sup> Klammer gestrichen

<sup>652</sup> Randerg. "Warum ist die Natur mit bestimmten glücklichen *Zügen* so geizig, welche die Prägung der Gunst tragen? Warum findet man in *einem* Augenblick, was ein Tag voller Überlegungen nicht gibt? Warum sind wir so zerbrechliche Körpermaschinen, welche nur den Naturbefehlen entsprechend vorangehen, deren Erstprinzipien so weit von unseren schwachen *Auffassungen* entfernt sind?" (Grétry, *Essais sur la musique* [3. Buch, t. I, 335]).

gleichen Fall hinsichtlich jener intellektuellen Vollzüge, die wir in einer viel engeren Sphäre ausüben? / Ist daher nicht die *Wissenschaft von unseren Vermögen so wenig vorangeschritten*, und findet das Problem, über das ich so lange *gestammelt* habe, vielleicht aus diesem Grund nur eine unvollkommene Lösung?

183

— — —

(A)<sup>653</sup> Ich finde mich hier sehr eindeutig gewissen Philosophen oder vielmehr *Theosophen* wie Vanhelmont und vor ihm Cardano<sup>654</sup> entgegengesetzt, um so bis zu den Platonikern zurückzugehen, welche den *reinen* Intellekt oder das innere Verstehen in jenen Aufassungen oder spontanen Bildern bestehen ließen, denen das *Ich* völlig fremd gegenüber ist (was mich sagen ließ, daß das mit solchen Intuitionen verknüpfte Vermögen *außerhalb* des *denkenden Wesens* begriffen werden muß), so wie dies in ekstatischen Visionen, im Enthusiasmus, in den Träumen und in bestimmten Ausbrüchen von Manie und Delirium stattfindet, bei denen man sieht, wie sich plötzlich *übernatürliche Vermögen* entwickeln.

Vanhelmont betrachtet im Kapitel "Venatio Scientarum" die Hervorbringungen der intellektuellen Intuition, von denen ich in diesem Kapitel sprach, als Emanationen jenes reinen göttlichen und von jeder Vermischung getrennten Lichtes, welches dem Menschen einen viel höheren Glanz als den der Vernunft, der Sinne und im allgemeinen jedes Vermögens von reflexiver Apperzeption in ihrer Ausübung eingibt.

*"Comperi sat* (sagt er Seite 18), *non esse de plena, atque libera nostrae voluntatis potestate, suo sic intellectu nunc*

---

<sup>653</sup> Bis zu Beginn von § 3 bildet diese Ergänzung (A) eine Art Anhang, den Maine de Biran wahrscheinlich einige Jahre nach seiner Absfassung der *Berliner Preisschrift* hier hinzufügte (Anm. Übers.).

<sup>654</sup> Girolamo Cardano (1501-1576), Arzt, Mathematiker und Philosoph, der ebenfalls kabbalistische und astrologische Elemente aufgriff. Im Tagebuch vom 12. April 1815 (Journal, t. I, 58) zitiert Maine de Biran dessen Werk: *De utilitate ex adversis capiendi*, Basel/Amsterdam 1561-1672 (Anm. Übers.).

frui; et quod ad istud requiratur plus quam putare, anniti, optare, velle, etc. Idque nedum propter insuetudinem (qua a puer, per actus animales, continuo assuevimus parere imaginationi): Verum multo magis, quia ipsa voluntas, cum memoria, penitus pro illo spatio motus, debet absorberi ac velut annihilari in intellectu. Quod sane est ingentis mysterii pondus. Alias namque quam cito quis cogitat de anima sua, aut de re quispiam, tanquam de tertio, cum alteritate separata, extra intellectum, eo ipso, nondum est cogitatio, aut operatio puri, ac solius intellectus. Ast cum anima cogitat seipsam, aut aliud quidquam, tanquam seipsum, / sine alteritate cogitantis, et rei cogitatae sine appendentia, extraversione, vel relatione ad locum, durationem, et circumstantias; tum scilicet, ejusmodi cogitatio est intellectualis [...]. Utpote anima in illo luminis statu, sic apprehendit interiorem et anteriores rei intellectae essentiam, eo quod ipse intellectus, transmigrando sese transformet in rem intellectam [...]. Non fit ejusmodi intellectualis conceptio, cum descretione verborum, aut idiomatum; neque cum sensuum, aut rationis praecinctu, neque cum celeriori quodam totios logismi, conceptu affatim hausto [...]; nec etiam prout potest per rationem, aut imaginationem concipi aut per imaginationes, ideasve cogitari. Verum in illo statu, nunc, hic, sensus, ratio, imaginatio, memoria et velle sunt simul in merum intellectum liquata, stantes sub tenebris, lumine intellectus offuscata [...]. Quamobrem, sive intellectus transformetur, vel sive seipsum transformet in simulacrum rei intellectae [...]. Saltem tunc anima intuetur suum intellectum, sub forma arrepta, in dicto lumine: Atque in ipso sui speculo, speculator seipsam intellectualiter, absque reflexione alteritatis: sicque concipit rem scibilem una cum omni suo esse, et proprietatibus, etc.<sup>655</sup>

<sup>655</sup> "Ich bin sehr davon überzeugt, daß es nicht von unserer vollen und freien Mächtigkeit des Willens abhängt, sich im Gegenwärtigen des Verstandes zu erfreuen, und daß es dafür ausreichte, zu erwägen, sich zu bemühen, zu wünschen, zu wollen usw. Und dies nicht nur deshalb, weil wir nicht daran gewöhnt sind (in der Tat haben wir seit Kindheit an ständig während unserer animalischen Akte die Gewohnheit, der Einbildungskraft zu gehorchen), son-

Diese Beschreibung der inneren spontanen Intuition ist in vielerlei Hinsicht wahr und schien mir eine Anmerkung zu verdienen.

Was die Spontaneität der Ausübung des Erfindungsvermögens und die Tatsache seiner Unabhängigkeit von jeglichem Willen, jeder Reflexion betrifft, so ist diese Tatsache sehr gut von Herrn Dugald-Stewart in seinem "Versuch über die Philosophie des menschlichen Geistes" erkannt und charakterisiert

---

dern vielmehr, weil der Wille selbst und das Gedächtnis vollständig in diesem Vorgang aufgesogen sein müssen und im Verstand wie vernichtet sind. Dies bildet ein *großes Geheimnis*. Denn wenn jemand seine eigene Seele oder etwas anderes wie ein Drittes denkt, vom Verstand durch die Andersheit getrennt, dann ist dies daraufhin noch nicht das Denken und der Akt des reinen und *alleinigen* Verstandes. Aber wenn sich die Seele selbst oder etwas anderes als sie selbst denkt, *ohne Andersheit von Denkendem und gedachtem Ding*, ohne Begehrlichkeit, Hinwendung oder Beziehung zum Ort, zur Zeitdauer oder zu den Umständen, dann ist das Denken in solcher Ordnung wahrhaft intellektual [...]. In der Tat ergreift die Seele in diesem Lichtzustand das *innere und vorhergehende* Wesen des gedachten Dinges, weil der Verstand *selbst* durch Übertragung *die Form* dieses Dinges *annimmt* [...]. Eine intellektuale Auffassung dieser Art geschieht nicht durch *die Wahl der Worte oder der Sprachen*, noch durch die Sinne und die Vernunft oder den *verkürzten Begriff*, der dennoch weit genug für eine ganze Aussage ist [...]; man kann sie nicht einmal durch die Vernunft, die Einbildungskraft und die *Einbildungungen* oder die Ideen denken. In diesem Zustand, Augenblick, Ort sind *die Sinne, die Vernunft, die Einbildungskraft, das Gedächtnis und der Wille* zugleich mit dem reinen Verstand verschmolzen, und weil wir in der Finsternis sind, sind wir hinsichtlich des Verstandeslichtes im Dunklen [...]. Denn der Verstand wird *verwandelt* oder verwandelt sich selbst, um die Form des gedachten Dinges anzunehmen [...], zumindest *schaut* die Seele *dank* dieses Lichtes ihren Verstand durch die entlehnte Form: in diesem Spiegel betrachtet sie sich auf intellektuale Weise ohne *das Denken der Andersheit*, und so begreift sie, daß das erkennbare Ding mit ihrem ganzen Sein, mit dem ihr Eigenen eins ist, usw." J.-B. Van Helmont, *Ortus Medicinae* (1655), 5. Buch: *Venatio Scientiarum*, § 46-50, S. 18 (die Hervorhebungen sind Maine de Birans Zitat eigen). Für diesen belgischen Arzt, Chemiker und Mystiker (1577-1644) ist die eigentliche Wirkursache des Lebens und der Körper die *archée*, welche sich in letzteren vereinzelt. Vgl. hierzu auch P. Maine de Biran, *Distinction de l'âme selon Van Helmont* (Oeuvres XIII, ed. Tisserand, 267-270), sowie J. Echeverria, *Notes* (1963), 285 f. Anm. 13 (*Anm. Übers.*).

worden, wo er ein von Addison angeführtes Beispiel wieder-gibt, welches sehr dazu geeignet ist, die hier gegebene Tatsa-che in ihrer ganzen Helle zu erleuchten. "In den Träumen", sagt dieser Autor, "arbeitet der Geist mit soviel Leichtigkeit und Aktivität, wie wenn er selbst *erfände*, und wir bemerken nicht einmal, daß dieser aktivste und mühevollste Vollzug des Geistes ins Spiel gebracht wird. / Wenn wir zum Beispiel 185 träumen, Papiere, Bücher oder Briefe lesen, dann ist es zweifelsohne unsere Einbildungskraft, welche diese Art von Zu-sammensetzung erschafft: aber mit soviel Schnelligkeit und Leichtigkeit, daß der enttäuschte Geist seine eigenen Gebilde für die der Anderen hält."<sup>656</sup> Dies also ist das Erfindungsver-mögen, wie es ganz auf seine spontanen Intuitionen begründet ist.

### § 3

#### *Intellektuell sinnliches System Bezug des Gefühls und der Leidenschaften des geistig moralischen Wesens zu den Ideen*

186 Wir sahen zuvor, wie ein spontanes Schöpfungsvermögen, welches seine Fackel am Feuer des Gefühls entzündet, sozu-sagen im Berührungspunkt zweier Naturen, der sinnlichen und der intellektuellen, seinen Platz einnehmen kann, um den Af-fektionen der einen alles Große und Erhabene sowie alles Ursprüngliche in den Intuitionen oder Auffassungen der ande-ren zu entnehmen.

Wir müssen uns auf noch ganz besondere Weise bei diesen Beziügen der Sinnlichkeit zur Intelligenz aufhalten, um sie in den verschiedenen Vollzugs- und Ideenordnungen zu betrach-ten, welche letztere bilden.

Die der Seele eigenen und individuellen Gefühle, welche sich die geistig moralische Person zuschreibt und mit der sie

---

<sup>656</sup> Joseph Addison (1672-1719), englischer Theologe, Kritiker und Satiri-ker, bringt dieses Beispiel im "Spectator" Nr. 487, wie es D. Stewart, Elé-ments de la philosophie de l'esprit humain, t. II, 102, zitiert (Anm. Übers.).

das *Ich* reell identifiziert, während sie sich von den unmittelbaren Eindrücken einer gänzlich körperlichen Sinnlichkeit trennt, diese Gefühle, wie ich sage, vereinen sich als sekundäre Ergebnisse der Ausübung durch die Seelentätigkeit mit den direkten Wahrnehmungen, welche ihnen folgen oder sie begleiten, und assoziieren sich auf dieselbe Art und Weise, vielleicht sogar noch innerlicher, mit den Ideen der Reflexion oder mit den von der Intelligenz erarbeiteten Hervorbringungen. In beiden Fällen handelt es sich um homogene Elemente dank ihrer Natur oder gemeinsamen höheren Quelle, der sie entspringen.

Da es ein Gefühl des *Schönen* und sinnlich *Guten* gibt, welches sich unmittelbar in der direkten Wahrnehmungsordnung mit den symmetrischen Proportionen der Formen und Gestalten, mit der Harmonie der Farben und vor allem mit jener der Töne in deren Komposition und Melodienfolge verknüpft, gibt es daher gleichfalls ein Gefühl des *Schönen*, *Erhabenen*, *Wahren* und *Guten* in den intellektuellen und moralischen Ideen, / welches sich sogar mit der Wahrnehmung der nacktesten, abstraktesten Bezüge dieser Ideen zu verknüpfen vermag: Es gibt eine reine und himmlische Lust, welche durch ihre Vereinigung mit den Ergebnissen der Geistesvollzüge und allen Denkarbeiten zur freundlichsten und edelsten Belohnung derselben wird.

187

In jenem Augenblick schneller als der Blitz, in dem eine mühevoll gesuchte Wahrheit aus den sie überdeckenden Bildern hervorkommt und mit ihrer Klarheit den Geist erhellt, welcher sie ohne Anstrengung wahrnimmt, scheinen sich die Intuition und das Gefühl offensichtlich bei der Lust an dieser Wahrheit zu identifizieren und zu verschmelzen ..., und die metaphysische Genauigkeit, welche sie in diesem Fall zweifelsohne noch unterscheiden könnte, scheint dann fast keine Grundlage mehr in den Tatsachen der intellektuellen und sinnlichen Natur zu haben.

Aber wenn wir uns den Urtatsachen dieser gemischten Natur genauer nähern und sie ganz besonders hinsichtlich dieses letzten Bezuges betrachten, dann können wir Punkte ausma-

chen, wo sich die Sinnlichkeit mit der Intelligenz verbindet und mit ihr in Berührung tritt, ohne damit vermischt zu werden.

Unsere direkten Sinneswahrnehmungen scheinen sich wie unsere Anschauungsbilder und die am meisten herausgearbeiteten Gedanken unseres Geistes sozusagen mit den, folgenden verschiedenen Grundaffektionen eigentümlichen Tönungen einzufärben, wenn sie der Reihe nach mit verschiedenen affektiven Anlagen empfangen, hervorgebracht und angeschaut werden, wie beispielsweise mit einem *unmittelbaren* Gefühl von Energie, radikalen *Kräften* oder von Schwäche, Mattigkeit, Heiterkeit und Ruhe bzw. von Unwohlsein und Verwirrung ...<sup>657</sup> Es handelt sich dabei um jene Art *sensitiver Brechung*,<sup>658</sup> welche den Ideen selbst bestimmte veränderliche Formen verleiht, die sie empfangen, indem sie wie durch die Körperbeschaffenheit und das Temperament eines jeden von uns hindurchgehen. / Dies veranlaßt, daß dieselbe individuelle Idee sich nicht absolut identisch in zwei menschlichen Köpfen, oder zweimal als in allen Punkten die gleiche im selben Kopf, wiederholen könnte, und dies ist der Grund, um es im Vorübergehen zu sagen, warum die *moralischen Ideen*, welche des näheren von diesen affektiven Anlagen herrühren und darin größtenteils ihre Wurzeln besitzen, so beweglich oder so schwer festzulegen sind; demgegenüber sind die mathematischen Ideen unserer sinnlichen Natur am fremdesten gegenüber, weshalb sie in allen denkenden Geistern auch am festesten, deutlichsten und gleichförmigsten bestimmt sind.<sup>659</sup>

---

<sup>657</sup> *Randerg.* Die Gefühle unterscheiden sich von den Emotionen dadurch, daß sie von den affektiven Anlagen unabhängig sind; sie [gehoren] allein den Gesetzen der Sinnlichkeit.

<sup>658</sup> Siehe das erste Kap. des 2. Teils [S. 61 f.] (*Anm. MB*).

<sup>659</sup> *Randerg.* Man muß die Analogie festhalten, welche in den von Leidenschaften begleiteten Ideen zwischen der Kraft an Gläubigkeit oder Überzeugung einer *Wirklichkeit* existiert, die dieser Idee entspricht, und dem Heftigkeitsgrad des Gefühls oder der damit verbundenen vorherrschenden Affektion. Th. Reid kritisiert in seinem Werk über den Verstand die Philosophen, welche die Gläubigkeit von der Heftigkeit der Ideen oder Bilder abhängig sein ließen; aber er selber vernachlässigt in diesem Fall den Einfluß der

Der Anteil des unmittelbar affektiven Gefühls bei der Bildung oder Hervorbringung verschiedener Arten von Ideen ist niemals, und wird wahrscheinlich niemals, mit Exaktheit festgelegt werden, und zwar deshalb, weil sich dieser affektive Anteil nicht in unserer Apperzeption verdoppelt und sich somit auch nicht in unseren Erinnerungen wiederholt, so daß wir hinsichtlich dieser Modi unseres sensitiven Wesens gänzlich blind bleiben müssen.

Deshalb wurden diese von jenen Philosophen auch nicht beachtet, welche vorgaben, eine Art Geisteskalkül auf die verschiedenen Elemente unserer moralischen Ideen anzuwenden und sie zu analysieren oder umzuarbeiten, wie die Ideen der Zahlen und der Ausdehnung entstehen und aufgelöst werden.<sup>660</sup>

Sie haben auch die urtümlichen Bezüge der Sinnlichkeit zur Intelligenz schlecht erkannt, denn diese Metaphysiker gaben vor, alle menschlichen Leidenschaften zu *intellektualisieren*, indem sie der Seele einen aktiven Einfluß auf alle einfachen und unmittelbaren Modi des Vergnügens und des Schmerzes zusprachen, wie auch auf jene Gefühle, / welche sich der Ausübung ihrer eigenen Vollzüge verdanken.<sup>661</sup>

Vielleicht mußte man einen affektiven Grundzustand, der sozuagen die Stärke, Richtung und Form der sich darauf be-

189

---

Gefühle wie beispielsweise der Furcht, der Hoffnung, welche in ihrer Assoziation mit Bildern wesentlich zu deren *Verwirklichung* beitragen. Die von Reid gemeinten Philosophen scheinen dies gewiß so verstanden zu haben, obwohl sie selber die Gefühle mit den Bildern verwechselt haben. – Vgl. Th. Reid, *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun* (1768), Kap. 2, Abt. V: Widerlegung zweier Theorien über die Natur der Überzeugung (S. 59-65) (*Anm. Übers.*).

<sup>660</sup> Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand* [3. Buch, Kap. 11, § 16]; Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* [Teil I, Abt. III, § 5 u. 15 (*Oeuvres philosophiques*, t. I), 38 f.]; *La Langue des calculs* [2. Buch, Kap. 1 (Ebd. t. II), 470 f.] (*Anm. MB*).

<sup>661</sup> Descartes, *Briefe an [die Königin] Elisabeth*: "tota autem nostra voluptas posita est in alicujus nostrae perfectionis conscientia" [Epistolae (1688), 13; franz. Orig. AT IV, 283 f.]. Siehe auch Leibniz [*Principes de la nature et de la grâce*, § 17; ed. Gerhardt, t. VI, 605 f.] (*Anm. MB*).

ziehenden Ideen angibt, anstatt dessen Ergebnis zu sein, von einem höheren Sinnlichkeitszustand unterscheiden, worin das Wollen und das Denken, indem sie die aktive Initiative hinsichtlich der zufälligen Gefühle ergreifen, diese verstärken und bestehen lassen können.

Man kann sich nicht mit den Bezügen beschäftigen, welche die Gefühle der Seele mit den Verstandesideen oder -begriffen unterhalten, ohne der Versuchung zu erliegen, etwas tiefer in die Natur und Charaktere dieser gemischten Phänomene einzudringen, welche allgemein *Leidenschaften* genannt werden und worin die intellektuellen, moralischen und körperlichen oder organischen Vermögen des Menschen auf eine so bemerkenswerte Weise mitspielen, sich gegenseitig beeinflussen und der Reihe nach die Initiative oder die Vorherrschaft der einen über die anderen ergreifen.

Von einer solch wechselseitigen Ordnung an Einflüssen oder Einwirkungen und gegenseitigen Reaktionen der verschiedenen Vermögen mit ihrem gleichzeitigen Beitrag innerhalb dieser gemischten Tatsachen unserer Natur ließen sich alle wesenhaften Unterscheidungen ableiten, die dazu geeignet sind, die verschiedenen Klassen oder Arten von Leidenschaften zu begründen, um zu sehen, daß ihnen ebenso viele Arten von *Bezügen* zwischen den *Gefühlen* und *Ideen* entsprechen.

1) Es gibt Leidenschaften, welche im eigentlichen Sinne dem *Körperhaften* angehören und davon wie von ihrer Quelle ausgehen und dorthin wie zu ihrem Mittelpunkt zurückkehren: von solcher Natur sind alle Instinkte, begehrlichen Triebe, Neigungen und Bestimmungen des Organismus oder der Animalität; / diese Instinkte drücken sich durch beeindruckende Zeichen aus und manifestieren sich darin, wobei diese dem Körperhaften des Menschen selbst entstammen, obwohl sie zweifelsohne weniger festgelegt und unfehlbar wie in den niederen Wesen und *einfach in der Vitalität* sind,<sup>662</sup> wo es nur

<sup>662</sup> Vgl. Teil I, Einl. § 4, Urschrift S. 50 (Anm. Übers.).

eine organische oder sensitive Natur allein ohne Gegengewicht gibt.

Alle Bilder oder Ideen, welche sich in einer solchen Quelle erzeugen oder sich darauf beziehen und sogar in einer höheren Ordnung von Fortschritt davon abhängen, können und müssen als *körperhaft* charakterisiert werden; die Abhängigkeit des Geistes, der sich Hirngespinsten hingibt, die Beweglichkeit und Spontaneität der Bilder, die Nichtigkeit des Wollens, welches nichts zu ihrer Veränderung und Auflösung vermag,<sup>663</sup> und in Extremfällen sogar die Nichtigkeit des Bewußtseins, welches absolut davon getrennt werden kann, weil es dieser Quelle nicht entstammt ..., dies sind die Charaktere der nackten und vollständigen *Leidenschaft* im eigentlichen Sinne; und welches im übrigen auch immer die Ergebnisse der Hervorbringungen des spirituellen Automaten sein mögen, er ist nicht weniger Körpermachine und vermag sich als solche wiederzuerkennen, wenn er sich mit sich selbst im Übergang von der Leidenschaft zur Handlung vergleicht.

2) Es gibt rein *intellektuelle* Leidenschaften, *Gefühle* im eigentlichen Sinne, welche der Wille nicht direkt erschaffen, nachahmen oder wiederhervorbringen könnte, sondern jeweils infolge eines Akts oder einer Arbeit der Intelligenz geboren werden. Wir haben dies bereits beim Gefühl<sup>664</sup> des sinnlich und intellektuell *Schönen*, beim *Guten* und *Wahren* in der Intuition der Ideen, beim *Staunen* und der *Bewunderung* gesehen, welche die Seele angesichts der Meisterwerke der Natur oder der Kunst usw. ergreift.<sup>665</sup>

---

<sup>663</sup> *Korr.* [...] Spontaneität der Bilder, die Periodenhaftigkeit ihres wechselseitigen Erwachsens mit ihrer Entsprechung in der periodischen Wiederkehr bestimmter organischer Funktionen, die Ohnmacht des Willens, um sie zu verändern oder aufzulösen, und in [...]

<sup>664</sup> *Var.* Von solcher Natur ist das Gefühl [...]

<sup>665</sup> *Randerg.* Das Intellektuelle einer Leidenschaft unterscheidet sich natürlich in den Fällen, wo sich die Seele kraft eines reflexiven Aktes selbst durch direkte Gefühle affiziert, welche sie selbst erlebt, bzw. im Gegensatz zu diesen Gefühlen, wenn sie die Traurigkeit oder den Kummer genießt, die durch eine äußere Ursache in ihr hervorgebracht werden, oder wenn sie sich wegen einer maßlosen Wut grämt, die sie spürt und verurteilt. Da sich das

In dieser gegenseitigen Hochstimmung der Vermögen des Geistes und des Herzens erkennt man deutlich die Vorherrschaft der Initiative, welche den erstgenannten angehört. / Die aus dieser Quelle hervorgegangenen Gefühle unterscheiden sich natürlich auf herausragende Weise besonders durch die Charaktere der Dauerhaftigkeit und Tiefe, welche ihr eigen sind oder die sie in der Reflexion selbst erwerben, bzw. durch die beharrliche Betrachtung der Ideen, mit denen sie verknüpft sind; und somit hat die gesamte Mächtigkeit des Wollens, um sie unentstellt zu bewahren oder sogar hervorzubringen, einen *mittelbaren* Einfluß, der von jenem abgeleitet ist, welchen das Wollen *unmittelbar* auf die Hervorbringung seiner Ideen selbst sowie auf das Gedächtnis oder den Bezug ihrer Zeichen untereinander ausübt.

3) Es gibt Leidenschaften oder gemischte Gefühle, welche gleichfalls zwei Ordnungen von Vermögen und sozusagen

---

direkte Gefühl und das reflexive Gefühl hierbei entgegenstehen und gleichzeitig vollziehen, ist ihre Verwechslung unmöglich. Descartes hat in seiner "Abhandlung über die Leidenschaften" diese Unterscheidung im Art. [147] "De commotionibus internis animae" festgehalten: *"Et cum legimus tragicos aut inusitatos casus, vel cum eos repraesentari videmus in theatro, id ipsum in nobis quandoque excitat tristitiam, quandoque laetitiam, aut amorem, etc. sed insuper clanculum gaudemus quod eos in nobis excitari sentiamus: estque haec ipsa voluptas laetitia intellecutalis, quae aequa facile ex tristia oriri potest ac ex coeteris omnibus affectibus."* Diese beiden direkten und überlegten Gefühle sollten nie als Gegensatz gegenübergestellt werden, um die Gesundheit der *Seele* und des *Körpers* zu bewahren, die so eindeutig miteinander verbunden sind. – Vgl. R. Descartes, *Passiones animae* (1650), 70; franz. Orig. *Les Passions de l'âme* (AT XI, 440 f.): "Und wenn wir fremde Abenteuer in einem Buch lesen oder sie in einem Theater dargestellt finden, so ruft dies manchmal in uns die Traurigkeit, die Freude oder die Liebe und den Haß usw. hervor, bzw. im allgemeinen alle Leidenschaften nach der Vielfalt der Gegenstände, welche sich unserer Einbildungskraft darbieten; aber dabei haben wir ein Vergnügen, sie in uns hervorgerufen zu empfinden, und dieses Vergnügen ist eine intellektuelle Freude, welche sehr wohl auch von der Traurigkeit oder allen anderen Leidenschaften hervorgerufen werden kann." (*Anm. Übers.*)

zwei verschiedenen Leben angehören,<sup>666</sup> ohne daß sich oft angeben ließe, welcher der beiden die Initiative oder Vorherrschaft zukommt, da sie individuell derart zu einem gemeinsamen Ergebnis beitragen.<sup>667</sup> Von solcher Natur ist beispielsweise das gemischte Gefühl der *Liebe*, wo die Sinne der Einbildungskraft und die Einbildungskraft den Sinnen diese Anziehung, diese unsichtbare Verzauberung entlehnt, welche über den geliebten Gegenstand ausgebreitet ist; wo sich das Körperlische und das Geistige – in derselben Kette miteinander verwoben – in allen Punkten aufhalten und berühren, ohne voneinander getrennt werden zu können.<sup>668</sup>

Mithin finden sich stets in den Berührungspunkten von zweier Arten Leben und in ihrer gleichen oder gemeinsamen Teilhabe unsere zartesten Gefühle, unsere unaussprechlichsten Genüsse.<sup>669</sup> Wieviel unmittelbar sympathische und an sich selbst unbemerkte Affektionen / reagieren deshalb mächtig auf alle Geistvermögen, und wie sehr gelingt es diesen ihrerseits, sie zu erheben! ...

In der Klasse der Gefühle oder gemischten Leidenschaften, von denen wir sprechen, müssen auch all jene Leidenschaften eingereiht werden, die alle, weil sie einem eventuellen Zustand des Fortschritts oder der Institutionen der Gesellschaft

<sup>666</sup> *Korr.* [...] gemischte Gefühle, und dies ist die größte Klasse, welche unserer Einteilung als Grundlage dient, wobei diese Gefühle gleichfalls zwei Leben angehören, ohne [...]

<sup>667</sup> *Korr.* [...] da sich ihre Funktion und Hervorbringung derart innerlich dabei vermischen

<sup>668</sup> *Korr.* [...] – vermischen und ineinander eindringen, ohne daß sich der Gewebeschuß unterscheiden ließe

<sup>669</sup> Wer hat beispielsweise nicht das Vergnügen erlebt, welches die interessante und belehrende Unterhaltung von Freunden ergibt, mit denen man durch Beziehungen des Geschmacks und der Beschäftigungen verbunden ist, und dies besonders in jenen Augenblicken, wo man sich mit ihnen einem natürlichen Bedürfnis wie dem Essen [*Randerg.* Die Mahlzeit ist dann wohltuender.], dem Spazierengehen usw. hingibt. Das organische Wohlempfinden erhöht dann noch die Hochstimmung der Gefühle der Seele und der Ideen des Geistes, so daß dem Denken eine Vielzahl von Geistesblitzen, lebendige und angenehme Vorstellungen entspringen ... (Anm. MB).

entstammen, in der man lebt, künstlich in ihrer Entwicklung und Kompliziertheit erscheinen, obwohl sie stets ihr Prinzip und ihre mehr oder weniger tiefen Wurzeln in unserer sinnlichen Natur haben. Von dieser Art sind der Ehrgeiz, der Ruhm, die Liebe zu Eroberungen, die Gier nach Gold oder der Geiz usw. Diese Leidenschaften als rein künstliche anzusehen, heißt sicher anerkennen, daß sie ihre ersten Triebkräfte in der Einbildungskraft und der Intelligenz haben, welche durch die Erziehung und zufälligen Umstände des gesellschaftlichen Lebens in eine bestimmte Richtung gelenkt wurden.

Aber es scheint auch nicht zweifelhaft, daß dieser oder jener Veranlagung des organischen Temperamentes sowie sich aus diesem oder jenem Grundmodus unmittelbar ergebenden Affektionen nicht diese oder jene Leidenschaft bzw. das dazu angemessene gemischte Gefühl entspricht, welches nur auf eine Gelegenheit wartet, um sich zu entwickeln; daß die gesamte Denktätigkeit und die auf ihren Gegenstand konzentrierte Einbildungskraft sich ohne diese vorherige sensitive Veranlagung als deren natürliches Prinzip nicht zur Stärke einer vorherrschenden Leidenschaft erheben könnten.

Aber darüber hinaus vermögen sich die künstlichen Leidenschaften, um welche es sich hier handelt, nicht zu dieser andauernden Stärke zu erheben, die sie durch keinerlei andere Ursache bilden als durch eine solche Veranlagung, welche zunächst der zufälligen Sinnlichkeit analog ist, dann aber durch die Gewohnheit festgelegt, dauerhaft und in eine Art zweites oder erworbenes Temperament verwandelt wurde ... Nachdem folglich die Leidenschaft sozusagen ihre Wurzeln in die Organe des inneren Lebens hineinversenkte, kann sie schließlich die Intelligenz unterjochen und das Denken in den Kreis derselben Bilder hineinziehen. Alles scheint so in die fatalen Gesetze des Organismus einzutreten ... Aber die Intelligenz und der Wille sind notwendigerweise solange noch keine Sklaven, / wie das Bewußtsein an diesen Phänomenen in einem gewissen Grad Anteil haben kann und die Aktivität des

Wollens, welche im Prinzip dazu beigetragen hat,<sup>670</sup> zweifelsohne durch eine energischere Entschlossenheit die Verzauberung davon noch durchbrechen könnte.

<sup>671</sup>4) Schließlich gibt es eine Art rein moralischer Leidenschaft, welche in einer, dem moralischen und geselligen We-

---

<sup>670</sup> Wie wahr ist diese weise Maxime: *principiis obstat*; fast die gesamte Moral ist in diesen beiden Worten enthalten! (Anm. MB). – Vgl. Ovid, *Remedia amoris* V, 91 f.: "Wehre den Anfängen [es ist zu spät, Abhilfe zu schaffen, wenn ein langer Zeitraum das Böse verfestigt hat]." (Anm. Übers.)

<sup>671</sup> *Randerg.* Als Mendelsohn die Charaktere der verschiedenen angenehmen Eindrücke analysierte, hat er sie mit einem herausragenden moralischen Prinzip verbunden: Er hat gezeigt, wie sich alle theoretischen Wahrheiten in praktische Wahrheiten verwandeln lassen und wie die an sich selbst betrachtete Wahrheit die Quelle der erfreulichsten und edelsten Genüsse werden kann. Die Prinzipien des *Schönen* bergen eines der größten und wichtigsten Geheimnisse der menschlichen Natur, und das uns unaufhörlich zur Vollkommenheit hin streben lassende Gesetz ist das wesentlichste Bedürfnis unserer *moralischen Natur*.

Diese moralische Natur ist imstande, in den verschiedenen Individuen mehr oder weniger Entwicklung zu erfahren, aber bei denen, wo sie am ausgeprägtesten ist, könnte es kein Glück außerhalb der Bedingungen geben, welche ihre unabweisbaren Bedürfnisse erfüllen können; außerhalb all dessen, was zum Wohlwollen und zur moralischen Ordnung gehört. Gewissen Menschen ist es unmöglich, irgendwelche Gefühle des Glücks oder des Vergnügens in der Unordnung oder im Laster zu erfahren, so wie es allen unmöglich ist, dieselben in der Entstellung der organischen Vermögen wie beispielsweise des Magens, der Leber usw. zu erleben, so wie das gut beschaffene Individuum von den Übereinstimmungen des Seh- und Gehörsinnes angenehm berührt und durch ihre Dissonanzen abgestoßen wird; und auf gleiche Weise erlebt der mit einem entwickelten moralischen Sinn Ausgestattete Vergnügen beim Anblick tugendhafter Handlungen, um andererseits von den Aspekten des Lasters und der gesellschaftlichen Unordnungen abgestoßen zu werden.

Die Schönen Künste, sagt Mendelsohn, seien für den Weisen eine Quelle der Belehrung. In diesen vom Künstlergenie geschaffenen Regeln sind die Geheimnisse des menschlichen Herzens einbeschlossen. Jede Regel des Schönen sei eine Entdeckung in der Wissenschaft von den Vermögen der Seele. Die verdorbenen körperlichen und moralischen Beschaffenheiten ließen sich durch eine moralische Ordnung verbessern, welche der veränderlichen Ausrichtung der Vermögen entgegengesetzt ist. – Die Quelle dieses Hinweises auf M. Mendelsohn, Über die Hauptgrundsätze der Schönen

sen durch seine Natur eigentümlichen Art von Instinkt begründet ist; ohne Zweifel ein in seinem Prinzip nicht wirklich reflektierter Instinkt; aber durch sein Bündnis mit allen Fortschritten der Intelligenz wird er mit derselben umfassend verändert und entwickelt sich, ohne von ihr <sup>672</sup>ersetzt, nachgeahmt oder sogar vorgestellt werden zu können; hier gewinnen unsere moralischen Ideen jene affektive Form und Gefühlsfärbung, die sie charakterisiert; hierin beruht das unsichtbare Band, welches sich zwischen die nackten Elemente dieser Ideen schiebt und sie gleichfalls an der Anschauung des Geistes und am <sup>673</sup>Empfinden des Herzens teilhaben läßt; gewiß kennt man die Natur dieser Ideen nicht dadurch, daß man sie der kalten Analyse unterwirft, <sup>674</sup>welche ihre Elemente auftrennt und zählt; so hat der Chemiker, welcher seine Reagenzien zur Auflösung der organischen und gewöhnlichen Zusammenhänge anwendet, keinerlei Zugriff auf die Kraft der Körperbeschaffenheit oder des -aggregats selber, welches diese Teile in eine natürliche Verbindung brachte.

Der moralische Sinn, welcher die Quelle der Leidenschaften oder der Gefühle und Ideen ist, von denen wir sprechen, kann ganz besonders als sympathisch charakterisiert werden; außerhalb aller künstlichen Ursachen, die ihn verderben können, zieht er beständig den Menschen zum Menschen hin, umschlingt sie durch die Kette von Bedürfnen und Vergnügen, läßt all ihre Genüsse gemeinsam und ihr gegenseitiges Glück heilig werden: er ist es, der mit allen freundlichen, sich ausdehnenden Leidenschaften alle großen und weitherzigen Gefühle entstehen und keimen läßt, jene umfassenden und erhabenen Ideen, welche die Mittel zum öffentlichen und zur eigenen Glückseligkeit umspannen, das Wohlbefinden des Indivi-

---

Künste und der Wissenschaften (1881), findet sich bei J.-M. Degérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, t. II, 150 f. Anm. 1 (Anm. Übers.).

<sup>672</sup> *Erg.* allein

<sup>673</sup> *Var.* und wie am

<sup>674</sup> *Korr.* unterworfen hat

duums, die Verbesserungen und die Fortschritte der Menschenart garantieren ...

Dort findet sich auch die vollständige Bestätigung der Gesetze der Natur, das freundliche und herrschaftliche Gefühl der *Pflicht*, / die reine und himmlische Lust, welches stets mit deren Erfüllung verbunden ist, und der unausweichbare Kummer, welcher ihrer Zuwiderhandlung folgt oder sie begleitet ...

194

Aber so schöne und weite Themen lassen sich nicht angemessen in einer einzelnen Frage behandeln, wo sie nur auf sekundäre und nebensächliche Weise auftreten ... Ich höre hier sowohl aus Achtung wie aus Notwendigkeit auf ... Es genügt, die Charaktere des *Gefühls* im eigentlichen Sinne zu erkennen und sie nicht mehr mit der, von materiellen Gegenständen abhängigen Empfindung verwechseln zu können, noch mit irgendeinem unmittelbaren Eindruck einer passiven und spontanen Affizierbarkeit; man soll, sage ich, diese Charaktere des höheren Gefühls an der Unveränderbarkeit durch die Gewohnheit, welche unaufhörlich all unsere unmittelbaren Affektionen verändert, an seinen beständigen Bezügen zu einer reflexiven Tätigkeit erkennen, die es entstehen lässt, verdoppelt und im Bewußtsein hervorbringt, sowie an den besonderen Bezügen, die es wirklich zu den verschiedenen intellektuellen, und vor allem zum System der moralischen Ideen unterhält, an der Anziehung, Verzauberung und Erhebung, die es allen Hervorbringungen der Intelligenz mitteilt, und schließlich an den Charakteren der Festigkeit und Dauerhaftigkeit, die es ihnen in den Erinnerungen aus der Vergangenheit garantiert und die sie wiederbelebt ...

\*

\* \* \*

Wenn ich auf die lange Ideen- und Tatsachenkette zurückkommen könnte, aus der diese, zweifelsohne zu lange Preischrift besteht, würde ich eine Zusammenfassung erstellen, die – um genau zu sein – noch zur weiteren Vermehrung des

Umfangs beiträge. Diese gut erstellte Zusammenfassung könnte mir allerdings nur nützlich sein, da ich dadurch das gesamte Werk ersetzen könnte, um so auf seinen einfachsten Ausdruck begrenzt zu werden, was sicherlich besser wäre, oder sich zumindest in einer Form befände, die einer akademischen Preisschrift angemessener wäre; / aber ich habe weder die Zeit noch die Kraft, um meinen Weg zurückzugehen, und nachdem ich eine Reihe von *Endgleichungen* erzielt habe, muß ich alle entwickelten Ausdrücke bestehen lassen, ohne die *Reduktion* vollziehen zu können, um die Lösung des Problems deutlich als Ergebnis hinzustellen.

195 Ich ende daher vielleicht zu plötzlich, und mit einer groben und ziemlich vagen Zusammenfassung für diejenigen, welche die Gesamtheit der vorhergehenden langen Einzelheiten nicht gelesen haben sollten, sage ich:

1) Es gibt eine *unmittelbar innere Apperzeption*, die weder in der wiederholten Beobachtung noch in der Abstraktion von den Regeln des Vermögens zu empfinden und zu denken besteht; sondern vielmehr in der Urtatsache unserer Ichheit, die mit der freien Hervorbringung der Anstrengung verknüpft ist, welche die einfachste willentliche Bewegung sowie den höchsten intellektuellen Akt bestimmt.

2) Die Apperzeption ist von der *Anschauung* oder *Intuition* unterschieden, so wie eine Ursache von ihrer Wirkung unterschieden ist, bzw. so, wie der unmittelbar in seiner freien Bestimmung apperzipierte Akt von seinem *Ergebnis* unterschieden ist, welches mittelbar wahrgenommen oder außerhalb des Subjekts und ohne Bewußtsein einer hervorbringenden Kraft vorgestellt wird.

3) Schließlich kann der Unterschied, welcher die *Anschauung* oder *Intuition* von der *Empfindung* und vom *Gefühl* trennt, durch folgende Art eines metaphysischen Verhältnisses ausgedrückt werden: was die *Apperzeption* für die *Anschauung* oder *Intuition* ist, ist das *Gefühl* für die *Empfindung*.

Alle Unterscheidungen und genauen Bestimmungen, wie sie die Ausdrücke der Aussage bezüglich der vorgelegten Frage enthalten, sind daher nicht rein abstrakt und konventionell;

sie sind nicht einmal nach der *Analogie der Sprache* allein aufgefaßt, sondern vor allem gemäß der Analogie der Ur-tatsachen unserer Existenz selbst. Alle beziehen sich gleich-erweise / auf den grundlegenden und reellen Unterschied, welcher in unserem inneren Wahrnehmungssinn zwei gegen- 196 teilige Zustände unseres gemischten Wesens trennt: in dem einen erkennt oder apperzipiert es sich unmittelbar, ist *Ursa-che* dessen, was es vollzieht; und im anderen ist es und emp-findet es sich mittelbar als passive Wirkung, indem es von irgendeiner äußeren Ursache als modifiziert abhängt, die es modifiziert ...



### III. BIBLIOGRAPHIE

#### 1. Werke Pierre Maine de Biran

##### a) Gesamtausgaben und Auswahlbände

- Oeuvres philosophiques, 4 Bde. (ed. V. Cousin). Paris: Ladrangé 1834-41 (Repr. Frankfurt/M.: Minerva 1981).
- Nouvelles Oeuvres inédites (ed. A. Bertrand). Paris: Leroux 1887.
- Oeuvres inédites, 3 Bde. (ed. E. Naville). Paris: Dezobry 1859.
- Oeuvres de Maine de Biran, 12 Bde. (ed. P. Tisserand). Paris: Alcan 1920 ff.; Bd. 13-14 Paris: PUF 1949 (Nachdruck Oeuvres complètes, 11 Bde. Genf 1986).
- Oeuvres, 13 Bde. (ed. F. Azouvi). Paris: Vrin 1987-1999.
- Journal intime 1792-1817, 2 Bde. (ed. A. de La Valette-Monbrun). Paris: Plon 1927-31.
- Premier Journal 1794-1795 (Oeuvres 1, ed. P. Tisserand). Paris: Alcan 1920.
- Journal intime 1811-1824, 2 Bde. (ed. E. Naville). Paris: Cherbuliez 1857 (unvollst.).
- Journal 1814-1824, 3 Bde. (ed. H. Gouhier). Neuchâtel: La Baconnière 1954-57 (dt. Übers. Auszug: Tagebuch. Hamburg: Meiner 1977).
- Correspondance philosophique (Oeuvres 6, ed. Tisserand, Alcan 1930).
- Correspondance avec Destutt de Tracy (Oeuvres 7, ed. Tisserand, Alcan 1930).
- Correspondance philosophique avec Ampère (ed. Azouvi Bd. 13/1, Vrin 1993).
- Correspondance philosophique 1766-1804 (ed. Azouvi Bd. 13/2, Vrin 1996).
- Correspondance philosophique 1805-1824 (ed. Azouvi Bd. 13/3, Vrin 1996).
- Commentaires et marginalia 17ième siècle (ed. Azouvi Bd. 11/1, Vrin 1990).

Commentaires et marginalia 18ième siècle (ed. Azouvi Bd. 11/2, Vrin 1993: Barthez, Bonnet, Buffon, Engel, Euler, Hume, Kant, Lignac, Maupertuis, Mérian, Pestalozzi, Reid, Rousseau, Selle, Stewart, Turgot).

Commentaires et marginalia 19ième siècle (ed. Azouvi Bd. 11/3, Vrin 1990: Ancillon, Bonstetten, Deleuze, Destutt de Tracy, Cabanis, Degérando, Kinker, Laplace, Laromiguère, Lichtenberg, Meister, Passevent, Prévost, Royer-Collard, Spurzheim, Stapfer, Taillefer).

L'homme politique (ed. Azouvi Bd. 12/1-2, Vrin 1999: Au temps des "Gouvernements illégitimes" (1789-1814); Au temps de "la" Légitimité 1815-1824).

Défense de la philosophie. Paris 1939.

Oeuvres choisies de Maine de Biran (ed. H. Gouhier). Paris: Aubier 1942.

L'observation de soi. Bergerac: Librairie La Brèche 1964.

L'effort. Textes choisis (ed. A. Drevet). Paris: PUF 1966.

La vie intérieure (ed. B. Bégout). Paris: Payot & Rivages 1995.

*b) Einzeltitel nach Entstehungsdatum*

1792: Ecrits de jeunesse 1792-1798 (ed. Azouvi. Bd. 1, Vrin 1998).

1794: Mélanges de psychologie, de morale et de politique (Oeuvres 1, ed. Tisserand, Alcan 1920).

1802: Influence de l'habitude sur la faculté de penser [Mémoire de l'Institut de France] (Oeuvres 2, ed. Tisserand, PUF 1954; ed. Azouvi Bd. 2, Vrin 1987).

1805: Mémoire sur la décomposition de la pensée [Mémoire de l'Institut de France] (Oeuvres 3-4, ed. Tisserand, Alcan 1932; ed. Azouvi Bd. 3, Vrin 1988 mit: Mémoire sur les rapports de l'Idéologie et des mathématiques).

Note sur l'âme-substance, d'après les discussions avec Ampère (Oeuvres 7, ed. Tisserand, Alcan 1930).

1807: De l'aperception immédiate (Mémoire de Berlin 1807, ed. J. Echeverria). Paris: Vrin 1963 (ed. Azouvi Bd. 4, Vrin 1995, ed. I. Radrizzani).

Mémoire sur les perceptions obscures, suivi de La Discussion avec Royer-Collard et de trois notes inédites. Paris: A. Colin 1920.

Observations sur le système du Dr. Gall; Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme (Oeuvres 5, ed. Tisserand, Alcan 1920; ed. Azouvi Bd. 5, Vrin 1984: Discours à la Société médicale de Bergerac).

- 1811: Rapports du physique et du moral de l'homme [Mémoire de Copenhague] (ed. Azouvi Bd. 6, Vrin 1984).
- 1812: Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature (Oeuvres 8-9, ed. Tisserand, Alcan 1932; ed. Azouvi Bd. 7/1-2).
- 1813: Rapports des sciences naturelles avec la psychologie (ed. Azouvi Bd. 8, Vrin 1986: Conversation avec MM Degérando et Ampère le 7 Juillet 1813; Discours lu dans une Société Philosophique; Réponse à M Guizot, Note sur l'écrit de M Royer-Collard; Valeur du mot principe dans la langue psychologique).
- 1815: Note sur les réflexions de Maupertuis et Turgot au sujet de l'origine des langues (Oeuvres 10, ed. Tisserand, 315-338; Maupertuis, Turgot, Maine de Biran, Sur l'origine du langage [Hg. R. Grimsley]. Genf: Droz 1971).
- 1817: Leçons de philosophie de M. Laromiguière, jugées par V. Cousin et P. Maine de Biran. Paris: Rouen 1829 (ed. Azouvi Bd. 11/3).
- 1818: Fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion (Oeuvres 12, ed. Tisserand).  
Note sur les deux révélations (Oeuvres 13, ed. Tisserand, PUF 1949).
- 1819: Exposition de la doctrine de Leibniz (ed. Azouvi Bd. XI/1).
- 1820: Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme (Oeuvres 13, ed. Tisserand, PUF 1949; ed. Azouvi Bd. 9, Vrin 1990).  
Prolégomènes psychologiques (Oeuvres 13, ed. Tisserand, PUF 1949).  
Distinction de l'âme et de l'esprit selon Van Helmont (Oeuvres 13, ed. Tisserand, PUF 1949).  
Note sur l'Evangile de saint Jean (Oeuvres 14, ed. Tisserand, PUF 1949).

- 1823: Nouveaux essais d'anthropologie (Oeuvres 14, ed. Tisserand, PUF 1949; ed. Azouvi Bd. 10/2: Dernière philosophie).
- Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques (Oeuvres 13, ed. Tisserand, PUF 1949).
- 1824: Note sur l'idée de l'existence (Oeuvres 14, ed. Tisserand, PUF 1949; ed. Azouvi Bd. 10/2: Dernière philosophie).
- De l'existence. Textes inédits. Paris: Vrin 1966.
- Dernière philosophie: morale et religion (ed. Azouvi Bd. 10/1, Vrin 1987).
- Dernière philosophie: Existence et anthropologie (ed. Azouvi Bd. 10/2, Vrin 1989, ed. B. Baertschi: Nouveaux essais d'anthropologie, Note sur l'idée de l'existence, Derniers fragments).

## 2. Bei Maine de Biran angeführte Autoren

- F. ANCILLON, Mélanges de littérature et de philosophie, 2 Bde. (1801). Paris: Schoell 1809.
- L. F. ANCILLON, Mémoire sur l'analyse des principes dans les sciences. In: Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres. Classe de Philosophie spéculative 1801. Berlin: Decker 1804.
- ARISTOTELES, De anima: Über die Seele (Werke in dt. Übers. 13). Berlin: Akademie Verlag 1994.
- F. BACON, Instauratio magna (1605, erw. 1623): Neues Organon, 2 Bde. (lat. u. dt.). Hamburg: Meiner 1990.
- , Historia vitae et mortis, Amsterdam 1663.
- , Works of Francis de Bacon, 14 Bde. London: Spedding 1862-1709.
- P. J. BARTHEZ, Nouveaux Éléments de la science de l'homme. Paris: Martel 1778.
- N. DE BEGUELIN, Sur les unités physiques. In: Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres (1779). Berlin: Decker 1781, 319 ff.

- F.-J. BERARD, *Doctrine des rapports du physique et du moral, pour servir de fondement à la physiologie dite intellectuelle et la métaphysique*. Paris 1823.
- G. BERKELEY, *Three Dialogues between Hylas und Philonous*, London 1813; franz. Übers. *Dialogues entre Hylas et Philonous*, Amsterdam 1750; dt. Übers. *Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous*. Hamburg: Meiner, 4. verb. Aufl. 1991.
- M. F. X. BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*. Paris: Brosson-Gabon 1800 (Repr. Paris: Vrin 1981).
- , *Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine*, 3 Bde. Paris: Brosson & Cie. 1801.
- H. BOERHAAVE, *Praelectiones academicae de morbis nervorum*, 2 Bde. Leiden: Van der Eyk 1761.
- P. J. BONNATERRE, *Notice historique sur le sauvage de l'Aveyrone et sur quelques autres individus qu'on a trouvé dans les forêts à différentes époques*. Paris: Pancoucke 1800.
- CH. BONNET, *Essai de Psychologie, ou considérations sur les opérations de l'âme, sur l'habitude et sur l'éducation*. London 1755.
- , *Essai analytique sur les facultés de l'âme* (1760). Hildesheim: Olms 1973.
- , *Oeuvres d'histoire naturelle et de philosophie*, 8 Bde. Neuchâtel: Fauché 1779-83.
- G. L. BUFFON, *Histoire naturelle des animaux* (1802) (Oeuvres philosophiques, t. II). Paris: Vrin 1987.
- J.-A. BUTINI, *Dissertatio hydraulico-medica de sanguinis circulatione*. Montpellier: Martel 1746.
- P. J. G. CABANIS, *Histoire physiologique des sensations*. Paris: Charpentier 1843.
- , *Rapports du physique et du moral de l'homme*. Paris: PUF 1956.
- L. COCHIUS, *Examen de la question: si toute succession doit avoir un commencement?* In: *Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres* (1773). Berlin: Voss 1775, 225 ff.
- E. B. CONDILLAC, *Oeuvres philosophiques*, 3 Bde. Paris: PUF 1947-51; T. 1: *Traité des sensations* (1754); dt. Übers. *Abhandlung über die Empfindungen*. Hamburg: Meiner 1983.
- , *Extrait raisonné du Traité des sensations* (Oeuvres philosophiques, t. I).
- , *La Langue des calculs* (Ebd. t. II).

- R. CUDWORTH, *The True Intellectual System of the Universe*. London 1678; Repr. London: Garland 1978 (lat. Übers. *Systema intellectuale huius universis*, 2 Bde. Jena 1733).
- M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Traité de la connaissance des animaux, où tout ce qui a été dit pour et contre le raisonnement des bêtes est examiné*. Paris: Rocolet 1648.
- J.-B. DEMONGEON, *Physiologie intellectuelle ou Développement de la doctrine du Professeur Gall sur le cerveau et ses fonctions*. Paris 1806.
- J. M. DEGERANDO, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, 3 Bde. Paris: Henrichs 1804.
- R. DESCARTES, *Brief an Arnauld vom 29. Juli 1648, Nr. 4* (Oeuvres AT V, 221 ff.); franz. Übers. *Lettres de Descartes*. Paris: Compagnie des Libraires 1724-27.
- , *Passiones animae*. Amsterdam: Elzevir 1650: *Traité des passions* (Oeuvres AT XI). Paris: Vrin 1973.
- , *Epistolae*. Amsterdam: Elzevir 1668.
- , *Méditations* (Oeuvres AT IX-1). Paris: Vrin 1973; dt. Übers. *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Hamburg: Meiner 1959.
- , *Regulæ ad directionem ingenii* (Oeuvres AT X); dt. Übers. *Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*. Hamburg: Meiner 1973.
- A. L. C. DESTUTT DE TRACY, *Analyse de la faculté de penser*. In: *Mémoires de l'Institut national des Sciences morales et politiques*. Paris 1811.
- , *Éléments d'Idéologie*. Paris: Courcier 1805; 2 Bde. Paris: Lévi 1823-27 (Repr. Paris: Vrin 1970; Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1977).
- CH. L. DUMAS, *Principes de physiologie, ou Introduction à la science expérimentale, philosophique et médicale de l'homme vivant*, 4 Bde. Paris: Deterville 1800-03.
- J.-J. ENGEL, *Sur l'origine de l'idée de la force*. In: *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres. Classe de Philosophie Spéculative* (1801). Berlin: Decker 1804.
- B. FRANKLIN, *Expériences et observations sur l'électricité faites à Philadelphie en Amérique*. Paris: Durand 1752 (2<sup>1756</sup>).
- , *Oeuvres de M. Franklin*. Paris: Quillan et Esprit 1773.

- F.-J. GALL/SPURZHEIM, *Anatomie et physiologie du système nerveux en général et du cerveau en particulier*. Paris: Schoell 1810-19.
- , *Cranologie, ou découvertes nouvelles du Docteur F.-J. Gall concernant le cerveau, le crâne et les organes*. Paris: Nicolle 1807.
- M. E. GRETRY, *Mémoires ou Essais sur la musique*. Paris: Imprimerie de la République 1797.
- D. HARTLEY, *Explication ou physique du sens, des idées et des mouvements tant volontaires qu'involontaires*, 2 Bde. (franz. Übers. Abbé Jurain). Reims: Delaistre 1755.
- R. J. HAÜY, *Essai d'une théorie sur la structure des cristaux*. Paris: Gogué 1783.
- , *Traité de minéralogie*, 4 Bde. Paris: Louis 1801.
- F. HEMSTERHUIS, *Aristée ou de la Divinité (Oeuvres philosophiques, t. II)*. Paris: Jansen 1792.
- HIPPOKRATES, *De alimento liber* (in: *Opera omnia*). Genf: Chouet 1657.
- TH. HOBBES, *Elementorum philosophiae (Opera philosophica)*. Amsterdam: Blaev 1668.
- C. T. HÜBNER, *Coenesthesia*. Halle 1794.
- D. HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1777); franz. Übers. *Essai sur l'entendement humain (Oeuvres philosophiques, 3 Bde., Übers. Mérian)*. London 1788; dt. Übers. *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Hamburg: Meiner 1993.
- , *A Treatise of Human Nature* (1739-40); franz. Übers. *Traité de la nature humaine (Oeuvres philosophiques 1788)*; dt. Übers. *Ein Traktat über die menschliche Natur*, 2 Bde. Hamburg: Meiner 1978-89.
- J.-M.-G. ITARD, *De l'éducation d'un homme sauvage, ou des Premiers développements physiques et moraux du jeune sauvage de l'Aveyrone*. Paris: Goujon 1801.
- I. KANT, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (Diss. 1770: Akademie-Ausgabe Bd. 2). Berlin: De Gruyter 1912, 385-419.
- , *Beobachtungen über das Gefühl des Erhabenen und Schönen* (1771: Akademie-Ausgabe Bd. 2). Berlin: De Gruyter 1912, 205-

- 246; franz. Übers. H. Peyer-Imhoff: *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*. Paris: Lucet 1801.
- K. KINKER, *Essai d'une exposition succincte de la Critique de la Raison Pure* (franz. Übers. J. Le Febvre). Amsterdam: Changuion 1801 (Repr. Brüssel: Culture et Civilisation 1973).
- P. LAROMIGUIERE, *Leçons de philosophie*. Paris: Bruno-Labbé 1815.
- A. L. DE LAVOISIER, *Traité Elémentaire de Chimie* (1789): *Oeuvres*, t. I. Paris: Imprimerie Impériale 1864.
- G. W. LEIBNIZ, *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae* (1694): *Oeuvres philosophiques de Leibniz*, t. I. Paris: Alcan 1900.
- , *Recueil de lettres entre Leibniz et Clarke, sur Dieu, l'âme, l'espace, la durée, etc.* (1715-18) (engl. *A collection of Papers, which passed between the late Learned Leibniz and Dr. Clarke, In the Years 1715 and 1716. Relating to the Principles of Natural Philosophy and Religion*, Leiden 1717); dt. Übers. *Der Leibniz-Clarke Briefwechsel*, Berlin 1991.
- , *Brief an P. Des Bosses vom 21. Juli 1717* (ed. Gerhardt, t. II, 339 f.)
- , *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1765); dt. Übers. *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand* (Philos. Werke 3). Hamburg: Meiner 1994.
- , *Opera omnia*, 6 Bde. (ed. Dutens 1786); Repr. Hildesheim: Olms 1982.
- , *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison / Principes de la philosophie ou monadologie*. Paris: PUF 1954; dt. Übers. *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. Monadologie*. Hamburg: Meiner 1982.
- , *Die philosophischen Schriften*, 7 Bde. (ed. Gerhardt). Hildesheim: Olms 1978.
- J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding* (1689); franz. Übers. Coste: *Essai philosophique sur l'entendement humain*. Amsterdam: Mortier 1742 (Paris 1755; Repr. Paris: Vrin 1983); dt. Übers. *Versuch über den menschlichen Verstand*, 2 Bde. Hamburg: Meiner 1988.
- CH.-M. L'EPEE, *Institution des sourds et muets par la voie des signes méthodiques*. Paris: Nyon 1778; 2. Aufl. 1791: *Véritable manière d'instruire les sourds et muets confirmée par une longue expérience*.
- LUKREZ, *De rerum natura*, Brescia ca. 1473.

- P. LYONNET, *Traité de la chenille qui ronge le bois de saule*. Den Haag 1762.
- N. MALEBRANCHE, *Recherche de la Verité* (Oeuvres complètes, t. 1). Paris: Vrin 1958.
- , *Méditations chrétiennes et métaphysiques* (t. X).
- , *Entretiens sur la métaphysique* (t. XII).
- P. L. M. DE MAUPERTUIS, *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots* (Oeuvres t. I). Lyon: Bruyset 1756.
- M. MENDELSON, *Über die Hauptgrundsätze der Schönen Künste und der Wissenschaften*. In: *Schriften zur Psychologie und Ästhetik*. Leipzig: Voss 1981, 161 ff.
- J. B. MERIAN, *Seconde dissertation ontologique sur l'action, la puissance et la liberté*. In: *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres* (1750). Berlin: Haude und Spener 1752.
- M. E. DE MONTAIGNE, *Essais*, 4 Bde. Paris: Didot 1802.
- PH. PINEL, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale, ou la manie*. Paris: Richard 1800.
- PORPHYRIOS, *Sententiae ad intelligibilia ducentes* (ed. F. Lamberz). Leipzig: Teubner 1975.
- P. PREVOST, *Essais de philosophie ou Etude de l'esprit humain*. Genf: Paschoud 1804.
- , *Les Signes envisagés relativement à leur influence sur la formation des idées*. Paris: Baudouin 1799.
- TH. REID, *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764); franz. Übers. *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*, 2 Bde. Amsterdam: Meyer 1768.
- J.-CHR. REIL, *Functiones organo animae peculare*. Halle 1724.
- REY-REGIS (CAZILLAC), *Histoire naturelle et raisonnée de l'âme*, 2 Bde. London 1789.
- J. J. ROUSSEAU, *Emile, ou de l'éducation*. Amsterdam: Néaulme 1762.
- , *Les Confessions*, 2 Bde., Genf 1782-1789.

- P. P. ROYER-COLLARD, *Cours d'histoire de la philosophie moderne* (Faculté des lettres). Paris: De Fain 1813.
- F. W. J. SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus*. Tübingen: Cotta 1800.
- A. SMITH, *Essais philosophiques* (franz. Übers. P. Prévost), 2 Bde. Paris: Agasse 1797.
- B. DE SPINOZA, *Ethik* (Opera - Werke 2, Hg. K. Blumenstock). Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1967.
- G. E. STAHL, *Theoria medica vera* (1707). Leipzig: Voss 1831.
- D. STEWART, *Eléments de la philosophie de l'esprit humain*, 2 Bde. (Übers. P. Prévost). Genf: Paschoud 1808.
- A. R. J. TURGOT, *Remarques critiques sur les Réflexions de Maupertuis sur l'origine des langues et la signification des mots* (Oeuvres t. I). Paris: Delance 1808.
- J.-B. VAN HELMONT, *Ortus medicinae, id est initia physicae inauditae*. Lyon: Devenet, 4. Aufl. 1655.
- CH. VILLERS, *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendante*. Metz: Collignon 1801.

### 3. Sekundärliteratur Maine de Biran

- A. AARNES, *Cartesianische Perspektiven. Von Montaigne bis Paul Ricoeur*. Bonn: Bouvier 1991, Kap.: Maine de Biran. Die Tatsachen des inneren Lebens.
- F. ALBANO LEONI, *From Maine de Biran to the "Motor theory". A note in the history of phonetics*. *Historiographia Linguistica* 23 (1996) 347-364.
- J. C. ALCIATORE, *Stendhal et Maine de Biran*. Genf: Droz 1954.
- I. W. ALEXANDER, *French Literature and the Philosophy of Consciousness. Phenomenological Essays*. New York 1984, Kap.: Maine de Biran and Phenomenology.
- G. ALLIEVO, *Maine de Biran et sua dottrina antropologica* (Memorie dell'accademia delle scienze 2/15). Turin 1896.
- G. B. AMENDOLA, *Maine de Biran. Quattro lezioni*. Florenz: Casa Editrice Italiane 1911.

- B. ANDRIEU, *Le corps dispersé*. Paris: L'Harmattan 1993.
- A. ANTOINE, Maine de Biran et Fénelon. *Revue de Métaphysique et de Morale* 100/3 (1995) 405-413.
- , Maine de Biran. *Sujet et politique*. Paris: PUF 1999.
- M. T. ANTONELLI, Maine de Biran (*Il Pensiero Cristiano*, Hg. M. F. Sciacca). Brescia: La Scuola 1947.
- J. ASADA, *Le problème de la connaissance qui est en rapport avec le sentiment et la volonté d'après la théorie de la "croyance" de Maine de Biran (Japanisch)*.
- M. AUBIN u. a. (Hg.), *Les fondements épistémologiques et théoriques de l'introspection dans l'approche de la gestion mentale*. Québec: Presses Universitaires 1993.
- F. AZOUVI, *L'affection et l'intuition chez Maine de Biran*. *Les Etudes philosophiques* 1 (1982) 79-90.
- , *Genèse du corps propre chez Malebranche, Condillac, Lignac et Maine de Biran*. *Archives de philosophie* 45 (1982).
- , *L'institution de la Raison. La révolution culturelle des idéologues*. Paris: Vrin 1992.
- , *Maine de Biran. La science de l'homme*. Paris: Vrin 1995.
- , *Note en marge d'un livre*. *Les Etudes philosophiques* 2 (2000) 149-153.
- , *Le corps de l'expérience subjective et le corps de la représentation chez Maine de Biran*. In: N. Frogneux (Hg.), *La question du corps dans l'"Essai" de Maine de Biran*.
- B. BAERTSCHI, *L'"idéologie subjective" de Maine de Biran et la phénoménologie*. *Revue de Théologie et de Philosophie* 113 (1981) 109-122.
- , *L'ontologie de Maine de Biran*. Paris: Vrin 1982.
- , *Les rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran*. Paris: Vrin 1992.
- , *Introduction, Notes*. In: P. Maine de Biran, *Dernière philosophie* (ed. Azouvi Bd. 10/2), S. VIII-XXXII u. 381-412.
- , *Une traduction inédite de Beccaria par Maine de Biran*. In: M. Porret (Hg.), *Beccaria et la culture juridique des Lumières*. Genf: Droz 1996, 49-68.
- , *L'épisode matérialiste de Maine de Biran*. *Les Etudes philosophiques* 2 (2000) 155-173.
- J. M. BALDWIN, *History of Psychology: A Sketch and an Interpretation* Bd. II. London: Watts 1999, Teil V/2: *Scottish Realism - French Spiritualisme (Maine de Biran) - Eclectism*.

- G. BARBILLION, *Les lectures de Maine de Biran. Bibliographie dressée d'après les livres qui composent actuellement la bibliothèque du Château de Grateloup*. Grenoble: Allier 1927.
- , *De l'idée de Dieu dans la philosophie de Maine de Biran*. Grenoble: Allier 1927.
- , *Choix de notes inédites de Maine de Biran*. *Annales de l'Université de Grenoble. Lettres-Droit* Bd. 9 (1932).
- F. BAUMGARTEN [Tramer], *Die Erkenntnislehre von Maine de Biran. Eine historische Studie (Diss. Zürich 1911)*. Krakau: Kozia & Nacute 1911.
- J. BEAUFRET, *Notes sur la philosophie en France au 19<sup>e</sup> siècle. De Maine de Biran à Bergson*. Paris: Vrin 1984.
- A. BECQ, *Maine de Biran et l'imagination*. In: Th. Dewender / Th. Welt (Hg.), *Imagination - Fiktion - Kreation: Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*. München: Saur 2002.
- B. BEGOUT, *Le cogito suspendu. Le problème du sommeil dans la psychologie biranienne du moi*. Alter. *Revue de phénoménologie* 5 (1997) 11-34.
- , *Maine de Biran, le temps du moi. Identité personnelle et formes de la temporalisation. Le fait de l'analyse* 2 (1997) 223-255.
- , *L'ambivalence du sentiment. Maine de Biran et la double manière de sentir l'existence*. Alter. *Revue de phénoménologie* 7 (1999) 31-65.
- , *De l'existant à l'existence. Maine de Biran face au "grand problème de l'existence"*. *Les Etudes philosophiques* 2 (2000) 221-249.
- R. BELAY, *Structures de la réfutation et structures du sens: une lecture de la philosophie française de Maine de Biran à Pierre Bourdieu*. In: *De la nature à l'esprit* (2001).
- I. BENRUBI, *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich*. Leipzig: Meiner 1928.
- H. BERGSON, *La philosophie française*. *La Revue de Paris* (Mai 1915) 236-256.
- E. G. DE BIRAN, *Maine de Biran. Etude sur ses œuvres philosophiques faite à l'occasion des Leçons de M. Caro, professeur à la Faculté des Lettres de Paris*. Paris 1868.
- G. BOAS, *French Philosophers of the Romantic Period*. New York 1925.

- J.-CL. BOLOGNE, *Sherlock Holmes et le secret des lettres*. Monaco: Rocher 2003.
- S. BONZON, *Maine de Biran: de la réflexion à l'écriture intime*. *Etudes de Lettres* 206/2 (1985) 63-75.
- P. BOZZI, *Unità, Identità, Causalità. Une introduzione allo studio della percezione*. Rom: Cappelli 1969.
- B. BOUCKAERT, *Vers une phénoménologie première: de Husserl à Maine de Biran et retour*. *Revue philosophique de Louvain* 96 (1998) 598-623.
- , *Itinéraire de la sympathie chez Maine de Biran*. In: N. Frogneux (Hg.), *La question du corps dans l'"Essai" de Maine de Biran*.
- E. BREHIER, *Histoire de la philosophie*, t. II/3: *Philosophie moderne - Le XIXème siècle*. Paris: PUF 1968, 542-560.
- H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*. Paris: Colin 1923.
- J. BUOL, *L'anthropologie de Maine de Biran*. Diss. Zürich 1960.
- L. BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Paris: Alcan 1927.
- F. DE BUZON, *Maine de Biran lecteur de Leibniz*. In: *Leibniz und Europa. VI. Internationaler Leibniz-Kongreß*, 2. Teil. Hannover: Leibniz-Gesellschaft 1995, 64-71.
- G. CANGUILHEM, *La formation du concept de réflexe aux 17è et 18è siècle*. Paris: Vrin 1955.
- C. CANULLO, *Coscienza e libertà. Itinerario tra Maine de Biran, Lavelle, Le Senne*. Neapel: Edizioni Scientifiche Italiane 2001.
- , *The Body and the self-identification of conscious life. The science of Man between Physiology and Psychology in Maine de Biran*. *Analecta Husserliana* 66 (2002) 203-223 (ebenfalls in: A.-Th. Tymieniecka [Hg.], *The Origins of Life*, Bd. I: *The Primordial Matrix of Life and its Context*. Dordrecht: Kluwer 2000).
- CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, Artikel: *Electism, Maine de Biran, Spiritualism*.
- S. CAVACIUTI, *Il problema morale di pensiero di Maine de Biran*, 2 Bde. Mailand: Marzorati 1981.
- , *Libertà e Amore. Saggio teoretico-storica*. Rom: Luschi 1997.

- , Il dinamismo ontologico. Introduzione all'ontologia della Filosofia Riflessiva Francese. Rom: Luschi 1997.
- R. CAVALIERI, A Motor Theory of Language. Bergson and Stricker. Rom: Formigari-Gambarara 1997.
- J. M. F. CEPEDAL, Ideología "brumarista" y Napoleón Bonaparte. El Basilisco. Revista de filosofía, ciencias humanas 17 (1994) 37-44.
- D. CHIRICÒ, The Body of Words. Maine de Biran and Lordat on Language and Aphasia. Rom: Formigari-Gambarara 1995.
- , Maine de Biran: la parole au moi. Ebd. 1997.
- , Parola, memoria e coscienza. La filosofia linguistica di Maine de Biran. Rom 2000.
- P. COLONNA D'ISTRIA, L'influence du physique et du moral, d'après Condillac et Maine de Biran. Revue de Métaphysique et de Moral (1913).
- F. COPLESTON, A History of Philosophy Bd. 9: Maine de Biran to Sartre (1975). New York: Image Books 1977.
- , The evolution to Henri Bergson. New York: Image Books 1977.
- CH. COTIFAVA MAROZZI, "Physique" e "moral" nel primi scritti di F. P. Maine de Biran: dal "Cahier" all' "Influence de l'habitude sur la faculté de penser". Mailand: Angeli 1987.
- , *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*. Maine de Biran et Ricoeur a confronto (im Erscheinen).
- M. COUAILHAC, Maine de Biran. Paris: Alcan 1905.
- A. CRESSON, Maine de Biran, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie. Paris 1950.
- A. DARTIGUES, Maine de Biran entre la Révolution et l'Empire. Bulletin de Littérature Ecclésiastique 4 (2001).
- DE LA NATURE A L'ESPRIT. Etudes sur la philosophie française du 19<sup>e</sup> siècle. Lyon: ENS Ed. 2001.
- V. DELBOS, Malebranche et Maine de Biran. Revue de Métaphysique et de Morale (1916) 147-162.
- , Figures et doctrines de philosophes. Socrate - Lucrèce - Marc Aurèle - Descartes - Spinoza - Kant - Maine de Biran. Paris 1918.
- , Maine de Biran et son oeuvre philosophique. Paris: Vrin 1931.
- A. DEMARIA, Filosofia morale e religione nel Maine de Biran degli ultimi anni. Turin: Giapichelli 1984.

- J. DERRIDA, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy. Paris: Galilée 2000, Kap. VII: *Tangente I (les mains de l'homme, la main de Dieu)*, 157-182.
- A. DEVARIEUX, *Maine de Biran et l'évolutionisme en psychologie*. Paris: Synthélabo 1999.
- W. DILTHEY, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* (1890): *Gesammelte Schriften V*. Göttingen 1924, 90-138.
- A. DREVET, *Maine de Biran* (Coll. SUP-Philosophes). Paris: PUF 1968.
- B. DUBURQUE, *L'Effort. Mémoire de Maîtrise en Philosophie*: Paris IV 1990.
- J. DUCHENE, *Le corps propre chez Biran et Merleau-Ponty*. In: N. Frogneux (Hg.), *La question du corps dans l'"Essai" de Maine de Biran*.
- M. DUPUIS, *Le sentiment d'exister: Rousseau et Maine de Biran*. In: N. Frogneux (Hg.), *La question du corps dans l'"Essai" de Maine de Biran*.
- G. DURAND DE RAMEFORT, *Maine de Biran*. Périgueux: Pilote, 24. Aufl. 2002.
- J. ECHEVERRIA, *Introduction et notes*. In: P. Maine de Biran, *De l'aperception immédiate*, (1963), S. 9-27 u. 237-290.
- H. EICHENBAUM, *Declarative Memory: Insights from Cognitive Neurobiology*. Annual Review of Psychology 48 (1997) 547-572.
- ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA: *Maine de Biran*, Marie-François-Pierre. London 1911 o. ö.
- Les Etudes philosophiques 2 (2000): *Maine de Biran*.
- L. EVEN, *Maine de Biran, critique de Locke*. Louvain-la-Neuve: Edition de l'Institut Supérieur de Philosophie 1983.
- M. FABRIS, *Felicità - dolore - sofferenza nel pensiero di Maine de Biran*. Giornale di metafisica 20/3 (1998) 295-334.  
-, *Itinerari biraniani. Intorno a Maine de Biran, filosofo francese (1766-1824)*. Bari: Levante 2002.
- CH. FAVRE, *Essai sur la métaphysique et la morale de Maine de Biran*. Antibes: Marchand 1889.

- G. FESSARD, *La méthode de réflexion chez Maine de Biran*. Paris: Bloud 1938.
- A. FERRAZ, *Etudes sur la philosophie en France au XIXième siècle*, t. 3 : *Spiritualisme et libéralisme*. Paris 1857.
- A. FOREST, *L'augustinisme de Maine de Biran*. In: *Mélanges offertes à Etienne Gilson*. Toronto: Pont. Inst. of Mediaeval Studies 1959, 249-259.
- M. FRISCHEISEN-KÖHLER, *Das Realitätsproblem*. Berlin: Reuther & Reichardt 1912.
- N. FROGNEUX (Hg.), *La question du corps dans l'"Essai" de Maine de Biran*. Université Catholique de Louvain (im Erscheinen).
- , *L'évidence et la résistance du corps propre*. Ebd.
- G. FUNKE, *Maine de Biran. Philosophisches und politisches Denken zwischen Ancien Régime und Bürgerkönigtum in Frankreich*. Bonn: Bouvier 1947.
- , *Einführung*. In: P. Maine de Biran, *Tagebuch (1977)*, S. XI-XLVI.
- M. FURUKAWA, *Philosophie et religion chez Maine de Biran*. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion 2000.
- R. GAGNON, *La science de soi selon Maine de Biran ou le rôle de l'expérience interne*. *Horizons philosophiques* 10/1 (1999): *Écriture et Confessions*.
- G. GAMNA, *Oltre l'esistenza: M. F. P. Maine de Biran, N. Berdjaev, D. Bonhoeffer e l'antropofenomenologia*. Turin: Castalia 1998.
- R. GELY, *Croyance et foi perceptive*. Merleau-Ponty et Michel Henry, lecteurs de Maine de Biran. *Science et Esprit* 53/2 (2001) 329-352.
- J. GERARD, *Maine de Biran. Essai sur sa philosophie suivi de fragments inédits*. Paris: Baillière 1876.
- J.-B. GHENNE, *Morale et politique chez Maine de Biran*. In: N. Frogneux (Hg.), *La question du corps dans l'"Essai" de Maine de Biran*.
- M. GHIO, *La filosofia della coscienza di Maine de Biran*. Turin: Ist. di filosofia dell'Univ. di Torino 1947.
- P. GILBERT, *Cuerpo como lenguaje. Descartes y Maine de Biran*. *Revista de Filosofía* 97 (2000).

- V. GIRAUD, Moralistes français: Saint François de Sales, Molière, Pascal, Bossuet, Montesquieu, Maine de Biran, Joubert, Lamennais, Sainte-Beuve, Renan, Brunetière, Faguet. Paris: Hachette 1923.
- J. C. GODDARD/M. LABRUNE (Hg.), *Le corps*. Paris: Vrin 1992.
- J. GOLDSTEIN, *Consoler et classifier. L'essor de la psychiatrie*. Paris: Synthélabo 1997.
- A. GOMES, *História das idéias psicológicas*. Rio de Janeiro: Image Editora, 2. Aufl. 1991, 122-124: *A psicologia intimista de Maine de Biran*.
- A. GRAF, *As Grandes Correntes da Filosofia Moderna*. Lissabon: Gradiva 1997, Kap. 9: Bergson, Maine de Biran, Husserl, Kierkegaard.
- C. GUITIERREZ, *La abstracción y los límites de la imaginación paradigmática* (1968). In: *Nueve ensayos epistemológicos*. Costa Rica: San José 1982.
- J. A. GUNN, *Bergson and His Philosophy*. New York 1995.
- H. GOUHIER, *La conversion de Maine de Biran au platonisme*. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 2 (1941-42) 267-426.
- , *Psychologie et théologie dans la philosophie de Maine de Biran*. *Revue philosophique* 135 (1945) 289-309.
- , *Les conversions de Maine de Biran*. Paris: Vrin 1947.
- , *Bergson et Maine de Biran*. *Etudes bergsoniennes* 1 (1948); Repr. in: *Etudes sur l'histoire des idées en France depuis le XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Vrin 1980, 97-125.
- , *Maine de Biran et ses historiens*. Paris 1949.
- , *Expérience religieuse et philosophie dans la pensée de Maine de Biran*. *Revue internationale de Philosophie* 75 (1966) 90-116.
- , *Maine de Biran par lui-même*. Paris: Seuil 1970, § 26 ff.
- L.-A. GRUYER, *Du spiritualisme au 19<sup>e</sup> siècle, ou Examen de la doctrine de Maine de Biran*. Brüssel 1835.
- R. HABACHI, *La recherche de la personne à travers l'expérience philosophique de Maine de Biran*. Paris 1957.
- B. HALDA, *La pensée de Maine de Biran*. Paris: Bordas 1970.
- P. P. HALLIE, *Maine de Biran: reformer of Empiricism*. Cambridge: Harvard Univ. Press 1959.

- M. HENRY, Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne. Paris: PUF 1965 (Neuaufl. 1987).
- , Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches. Freiburg/München: Alber 2002 (frz. Orig. Incarnation. Une philosophie de la chair. Paris: Seuil 2000).
- G. R. HOCKE, Das europäische Tagebuch. Wiesbaden: Limes Verlag 1963.
- , Europäische Tagebücher aus vier Jahrhunderten. Motive und Anthologie. Wiesbaden: Limes Verlag 1986.
- INSTITUT MAÇONNIQUE DE FRANCE, Les plus belles pages de la Franc-Maçonnerie. Paris 1995.
- P. JANET, Un précurseur de Maine de Biran. *Revue philosophique* 2 (1882) 369-390.
- D. JANICAUD, L'habitude selon Ravaission et Maine de Biran. *Revue philosophique* 158 (1968) 65-87; Repr. in: *Une généalogie du spiritualisme français*. Den Haag: Nijhoff 1969, 15-35.
- KAIROS. Revue de l'Université de Toulouse 7 (1996): Le temps - Maine de Biran.
- U. KAISER, Das Motiv der Hemmung in Husserls Phänomenologie. München: Fink 1997.
- J. KOPPER, La signification de Kant pour la philosophie française. *Archives de Philosophie* 44 (1981) 63-83.
- R. KÜHN, Leiblichkeit als Lebendigkeit. Michel Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität. Freiburg/München: Alber 1992, Kap. I.2.
- , Französische Reflexions- und Geistesphilosophie. Frankfurt/M.: Hain-Athenäum 1993, Kap. II.2.
- , Studien zum Lebens- und Phänomenbegriff. Cuxhaven/Dartford: Junghans 1994, Kap. V.3.
- , Reflexionsphilosophie als Religionsphilosophie. *Kant-Studien* 89 (1998) 68-79.
- , Pierre Maine de Biran - Ichgefühl und Selbstapperzeption: Ein Vordenker konkreter Transzendentalität in der Phänomenologie. Hildesheim-Zürich-New York: Olms 2006.
- A. KÜHTMANN, Maine de Biran. Ein Beitrag zur Geschichte der Metaphysik und der Psychologie des Willens. Bremen: Nössler 1901.

- A. LACROIX, Un beau livre sur Maine de Biran: A.-M. Monette, La théorie des premiers principes selon Maine de Biran. *Revue Dominicaine* 52 (1946) 310-311.
- R. LACROZE, *Maine de Biran*. Paris: PUF 1970.
- J. LAGNEAU, Célèbres leçons et fragments. Paris: PUF 1964.
- , Lagneau, lecteur de Maine de Biran. Paris: Institut Alain "La Menuiserie" 2000.
- N. LALLI (Hg.), *La passione sonnambulica*. Pierre Janet. Rom: Lguori 1996.
- A. LANG, *Maine de Biran und die neuere Philosophie. Ein Beitrag zur Geschichte des Kausalproblems*. Köln: BACHEM 1901.
- S. LAOUREUX, L'immanence à la limite. Paris: Cerf 2005, Kap. II: Les figures du "continu résistant" biranien dans la phénoménologie matérielle (S. 119-178).
- , Michel Henry lecteur de Maine de Biran. Effort, corps immanent et vie absolue. In: N. Frogneux (Hg.), *La question du corps dans l'"Essai" de Maine de Biran*.
- J. LAPORTE, L'idée de nécessité. Paris: PUF 1941 (Repr. Vigdor 2003), Kap. I, 3: La causalité chez Maine de Biran et chez les Biraniens.
- M. DE LA SOUDIERE, Au bonheur des saisons. Voyage au pays de la météo. Paris: Grasset 1999.
- J. LASSAIGNE, *Maine de Biran: homme politique, avec de nombreux documents inédits*. Paris: La Colombe 1958.
- G. LAZZARONI, *La psicologia di Maine de Biran*. Rom: Perrella 1939.
- M. LELEU, *Les journaux intimes*. Paris: PUF 1952.
- A. DE LA VALETTE-MONBRUN, *Maine de Biran, critique et disciple de Pascal. Essai de biographie historique et psychologique, d'après de nombreux documents inédits*. Paris: Fontemoing 1914.
- C. LEFEVE, Maladie et santé dans les "Mémoires sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser" de Maine de Biran. *Les Etudes philosophiques* 2 (2000) 175-205.
- P. LEMAY, *Maine de Biran et la Société Médicale de Bergerac. D'après le registre des séances et les rapports inédits*. Paris: Vigot 1936.

- M. LEMOINE, Maine de Biran. Ordres de phénomènes et science de l'homme. In: *De la nature à l'esprit* (2001).
- , Affectivité et auto-affection: Réflexions sur le 'corps subjectif chez Maine de Biran et Michel Henry. *Les Etudes philosophiques* 2 (2000) 251-277.
- F. A. LEONI (MIT F. M. DOVETTO), From Maine de Biran to the "Motor Theory". A Note in the History of Phonetics. *Historical Linguistics* 23/3 (1996) 347-364.
- G. LE ROY, *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran*. Paris: Boivin 1937.
- P. LEVERT, "Ici" et "ailleurs". Quelques questions à propos de l'espace sensible. *Archives de Philosophie* 45/1 (1982).
- G. MADINIER, *Conscience et mouvement. Etude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*. Paris: Aubier 1938 (2<sup>e</sup> édition 1967).
- MAINE DE BIRAN ET LA SUISSE, avec des textes inédits de Biran et des extraits de la correspondance d'Ernest Navaille (Hg. F. Azouvi / B. Baertschi). *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie* 12 (1985).
- P. MARCHAL, L'inconscient chez Maine de Biran. In: N. Frogneux (Hg.), *La question du corps dans l'"Essai" de Maine de Biran*.
- P. MARX, *Maine de Biran (1766-1824). Fondateur de la Société Médicale de Bergerac*. Paris 1998.
- F. MASAKI, *Philosophie et religion chez Maine de Biran*. Paris: Presses Universitaire du Septentrion 1997.
- F. MAYONADE, *Pensées et pages inédites de Maine de Biran*. Périgueux 1896.
- B. MEHEUST, *Somnambulisme et médiumnité*, 2 Bde. Paris: Synthé-labo 1999.
- F. DE MEREDIEU, *Image-fontôme, fantômes d'images*. Alliage 26 (1996).
- M. MERLEAU-PONTY, L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson (1948). Paris: Vrin 1966.
- O. MERTEN, *Etude critique sur Maine de Biran*. Namur: Wesmael 1865.
- G. MICHELET, *Maine de Biran*. Paris: Bloud 1905.

- T. MOCHIZUKI, Sur le rôle de Charles Bonnet de Genève (1720-1793) dans la formation des premières pensées de Maine de Biran. *Journal of Human Sciences and Arts (Universtiyy of Tokushima)* 1 (Febr. 1994).
- A. MONETTE, *La théorie des premiers principes selon Maine de Biran*. Montréal: Edition du Lévrier 1945.
- P. MONTEBELLO, *Maine de Biran - une critique radicale de la représentation*. Deutsche Bibliothek: Mikrofiche 1993.
- , *La décomposition de la pensée. Dualité et empirisme transcontinental chez Maine de Biran*. Grenoble: Millon 1994.
- , *Maine de Biran est-il un philosophe de l'absolu?* Kairos 7 (1996).
- , *Le vocabulaire de Maine de Biran*. Paris: Ellipses 2000.
- , *Le corps de la pensée*. *Les Etudes philosophiques* 2 (2000) 207-226.
- F. C. T. MOORE, *The psychology of Maine de Biran*. Oxford: Clarendon Press 1970.
- S. MORIN, *Maine de Biran: A New Dualisme*. *Philosophical Forum* 5 (1974) 441-459.
- Y. NAKA, *L'expérience de la passivité chez Maine de Biran: une interprétation phénoménologique de l'ontologie biranienne*. Deutsche Bibliothek: Mikrofiche 1991.
- E. NAVILLE, *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*. Paris: Cherbuliez 1857 (4. Aufl. 1877) [darin "Journal intime" unvollst.].
- P. NEGRIER, *L'Initiation maçonnique*. Paris: Télètes 1991, Kap. 5: *Le regard maçonnique de Maine de Biran*.
- NEVES, M. do Céu Patrão, *Entre a Psicologia e a Metafísica: a "ciència do homem". O contributo de Maine de Biran para a "Antropologia Filosófica"*. *Revista Portuguesa de Filosofia* 50/3 (1994) 277-289.
- A. NICOLAS, *Etude sur Maine de Biran, d'après le Journal intime de ses pensées*. Paris: Vaton 1858.
- S. NICOLAS, *Histoire de la psychologie française*. Paris: Dunod 2002, Kap. I. 3: *L'école idéologique de Cabanis à Maine de Biran*.
- J. PALIARD, *Le raisonnement selon Maine de Biran*. Paris: Alcan 1925.

- J.-W. PAK, *Intériorité et extériorité. Etude sur l'origine et la génération de la connaissance dans le spiritualisme français: Condillac, Maine de Biran, Bergson*. Deutsche Bibliothek: Mikrofiche 1995.
- S. PAPA, *Maine de Biran*. Univ. di Catania: Facolta di Lettere et Filosofia 1960.
- S.-Y. PARK-HWANG, *L'habitude dans le spiritualisme français: Maine de Biran, Ravaïsson, Bergson*. Paris 1998.
- W. PELSTER, *Das Metaphysische im Bild des Menschen bei Maine de Biran*. Bottrop i. W.: Selbstverlag 1938.
- M. PIAZZA, *La morale sensitiva e il "Journal d'une oeuvre". Maine de Biran et il suo "Journal"*. Intersezioni 2 (1999) 269-281.
- , *Il governo di sè. Tempo, corpo, e scrittura in Maine de Biran*. Mailand: Unicopli 2000.
- , *Maine de Biran e la fisiologia 'metafisica' di Franz Joseph Gall. Current Work in the History of Medicine 18-19th. centuries* (2000) 221-247.
- , *Alle frontiere tra filosofia e letteratura: Montaigne, Maine de Biran, Leopardi, Pessoa, Proust, Derrida*. Mailand: Guerini 2003.
- M. PICAVET, *La philosophie de Maine de Biran de l'an IX à l'an XI d'après les deux Mémoires de l'Institut*. Comptes rendus de l'Académie des Sciences morales et politiques, t. 132. Paris 1889.
- A. L. PICCOLOMINI / A. PIERETTI (Hg.), *Interiorità e persona. Agostino nella filosofia del Novecento* (Studi Agostiniani 8). Rom: Città Nuova 2001.
- J. PUCELLE, *Maine de Biran critique de Hume. Essai de philosophie comparée*. Hume Studies VI/1 (1980) 45-60.
- I. RADRIZZANI, *Introduction et Notes*. In: P. Maine de Biran, *De l'aperception immédiate* (ed. Azouvi Bd. 4), S. VII-XXVII u. 205-267.
- F. RASTIER, *Idéologies et théorie des signes*. Paris 1972.
- F. RAVAISSE, *De l'habitude*. Paris 1838 (Neuaufl. 1933; dt. Übers. Bonn 1954).
- , *La philosophie en France au XIXè siècle*. Paris 1868.
- C. REA, *Le corps subjectif et l'intercorporéité chez Maine de Biran*. In: N. Frogneux (Hg.), *La question du corps dans l'"Essai" de Maine de Biran*.

M. REGALDO, L'idéologie et les idéologues. Bulletin de la Société de Philosophie de Bordeaux 100.

P. RENARD, Voyager en France au temps du romantisme. Poétique, esthétique, idéologie. Paris VI: Centre de Recherche sur la Littérature des Voyages.

Revue de métaphysique et de morale 1 (1935): Mémoire affective chez Maine de Biran.

Revue des sciences humaines 51-52 (1948): La philosophie de Bonnet et de Maine de Biran.

E. ROBEUF, Leibniz et Maine de Biran. Paris 1925.

A. ROBINSON, The Philosophy of Maine de Biran, the way out of sensationalism. Proceedings of The Aristotelian Society XV (1914-15).

E. ROTHACKER, Logik und Systematik der Geisteswissenschaften (1926). Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1965.

H. ROYER-COLLARD, Examen de la doctrine de Maine de Biran sur les rapports du physique et du moral de l'homme. Annales médico-psychologiques. Journal de l'Anatomie, de la Physiologie et de la Pathologie du système nerveux II (1843).

G. ROMEYER-DHERBEY, Maine de Biran, penseur de l'immanence radicale. Paris: Seghers 1974.

-, Imaginer le réel? Maine de Biran contre Hume. In: Les philosophies de l'Existence et les limites de l'homme. Paris: Vrin 1981, 15-31.

-, Comment cela s'écrit. Le livre à venir de Maine de Biran. Exercices de la patience 2 (1981) 181-187.

-, Maine de Biran. In: D. Huisman, Dictionnaire des philosophes Bd. 2. Paris: PUF 1984, 1701-1711.

E. ROSTAN, La religion de Maine de Biran. Paris: Jouve 1890.

G. RUDOLPH, Maine de Biran (1766-1824): Psychophysiologie und Psychopathologie zwischen Aufklärung und Restauration. Bonn 1966

CH.-A. SAINTE-BEUVE, Causeries du Lundi. Paris: Garnier 1857.

H. SCHMITZ, System der Philosophie (Bd. 2.1-3 Der Leib). Bonn: Bouvier 1965-69.

- A. SCHOPENHAUER, *Über den Willen in der Natur* (1836, 3. Aufl. 1854): *Werke* Bd. III (Hg. L. Lütkehaus). Zürich, 3. Aufl. 1994.
- , *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2 Bde (1819-59). Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1980.
- R. SCHWADERER, Pierre Maine de Biran. In: F. Volpi (Hg.), *Großes Werklexikon der Philosophie* 2. Stuttgart: Kröner 1999, 976-980.
- R. SEBERT, Quel est le message de Maine de Biran? *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 4 (1978) 377-402.
- A. G. SERTILLANGES, *Le Christianisme et les Philosophes*, Bd. 2. Paris 1941, 269-284.
- L. SIEDENTOP, *The limits of enlightenment. A Study of conservative social and political thought in early 19th century France (with reference to Maine de Biran and Joseph de Maistre)*. Toronto 1966.
- L. S. STEBBING, *Pragmatism and French voluntarism with special reference to the action of truth in the developpement of French philosophy from Maine de Biran to Professor Bergson*. New York 1914.
- H. TAINÉ, *Les philosophes français du XIXè siècle*. Paris 1857.
- G. TCHA, Victor Cousin, éditeur et interprète de Maine de Biran. Deutsche Bibliothek: Mikrofiche 1993.
- C. TERZI, *Maine de Biran nel pensiero moderno e contemporaneo*. Padua: Cedam 1974.
- M. THIBAUD, *L'effort chez Maine de Biran et Bergson*. Paris 1939.
- B. THIRION, Les habitudes corporelles dans le "Mémoire sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser" (1802). In: N. Frogneux (Hg.), *La question du corps dans l'"Essai" de Maine de Biran*.
- X. TILLETTÉ, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*. Paris: Vrin 1995.
- P. TISSERAND, *Essai de restitution et d'interprétation de l'écrit de Maine de Biran publié par Victor Cousin sous le titre "De l'aperception immédiate"* (Diss. 1908). Veröffentlicht als: *Note de Maine de Biran de 1824 sur l'idée d'existence (Aperception immédiate, édition Cousin)*. Paris: Alcan 1909.
- , *L'anthropologie de Maine de Biran ou La Science de l'homme intérieur*. Paris: Alcan 1909.

- , Projet d'édition des Oeuvres de Maine de Biran. In: Séances et Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques. Comptes rendus, t. 188. Paris: Picard 1917, 573-587.
- , La Fécondité des idées philosophiques de Maine de Biran. Bulletin de la Société française de philosophie (Mai-Juli 1923).
- R. TORRETTI, Maine de Biran: De l'aperception immédiate. Annales de la Universidad de Chile 128 (1963) 202-207.
- N. E. TRUMAN, Maine de Biran's Philosophy of Will (Cornell Studies in Philosophy 5). New York: Macmillan 1904.
- M. VALLOIS, La Formation de l'influence Kantienne en France. Paris: Alcan 1924.
- R. VANCOURT, La théorie de la connaissance chez Maine de Biran. Réalisme biranien et idéalisme. Paris: Aubier <sup>2</sup>1944.
- R. VERDENAL, Französischer Spiritualismus von Maine de Biran zu Hamelin. In: F. Chatelet (Hg.), Geschichte der Philosophie, Bd. 6. Frankfurt/M. 1973.
- P. VERMERSCH, L'instrospection dans la recherche psychologique. Métaphore 20 (Dez. 1996).
- D. VOUTSINAS, La psychologie de Maine de Biran. Paris: Soc. d'Imprimerie Périodiques et d'Edition 1975.
- H. WALLON, L'étude psychologique et sociologique de l'enfant. Paris 1951.
- R. WELTEN, Het lichaam vergeet niet. Fenomenologie van de pre-reflectieve, alledaagse lichaamsbewegingen bij Maine de Biran, Merleau-Ponty en Henry. *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 95/3 (2003) 157-173.
- B. WERNER, Die Erziehung des Wilden von Areyvon. Ein Experiment auf der Schwelle der Moderne. Frankfurt/M.: u. a.: Lang 2004.
- Y. YAMAGATA, Sprache, Stimme und Kinästhese. In: E. Blattmann u. a. (Hg.), Sprache und Pathos, 146-157.

#### 4. Allgemeine Literatur

- E. BLATTMANN u. a. (Hg.), Pathos und Sprache. Zur Affektwirklichkeit als Grund des Wortes. Freiburg/München: Alber 2001.



## PERSONENREGISTER

- Addisson, Joseph 342  
Alain (Emile Chartier) 11  
Ampère, André-Marie 13  
Anaxagoras 202  
Ancillon, Frédéric 43, 49, 50,  
69, 110, 237, 298 f.  
Ancillon, Louis-Frédéric 70,  
118 f.  
Archimedes 334  
Aristoteles 133  
Azouvi, François 10, 18
- Bacon, Francis 31, 41, 52,  
89 f., 93, 101, 165, 171,  
188  
Baertschi, Bertrand 71  
Barrow, Isaac 336  
Barthez, Paul-Joseph 20, 188,  
206, 210  
Berkeley, Georges 280,  
281 f.  
Béguelin, Nicolas de 233  
Bergson, Henri 11 f., 41  
Bichat, Marie-François-Xavier  
23 f., 181, 216, 227 f.,  
265, 274  
Boerhaave, Hermann 162  
Bonnaterre, Pierre-Joseph  
300  
Bonnet, Charles 15, 20, 53, 55,  
207, 325  
Bossuet, Jacques-Bénigne 63  
Bouterwek [Butterwerk],  
Friedrich 221 f.  
Buffon, Georges-Louis 187,  
269, 324  
Butini, Jean Antoine 209, 216
- Cabanis, Pierre Jean Georges 20,  
22 f., 51, 52, 53, 55, 122,  
210, 221  
Cardano, Girolamo 339 f.  
Caverlieri, Buonaventura 336  
Cheselden, William 306 f.  
Clarke, Samuel 233 f.  
Cochius, Louis Léonard 50, 238,  
298  
Condillac, Etienne Bonnot 13,  
19, 20 f., 25, 31, 33, 35,  
42, 51, 52, 69, 90 f., 94,  
103, 106 ff., 113, 115,  
127, 132, 142, 145, 151,  
160, 169 f., 173, 188,  
190, 193, 208 f., 210 f.,  
241, 242, 253, 256 ff.,  
282, 319, 324, 328, 333,  
345  
Corneille, Pierre 333  
Cousin, Victor 14, 17 f., 58,  
70 f., 76, 193  
Cudworth, Ralph 206  
Cuvier, Frédéric 13
- Degérando, Joseph-Marie 20,  
41, 67 f., 135 f., 164, 169,  
193, 202, 219, 222, 223,  
249, 259, 280, 303, 310,  
316, 351  
Descartes, René 11 f., 24,  
27, 31, 32, 34, 39 f., 40 f.,  
48 f., 50, 54, 57, 63, 66,  
69, 111, 123, 145, 146,  
147 f., 178 f., 193, 195 f.,  
202, 209, 231, 245 f., 345,  
348

- Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude 15, 19, 20 ff., 52, 53, 69, 109, 159, 171, 210, 221, 274, 318 f., 324
- Dilthey, Wilhelm 11 f.
- Dumas, Charles Louis 188
- Echeverria, José 10, 18, 49, 70, 72 f., 76 f.
- Engel, Jean-Jacques 240, 247
- Epée, Charles Michel de 306
- Fénelon, François de Salignac 16, 63
- Fichte, Johann Gottlieb 24, 41, 60, 69, 221 f.
- Franklin, Benjamin 332 f.
- Frischeisen-Köhler, Max 11
- Gall, Franz-Joseph 266
- Gouhier, Henri 18 f., 71
- Grétry, André-Ernest 186, 338
- Guizot, François 13
- Hartley, David 325
- Haüy, René Just 312
- Heidegger, Martin 44, 79
- Helvétius, Madame 20
- Hemsterhuis, François 293
- Henry, Michel 41
- Hippokrates 162
- Hobbes, Thomas 83, 87, 319
- Hume, David. 31, 32, 39, 40, 240, 241 f.
- Husserl, Edmund 11, 19 f., 31, 32, 38, 41, 48, 52, 57, 65, 78
- Itard, Jean-Marc-Gaspard 300
- Kant, Immanuel 24, 31, 35, 38, 40, 41, 42 ff., 49, 57, 65, 66, 112 ff., 142, 149 f., 164, 193, 217 f., 221, 223, 240, 256 f.
- Kepler, Johannes 322, 334, 336
- Kinker, Johannes 149, 217, 220, 223
- La Chambre, Marin Cureau de 329
- Lachelier, Jules 11
- Lagneau, Jules 11
- Lainé, Joseph 70
- Laromiguère, Pierre 20, 24
- Lavoisier, Antoine Laurent de 90 f.
- Le Sage, Georges-Louis 102
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 9, 24, 29, 31, 34, 40 f., 43, 49, 50, 64, 66, 127, 129, 133, 139, 143, 146 f., 151, 203 f., 205, 206, 214, 233 f., 238, 248, 254 f., 261, 269, 288, 336
- Locke, John 22, 31, 32, 40, 41, 42, 52, 69, 94, 123, 125 ff., 135 f., 138 ff., 143, 145, 146, 148, 163, 164, 172, 193, 209 ff., 230 f., 264, 274, 319, 345
- Lukrez 295
- Lyonnet, Pierre 324
- Malebranche, Nicolas 12, 41, 50, 69, 148, 204, 246, 252, 254 ff.
- Maupertuis, Pierre-Louis 50, 280
- Mendelsohn, Moses 351 f.
- Merleau-Ponty, Maurice 11, 79
- Mérian, Johann Bernhardt 186, 212, 298
- Montaigne, Michel Eyquem de 178
- Montesquieu, Charles-Louis de 135
- Nabert, Jean 11

- Napoléon, Bonaparte 13, 20,  
50  
Naville, Ernest 17 f., 58, 71 ff.  
Newton, Isaac 342 f., 336
- Ovid 162, 180, 351
- Paliard, Maurice 11  
Pascal, Blaise 16, 59, 63  
Pinel, Philippe 189  
Platon 293  
Plotin 16  
Porphyrius 322  
Prévost, Pierre 50, 102, 116,  
209, 328  
Proklos 63  
Pythagoras 334
- Radrizzani, Ives 10, 18, 49, 66,  
72, 76 f.  
Ravaission, Félix 11, 24  
Reid, Thomas 24, 193, 239, 291,  
344 f.  
Reil, Johann Christian 180  
Rey-Régis (Chazillac) 252  
Romeyer-Dherbey, Gilles 65  
Rothacker, Erich 11  
Rousseau, Jean-Jacques 182
- Schelling, Friedrich Wilhelm  
Joseph 41, 60, 69 f.,  
169 f., 221 f., 280, 303,  
316  
Schopenhauer, Arthur 46  
Smith, Adam 239  
Spinoza, Baruch de 147 f., 203,  
249  
Stahl, Georg Ernst 185, 207,  
242, 277  
Stewart, Dugald 187, 195, 239,  
328, 341, 342  
Suabedissen, David.-Theodor  
68 f., 70
- Tisserand, Pierre 10, 18, 58, 64,  
71 ff., 75  
Turgot, Anne Robert Jacques  
280
- Van Helmont, Jean-Baptiste 63,  
341  
Villers, Charles François 42 f.,  
223, 257
- Weil, Simone 11  
Wolff, Christian von 164

## SACHREGISTER

- Absolut(es) 53  
Abstraktion 15, 44, 105, 114, 125, 136, 299  
Affektion 119, 154, 157, 163, 172, 211  
Affizierbarkeit 272  
Akt 152  
Aktivität 37, 120, 199 f., 207 f.  
Analogie 101, 116  
Analyse 147, 190  
angeboren 122 f., 129, 138, 145, 216, 255  
animalisch 276  
Anschauung 97, 168, 236, 271 f., 296, 354 f.  
Anstrengung(sgefühl) 26 ff., 118 f., 159, 198 ff., 233, 243, 282, 285, 354  
Apperzeption 11 ff., 85 f., 103, 121 f., 129 f., 157 f., 167, 172, 210, 235, 289 f., 292, 300 ff., 315 f., 354 f.  
*a priori* 38, 90, 124, 238, 311  
Attribut 104  
Aufeinanderfolge 328  
Aufmerksamkeit 25, 208, 279  
Ausdehnung 37, 248  
Ausdruck 120  
  
Begehr 203 f.  
Begriff 310 ff.  
Beobachtung 121, 167, 311, 354  
Berühren, das 286 f., 294  
Bestimmung 28, 232, 286  
Bewegtheit 21, 171 ff.  
Bewegung 53 f., 118, 202 ff., 209 ff., 252  
  
Bewußtsein 48 f., 157 f., 210, 215, 224, 264 f.  
Bezug 265, 290  
Bild 140, 272, 329  
Brechung (organische) 181 f., 344  
  
Charakter 181  
  
Demenz 188 f.  
Denken 160, 184, 202 ff., 209 ff.  
  
Einfachheit 114, 133, 161 f., 184  
Einheit 160, 250  
Empfindung 19 f., 56 f., 96, 103 f., 127 f., 133 f., 158 f., 164, 184, 192 f., 253, 257, 273 f., 354  
Energie 226, 242  
Erfahrung 43, 89 f., 256 f.  
Erinnerung 107, 324 f.  
Erkenntnis 37  
Erzeugung 312  
Evidenz 176, 337  
Existenz 34, 73, 141, 182 f., 263  
  
Form 149, 189, 229  
Freiheit 215, 232  
  
Gedächtnis 103, 308 f., 322 ff.  
Gefühl 36 f., 75, 96, 168, 241, 245, 259, 271, 274, 342 ff.

- Gegenstand 99, 281, 291, 195 f.  
Gehirn 23, 227  
Gehörsinn 283 ff., 300 ff.  
Geist 124  
Geistesgestörtheit 187 ff.  
Genie 337 f.  
Gewohnheit 191 f., 327 f.  
Glück 183  
Gott 62 f., 203 f.  
Gute, das 182, 343
- Handlung 65, 99 f., 182, 233, 327 f.  
Herz 179, 334  
Hypothese 214 f.
- Ich 18, 102, 118 f., 132, 144, 157 f., 173 f., 191, 201, 218, 221, 235, 240, 244, 262, 294  
Ichgefühl 178, 194, 278, 294 f.  
Ichheit 32  
Idealismus 44, 69, 291  
Idee 91, 105, 121, 127 f., 145, 152, 169, 193, 310 ff., 346  
Identität 20, 202, 219 f.  
Ideologie 22, 95, 313  
Immanenz 12  
Individualität 221 f.  
Individuum 14, 126  
Instinkt 176 f.  
intellektuell 98 f., 315 f., 330 ff., 347  
Intelligenz 277, 321, 334  
intuitiv 264 ff., 330 ff.
- Kategorie 96 f., 200 f., 229, 237  
Kausalität 38 f., 118 f., 122, 139, 235, 238 f.  
Klasse 165  
Klassifikation 102, 105, 116 f.  
Ko-existenz 247 ff.  
Kommunikation 305
- Konkrete, das 332 f.  
Kontinuum 248 f., 287  
Kontraktion 216, 231  
Können 28 f.  
Körper 55, 196, 258  
Körperbeschaffenheit 344  
Körpermaschine 174  
Kraft 27 f., 64, 117, 142 ff., 159, 177, 203, 245, 295 f.  
Kunst 319, 331 f., 351 f.
- Laut 301 f.  
Leben(digkeit) 23 f., 160, 164  
Leib 46 f., 247 ff., 290  
Leibkörper 249 f.  
Leidenschaft 65, 178 f., 212, 293, 342 f.  
Leistung 280  
Liebe 349  
Lust 333 f.
- Materie 157, 160, 269 f., 289  
Mächtigkeit 142, 199 f.  
Mensch 111, 198  
Metaphysik(er) 39 f., 60, 90, 94 f., 105, 137, 151 f.  
Methode 92, 156 ff., 335  
Modifikation 34 f., 102, 291  
Modus 167, 175  
Monade 148, 205  
Moral 342 ff.  
Möglichkeit 137  
Muskel 53 f., 228, 231 f., 250, 261
- Natur(gesetz) 257  
Nerven 234 f., 250, 266  
Nicht-Ich 222  
noumenal 35, 63 f., 141
- Objekt 96, 289  
Offenbarung 61 f.  
Ordnung 312 ff.

- Organ 55, 162, 183 f., 206 ff.  
Organismus 33, 176 ff.
- Passivität 43 f., 146, 253, 268 ff., 272  
Person 189 f.  
Persönlichkeit 54, 220 ff., 230 ff., 251  
perzeptiv 264 ff.  
Pflicht 253  
Phänomen 102, 166  
Philosophie 99 f.  
Physik 93 f., 106, 108, 204  
Physiologie 52 f., 227  
plastisch 205 f.  
Prinzip 97, 133, 311 f.  
Psychologie 16, 54 f.
- Raum 154 f., 248 ff., 261 f.  
Reflexion 61 f., 117, 128 f., 279, 288, 306  
Reminiszenz 184  
Schlaf 183 ff.  
Schöne, das 271, 336 f., 343  
Seele 32, 171, 210  
Sehsinn/Sicht 244 f., 271 f., 337  
sensitiv 52, 264 ff.  
Sinnlichkeit 153, 171 ff.  
Skepsis 291  
Somnambulismus 185  
Sprache 91, 341  
Statue (Condillac) 21, 103 f., 173  
Stimme 300 ff.  
Subjekt 51, 95, 121, 223, 288  
Substanz 113, 194  
Symbol 288  
System 83, 123 f., 316 f.
- Tastsinn 262 f., 284 ff.  
Temperament 176 f.  
Theorie 318  
Theosoph 339 f.  
Transzentalität 47
- Trägheit 292  
Umfang (Begriff) 111  
Ursache 200, 234, 242  
Urtatsache 11 ff., 90 f., 125 ff., 168, 236  
Urteil 103  
überorganisch 25, 35, 79, 229  
übersinnlich 93, 229
- Verdoppelung 131, 223, 297, 303 f.  
Vermeinen 139, 290  
Vermögen 121, 190, 241  
Vernunft 45, 246, 254 f., 330 ff.  
Verstand 94  
Virtualität 123 f., 143, 229  
Vitalität 205 f., 230, 346  
Vorstellung 262
- Wahrheit 219  
Wahrnehmbarkeit 201, 277, 283 ff.  
Wahrnehmung(ssinn) 30 f., 57 f., 94, 116, 156, 192, 260 f.  
Welt 30 f., 293  
Wesen 290 f.  
Widerständigkeit 26 ff., 248 ff., 287 ff., 295 f.  
Wiederholung 301 f., 321 f.  
Wille 132, 138 ff.  
Wirklichkeit 224  
Wirkung 217  
Wissenschaft (von den Prinzipien) 91 f., 97, 108 ff., 125 ff., 195, 280, 311  
Wollen 170, 212 f., 225, 262
- Zeichen 22, 29 f., 91, 153, 176 ff., 222 f., 320 f.  
Zeit 139  
Zergliederung 58, 106, 147  
Zweifel 41