

Udo Thiel

## Feder und der Innere Sinn

Während seiner gesamten philosophischen Karriere, von seiner wichtigsten frühen Schrift, dem *Grundriß der Philosophischen Wissenschaften* (Coburg 1767), bis hin zu den späteren Kant- und Reinhold-kritischen Arbeiten der 1780er und 1790er Jahre beschäftigt sich Feder mit der Frage nach dem inneren Sinn. Obwohl der Begriff des inneren Sinnes auf den ersten Blick dennoch keine zentrale Position in seinen Schriften zu haben scheint und Feder keine ausgeführte Theorie des inneren Sinnes vorlegt, kommt diesem Begriff, wie sich zeigen wird, durchaus eine wichtige systematische Bedeutung als Grundlage seines philosophischen Denkens zu. Feders Aussagen zum inneren Sinn sind in seinen über mehrere Jahrzehnte verteilten Schriften nicht immer identisch, aber sie sind durchaus konsistent, und zentrale Aspekte bleiben konstant. Neben mehreren kleineren Schriften ist die wichtigste Textgrundlage ohne Zweifel sein Hauptwerk in der theoretischen Philosophie, die *Logik und Metaphysik* von 1769, und die zahlreichen späteren Auflagen und Fassungen dieses Werks. Von letzteren sind die *Grundsätze der Logik und Metaphysik* (Göttingen 1794) von besonderer Bedeutung. Denn hier geht Feder, anders als noch in der 7. Auflage der *Logik und Metaphysik* (Göttingen 1790), auch, mit Bezug auf Themen, die für den inneren Sinn von Bedeutung sind, auf den kritischen Kant ein.<sup>1</sup>

Die Bedeutung, die der innere Sinn für Feders Denken hat, lässt sich auch daran ablesen, dass er dem Thema eine eigenständige Schrift widmet, seine Göttinger Antrittsvorlesung, die 1768 als 35seitige gelehrte Abhandlung unter dem Titel *De sensu interno* publiziert wurde. Noch fast 20 Jahre später, in seiner gegen Kant gerichteten Schrift *Ueber Raum und Caussalität*, beruft sich Feder auf diese Antrittsvorlesung, und zwar als Nachweis dafür, dass er selbst, wie der Kant der *Kritik der reinen Vernunft*, immer schon ein »kritischer« Philosoph gewesen sei.<sup>2</sup> Zwar mag das

---

<sup>1</sup> In der Vorrede zu den *Grundsätzen der Logik und Metaphysik* weist Feder darauf hin, dass die (seit 1777 erschienenen) lateinischen Versionen seiner *Logik und Metaphysik* nicht den Erfolg gehabt haben, den er sich erhofft hatte, und daher diese Fassung des Werkes, mit dem Zusatz »Grundsätze« im Titel, wieder auf Deutsch erscheine (Johann Georg Heinrich Feder: *Grundsätze der Logik und Metaphysik*. Göttingen 1794, S. III–IV). Schon in der Vorrede geht Feder ausführlich auf Kant und auf sein Verhältnis zu ihm ein und bemüht sich dabei offensichtlich um eine ausgewogene Einschätzung (S. V–XIII).

<sup>2</sup> »Was Kant die Kritik der R.V. nennt, ist immer die einzige Art von Metaphysik gewesen, die ich schätzen konnte und zu lehren gesucht habe. Beym Antritt meines hiesigen Lehramts 1768 schrieb ich ein Progr. *de Sensu interno*. Im Eingang desselben unterschied ich zuerst zwey Arten gewöhnlicher Metaphysik, die synthetisch demonstrative und die analytisch dogmatische. Und nachdem ich meine Bedenlichkeiten gegen beide geäußert, erklärte ich mich für eine dritte Art, die ich mit dem Namen *Metaphysica indagatrix* unterschied, vermuthlich, weil ich mit dem Namen analytisch-skeptisch damals Anstoß zu erregen befürchtete [...]. Nur dieß wollte ich bemerklich machen, daß

hier ausgedrückte Verständnis von »kritischer« Philosophie im Sinne einer »analytisch-skeptischen« Metaphysik entgegen Feders Einschätzung nicht Kants transzendentelem Verständnis von kritischer Philosophie entsprechen, aber der Hinweis legt bereits nahe, dass Feders philosophisches Projekt von Anfang an sowohl »rationalistische« als auch »empiristische« Tendenzen in der Philosophie seiner Zeit zu überwinden suchte und damit einen potentiellen Anknüpfungspunkt für Kant darstellte. Dies lässt sich nicht zuletzt durch eine Analyse von Feders Konzeption des inneren Sinnes erweisen. Wir werden auf diesen Aspekt gegen Ende des Beitrags zurückkommen, wenn die systematische Funktion des inneren Sinnes reflektiert wird. Zunächst geht es jedoch um Fragen, wie Feder den inneren Sinn bestimmt, welche Arten des Selbstbezugs darunter zu verstehen sind, welche Gegenstände der innere Sinn hat und wie dieser sich von anderen Arten des Selbstbezugs unterscheidet. Es liegt auf der Hand, dass schon diese Analyse systematische Aspekte und Fragen aufwirft. Dabei wird sich zeigen, dass sich Feder in seinen späten Schriften bei aller Kritik an Kant und Reinhold durch diese Denker auch in einem konstruktiven Sinne inspirieren lässt und deren Ansätze in seine Konzeption einzubauen versucht.

Der Begriff des inneren Sinnes ist ein traditionelles Konzept, das jedoch im Laufe der Zeit wichtige Umdeutungen erfahren hat.<sup>3</sup> In *De sensu interno* bezieht sich Feder auf die ältere und neuere Vorgeschichte von Auffassungen zum inneren Sinn, um seine eigene Position zu verorten. Er geht auf Aristoteles, die »Scholastiker«, Descartes und natürlich Locke ein. In der für Feder neueren Geschichte spielen sein Göttinger Kollege Samuel Hollmann und der Wolff-Kritiker Andreas Rüdiger eine wichtige Rolle. Aber auch Francis Hutcheson und Johann Heinrich Lambert werden zitiert. Ein weniger bekannter, aber für Feders Konzeption sehr wichtiger Referenzautor ist der heute hauptsächlich wegen seiner reformpädagogischen Schriften und Aktivitäten bekannte Johann Bernhard Basedow.

---

ich [...] ohne diesen Namen zu gebrauchen, kritisch zu philosophieren wenigstens immer die Absicht hatte« (Johann Georg Heinrich Feder: Ueber Raum und Caussalität zur Prüfung der Kantischen Philosophie. Göttingen 1787, S. VII f.). Vgl. auch Johann Georg Heinrich Feder: *De sensu interno*. Göttingen 1768, S. 5–7.

**3** Daniel Heller-Roazen hat einen informativen Überblick zur Geschichte der Lehren vom inneren Sinn von der Antike bis zum 20. Jahrhundert vorgelegt: Daniel Heller-Roazen: *Der Innere Sinn. Archäologie eines Gefühls*. Frankfurt a. M. 2012. (Das englische Original mit dem Titel *The Inner Touch: Archeology of a Sensation* ist 2007 in New York erschienen). Heller-Roazen beschäftigt sich ausführlich mit antiken Konzeptionen, die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts kommt nur am Rande vor, Feder wird nicht erwähnt.

# 1 Die »Bestimmung der innerlichen Sinnen« und »die innerlichen Gegenstände«

Feder bestimmt den inneren Sinn zunächst negativ durch den Gegensatz einerseits zu den äußeren Sinnen und andererseits zum Verstand. Der innere Sinn hat erstens nicht äußere Gegenstände zum Gegenstand und ist zweitens kein Denkvermögen oder Reflexionsvermögen. In der Frühschrift *De sensu interno* wird der innere Sinn als ein Vermögen anschaulicher Erkenntnis dessen bezeichnet, was durch die äußeren oder körperlichen Sinne nicht zugänglich sei. Er betreffe nur das, was den Geist und seine Beschaffenheit unmittelbar affiziere.<sup>4</sup> Durch den Begriff des anschaulichen Erkennens hebt Feder, positiv gewendet, die sinnliche Natur dieses Vermögens hervor. Und dadurch wird wiederum die Unmittelbarkeit des Zugangs zu dem, was durch es gegeben ist, betont. Auf dieser Grundlage kann Feder auf der unten noch zu besprechenden Unterscheidung bestehen zwischen dem, was durch dieses Vermögen im Modus der Unmittelbarkeit gegeben ist, und dem, was der Verstand daraus erschliessen mag. Durch die Betonung des Geistes und seiner Beschaffenheit wird schließlich, drittens, die ›Innerlichkeit‹ dieses Sinnes hervorgehoben.<sup>5</sup> Dementsprechend heisst es in späteren Auflagen der *Logik und Metaphysik*:

Was unter dem *innern Sinn* und den *innern Empfindungen* zu verstehen sey; kann man theils daraus abnehmen, daß diese Erkenntnißart sowol der äussern Empfindung, als auch der sogenannten höhern, auf Räsonnement und allgemeine Begriffe sich gründenden, Erkenntniß, und der ihr eigenen Deutlichkeit, entgegengesetzt wird; theils aus den besondern Arten der innern Empfindung, und der darauf sich beziehenden Fähigkeiten des innern Sinns.<sup>6</sup>

In diesem Zitat wird der negativen Charakterisierung des inneren Sinnes in Bezug auf den äußeren Sinn und den Verstand hinzugefügt, dass der innere Sinn den Inbegriff von mehreren geistigen Fähigkeiten ausmacht. Diese Fähigkeiten bestehen darin, dass sie nicht nur den jeweiligen »Zustand« der Seele »undeutlich zu erkennen« in der Lage seien, sondern auch »die Verhältnisse ihrer Vorstellungen aus dem

<sup>4</sup> »Sensum internum dicamus facultatem intuitive cognoscendi ea, quae sub corporis sensum non cadunt, adeoque animi sui constitutionem, quaeque animum immediate adficiunt« (Feder: *De sensu interno* [s. Anm. 2], S. 24).

<sup>5</sup> Vgl. zum Gegensatz zum äußeren Sinn insbesondere die Formulierung in *Grundsätze der Logik und Metaphysik*: »Unter dem innern Sinn wird verstanden das Vermögen dasjenige, was im Innersten sich darstellt, so wie es sich gegenwärtig vorstellt, wahrzunehmen« (Feder: *Grundsätze* [s. Anm. 1], S. 18f.). Feder erklärt: »Der Ausdruck *Innerstes* soll hiebey einen Gegensatz auf alles dasjenige, was mit äußern Sinnen wahrgenommen werden kann, bezeichnen« (ebd., S. 19).

<sup>6</sup> Johann Georg Heinrich Feder: *Logik und Metaphysik*. Göttingen, Gotha 1771, S. 31; Johann Georg Heinrich Feder: *Logik und Metaphysik*. Wien 1783, S. 30; Johann Georg Heinrich Feder: *Logik und Metaphysik*. Göttingen 1790, S. 28f.

Eindrücke, den sie zusammen bewirken«. <sup>7</sup> Das »Undeutliche« dieser Erkenntnisart ist offensichtlich der bloß sinnlichen, unmittelbaren und nicht-begrifflichen Bezugnahme auf den Zustand der Seele und die »Verhältnisse ihrer Vorstellungen« geschuldet.

Die Frage, ob dem inneren Sinn, wie den äußeren Sinnen, physische Organe oder »Organisation« zu Grunde liegen, scheint für Feder nicht zentral zu sein. Ihm kommt es auf die Analyse der Funktion und Leistung des inneren Sinnes an. Allerdings wendet er sich nachdrücklich gegen Versuche, eine »Organisation« für den inneren Sinn ganz auszuschließen, wie er sie später bei Karl Leonhard Reinhold vorzufinden meint. In der Tat schreibt Reinhold: »Die Receptivität des Vorstellungsvermögens muss auf zweyerley sehr verschiedene Arten afficiert werden: von *ausen*, d. h. durch etwas vom blossen Vorstellungsvermögen verschiedenes; und von *innen* durch ihre eigene Spontaneität.« <sup>8</sup> Diese »bestimmte Fähigkeit der Receptivität [...], von innen afficiert zu werden [...] [heisst] – der *innere Sinn*«. <sup>9</sup> Ähnlich wie Kant schreibt Reinhold dem inneren Sinn eine gewisse Priorität in dem Sinne zu, dass jede äußere Empfindung, insofern »beym Auffassen« des gegebenen »Stoffes die Receptivität auch von innen afficiert werden« müsse, damit der Stoff »zu etwas dem Gemüthe angehörigen« wird, gleichzeitig auch eine »*innere Empfindung*« sei. <sup>10</sup> Darüber hinaus gibt es für Reinhold aber auch »blosse innere Empfindungen, das heisst solche, die unmittelbar blos durch die von der Spontaneität afficierte Receptivität entstanden sind«. <sup>11</sup> Eine organische Grundlage oder eine »Organisation« lässt Reinhold nur für die äusseren Sinne zu. Man dürfe daher Sinnlichkeit überhaupt nicht durch Organisation bestimmen, weil man damit erstere auf die äussere Sinnlichkeit reduzierte. Man »raubt« damit »der Sinnlichkeit die eine wesentliche Hälfte ihres Vermögens, nämlich den inneren Sinn«. <sup>12</sup> Feder sieht jedoch »nicht ein«, wie Rein-

**7** Feder: Logik und Metaphysik (s. Anm. 6), 1790, S. 29f. Vgl. Feder: Logik und Metaphysik 1771 (s. Anm. 6), wonach die »allgemeine Erklärung vom innern Sinn« diesen als »das Vermögen der Seele« bestimme, »ihren Zustand, und die Verhältnisse ihrer Vorstellungen unmittelbar gewahr zu nehmen« (S. 32). Fast wörtlich ebenso Feder: Logik und Metaphysik 1783 (s. Anm. 6), S. 31.

**8** Karl Leonhard Reinhold: Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Prag, Jena 1789, S. 365.

**9** Ebd., S. 368.

**10** Ebd., S. 368f. Vgl. Immanuel Kant: »Alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstand haben, oder nicht, [...] [gehören] an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüts, zum inneren Zustande« (Kritik der reinen Vernunft, A 34 / B 50).

**11** Reinhold: Versuch (s. Anm. 8), S. 369.

**12** Ebd., S. 370. Wenn man die Sinnlichkeit in dieser Weise auf den äußeren Sinn einschränke, was laut Reinhold bei den »Spiritualisten« der Fall ist, so bleibe einem »nichts anderes übrig, als denjenigen Stoff zu Vorstellungen, der dem äussern Sinn nicht gegeben werden kann, durch den Verstand empfangen zu lassen, und so [...] dem Verstande auch ein leidendes Vermögen zuzuschreiben« (ebd., S. 374). Auf der anderen Seite erklären dagegen die Materialisten »den Verstand selbst für eine blosse Modifikation der Sinnlichkeit« (ebd., S. 375).

hold mit dieser »Definition des innern Sinnes bestehen könne«, die diesen »durch die Receptivität des Vorstellungsvermögens [...] [erkläre], in so fern es durch die eigne Spontaneität desselben afficirt wird«. <sup>13</sup> Er verstehe zwar, dass Reinhold bei »den Grundlehren von der Sinnlichkeit, von der Organisation nichts hören [...] [wolle]; weil sie nur empirische Modificationen des äußern Sinnes seyn«. Aber zur Frage, »ob nur bey den äußern Empfindungen, nicht auch bey den innern, Organisation zum Grunde liegt«, sei »bey genauerer Hinsicht auf die Erfahrung, doch so leicht nicht wegzukommen«. <sup>14</sup> Feder will sich nicht festlegen, worin die »Organisation« besteht, aber, dass es eine solche gebe, hält er für wenigstens sehr wahrscheinlich:

So scheint mir doch dieß unleugbar, daß, im Traum und in vielen anderen Fällen, innere Anschauungen und Empfindungen durch den bloßen Mechanismus des Körpers und die daraus entstehenden Reize und Eindrücke entstehen können. Also nicht durch die Spontaneität des Vorstellungsvermögens, außer in so weit diese bey jeder Empfindung und Anschauung, auch der äußern, mitwirkt. Also sehe ich nicht ein, wie der Charakter des innern Sinnes in der Abhängigkeit von der bloßen Spontaneität gesetzt werden könne. <sup>15</sup>

Feder gesteht hier immerhin zu, dass bei der inneren und äußeren Empfindung die »Spontaneität des Vorstellungsvermögens« eine Rolle spiele, »mitwirkt«. Die »Mitwirkung« wird jedoch nicht im Einzelnen erläutert.

Entsprechend der Vorstellung vom inneren Sinn als Inbegriff unterschiedlicher Fähigkeiten unterscheidet Feder schon in *De sensu interno* und später in *Logik und Metaphysik* zwischen mehreren Arten des inneren Sinnes. Der Terminus »innerer Sinn« wird dann auch oft im Plural gebraucht. In der ersten Auflage von *Logik und Metaphysik* von 1769 spricht Feder von einer gewissen Uneinigkeit unter den Philosophen, die bezüglich der Anzahl und der genauen Bestimmung der inneren Sinne bestehe:

---

<sup>13</sup> Feders Rezension von Reinholds *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* erschien in der von ihm und Christoph Meiners herausgegebenen *Philosophischen Bibliothek* 3 (1790), S. 142–194, hier S. 173.

<sup>14</sup> Ebd., S. 173f.

<sup>15</sup> Ebd., S. 174f. Vgl. hierzu auch Feders entsprechende Ausführungen zum Selbstbewusstsein in *Ueber den Begriff von Substanz*. Hier hält er »es doch für sehr wahrscheinlich, daß auch unser Selbstbewußtseyn, so wie es in diesem Leben modificirt [...] ist mit auf organischen Gründen beruhe. Denn man hat Beispiele, daß in Krankheiten auch dieß Selbstbewußtseyn geschwächt und in unnatürliche Zerrüttung gebracht werden kann« (Johann Georg Heinrich Feder: *Ueber den Begriff von Substanz*. In: *Philosophische Bibliothek* 2 (1789), S. 1–40, hier S. 38).

Man ist aber über die Zahl und genauere Bestimmung der innerlichen Sinnen noch nicht einig. Außer dem *Selbstgefühl* redet man am meisten vom *moralischen Gefühle*, von dem *Gefühl des Wahren*, dem *Sensus communis*, und dem *Gefühle des Schönen*, oder dem *Geschmacke*.<sup>16</sup>

Der Ausdruck »redet man am meisten« deutet darauf hin, dass sich Feder auf eine bereits feststehende Tradition für diese Einteilung des inneren Sinnes beruft, ohne dass diese Tradition dann explizit benannt wird. Freilich hat Feder schon in *De sensu interno* für die genannten Gefühle Referenzautoren angegeben. Feder bleibt schließlich bei dieser Einteilung des inneren Sinnes, und er erwähnt eine Uneinigkeit über »Zahl und genauere Bestimmung der innerlichen Sinnen« nicht mehr. Vielmehr stellt er schlicht fest:

Dieses [die ›besondern Arten der innern Empfindung‹ und die entsprechenden Fähigkeiten] sind nemlich, ausser dem *Selbstgeföhle*, das *Gefühl des Wahren*, des *Schönen* und des *Moralischguten*.<sup>17</sup>

Was hat es zunächst mit der Trias des Wahren, Schönen und (moralisch) Guten als Gegenständen von Gefühlen, die Arten des inneren Sinnes zugeschrieben werden, auf sich? Feders Formulierung legt, wie erwähnt, nahe, dass er sich auf eine Tradition beruft. In der Tat geht die Trias wenigstens auf den Neuplatonismus des 15. Jahrhunderts zurück, als man Platons Ideenlehre mit Hilfe dieser Trias zusammenzufassen suchte und diese auf Gott bezog.<sup>18</sup> Im 17. und frühen 18. Jahrhundert wurde sie im Kontext der platonistischen Schule von Cambridge und der von dieser beeinflussten Denker zum Thema. Das Schöne, Wahre, Gute wird nach Analogie der Symmetrie, Proportion und Harmonie des Kosmos miteinander verbunden, etwa bei Shaftesbury in seinen *Chararacteristics of Men, Manners, Opinions, Times*.<sup>19</sup> Feder erwähnt in *De sensu interno* zwar den Cambridge Platoniker Ralph Cudworth, bezieht sich hinsichtlich der Trias jedoch weder auf den Neuplatonismus noch auf Shaftesbury.<sup>20</sup> Bezeichnend für Feders Konzeption des Wahren, Guten, Schönen ist,

**16** Johann Georg Heinrich Feder: *Logik und Metaphysik*. Göttingen, Gotha 1769, S. 116. Vgl. Feder: *De sensu interno* (s. Anm. 2), S. 25–30.

**17** Feder: *Logik und Metaphysik* 1771 (s. Anm. 6), S. 31f.; 1783, S. 30; 1790, S. 29.

**18** Gerhard Kurz gibt einen knappen Überblick über die Entwicklung dieser Trias von der Antike bis zur Gegenwart und behandelt sie hauptsächlich als ein Thema für Kunst und Ästhetik. Gerhard Kurz: *Das Wahre, Schöne, Gute. Aufstieg, Fall und Fortbestehen einer Trias*. Paderborn 2015. Kurz verweist auf Marsilio Ficinos Lehre, dass Gott, insofern er die Wirklichkeit aller Dinge sei, das Gute genannt werde, insofern er sie vergeistigt, das Schöne, insofern er die menschliche Erkenntnis zu ihnen leitet, das Wahre (S. 22f.). Auf die Lehre vom inneren Sinn und auf die Aufnahme und Umwandlung der Trias in diesem Kontext geht Kurz jedoch nicht ein.

**19** Vgl. ebd., S. 24f.

**20** Feder nennt Cudworths *The True Intellectual System of the Universe* (London 1678) als Quelle für Diskussionen zur Frage, ob die Sinnlichkeit bloß passiv und ob alles Denken sinnlich sei (Feder: *De sensu interno* [s. Anm. 2], S. 20f.).

dass diese nicht mehr im Sinne metaphysischer Ideen verstanden, sondern ›verinnerlicht‹ und auf das empfindende Subjekt bezogen werden. Für Feder sind Wahres, Gutes und Schönes Gegenstände von unterschiedlichen Arten des Fühlens, die den inneren Sinn charakterisieren. In Deutschland hatte Moses Mendelssohn bereits in einer frühen Schrift argumentiert, dass die Trias sowohl durch Vernunft als auch durch Geschmack zu erkennen sei. Wir besitzen neben der Vernunft einen *bon sens*, vermittelt dessen »wir ohne deutliche Schlüsse das Wahre, Gute und Schöne gleichsam fühlen.«<sup>21</sup> Aber auch Mendelssohn ist für Feder in *De sensu interno* kein Referenzautor.<sup>22</sup> Feder nennt jedoch ein Werk, in dem ein Jahr vor der Publikation von *De sensu interno* diese drei Arten des inneren Sinnes als Grundlage für die Struktur der gesamten Philosophie hervorgehoben werden, nämlich Friedrich Justus Riedels einflussreiche *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften*.<sup>23</sup> In der Einleitung zu diesem als Kompilation und Lehrbuch der Ästhetik konzipierten Werk schreibt Riedel, dass der Mensch drei Endzwecke habe, »die seiner geistigen Vollkommenheit untergeordnet sind, das *Wahre*, das *Gute* und das *Schöne*«. Für jeden habe »ihm die Natur eine besondere Grundkraft verliehen, für das Wahre den *sensus communis*, für das Gute das *Gewissen* und für das Schöne den *Geschmack*«. Diese drei Grundkräfte bilden jedoch eine Einheit, denn sie alle »sind Aeste der Empfindung«.<sup>24</sup> Diesen Ästen der Empfindung entsprechen drei Arten von »inneren Gefühlen«.<sup>25</sup> Auf diesen inneren Gefühlen baue sich die gesamte Philosophie auf:

**21** Moses Mendelssohn: Verwandtschaft des Schönen und Guten (1757–1760). In: ders.: Ästhetische Schriften. Hg. von Anne Pollok. Hamburg 2006, S. 133. Vgl. hierzu die Ausführungen von Kurz: Das Wahre, Schöne, Gute (s. Anm. 18), S. 33f., dessen Hinweis auf Mendelssohn ich hier folge.

**22** In *Logik und Metaphysik* verweist Feder mehrfach auf Mendelssohns *Phädon* (1767). Vgl. beispielsweise *Logik und Metaphysik* 1771 (s. Anm. 6), S. 55, 278, 352, 415, 481. Diese Verweise beziehen sich jedoch nicht auf den inneren Sinn.

**23** Friedrich Justus Riedel: *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften*, ein Auszug aus den Werken verschiedener Schriftsteller, Jena 1767 (2. Aufl. Jena und Wien 1774). Feder: *De sensu interno* (s. Anm. 2), S. 32. Kurz erwähnt in seinem historischen Abriss, dass Riedel sich die Trias »für eine neue Systematisierung der Philosophie zu nutze macht« (Kurz: *Das Wahre, Schöne, Gute* [s. Anm. 18], S. 35), ohne jedoch Feder zu nennen und den auch hier offensichtlichen Bezug zur Lehre vom inneren Sinn herauszustellen.

**24** Riedel: *Theorie* (s. Anm. 23), S. 6.

**25** »Das innere Gefühl der Seele, wodurch sie ohne Vernunftschlüsse von der Wahrheit, oder Falschheit einer Sache unmittelbar überzeugt wird, ist der *sensus communis* [...] Das innere Gefühl der Seele, wodurch sie ohne Vernunftschlüsse von dem, was gut und böse ist, unmittelbar überzeugt wird, ist das *Gewissen* [...]. Das innere Gefühl der Seele, wodurch sie ohne Vernunftschlüsse bloß durch das sinnliche Wohlgefallen, das Schöne da findet, wo es seyn mag, ist der *Geschmack*« (Riedel: *Theorie* [s. Anm. 23], S. 7).

Das höchste Principium der Philosophie ist die Empfindung. Jene theilt sich, wie ihre Quelle, in drey Arme, in die *Philosophie des Geistes*, des *Herzens* und des *Geschmacks*. Die erste beschäftigt sich mit dem Wahren, die zwote mit dem Guten und die dritte mit dem Schönen.<sup>26</sup>

Der innere Sinn wird von Riedel demnach zum grundlegenden Prinzip der Philosophie erhoben, ein Gedanke, der auch bei Feder wirksam ist, der, wie noch zu zeigen sein wird, den inneren Sinn jedenfalls in bestimmter Hinsicht zum »höchsten Principium« der Metaphysik macht. Es überrascht nicht, dass Riedel selbst in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift, die er ebenso wie später Feder und Christoph Meiners die ihre ›Philosophische Bibliothek‹ nennt, eine überaus positive Rezension von Feders *De sensu interno* publiziert. »Verständige Männer«, heisst es dort »haben es längst erkannt, daß die wahre Philosophie die Philosophie der Empfindung ist«. Dabei verdiene es besonders die innere Empfindung, »daß sie immer noch genauer untersucht wird, als es bisher geschehen ist«. Feder stelle in seiner Abhandlung »eine Reihe von Begriffen« vor, die man »dereinst das vollständige System der innern Empfindung wird nennen können.«<sup>27</sup>

Obwohl die Trias bei Feder zu Gegenständen des (innerlichen) Fühlens wird, betont er wie Riedel die Unterschiedenheit dieser Gefühle voneinander.<sup>28</sup> Gemein ist ihnen wie erwähnt, dass es um »die im Innern entstehenden Vorstellungen [...] [geht]; und also auch diejenigen Gefühle, welche diese Vorstellungen, einzeln oder in gewissen Verbindungen mit einander, hervorbringen oder hervorzubringen scheinen.«<sup>29</sup> Sie unterscheiden sich in Bezug auf ihren Gegenstand. In der ersten Auflage von *Logik und Metaphysik* wird das Gefühl des Wahren wie bei Riedel mit dem auf Aristoteles zurückgehenden Ausdruck ›sensus communis‹ bezeichnet, in späteren Auflagen kommt der auch ganz anders zu verstehende englische Terminus »common sense« hinzu.<sup>30</sup> Feder bestimmt dieses Gefühl ähnlich wie Riedel als »das Vermögen, Wahrheit oder Unwahrheit, unmittelbar ohne Räsonnement, und daher

<sup>26</sup> Ebd., S. 8. In der deutlich konziseren, auf zwei Seiten reduzierten Einleitung zur zweiten Auflage seines Werkes konzentriert sich Riedel ganz auf das Thema dieser Dreiteilung und spricht nun von »drey Fähigkeiten oder innere Sinne.« (Riedel: *Theorie*, 2. Aufl. [s. Anm. 23], S. 7). Riedel soll bereits 1765 eine Dissertation mit dem Titel *De sensu communi, veri, boni et pulchri* verfasst haben, zu der ich noch keinen Zugang erlangen konnte. Feder erwähnt dieses Werk nicht. Vgl. hierzu Waldemar Fromm: *An den Grenzen der Sprache*. Freiburg i. Br. 2006, S. 216.

<sup>27</sup> *Philosophische Bibliothek*. Hg. von Justus Riedel. Erstes Stück, Halle 1768, S. 20–25, hier S. 20f. Riedel publiziert auch eine längere Rezension der ersten Auflage von Feders *Logik und Metaphysik*, in: *Philosophische Bibliothek*, Drittes Stück, Halle 1769, S. 125–163.

<sup>28</sup> Feder verweist für die jeweiligen Gefühle auf unterschiedliche Referenzautoren. Für das Gefühl des Wahren bezieht sich Feder auf Rüdiger und Lambert (Feder: *De sensu interno* [s. Anm. 2], S. 7, S. 11 u. S. 27), für die Gefühle des Schönen und moralisch Guten auf Hutcheson (ebd., S. 13 u. S. 30).

<sup>29</sup> Feder: *Grundsätze* (s. Anm. 1), S. 19. Vgl. die etwas anderen Formulierungen in Feder: *Logik und Metaphysik* 1771 (s. Anm. 6), S. 32; 1783 (s. Anm. 6), S. 31, und 1790 (s. Anm. 6), S. 29f.

<sup>30</sup> Feder: *Logik und Metaphysik* 1769 (s. Anm. 16), S. 116. *Logik und Metaphysik* 1771 (s. Anm. 6), S. 32; 1783 (s. Anm. 6), S. 31; 1790 (s. Anm. 6), S. 29.



auch oft nur undeutlich, wahrzunehmen«. <sup>31</sup> Das Gefühl des Schönen, auch »ästhetisches Gefühl (Geschmack)« genannt, ist das Vermögen die »(in Vorstellungen liegende) Schönheit« unmittelbar und ohne Nachdenken zu bemerken. <sup>32</sup> Und das Gefühl des (moralisch) Guten, auch »moralisches (sittliches) Gefühl« genannt, sei schließlich das Vermögen, »das Schändliche, Löbliche, was recht, was unrecht ist, also unmittelbar zu bemerken«. <sup>33</sup> Gemein ist den drei Gefühlsarten demnach, wie auch dem Selbstgefühl, die Unmittelbarkeit des Bezugs auf den jeweiligen Gegenstand, er findet »ohne Nachdenken«, »ohne Räsonnement« statt, wie Feder hervorhebt.

Was hat es nun mit dem Selbstgefühl auf sich, von dem in Riedels *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften* nicht als eine Art des inneren Sinnes die Rede ist? Schon die zitierte Formulierung Feders, dass es »ausser dem *Selbstgeföhle*« noch die Gefühle des Wahren, Schönen und Guten gebe, <sup>34</sup> deutet darauf hin, dass dem Selbstgefühl als vierte Art des inneren Sinnes eine besondere Stellung zukommt. Im frühen *Grundriß* gibt es eine Formulierung, die nahelegt, dass das Selbstgefühl gar nicht eine Art des inneren Sinnes ausmache, sondern diesem gewissermaßen noch vorgelagert sei:

Wir haben ein Vermögen, dessen, was ausser uns und in uns auf eine gewisse Art vorgeht, uns bewusst zu werden; dies ist das *Empfindungs-Vermögen*, der *Sinn*; wobey noch genauer die *äussere* und *innere* Sinnen, und das *Selbstgeföhle* können unterschieden werden. <sup>35</sup>

Nach diesem Zitat scheint das Selbstgefühl eine eigenständige Art unmittelbaren Selbstbezugs zu sein. Es kann sich allerdings auch um eine ungenaue Formulierung handeln, denn schon in *De sensu interno* und dann in *Logik und Metaphysik* von 1769 und den späteren Auflagen und Fassungen dieses Werks wird das Selbstgefühl

**31** Feder: *Logik und Metaphysik* 1771 (s. Anm. 6), S. 32; 1783 (s. Anm. 6), S. 31; 1790 (s. Anm. 6), S. 29. Vgl. Feder: *De sensu interno* (s. Anm. 2), S. 27 u. S. 29f.

**32** Feder: *Logik und Metaphysik* 1771 (s. Anm. 6), S. 32; 1783 (s. Anm. 6), S. 31; 1790 (s. Anm. 6), S. 29. Vgl. Feder: *De sensu interno* (s. Anm. 2), S. 30–32. In *Logik und Metaphysik* 1769 (s. Anm. 16) spricht Feder wie Riedel vom »*Geföhle des Schönen*, oder dem *Geschmacke*« (S. 116). In: Feder: *Grundsätze* (s. Anm. 1) wird der Ausdruck »ästhetisches Gefühl (Geschmack)« benutzt (S. 19).

**33** Feder: *Logik und Metaphysik* 1771 (s. Anm. 6), S. 32; 1783 (s. Anm. 6), S. 31; 1790 (s. Anm. 6), S. 29. Vgl. Feder: *De sensu interno* (s. Anm. 2), S. 32f. Zum Ausdruck »moralisches (sittliches) Gefühl« vgl. Feder: *Grundsätze* (s. Anm. 1), S. 19. Zu diesem Thema hat Feder auch eine längere, allerdings kritische Abhandlung verfasst. Johann Georg Heinrich Feder: *Über das moralische Gefühl*. In: *Deutsches Museum* 1776, Bd. 1, S. 15–40, S. 103–115, S. 287–306 u. S. 479–503. Als Monographie wurde diese Schrift in Kopenhagen und Leipzig 1792 publiziert.

**34** Feder: *Logik und Metaphysik* 1769 (s. Anm. 16), S. 116; 1771 (s. Anm. 6), S. 32; 1783 (s. Anm. 6), S. 30, 1790 (s. Anm. 6), S. 29.

**35** Johann Georg Heinrich Feder: *Grundriß der Philosophischen Wissenschaften*. Coburg 1767, S. 53.

als eine Art des inneren Sinnes vorgestellt.<sup>36</sup> Dabei kennzeichnet Feder das Selbstgefühl als erste, fundamentalste und wichtigste Form des inneren Sinnes. Das Selbstgefühl ist wie die Gefühle des Wahren, Schönen und Guten durch Unmittelbarkeit und Undeutlichkeit charakterisiert, bezieht sich aber im Gegensatz zu diesen Gefühlen auf »alle innere Zustände des Thuns und Leidens, des Denkens, Wollens und Fühlens«. <sup>37</sup> In *De sensu interno* spricht Feder vom »sensus sui ipsius«, dem er den deutschen Ausdruck »das Selbstgefuehl« zur Erklärung hinzufügt. <sup>38</sup> Als Quelle für diesen Ausdruck gibt Feder hier Johann Bernhard Basedows *Philalethie* von 1764 an. <sup>39</sup> Und in der Tat führt Basedow den Terminus »Selbstgefühl« explizit als Ausdruck für den inneren Sinn ein:

Zwey unserer Denkart, oder der Nebenkräfte unsers Verstandes, haben wir betrachtet, nemlich den äusserlichen Sinn, der den Namen des *Sinnes* in meinem Vortrage behalten soll, und den innerlichen Sinn, den ich künftigt das *Selbstgefuehl* nennen will.<sup>40</sup>

Basedow betont, dass Selbstgefühl und äußerer Sinn »weiter voneinander unterschieden sind« als die verschiedenen äußeren Sinne voneinander, wie etwa Gesicht und Gehör. Dass er beide als »Nebenkräfte unsers Verstandes« bezeichnet, soll dem sinnlichen Charakter beider Vermögen nicht widersprechen.<sup>41</sup>

Feder verwendet den Terminus »Selbstgefühl« zwar mit ausdrücklichem Hinweis auf Basedow, identifiziert das damit Gemeinte aber, wie wir sahen, nicht wie Basedow einfach mit dem inneren Sinn, sondern verwendet den Terminus für eine bestimmte Art desselben. Es liegt auf der Hand, dass dieses Gefühl von den eigenen Zuständen eine Voraussetzung für die speziellen Gefühle des Wahren, Guten, Schönen ist. Das Selbstgefühl kommt als viertes diesen drei Gefühlen als notwendige Bedingung hinzu. Laut obigem Zitat aus *Grundsätze der Logik und Metaphysik* sind Gegenstand des Selbstgefühls »alle innere[n] Zustände des Thuns und Leidens, des Denkens, Wollens und Fühlens«. Ähnlich erklärt Basedow das Selbstgefühl oder, in

<sup>36</sup> Feder: *De sensu interno* (s. Anm. 2), S. 25; *Logik und Metaphysik* 1769 (s. Anm. 16), S. 116; 1771 (s. Anm. 6), S. 3f.

<sup>37</sup> Feder: *Grundsätze* (s. Anm. 1), S. 19.

<sup>38</sup> Feder: *De sensu interno* (s. Anm. 2), S. 25.

<sup>39</sup> Ebd., S. 12. In Feder: *Grundsätze* (s. Anm. 1), S. 19, verweist Feder für den Terminus »Selbstgefühl« auf Michael Ignaz Schmidt: *Die Geschichte des Selbstgefühls*. Frankfurt a. M., Leipzig [i. e. Würzburg] 1772. Feder gibt 1773 als Publikationsdatum an. Moses Mendelssohn, der mit Thomas Abbt über Basedow korrespondierte, verwendet »Selbstgefühl« mehrmals in seinem *Phädon* von 1767. Wie oben (Anm. 22) erwähnt, nennt Feder Mendelssohns Schrift zwar mehrmals in *Logik und Metaphysik*, aber nicht im Zusammenhang des Selbstgefühls. Zu Mendelssohns Begriff des Selbstgefühls vgl. Björn Pecina: *Mendelssohns diskrete Religion*. Tübingen 2016, S. 208–211.

<sup>40</sup> Johann Bernhard Basedow: *Philalethie*. Neue Aussichten in die Wahrheiten und Religion der Vernunft. 2 Bde. Altona 1764, Bd. 2, S. 5.

<sup>41</sup> »Der Sinn und das Selbstgefühl sind zwey Verstandeskkräfte, welche weiter voneinander unterschieden sind, als Gesicht und Gehör« (Basedow: *Philalethie* [s. Anm. 40], Bd. 2, S. 6).

seinem Verständnis, den inneren Sinn. Für Basedow sind die eigenen Ideen, Vorstellungen und die damit verbundene Lust oder Unlust Gegenstände des Selbstgefühls.

Es sind diese innerlichen Gegenstände nemlich, unsre eigenen Ideen, Vorstellungen, Begriffe oder Gedanken; ferner die damit verknüpfte Lust oder Unlust; das darauf folgende Begehren oder Verabscheuen; und die Verbindungsarten zweyer oder mehrerer Ideen, z. E. Zweifel, Vermuthung, Beyfall oder Verwerfung.<sup>42</sup>

Feder bestimmt den inneren Sinn (als Selbstgefühl) in Abgrenzung nicht nur von Verstand und äußerem Sinn, sondern auch von der Erinnerung. Diese Unterscheidung ergibt sich bereits aus Feders Darstellung, wonach das Selbstgefühl sich auf Gegenwärtiges bezieht. So spricht Feder vom Selbstgefühl als von einer »Anschauung des Gegenwärtigen«. An derselben Stelle heißt es weiterhin: »Unter dem innern Sinn wird verstanden das Vermögen dasjenige, was im Innersten sich darstellt, so wie es sich gegenwärtig vorstellt, wahrzunehmen.«<sup>43</sup>

In der Abhandlung *Über das moralische Gefühl* von 1776 heißt es dementsprechend: »Innere Empfindungen werden nemlich die Gewahrnehmungen des gegenwärtigen Zustandes unsres Innersten, den äussern Sinnen auf alle Weise verborgenen Wesens genannt.«<sup>44</sup> Feder hebt hier den Gegensatz zur Erinnerung auch explizit hervor:

Und wenn sich sagen lässet, daß die Seele gewisse Verhältnisse der ihr gegenwärtigen Vorstellungen, ihre Uebereinstimmung oder ihren Widerspruch, unter sich oder mit ihren Trieben, unmittelbar, ohne Schluß, gewahr wird, so sind auch dieses Empfindungen des innern Sinnes, im Gegensatze auf das, was man von diesen Verhältnissen, als ehemals empfunden sich erinnert, oder sich einbildet, oder schliesset.<sup>45</sup>

Für Feder ist damit der Gegenstand des Selbstgefühls jedoch nicht hinreichend erklärt. Gegenstand des Selbstgefühls ist schon laut *De sensu interno* nicht nur ein jeweils gegenwärtiger Zustand oder eine innere Beschaffenheit, sondern auch die

---

42 Ebd., S. 4. Vgl. auch S. 1: »Zu dem Inbegriffe desjenigen Wesens, welches ein jeder sein *Ich* nennt, gehört auch eine Vorstellungskraft, welche nicht nur Farben, Töne und andre äusserliche Sachen sinnlich vernimmt; sondern auch das Innerliche, (als Wollust und Schmerz, das Begehren und Verabscheuen, nebst seinen eigenen Gedanken, und den damit verknüpften Beyfall oder Zweifel,) innerlich empfindet.«

43 Feder: Grundsätze (s. Anm. 1), S. 18f.; Hervorhebung U.T.

44 Feder: *Über das moralische Gefühl* (s. Anm. 33), Bd. 1, S. 18.

45 Ebd., S. 18f. Zum Verhältnis des inneren Sinns zur Einbildungskraft als dem »Vermögen sinnliche Vorstellungen selbstthätig in sich hervorzubringen«, lässt sich Feder nicht detailliert aus. Denn: »Wie Einbildungskraft und Innerer Sinn sich unterscheiden, wird hiebey leicht zu bemerken seyn« (Feder: Grundsätze [s. Anm. 1], S. 20f.).

Existenz des eigenen Ich, das sich in diesen Zuständen befindet.<sup>46</sup> Wie oben dargestellt ist der innere Sinn für Feder ein Inbegriff von verschiedenen »Fähigkeiten«, mittels derer die Seele sich auf sich selbst beziehen kann: »Der *innere* Sinn besteht in denjenigen Fähigkeiten der Seele, wodurch sie sich selbst, und dasjenige was in ihr vorgehet, die Verhältnisse ihrer Vorstellungen, empfindet.«<sup>47</sup>

Hier ist zwar nicht explizit von der »Existenz« des Ich die Rede, aber doch davon, dass die Seele durch den inneren Sinn nicht nur empfindet, was in ihr vorgeht, sondern auch »sich selbst«. In späteren Auflagen von *Logik und Metaphysik* spricht Feder wieder explizit vom Gefühl der Existenz: »Unter dem *Selbstgeföhle* versteht man die unmittelbare Gewahrnehmung [1] seiner Existenz, [2] seiner innersten Zustände und Eigenschaften.«<sup>48</sup>

Indem das Föhlen des eigenen Daseins als zum inneren Sinn (als Selbstgeföh) gehörig vorgestellt wird, gibt es demnach für Feder nicht nur ein Gewahrsein von den eigenen Zuständen, sondern auch ein Gewahrsein von der Existenz des Ich. Denn Feders These scheint zu sein, dass in jeder Empfindung das präreflektive Selbstgeföh als das Gefühl oder das Bewusstsein liege, dass *wir* diese Empfindung haben.<sup>49</sup> Es liegt auf der Hand, dass ein solches Gewahrsein von der eigenen Existenz und den eigenen Zuständen notwendige Bedingung für die speziellen Geföhle des Wahren, Guten, Schönen ist. Dem Selbstgeföh kommt also als vierter innerer Sinn gegenüber den anderen drei Geföhlen eine fundamentale Bedeutung zu. Von dem unmittelbaren Selbstbezug durch den als Selbstgeföh verstandenen inneren Sinn unterscheidet Feder den Begriff oder den »deutlichen Gedanken vom *Ich*«. <sup>50</sup>

**46** »Et prioris quidem denuo quaedam species est certissima *sensus sui ipsius* id est *suae existentiae et intimae constitutionis conscientia* (das Selbstgeföh)« (Feder: De sensu interno [s. Anm. 2], S. 25).

**47** Feder: *Logik und Metaphysik* 1769 (s. Anm. 16), S. 116.

**48** Feder: *Logik und Metaphysik* 1771 (s. Anm. 6), S. 32; 1783 (s. Anm. 6), S. 30; 1790 (s. Anm. 6), S. 29.

**49** In *De sensu interno* zitiert Feder Lockes Ausführungen zur *reflection* (in der französischen Übersetzung von Pierre Coste) als eine historische Quelle für Theorien vom inneren Sinn (Feder: De sensu interno [s. Anm. 2], S. 11). Das Ich oder die Seele selbst ist jedoch nicht Gegenstand der *reflection* oder des inneren Sinnes, wie Locke diesen vorstellt. Die *reflection*, von Locke auch »internal Sense« genannt, sei »that notice which the Mind takes of its own Operations, and the manner of them, by reason whereof, there come to be Ideas of these Operations in the Understanding« (John Locke: *An Essay concerning Human Understanding*. Ed. by Peter H. Nidditch, Oxford 1975, II.i.4). Locke nimmt jedoch ein distinktes unmittelbares Wissen (»intuitive knowledge«) von der Existenz der eigenen Seele oder des Ich an (Essay IV.ix.3), worauf Feder jedoch hier gar nicht eingeht. Insofern ist Gustav Zarts Behauptung, Feders Begriffsbestimmung und Beschreibung des inneren Sinnes seien ganz »von Locke und Hutcheson abhängig«, fragwürdig (Gustav Zart: *Einfluss der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Berlin 1881, S. 145).

**50** Feder: *Logik und Metaphysik* 1769 (s. Anm. 16), S. 134; vgl. 1771 (s. Anm. 6), S. 32; 1783 (s. Anm. 6), S. 31; 1790 (s. Anm. 6), S. 29.

## 2 Selbstgefühl als Art des Inneren Sinnes und der »Deutliche Gedanke vom Ich«

Wie oben erwähnt unterscheidet Feder den inneren Sinn (und damit auch das Selbstgefühl) sowohl von den äußeren Sinnen als auch vom Verstand. Zu diesem gehört das Vermögen der Reflexion, das Feder als eine Fähigkeit des Unterscheidens und Vergleichens darstellt.

Ferner besitzen wir ein Vermögen, das manchfaltige, so in einer oder in mehrern Vorstellungen liegt, zu überdenken, das ist, zu unterscheiden und einzeln neben und nach einander uns vorzustellen. Dies wird das *Vermögen zu reflectiren* oder die *Überlegungskraft* genennt.<sup>51</sup>

Feder betont, dass man unterscheiden müsse zwischen dem, was unmittelbar sinnlich gegeben ist, und dem, was daraus durch Verstandestätigkeit erschlossen werden könne. »[E]s ist sehr nöthig«, schreibt er, »die *unmittelbar* von den Sinnen herührende, und die von diesen *abgesonderte Begriffe* jedesmal wohl zu unterscheiden«.<sup>52</sup> Dies gilt entsprechend auch für den Selbstbezug. Es sei zu unterscheiden zwischen dem durch Unmittelbarkeit charakterisierten Selbstgefühl und einem begrifflich vermittelten Selbstbezug, der Abstraktionshandlungen involviere. Diese Unterscheidung findet sich bei Feder durchgehend von *De sensu interno* bis in die nachkantischen Schriften.<sup>53</sup> Den begrifflich vermittelten Selbstbezug bezeichnet Feder als »den deutlichen Gedanken vom *Ich*« oder »die *Notion*«, die das Ich, das hier mit der Seele gleichgesetzt wird, von sich selbst habe. Das Selbstgefühl ist notwendige Grundlage für den deutlichen Gedanken vom Ich, der durch Verstandesleistungen aus dem Selbstgefühl hervorgehe:

Ein grosser Theil unserer Begriffe rühret aus den Empfindungen her, die wir vermöge des *innern Sinnes* haben. Daher hat die Seele die *Notion* von ihr selbst, den deutlichen Gedanken vom *Ich*, und von ihren Eigenschaften.<sup>54</sup>

Für das so verstandene Ich oder die Seele verwendet Feder auch den Begriff der Person.<sup>55</sup> Ähnlich, wenn auch keineswegs in identischer Weise, hat Feders Refe-

<sup>51</sup> Feder: Grundriß (s. Anm. 35), S. 54. Vgl. Feder: Logik und Metaphysik 1769 (s. Anm. 16), S. 122f. Vgl. Feder: Grundsätze (s. Anm. 1), S. 24f.: »Im Innern beschäftigte Aufmerksamkeit heißt Ueberlegung (Reflexion); besonders wenn sie durch Begriffe [...] geleitet und aufgeklärt wird.«

<sup>52</sup> Feder: Grundriß (s. Anm. 35), S. 55.

<sup>53</sup> Vgl. Feder: De sensu interno (s. Anm. 2), S. 25; Feder: Logik und Metaphysik 1769 (s. Anm. 6), S. 134; Feder: Logik und Metaphysik 1790 (s. Anm. 6), S. 29.

<sup>54</sup> Feder: Logik und Metaphysik 1769 (s. Anm. 16), S. 134. Vgl. Feder: De sensu interno (s. Anm. 2), S. 25.

<sup>55</sup> Aus dem Selbstgefühl, sagt Feder, »entsteht der durch die Absonderung deutlich gewordene Gedanke von unserer *Person* (unserem *Ich*)« (Feder: Logik und Metaphysik 1771 [s. Anm. 6], S. 32;

renzautor Johann Bernhard Basedow zwischen Selbstgefühl und Selbstbewusstsein unterschieden. Letzteres, von Basedow »Bewußtseyn unserer selbst« genannt, entspricht Feders »deutlichem Gedanken vom Ich«. Denn zu diesem Bewußtseyn gehöre »die abstracte Idee von dem Subjecte, welches durch das Wort *Ich* ausgedrückt wird, wenn man innerlich empfindet, daß man denke, sich etwas erinnere« usw.<sup>56</sup> Diese abstrakte Idee vom Ich unterscheide sich durch das Merkmal der Identität von anderen abstrakten Ideen. Wir sähen das »gestrige und heutige Ich« als »eins und dasselbe« an. Das »Ich, welches sich erinnert; das Ich, welches itztund sieht, hört empfindet,« sei für uns »eins und dasselbe«. Das so aufgefasste Selbstbewusstsein sei eine »Verstandeskraft« und von dem Selbstgefühl, das Basedow mit dem inneren Sinn gleichsetzt, zu unterscheiden. Dabei ist daran zu erinnern, dass für Basedow das Selbstgefühl im Gegensatz zu Feder nicht ein Gefühl der Ich-Existenz einschließt, sondern sich nur auf die Zustände oder Vorstellungen des Geistes bezieht.

Es ist daher, wofern ich das Wort, *Bewußtseyn*, recht verstehe, diese so genannte Verstandeskraft unterschieden von dem bloßen Selbstgeföhle, oder innerem Sinne. Der innere Sinn wirkt sehr früh; sein Gegenstand sind unsere Vorstellungen. Das Bewußtseyn kömmt viel später; sein Gegenstand ist – Ich selbst.<sup>57</sup>

Auch für Feder gilt, dass der »deutliche Gedanke vom Ich« dem Selbstgefühl nachgeordnet ist. Für ihn ist in letzterem aber ein Ich-Bezug bereits enthalten, der als Grundlage für die Entstehung einer begrifflich vermittelten Ich-Vorstellung dient.

Gelegentlich gesteht Feder zu, dass bei dieser Vielzahl von Begriffen für den Selbstbezug (innerer Sinn, Selbstgefühl, deutlicher Gedanke, usw.) die Gefahr bestehe, »irre zu werden«. Um dies zu vermeiden, »muß man aufs genauste zu unterscheiden suchen, was sehr leicht mit einander verwechselt wird«. Dazu gehöre, erstens, »dasjenige, was eigentlich Gefühl, oder Anschauung des Gegenwärtigen, in Beziehung auf ein angenommenes Object heißen kann; und das, was aus anderweitigen Wirkungen der Vorstellungsvermögen sich zugesellt«. <sup>58</sup> Diese Erinnerung scheint jedenfalls den bereits erwähnten, von Feder betonten Unterschied zu inkludieren zwischen dem, was dem Gefühl selbst gegeben ist, und dem, was aus ihm geschlossen werden kann. Auch müsse, zweitens, von dem inneren »Gefühl selbst« irgendein »Urtheil über den Grund solcher innern Geföhle« unterschieden werden. Hier geht es offensichtlich um die Frage nach dem Ursprung bestimmter Geföhle, also ebenfalls, wenn auch in spezifischer Form, um die Unterscheidung zwischen

1783 [s. Anm. 6], S. 31; 1790 [s. Anm. 6], S. 29). Hierfür beruft sich Feder in den späteren Auflagen auf Michael Ignaz Schmidt: Die Geschichte des Selbstgeföhls (s. Anm. 39). Feder: Logik und Metaphysik 1783 (s. Anm. 6), S. 32; 1790 (s. Anm. 6), S. 31.

<sup>56</sup> Basedow: Philalethie (s. Anm. 40), Bd. 2, S. 110.

<sup>57</sup> Ebd., S. 112.

<sup>58</sup> Feder: Grundsätze (s. Anm. 1), S. 19.

dem unmittelbaren Gefühl einerseits und einem begrifflich vermittelten Bezug auf einen Gegenstand andererseits, anders gesagt um den Unterschied zwischen geltungsdifferenten Aussagen über den Grund innerer Gefühle und den Gefühlen selbst.<sup>59</sup>

Feder erläutert diese Unterscheidungen und ihre Bedeutung für ein Verständnis des inneren Sinns hier nicht weiter. Klar wird jedoch, dass das Selbstgefühl und mit ihm die Reflexion nicht nur als Grundlage für einen subjektiv »deutlichen Gedanken vom Ich« fungieren, sondern damit auch als notwendige Bedingung dafür, dass wir eine philosophische Seelenlehre entwickeln können. Denn durch Selbstgefühl und Reflexion ist uns laut Feder Grundlegendes von der Seele bekannt, auf dem eine solche Lehre aufbauen muss. Diese hat demnach ihren Ursprung in einem sinnlich aufzufassenden unmittelbaren Gefühl:

Unterdessen ist es gewiß, daß wir nichts von denkenden Substanzen und ihren Eigenschaften wissen würden, wenn uns nicht durch das Selbstgefühl und die Reflexion über dasselbe einiges von der Natur unserer Seele bekannt wäre. Hierinne liegt also der Ursprung aller unserer pneumatologischen Begriffe, und hieraus schöpfen sie ihr Licht.<sup>60</sup>

### 3 Selbstgefühl – Bewusstsein – Selbstbewusstsein: Feder und Reinhold

Feder bedient sich gelegentlich auch des Bewusstseinsbegriffs bei der Erörterung des Selbstgefühls. Allerdings bleibt das Verhältnis von Selbstgefühl zum Bewusstsein bei Feder terminologisch und begrifflich in den verschiedenen Schriften uneinheitlich und damit unklar. An einigen Stellen scheint er das Selbstgefühl geradezu mit dem Bewusstsein von Vorstellungen und von der eigenen Existenz gleichzusetzen. In seiner oben zitierten Definition der »Selbstgefühl« genannten Art des inneren Sinnes in *De sensu interno* heißt es, dieses sei das Bewusstsein (*conscientia*) von der eigenen Existenz und seiner inneren Beschaffenheit.<sup>61</sup> Und 26 Jahre später, in *Grundsätze der Logik und Metaphysik*, schreibt Feder zum bereits erwähnten Ursprung der Begriffe der Pneumatologie als einer Wissenschaft, die sich mit der »Natur empfindender, denkender und wollender Subjecte« auseinandersetze, dass die

<sup>59</sup> Außerdem betont Feder, ohne auf das Selbstgefühl Bezug zu nehmen, den Unterschied zwischen dem, »was das Wesen der Sachen ausmacht, und veränderliche[n] Bestimmungen, Mißbräuche, Grade der Vollkommenheit« (ebd., S. 19f.).

<sup>60</sup> Feder: *Logik und Metaphysik* 1769 (s. Anm. 16), S. 400. Vgl. ebenso Feder: *Logik und Metaphysik* 1771 (s. Anm. 6), S. 348; 1783 (s. Anm. 6), S. 30. Vgl. auch Feder: Über das moralische Gefühl (s. Anm. 33), S. 18: »Vermöge dieses innern Sinnes [...] bilden [...] [wir] uns daraus ferner die Begriffe, vom Denken und Wollen, von allen den Kräften und Eigenschaften unserer Seele.«

<sup>61</sup> Feder: *De sensu interno* (s. Anm. 2), S. 25.

Quelle all unserer Begriffe vom Denken, Empfinden, Wollen und der Subjekte dieser Tätigkeiten der innere Sinn »oder das Bewußtseyn von unserem Innersten« sei.<sup>62</sup>

An anderen Stellen scheint eine – freilich ungenau bleibende – Differenzierung angedacht zu sein. So heißt es in *Über das moralische Gefühl*, »[v]ermöge dieses innern Sinnes haben wir Bewußtseyn«.<sup>63</sup> Hier scheint Feder zu sagen, dass wir durch den inneren Sinn das Bewusstsein erst erlangen. Dies legt nahe, dass der innere Sinn, bzw. das Selbstgefühl als grundlegende Art des inneren Sinnes, ursprünglicher als das Bewusstsein ist, das sich auf das Subjekt von Vorstellungen bezieht. Entsprechend heißt es in *Logik und Metaphysik*: »Vermöge dieses Selbstgefühls liegt in jedweder Empfindung oder Vorstellung, die wir bekommen, zugleich das Bewußtseyn, daß wir diese Empfindung oder Vorstellung haben.«<sup>64</sup> Diese Formulierungen legen nahe, dass für Feder das Selbstgefühl dafür verantwortlich ist, dass wir bei jeder Empfindung das Bewusstsein nicht nur von dieser Empfindung, sondern auch von unserer eigenen Existenz haben.

In späteren Schriften, beispielsweise in *Grundsätze der Logik und Metaphysik* und in seiner schon erwähnten Rezension von Reinholds *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, bestimmt Feder das Verhältnis von Bewusstsein und Selbstgefühl anders und präziser. Dabei schließt er sich teilweise den terminologischen Vorgaben Reinholds an, für dessen Behandlung des Bewusstseinsbegriffs er bei aller Kritik auch viele Worte des Lobes hat.<sup>65</sup> Reinhold habe »die Lehre vom Bewußtseyn ausführlicher, als irgend jemand vor ihm, bearbeitet«.<sup>66</sup> Seine »Erörterung des Begriffes vom Bewußtseyn« zeichne sich durch besondere »Sorgfalt und Genauigkeit« aus und schein ihm in der Tat »eine Bereicherung der bisherigen Lehre zu seyn«, so dass er glaube, »es könne ihm der Beyfall der geübtesten Denker hierbey nicht entgehen«.<sup>67</sup>

In *Grundsätze* geht es Feder dabei um das Verhältnis des Bewusstseins zu den Vorstellungen. Der Kontext ist die Frage nach »den ganz dunkeln Vorstellungen«.<sup>68</sup> Bei diesen Erörterungen spielt wie schon bei Christian Wolff die Fähigkeit des Un-

<sup>62</sup> Feder: *Grundsätze* (s. Anm. 1), S. 237.

<sup>63</sup> Feder: *Über das moralische Gefühl* (s. Anm. 33), S. 18; Hervorhebung U.T.

<sup>64</sup> Feder: *Logik und Metaphysik* 1771 (s. Anm. 6), S. 32; 1783 (s. Anm. 6), S. 30; 1790 (s. Anm. 6), S. 29; Hervorhebung U.T.

<sup>65</sup> In seiner Rezension von Reinhold weist Feder ausdrücklich darauf hin, dass er sich, »so viel möglich, an die Ausdrücke des Verf.« binden möchte, »um kein Mißverständniß und keine Nebenstreitigkeit zu veranlassen« (Feders Rezension von Reinhold [s. Anm. 13], S. 167 Anm.).

<sup>66</sup> Feder: *Grundsätze* (s. Anm. 1), S. 41.

<sup>67</sup> Feders Rezension von Reinhold (s. Anm. 13), S. 161 u. S. 164.

<sup>68</sup> Feder: *Grundsätze* (s. Anm. 1), S. 39. In der Rezension von Reinhold (s. Anm. 13, S. 164–169) bespricht Feder dieses Thema ausführlicher, allerdings naturgemäß mit einer Fokussierung auf Reinhold.



terscheidens eine zentrale Rolle.<sup>69</sup> »Dunkle Vorstellungen«, sagt Feder, sind Vorstellungen, die »nicht bemerkt, nicht unterschieden und nach ihrem Eigenthümlichen anerkannt werden«.<sup>70</sup> Die Bestimmung des Verhältnisses von Vorstellungen zum Bewusstsein hängt für Feder nicht zuletzt davon ab, was man unter ›Bewusstsein‹ und ›Vorstellung‹ versteht. Und so heißt es weiter, erstens, »wenn Bewußtseyn von einer Vorstellung haben, oder sich derselben bewußt seyn, so viel heißt als wissen, daß man sie hat«, dann »sind dieß [die dunklen Vorstellungen] Vorstellungen ohne Bewußtseyn«.<sup>71</sup> Wenn man aber, zweitens, Reinholds *Satz des Bewusstseins* akzeptiere, so bedeute dies, dass nur dann etwas vorgestellt wird, wenn die in diesem Satz zum Ausdruck gebrachte »gedoppelte Beziehung« auf das Subjekt und das Objekt »statt findet«.<sup>72</sup> Daher ist in diesem Verständnis »das Bewußtseyn etwas von jeder Vorstellung unzertrennliches«.<sup>73</sup> Wenn man aber, drittens, annimmt, dass »Bewußtseyn so viel heißt, als Unterscheidung eines vorgestellten Gegenstandes von andern, und Anerkennung seines Eigenthümlichen«, dann sei »das Bewußtseyn ein Act der Urteilkraft« und setze »das Daseyn mehrerer zur Unterscheidung und Verknüpfung geschickter Vorstellungen« voraus. Außerdem bedeutete dies, dass das Bewusstsein »verschiedene *Grade* der formalen Vollkommenheit (Klarheit, Deutlichkeit) zulasse«; und schließlich, dass es, »nach der Verschiedenheit seines *Hauptgegenstandes*, verschiedene Namen bekommen, Bewußtseyn des *äußern*, des *innern Zustandes*, des *Körpers*, des *individuellen Daseyns* (der *Persönlichkeit*) überhaupt, des *Gegenwärtigen*, *Vergangenen* etc. heißen könne«.<sup>74</sup>

In seiner Reinhold-Rezension insistiert Feder gegen Reinhold, »daß es Vorstellungen ohne alles Bewußtseyn geben könne und im menschlichen Gemüth wirklich gebe«.<sup>75</sup> Der »Begriff vom Bewußtseyn« werde »zu sehr erweitert und geringhaltig [...], wenn man bey jeder bloßen *Anschauung* [...] *Bewußtseyn* annehmen will«. Be-

**69** Vgl. zu Wolffs Analyse des Bewusstseinsbegriffs Udo Thiel: Zum Verhältnis von Gegenstandsbewußtsein und Selbstbewußtsein bei Wolff und seinen Kritikern. In: Jürgen Stolzenberg u. Oliver-Pierre Rudolph (Hg.): Christian Wolff und die Europäische Aufklärung. Hildesheim 2007, Bd. 2, S. 377–390. Siehe auch Udo Thiel: *The Early Modern Subject. Self-consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford 2011 (2. Aufl. 2014), S. 304–314.

**70** Feder: *Grundsätze* (s. Anm. 1), S. 39. Feder verweist hier auf so unterschiedliche Autoren wie Locke, Condillac, Leibniz, Sulzer und Platner (ebd., S. 40).

**71** Ebd., S. 39f.

**72** Feder fasst hier Reinholds Satz des Bewusstseins wie folgt zusammen. Bewusstsein sei für Reinhold »diejenige Veränderung des Gemüths, durch welche die bloße Vorstellung aufs Object und Subject bezogen, in Rücksicht ihres Stoffes dem Gegenstande und in Rücksicht ihrer Form dem Subjecte zugeeignet, mit dem von ihr verschiedenen Objecte und Subjecte verbunden wird« (*Grundsätze* [s. Anm. 1], S. 41). Feder bezieht sich hier auch auf seine eigene Reinhold-Rezension (s. Anm. 13), S. 164ff.

**73** Feder: *Grundsätze* (s. Anm. 1), S. 41.

**74** Ebd., S. 40.

**75** Feders Rezension von Reinholds *Versuch* (s. Anm. 13), S. 165.

wusstsein, sagt Feder hier unter Hinweis auf den lateinischen Terminus ›conscientia‹, »deutet auf ein *Wissen*, also wohl nicht auf jeden Grad und jede Art der Afficirung und thätigen Aeußerung des Vorstellungsvermögens«. <sup>76</sup> Schon hieraus wird klar, dass ein so verstandenes Bewusstsein nicht mehr mit dem Selbstgefühl gleichgesetzt werden kann. Dies wird noch deutlicher durch Feders hier ausführlichere Überlegungen zu den Graden des Bewusstseins. Auch in diesem Kontext zeigt er sich durch Reinhold in einem konstruktiven Sinne inspiriert. Bei seiner »Eintheilung des Bewußtseyns« will Feder, »damit [...] nicht ungewiss bleibe«, inwieweit er »mit dem Verf. [Reinhold] einstimmig« sei, darstellen, wie er sich »die dabey vorkommenden Hauptbegriffe ordne«. <sup>77</sup> Dabei wird auch das Selbstgefühl neu verortet, und zwar als eine bestimmte Art oder ein bestimmter Grad des Bewusstseins. Nachdem er zunächst vom Bewusstsein von äußeren Gegenständen handelt und dabei wieder die Unterscheidungsfähigkeit betont, geht es ihm schließlich darum zu sehen, wie es mit der Einteilung des Bewusstseins steht, »wenn, bey dem bloßen Gefühl, der eigene Zustand Gegenstand der Vorstellung ist«. <sup>78</sup> Schon beim Bewusstsein von Gegenständen ist ein elementarer Selbstbezug involviert, den man allerdings noch nicht als solchen identifiziert, nämlich durch die »Unterscheidung des, von dem wahrnehmenden Subjecte und seinem Wahrnehmen verschiedenen, Gegenstandes«. <sup>79</sup> Erst wenn »der eigene Zustand Gegenstand der Vorstellung ist«, spricht Feder von dem Grad des Bewusstseins, der »Selbstgefühl« zu nennen sei. <sup>80</sup> Hier geht es um die »Unterscheidung seiner selbst, überhaupt als eines eigenen, durch das Selbstgefühl von allen andern sich unterscheidenden Gegenstandes«. Dieses gebe den Grund »oder wenigstens Stoff zu dem Urtheil: Ich bin«. Davon zu unterscheiden sei der nächst höhere Grad des Bewusstseins, der »Klares Selbstbewußtseyn« genannt wird. Hierbei handelt es sich um die »Unterscheidung seiner selbst, des die Vorstellung habenden Subjectes, als eines solchen«. Dies sei der »Grund oder wenigstens Stoff des Urtheils: Ich denke (im weitesten Sinn dieses Wortes), oder ich empfinde, sehe etc.«. Darauf folgt der Grad des Bewusstseins, den Feder »deutliches Selbstbewußtseyn« nennt. Dieser bestehe in der »Deutlichmachung eben dieses Bewußtseyns, durch Absonderung dessen, was den Inhalt der Vorstellung vom Denken (oder Wahrnehmen, Empfinden etc.) ausmacht, zum Gegenstande einer klaren und bestimmten Vorstellung«. Die »Formel des Urtheils« sei hier »Dieß in mir ist denken etc.«. Schließlich nennt Feder als höchsten Grad des Bewusstseins »Vollständiges Bewußtseyn«. Dieses zeichne sich aus durch die »Unterscheidung des

---

<sup>76</sup> Ebd., S. 168.

<sup>77</sup> Ebd., S. 170 u. S. 172.

<sup>78</sup> Ebd., S. 172.

<sup>79</sup> Ebd., S. 170.

<sup>80</sup> Ebd., S. 172f. Die weiteren Zitate aus Feders Rezension in diesem Abschnitt beziehen sich auf S. 172.

Gegenstandes, des vorstellenden Subjectes und des Vorstellens, zu so vielen klaren Vorstellungen, und deren Verbindung zu dem Urtheile: Ich denke dieß«.

Feder meint, dass diese von ihm entworfene Struktur »größtentheils wenigstens« mit Reinholds Aussagen übereinstimme, die vielleicht dadurch »noch um etwas deutlicher« würden.<sup>81</sup> Ob diese Einschätzung zutrifft, mag fraglich sein. Für Feder ist diese Struktur jedenfalls der Erfahrung entnommen. Es ist nach seinem Selbstverständnis prinzipiell empirisch identifizierbar, »wie die Grade des Bewußtseyns auf einander folgen und aufsteigen«, vom dunklen Bewußtsein des Gegenstandes, zum Selbstgefühl, zum klaren Selbstbewusstsein, zum deutlichen Selbstbewusstsein und schließlich zum vollständigen Bewusstsein.<sup>82</sup> Was das Selbstgefühl betrifft, so gerät es hier zwar in eine Stufenleiter des Bewusstseins, von der Feder in früheren Schriften noch nicht in dieser Weise gehandelt hatte. Aber übereinstimmend mit diesen ist, dass das Selbstgefühl als fundamentaler Selbstbezug angesehen wird, der für andere, vermittelte Weisen des Selbstbezugs vorausgesetzt werden muss. Unklar bleibt dabei freilich der Status des Selbstbezugs, der schon beim Gegenstandsbezug involviert sei. Die frühere Unterscheidung zwischen dem bloßen Selbstgefühl und dem »deutlichen Gedanken vom Ich« wird hier jedoch durch die Unterscheidung des Selbstgefühls vom klaren und vom deutlichen Selbstbewusstsein präzisiert.

## 4 Der Innere Sinn und das Wesen der Seele

Feder präzisiert den Inhalt des »deutlichen Gedanken vom Ich« weiter in metaphysischen Zusammenhängen. Hier geht er ebenfalls vom Bewusstsein aus. Denn zunächst argumentiert Feder, dass das Bewusstsein der Grund dafür sei, dass wir uns überhaupt eine Seele zurechnen. »Eine Seele schreiben wir uns zu, weil wir uns bewußt sind, Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken, Begierden zu haben.«<sup>83</sup> Aber was ist die Seele? Feder nimmt die Humesche Auffassung ernst, wonach wir nichts von ihr wissen als bloß die unterschiedlichen Modifikationen oder Perzeptionen und sie daher für uns nichts anderes sei als ein Bündel oder eine »Sammlung« von Perzeptionen. Er schreibt in einer an Hume erinnernden Formulierung:

---

**81** Ebd., S. 173.

**82** Ebd.

**83** Feder: Grundsätze (s. Anm. 1), S. 9.

Wenigstens ist das, was wir von unserer Seele wissen, nichts als eine Sammlung von Modificationen ihrer Kraft und Fähigkeit, wie diese sich in ihren Wirkungen und Empfindungen äussern.<sup>84</sup>

Und an anderer Stelle stellt Feder bezüglich der »aus dem Innern entstehenden Empfindungen und Wahrnehmungen« fest, dass wir »nur Beschaffenheiten, Zustände und Verhältnisse wahrnehmen«. Feder fragt: »Giebt sich etwa dem Selbstgefühl das absolute Wesen der Seele zu erkennen? Ist es nicht vielmehr immer nur unser gegenwärtiger Zustand, dieses gegenwärtige Denken, Wollen, Fühlen, was wir mittels des innern Sinnes wahrnehmen?«<sup>85</sup> Schon die Formulierung der letzten beiden Fragen deutet allerdings darauf hin, dass Feder keine Bündeltheorie des Ich oder der Seele vertritt. Denn die Frage danach, ob das Selbstgefühl »das absolute Wesen der Seele zu erkennen« gibt, legt den Gedanken nahe, dass die Seele jedenfalls als eine Entität jenseits der Beschaffenheiten und Zustände anzusehen ist und dass nur ihre Natur uns durch das Selbstgefühl nicht bekannt gemacht wird. Und in der Tat haben wir bereits gesehen, dass für Feder die *Existenz* eines Ich oder einer Seele jenseits der bloßen Zustände und Perzeptionen schon durch das unmittelbare Selbstgefühl gegeben ist. Daher können wir uns eine Seele als Subjekt der Vorstellungen, Empfindungen usw. zuschreiben. Zunächst scheint die Seele für Feder aber auch nicht mehr als ein solches, nicht weiter bestimmtes »Subject unsers Bewußtseyns« zu sein.<sup>86</sup> Die Seele sei einfach derjenige Teil von uns, »in welchem wir uns des Gegenwärtigen und Vergangenen, der Lust und der Unlust bewußt sind.«<sup>87</sup> Damit ist offensichtlich noch nichts über die Natur dieses ›Seele‹ genannten Subjekts ausgesagt.

Gelegentlich deutet Feder an, dass indem das Selbstgefühl die Existenz des eigenen Ich anzeigt, in einem bestimmten (allerdings sehr elementaren) Sinne bereits der Verstand involviert sei, ohne dass damit freilich die oben dargestellte Unterscheidung zwischen dem, was durch das bloße Gefühl gegeben ist, und dem, was aus dem so Gegebenen erschlossen wird, aufgehoben wäre. Dabei geht Feder genau genommen über den Begriff eines bloßen Subjekts hinaus und führt den der Substanz ein. Die gefühlten oder wahrgenommenen Zustände könnten nichts sein, argumentiert er, wenn der Verstand nicht im Sinne des Ding-Eigenschaft-Denkens den Substanzbegriff hinzufügte. Feder meint, dass diese inneren Zustände und Beschaffenheiten immer schon durch den Verstand modifiziert seien. »Oder sind unsere Ideen, was sie auch betreffen«, fragt er, »nicht modificirt durch die Natur unseres Verstandes, wenn man auch nicht sagen will bloße Modificationen desselben? Würden sie seyn, was sie sind; wenn unser Verstand nicht wäre, was er ist?«

<sup>84</sup> Feder: Logik und Metaphysik 1769 (s. Anm. 16), S. 109.

<sup>85</sup> Feder: Ueber den Begriff von Substanz (s. Anm. 15), S. 24f.

<sup>86</sup> Feder: Logik und Metaphysik 1769 (s. Anm. 16), S. 108.

<sup>87</sup> Feder: Grundsätze (s. Anm. 1), S. 21.

Der Verstand lässt nicht zu, dass »wir bey den Begriffen von Beschaffenheiten, Zuständen und Verhältnissen [...] stehen bleiben« und »nicht die Begriffe vom Absoluten, von der Substanz hinzuthun«. <sup>88</sup> Diese Begriffe seien

schon in den erstern enthalten, oder so wesentlich damit verknüpft [...], daß der Verstand, gegen sein wesentliches Grundgesetz, mit sich selbst in Widerspruch gerathen müßte, wenn er die einen ohne die andern behalten wollte. Ein Verhältniß setzt *Etwas* voraus, was im Verhältniß steht oder so gedacht wird; *Zustände, Eigenschaften* sind *Namen*, die auf *Subjecte* sich beziehen, welche in diesen Zuständen sich befinden und diese Eigenschaften an sich haben. Wir können unmöglich *Eigenschaften, Bestimmungen, Abhängiges, Zukommendes* annehmen, und zugleich leugnen, daß es irgend etwas gebe, dem die Eigenschaften zukommen, oder wovon das Abhängige abhängt. <sup>89</sup>

Auch die extremsten Zweifler kämen nicht darum herum, eine Substanz anzunehmen, da der Begriff des Zustandes einen solchen der Substanz fordere. Freilich ist mit dem Hinweis auf die notwendige Substantialität des Ich immer noch nichts über dessen Wesen ausgesagt, darüber, worin die Natur dieser Substanz besteht. Darauf weist Feder auch ausdrücklich hin. Wir könnten uns nicht rühmen zu verstehen, sagt er, was über die »Sammlung von Modificationen« hinaus das »Wesen der Seele« sei, d. h. was »die letzten Grundbestimmungen des Subjects« seien. <sup>90</sup> Ganz skeptisch bleibt Feder aber schließlich nicht. Auch wenn wir »die letzten Grundbestimmungen« der Seele nicht erweisen könnten, die wichtigste und grundlegendste Bestimmung, die einfache Natur der Seele, lege schon das unmittelbare Selbstgefühl nahe:

Innere Empfindung lehret uns, daß was der Seele, oder demjenigen wesentlichen Theile von uns, in welchem wir uns unserer und anderer Dinge bewußt sind, zugeschrieben werden kann, nur einem einzigen Subjecte zukomme. <sup>91</sup>

In diesem Zitat ist nur etwas über die Einzigkeit des Subjekts, nicht über die Einfachheit desselben ausgesagt. Und im Logik-Teil seiner *Logik und Metaphysik* schreibt Feder, die Frage, »ob das einige Subject, welches wir unsere Seele nennen, ein einfaches Wesen, oder ob es ausgedehnt seyn, aus Theilen bestehen könne, das lassen wir hier unausgemacht«. <sup>92</sup> Er kündigt aber an, dass die Metaphysik versuchen mag, hier weiterzugehen, »so weit zu gehen, als dem Verstande möglich ist«. <sup>93</sup> Und in der Tat argumentiert Feder dann, dass das Selbstgefühl zwar nicht direkt die

<sup>88</sup> Feder: Ueber den Begriff von Substanz (s. Anm. 15), S. 25.

<sup>89</sup> Ebd., S. 25f. Vgl. ähnlich schon Locke: Essay (s. Anm. 49) II.xxiii.1f.

<sup>90</sup> Feder: Logik und Metaphysik 1769 (s. Anm. 16), S. 109.

<sup>91</sup> Ebd., S. 110.

<sup>92</sup> Ebd., S. 111.

<sup>93</sup> Ebd., S. 109.

Einfachheit des Ich oder der Seele erweise, aber diese Einfachheit (und damit die Immaterialität der Seele) doch nahe lege oder auf sie hindeute:

Insbesondere in Ansehung unserer Seele ist das Selbstgefühl gewiß mehr für die Einfachheit der denkenden Substanz als wider dieselbe. Wenigstens, dünket mich, unterscheidet sich, vermöge desselben, die Seele genugsam von der ganzen Masse organisirter Materie, die ihren Körper ausmacht.<sup>94</sup>

Bisweilen spricht Feder sogar von einer »Beweisart« der einfachen Natur der Seele durch das Selbstgefühl:

Will man sich die Einfachheit der Seele zu erweisen, auf das Selbstgefühl, auf die Empfindung seines einzigen Ichs berufen: so verwerfe ich diese Beweisart auch nicht. Sie hat für manche vielleicht die meiste Ueberzeugung, zumal so wie sie von einigen ausgeführt worden.<sup>95</sup>

Der Gedanke, dass das unmittelbare Gewährsein seiner selbst die einfache Natur des denkenden Subjekts oder der Seele nahelegt und sehr wahrscheinlich macht, ohne dass es eines weiteren ›Beweises‹ bedarf, findet sich vor Feder beispielsweise bei Thomas Reid, dem führenden Denker der schottischen Schule des *Common Sense*, dessen Werk einen beträchtlichen Einfluss auf Feder ausübte.<sup>96</sup> Schon in Reids *Inquiry into the Human Mind* von 1764, in der es hauptsächlich um die äußeren Sinne geht, finden sich Ausführungen zum Ich und zum Ich-Begriff, die Feders Gedanken ähneln, wonach das Selbstgefühl eine einfache seelische Substanz nahe lege. In diesem Kontext argumentiert Reid gegen Humes Bündeltheorie des Geistes. Empfindungen könnten nicht ohne ein empfindendes Wesen oder einen Geist existieren. Dies sei so offensichtlich, dass der Versuch, es zu beweisen, ebenso absurd sei wie der, es abzustreiten.<sup>97</sup> Damit lege schon die bloße äußere Empfindung die Existenz

<sup>94</sup> Ebd., S. 403.

<sup>95</sup> Feder: Grundriß (s. Anm. 35), S. 116.

<sup>96</sup> Vgl. zum Einfluss der schottischen Schule und insbesondere Thomas Reids auf Feder Manfred Kuehn: *Scottish Common Sense in Germany 1768–1800*. Kingston, Montreal 1987, S. 74–85. Feder rezensiert Reids *Essays on the Intellectual Powers of Man* von 1785 in den *Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen* 1787 (21. April), no. 63, S. 626–630, und später noch einmal in seiner Philosophischen Bibliothek, Bd. 1, 1788, S. 43–62. In der Rezension in den *Göttingischen Anzeigen* verweist Feder auch auf Reids zuerst 1764 erschienenen Werk *An Inquiry into to the Human Mind*, also auf eine Schrift Reids, die vor der Publikation von Feders philosophischen Hauptwerken erschienen war. Eine deutsche Übersetzung von Reids *Inquiry* unter dem Titel *Untersuchungen über den menschlichen Verstand* erschien zwar erst 1782. Kuehn hat aber bereits darauf aufmerksam gemacht, dass Feder schon in frühen Auflagen von *Logik und Metaphysik* mehrmals auf Reid verweist. Vgl. Feder: *Logik und Metaphysik*. Göttingen und Gotha 1770, S. 256. Vgl. auch Feder: *Logik und Metaphysik* 1771 (s. Anm. 6), S. 171, wo Feder Reids *Inquiry* empfiehlt.

<sup>97</sup> »If any man should demand a proof, that sensation cannot be without a mind, or sentient being, I confess that I can give none; and that to pretend to prove it, it seems to me almost as absurd as to

eines Geistes nahe (>suggests<). Unsere Überzeugung davon, dass es einen solchen Geist gebe, beruhe daher nicht auf Vernunftgründen, sondern auf Urteilen, die unmittelbar aus der Empfindung hervorgehen.<sup>98</sup> Der Geist, dessen Existenz uns durch bloße äußere Empfindung natürlicher Weise nahegelegt wird (durch eine »natural suggestion«), ist uns darüber hinaus unmittelbar als einheitlich und persistierend bewußt, obwohl die Empfindungen selbst nur eine vorübergehende Existenz haben.<sup>99</sup>

Anders als Reid beruft sich Feder aber auch auf Vernunftgründe für die einfache Natur der Seele. Dabei handelt es sich keineswegs um originelle Argumente, sondern um solche traditionell anti-materialistischer Natur. Im *Grundriß* von 1767 beginnt Feder das Argument mit dem Hinweis, dass »eine zusammengesetzte Substanz, eine Materie, [...] aus mehreren Substanzen« bestehe. »Wenn also eine zusammengesetzte Substanz dächte: so dächten mehrere Substanzen«. Und daraus ergeben sich die üblichen Probleme bezüglich der Einheit des Denkens.<sup>100</sup> In den späteren Auflagen von *Logik und Metaphysik* benutzt Feder das Argument, dass die offensichtliche Einheit des Bewusstseins auf ein einfaches und unteilbares *Subjekt* des Bewusstseins schließen lasse. Hier sieht er dies als einen »Beweis für die Einfachheit der denkenden Substanz« an:<sup>101</sup>

Denn, können wir uns die Gewahrnehmung oder das *Bewußtseyn* wohl gedenken, als etwas, welches, wo es nur einmal vorhanden, dennoch vertheilt und ausgebreitet wäre? Ist es nicht vielmehr etwas ganz einfaches und untheilbares? Also kann es ja auch nicht anders vorhanden seyn, als in einem Subjecte welches selbst untheilbar, genau eins, einfach ist.

Feder fügt hinzu:

Man wende diesen Beweisgrund auf jedewede Art des Denkens an; man erwäge, was für eine genaue Vereinigung des ganzen Gedankensystems das Geschäfte des Denkens überhaupt erfordert: die Vorstellung eines theilbaren, materiellen, oder irgend eines zusammengesetzten

---

deny it« (Thomas Reid: *An Inquiry into the Human Mind*. Ed. by Derek R. Brookes. Edinburgh 1997, Kap. 2, Sect. VI, S. 32).

**98** »This sensation suggests to us both a faculty and a mind; and not only suggests the notion of them, but creates a belief of their existence; although it is impossible to discover by reason, any tie or connection between one and the other [...] they are judgments of nature, judgments not got by comparing ideas, and perceiving agreements and disagreements, but immediately inspired by our intuition« (Reid: *Inquiry* [s. Anm. 97], Kap. 2, Sect. VII, S. 37).

**99** »Our sensations suggest to us a sentient being or mind to which they belong; a being which hath a permanent existence, although the sensations are transient and of short duration« (ebd., Kap. 5, Sect. III, S. 60). Zur »natural suggestion« vgl. ebd., Kap. 2, Sect. VII, S. 38.

**100** Feder: *Grundriß* (s. Anm. 35), S. 115f.

**101** Feder: *Logik und Metaphysik* 1790 (s. Anm. 6), S. 325.

Dinges, wird sich nie zur Vorstellung eines Subjects des Gedankens und der denkenden Kraft schicken.<sup>102</sup>

In *Grundsätze der Logik und Metaphysik* argumentiert Feder schließlich in einer an Kant erinnernden Formulierung, dass der Ich-Begriff »zum Theil a priori im Wesen des Verstandes enthalten ist«. Die Einschränkung »zum Theil« weist darauf hin, dass der Ich-Begriff für Feder doch »im innersten Bewußtseyn« seine »Urquelle« habe und aus dieser erschlossen werde.<sup>103</sup> Feder stellt zunächst fest, dass wir »vorübergehende Zustände dieses oder jenes Fühlens, Denkens und Wollens« wahrnehmen. Auch hier fügt er dann das bereits erwähnte Argument ein, dass der Verstand aber »nicht Zustände, Bestimmungen, Beschaffenheiten denken kann, ohne ein Subject anzunehmen, welches so beschaffen, bestimmt, in solch einem Zustande ist: so entsteht nothwendig im Menschen der Begriff von ihm selbst, oder seinem Ich, als einem empfindenden, denkenden, wollenden Subjecte«. <sup>104</sup> Im nächsten Schritt heisst es dann, dass dieser »Begriff von Einem empfindenden, denkenden, wollenden Subjecte [...] die Vorstellung einer solchen Vielheit, wie im Begriff der Materie angenommen wird, schlechterdings« ausschließe.<sup>105</sup>

Feder erörtert auch Einwände gegen diese Argumentation, von denen hier nur derjenige erwähnt werden soll, den Feder gleichermaßen Kant und dem englischen Materialisten Joseph Priestley zuschreibt, zwei Denkern, die man üblicher Weise nicht auf derselben philosophischen Seite wähnt.<sup>106</sup> Laut Feder besagt dieser Einwand, »daß aus der Einheit (Individualität) des Denkens, Wollens etc. nur Einheit des logischen Subjectes, so wie aus der Einheit des Bewußtseyns persönliche Einheit [...] folge; nicht aber Einheit des metaphysischen Subjectes oder der Substanz«. <sup>107</sup> Für das hier in kantischer Terminologie (»logisches Subjekt«) vorgebrachte Argument bezieht sich Feder dann sowohl auf Priestleys *Disquisitions Relating to Matter and Spirit* und auf Kants Kritik an der rationalen Psychologie.<sup>108</sup> Feder selbst

**102** Ebd. (für beide Zitate).

**103** Feder: *Grundsätze* (s. Anm. 1), S. 238.

**104** Ebd., S. 237f.

**105** Ebd., S. 240.

**106** In der Tat stimmen Priestley und Kant in diesem Punkt aber überein. Vgl. zu Kant und Priestley Udo Thiel: Kant und der Materialismus des 18. Jahrhunderts. In: Violetta L. Waibel u. Margit Ruffing (Hg.): Akten des 12. Internationalen Kant-Kongresses »Natur und Freiheit« in Wien vom 21.–25. September 2015. Berlin, Boston (im Erscheinen).

**107** Feder: *Grundsätze* (s. Anm. 1), S. 242.

**108** Feder verweist auf Priestleys *Disquisitions Relating to Matter and Spirit* (London 1777, S. 86ff.), und auf »Kant Crit. der R.V. 460ff. 769ff. 812ff.« (Feder: *Grundsätze* [s. Anm. 1], S. 243). Er macht aber auch darauf aufmerksam, dass »Kant [...] sich keineswegs, wie Priestley, für den Materialismus« erkläre. Vielmehr scheine es, so Feder, dass Kant »der entgegengesetzten Vorstellungsart, wenn sie sich nicht für Wissenschaft ausgiebt, den Vorzug einräumet« (ebd., S. 243). Zur Frage, ob letztere Einschätzung zutrifft, siehe Thiel: Kant und der Materialismus des 18. Jahrhunderts (s. Anm. 106).



überzeugt der skizzierte Einwand letztlich nicht. Diese »Erinnerung [...] macht die Einschränkung unserer Erkenntniß in Absicht auf das absolute Wesen der Dinge bemerklich«, aber sie hebe »die Beweiskraft jenes Argumentes nicht ganz auf«. Denn: »Warum sollten wir Vielheit voraussetzen im Grunde dessen, was sich uns als untheilbare Einheit zu erkennen giebt; und wo die Voraussetzung der Vielheit die Erscheinungen unbegreiflich macht?«<sup>109</sup>

Feder scheint demnach zwar von der einfachen und immateriellen Natur der Seele überzeugt zu sein, spricht wie gesehen gelegentlich sogar von einem »Beweis« für diese Auffassung und meint, man könne die Einwände gegen diese »mit guten Gründen beantworten«. Dennoch räumt er ein, dass »diese Eigenschaft der denkenden Substanz [Immaterialität] nicht mit völliger Evidenz dargethan werden« könne.<sup>110</sup> Feder gesteht letztlich zu, dass Gewissheit in diesem Bereich nicht möglich sei, hält aber die Auffassung von der Einfachheit für »wahrscheinlicher« als die »entgegengesetzte« Meinung und meint, »Locke's bekannter Skepticismus in dieser Sache geht doch wirklich zu weit.«<sup>111</sup>

Für Feder gilt offensichtlich trotz aller einschränkender Skrupel die »völlige Evidenz« betreffend, dass der »deutliche Gedanke vom Ich«, der im Selbstgefühl seinen Ausgang nimmt und auf Grund verschiedener Verstandesleistungen entwickelt wird, der Gedanke von einem geistigen Subjekt von einfacher, immaterieller Natur sei. Das »Selbstgefühl und die Reflexion über dasselbe« machen schließlich, wie wir bereits sahen, den »Ursprung aller unserer pneumatologischen Begriffe« aus.<sup>112</sup> Zu diesen gehört auch der Begriff von der einfachen Natur der Seele oder der denkenden Substanz, von einer Substanz »ohne Größe und Gestalt«.<sup>113</sup>

---

**109** Feder: Grundsätze (s. Anm. 1), S. 242f.

**110** Feder: Logik und Metaphysik 1790 (s. Anm. 6), S. 325f.

**111** Ebd., S. 326f. Vgl. ähnlich, jedoch ohne den Hinweis auf Locke, schon Feders *Logik und Metaphysik* von 1769 (s. Anm. 16), S. 404. Freilich scheint sich Lockes Position entgegen Feders Aussage nicht wesentlich von dessen Position zu unterscheiden. Denn auch für Locke lässt sich das Wesen der Seele zwar nicht mit Gewissheit erkennen, aber er ist ebenfalls der Meinung, es sei die »more probable Opinion«, dass die Seele eine immaterielle Substanz sei (Locke: Essay [s. Anm. 49], II.xxvii.25).

**112** Feder: Logik und Metaphysik 1769 (s. Anm. 16), S. 400.

**113** Vgl. zu Feders Rekonstruktion der Genese des Begriffs von der einfachen Natur der Seele Feder: Ueber den Begriff von Substanz (s. Anm. 15), S. 27–30. »Die positive Bestimmung [...] [zum Begriff einer einfachen Substanz] entsteht endlich durch das innerste Selbstgefühl, und das Nachdenken über dasselbe« (S. 29). »Wenn die Einheit in der Mannigfaltigkeit ein eigner Punkt des Gefühls und der Unterscheidung wird: so entsteht endlich das Bewußtseyn, so entsteht die unterscheidende Wahrnehmung des denkenden Subjectes, des Einen, welches sich in seinen mannichfaltigen Aeußerungen gleichsam abspiegelt, in den Vorstellungen seiner vorhergehenden Zustände wieder erkennt; welches das Künftige mit dem Vergangenen und Gegenwärtigen verknüpft; seine Gefühle aufklärt, vergleicht und ordnet; des Einen, in welchem alle innere Eigenschaften und Zustände und Veränderungen [...] vereinigt sind« (S. 29f.). Dieses Eine könne man doch nicht anders als Substanz nennen, die aber ohne Größe und Gestalt sei: diese seien hier weder im Gefühl noch durch den

Unter der Voraussetzung der einfachen Natur des denkenden Subjekts, das dank dieser Natur nicht der Veränderung unterworfen ist, könnte für Feder die Frage nach dessen diachroner Identität unproblematisch sein. In der Tat meint er, es sei möglich, »die oft so spitzfindig vorgebrachten Zweifel gegen den Erkenntnißgrund der Beharrlichkeit des Individuums zu zerstreuen«. <sup>114</sup> Feder ist sich aber der langen Debatte über dieses Thema vom Mittelalter bis in seine Gegenwart bewusst. Und er konzidiert, dass »man sich wegen der Unvollständigkeit unserer Begriffe von den Individuen, und auch von den Arten, leicht verwirren« könne. Dies belegten »der Streit der Scholastiker über das *principium individuationis*, und der beynahe noch spitzfindigere Streit über die *personelle Identität*, der seit *Lockens* Zeit eine Lieblingsmaterie der englischen Metaphysiker zu seyn scheint«. <sup>115</sup> Schließlich geht es bei der Frage nach der diachronen Identität des Ich auch um moralisch-rechtliche Belange, für die ein bloßer Verweis auf die immaterielle Seelennatur wenig hilfreich wäre. Denn »demselben Ich«, dem wir eine Seele zuschreiben, eignen wir auch einen Körper zu. <sup>116</sup> Auch für Feder reicht es nicht aus, sich bei der Frage nach der diachronen Identität nur auf die einfache und unveränderliche Natur der Seele zu berufen. Er schlägt zur Behandlung dieser Frage eine Unterscheidung »zwischen einer völligen und einer gewissen Identität« vor. <sup>117</sup> Die »völlige« Identität bezeichnet er dabei auch als »absolute Identität«, für die »gewisse Identität« sei die »Beziehung auf unsere Begriffe und Absichten« relevant. <sup>118</sup> Dies gelte für äußere Gegenstände und andere Personen ebenso wie für das eigene Ich. Wenn keine Bestandteile des neugeborenen Körpers im Körper des Greises übrig seien, so spiele dies für die »gewisse« oder relative Identität keine Rolle. Es reiche aus, »wenn es derselbe Mensch ist für uns und unsere Absichten; in allem Betracht für uns der Sohn, der Bruder, der Vater«. Der Skeptiker möge annehmen, daß in einem Körper »mehrere Seelen aufeinander folgen könnten«, ohne dass es der Mensch oder das denkende Subjekt bemerkte. <sup>119</sup> Gegen diese Annahme spreche die Tatsache, dass wir ein »natürliche[s] Gefühl« von unserer Identität hätten, das aber gar nicht »Statt finden könnte, wenn mehrere denkende Subjecte in meinem menschlichen Körper auf einander folgten«. <sup>120</sup> Zwar könne man dennoch »die Unmöglichkeit einer solchen unbemerkbaren

---

Verstand gegeben (S. 30). »Größe und Gestalt zum Begriff des denkenden Ich, ist Zusatz der Phantasia, nicht gegeben im Gefühl; und noch weniger dem Verstand einleuchtende Schlußfolge« (S. 30).

**114** Feder: Ueber den Begriff von Substanz (s. Anm. 15), S. 35.

**115** Feder: Logik und Metaphysik 1771 (s. Anm. 6), S. 310; 1790 (s. Anm. 6), S. 287.

**116** Feder: Grundsätze (s. Anm. 1), S. 9.

**117** Feder: Logik und Metaphysik 1790 (s. Anm. 6), S. 286.

**118** Feder: Ueber den Begriff von Substanz (s. Anm. 15), S. 36 u. S. 39.

**119** Ebd., S. 37f.

**120** Ebd., S. 40. Der von Feder hier nicht weiter erläuterte Begriff eines »natürlichen Gefühls« von unserer diachronen Identität verweist einmal mehr auf die schottische Schule und Denker wie James Beattie, Lord Kames und Thomas Reid, die sich in ähnlicher Form auf ein natürliches Gefühl

Seelenwechselung nicht offenbar darthun«. Das sei aber kein Grund, die »allen Menschen natürliche Vorstellungsart *darum* aufgeben« zu wollen.<sup>121</sup> Denn selbst wenn wir die Annahme des Skeptikers akzeptierten, bliebe dies für die »gewisse Identität«, die im moralisch-praktischen Bereich eine Rolle spielt, ohne Belang. Es reiche aus, dass »unsere Seele für uns, und für andere Menschen, und überhaupt für alle Absichten für die sie bestimmt ist, immer dieselbe ist und bleibt«. Sogar »Strafen und Belohnungen im andern Leben«, meint Feder, erfordern keine »*absolute Idendität* des denken[den] Subjectes«. <sup>122</sup> Die »gewisse Identität«, bezogen auf das eigene Ich und seine moralisch-rechtlichen Belange, erklärt Feder mit Locke auch durch die »Einheit des Bewußtseyns«. Feder sieht in Lockes Unterscheidung zwischen substantieller und personaler Identität, für die »die Einheit des Bewußtseyns genug« sei, eine Entsprechung zu seiner Unterscheidung zwischen absoluter und »gewisser« oder relativer Identität.<sup>123</sup> Feder selbst argumentiert, dass »der Begriff von moralischer Einheit (moralischer Persönlichkeit) [...] sich auf die moralischen Prädicate der Berechtigung und Verpflichtung« beziehe und dass »ein Subject gewisser Rechte und Pflichten [...] eine moralische Person« heiße. Und diese »persönliche Einheit« bestehe »in der Einheit des Bewußtseyns«. <sup>124</sup>

---

von Identität berufen. Feder selbst weist in diesem Zusammenhang auf Beatties zuerst 1770 erschienenes Werk *An Essay on the Nature and Immutability of Truth* hin (Feder: Logik und Metaphysik 1790 [s. Anm. 6], S. 286).

**121** Feder: Ueber den Begriff von Substanz (s. Anm. 15), S. 40.

**122** Ebd., S. 38f. Vgl. hierzu auch Feders kurze Abhandlung zur Frage, *Ob zum Begriffe der Unsterblichkeit die Erinnerung an dieses Leben erforderlich; und aus was für Gründen dieselbe geschlossen werden könne?* In: Hannoverisches Magazin, 11. Jahrgang vom Jahre 1773, Hannover 1774, S. 641–654. Hier schreibt Feder, dass »die Begriffe von der Identität der Dinge und Personen keine allgemeine und absolute Bestimmtheit haben, sondern dieselbe allemal erst nach der besondern Anwendung und Beziehung beurtheilt werden muß. Wenn immerhin in gewisser Rücksicht gesagt werden kann, daß ein Mensch nicht mehr derselbe sey, weil sich seine Denkart so sehr geändert, weil er alles scheint vergessen zu haben, was ihn sonst beschäftigte, was ihn auszeichnete: so kann er doch in mancher Absicht als derselbe angesehen werden, und [...] noch genugsam derselbe seyn, um von einem gerechten Richter fürs Vergangene gestraft oder belohnt zu werden« (S. 645–646). Obwohl Feder hier argumentiert, dass Erinnerung an dieses Leben für gerechte göttliche Strafe nicht unabdingbar sei, meint er jedoch, dass sich Gründe anböten, »die Fortdauer des Bewußtseyns von den wichtigsten Stücken dieses Lebens im künftigen *wahrscheinlich* zu finden« (S. 646).

**123** Feder: Ueber den Begriff von Substanz (s. Anm. 15), S. 39. Vgl. Locke: Essay (s. Anm. 49), II.xxvii.7 und 15. Zu Locke vgl. Thiel: *The Early Modern Subject* (s. Anm. 69), S. 97–150.

**124** Feder: Grundsätze (s. Anm. 1), S. 68.

## 5 Der Innere Sinn und Feders »kritische Metaphysik«

Wie wir sahen, ist für Feder die Art des inneren Sinnes, die er ›Selbstgefühl‹ nennt, Grundlage der »Pneumatologie oder Geisterlehre«, einer Teildisziplin der Metaphysik.<sup>125</sup> Der »allgemeine Begriff von denkenden Substanzen« gründet sich »auf den »natürlichen Schluß«, dass andere Substanzen, die uns »in ihren äußerlichen Beschaffenheiten und Handlungen« ähnlich sind, auch »ähnliche Kräfte in sich haben müssen«. Wir vermuten daher »in andern Menschen solche denkende Substanzen, dergleichen wir uns einer bey uns bewußt sind«. Durch weitere Abstraktionsleistungen gelangen wir schließlich zu einem transzendenten Begriff einer denkenden Substanz oder eines Geistes.<sup>126</sup> Gottlob August Tittel fasst Feders Verständnis dieses Prozesses wie folgt zusammen:

Der Pneumatolog sucht den allgemeinen Begrif von Geist in seiner ersten Quelle, dem Selbstgefühl auf – legt ihn bei weitem Untersuchungen zum Grunde – und führt ihn endlich zu dem allervollkommensten, dem höchsten der Geister hinauf.<sup>127</sup>

An anderer Stelle erklärt Feder, dass nicht nur die Pneumatologie, sondern letztlich die gesamte Metaphysik sich in gewisser Hinsicht auf dem inneren Sinn gründe. Hiernach kann die Philosophie »in Betracht des Gegenstandes« auf Grundlage des Gegensatzes von innerem Sinn und äußeren Sinnen strukturiert werden. Sofern die Philosophie sich mit dem beschäftigt, »was mit den äußern Sinnen sich wahrnehmen läßt«, ist sie »allgemeine Naturlehre und besondere Lehre vom Menschen (Anthropologie)«. Sofern sich die Philosophie mit dem beschäftigt, »was durch inneres Bewußtseyn, und durch Schlüsse aus allgemeinen Gründen vorstellig wird«, ist sie Metaphysik.<sup>128</sup> Auch die praktische Philosophie beruhe auf innerer Erfahrung,

---

**125** Feder: Logik und Metaphysik 1769 (s. Anm. 16), S. 399f. Vgl. auch ebd., S. 134: Vermittelst der »geistischen Grundvorstellungen«, die wir aus dem inneren Sinn schöpfen und zu denen der »deutliche[] Gedanke[] vom *Ich*« gehört, »bilden wir uns unsere übrigen Begriffe von geistischen Naturen und Eigenschaften«. Vgl. Feder: Grundsätze (s. Anm. 1), S. 237. Die Pneumatologie wird bestimmt als »Allgemeine Untersuchungen und Lehren über die Natur empfindender, denkender und wollen-der Subjecte«. Die Quelle »aller Begriffe vom Empfinden, Denken und Wollen, und also auch von allen Subjecten deren wesentliche Eigenschaften hierauf sich beziehen – wir wollen sie kurz *Geister* nennen, in weitester Bedeutung dieses Wortes – ist der *innere Sinn*, oder das Bewußtseyn von unserem Innersten« (S. 237).

**126** Feder: Logik und Metaphysik 1769 (s. Anm. 16), S. 399f.

**127** Gottlob August Tittel: Erläuterungen der theoretischen und praktischen Philosophie nach Herrn Feders Ordnung. Frankfurt a. M. 1784, S. 189.

**128** Feder: Grundsätze (s. Anm. 1), S. 2.

denn man müsse hier »vor allen Dingen sich selbst beobachten«, schreibt Feder.<sup>129</sup> Damit bekommt der innere Sinn eine zentrale systematische Funktion zugesprochen.

Wir haben eingangs darauf hingewiesen, dass Feder seine eigene Philosophie in Bezug auf Kant als »kritische« einschätzt und sich mit Hinweis auf seine Frühschrift *De sensu interno* als »analytisch-skeptischen« Metaphysiker bezeichnet. In der Tat lässt sich seine Metaphysik-Konzeption weder traditionell rationalistischen noch empiristischen Konzeptionen zuordnen. Einerseits hält Feder an metaphysischen Erörterungen fest. In den frühen Auflagen von *Logik und Metaphysik* wird der Nutzen der Metaphysik dadurch charakterisiert, dass »sie die *Grundbegriffe*, und allgemeinsten Grundsätze des *menschlichen Denkens*, aufkläret und erörtert.«<sup>130</sup> Feder betont jedoch, dabei müsse man vermeiden, »in dunkle Labyrinth sich zu verwirren«. Die Metaphysik dürfe »nicht die Quelle von Träumereyen« werden. Diese Gefahr bestehe aber, wenn man ihr »willkürliche Begriffe zum Grunde leget«. Darum sei darauf zu achten, dass »der Ursprung unserer allgemeinen Begriffe aus der Empfindung, und der Ursprung der wissenschaftlichen Begriffe aus der gemeinen Erkenntniß, fleißig entdecket« und »die Grenzen unserer Erkenntniß dabey bemerkt werden.«<sup>131</sup> In den nachkantischen Schriften wird diese Konzeption mit an Kant erinnernder Terminologie formuliert. Man dürfe unter Metaphysik nicht »eine apodiktisch demonstrative, anschauliche Erkenntniß von den Dingen an sich gewährende Wissenschaft« verstehen. »Denn von Dingen an sich giebt es keine Anschauungen«. Vielmehr sei Metaphysik nur als »systematisch[e] geordnete Untersuchung[]« über ihre Gegenstände zu verstehen, und zwar »in der Absicht auszumachen, was in Ansehung derselben dem menschlichen Verstande, wenn nicht Wissenschaft im strengsten Sinn, dennoch vernünftige Denkart und vernünftiger Glaube seyn könne (kritische Metaphysik)«.<sup>132</sup>

Der transzendentalphilosophische Ansatz bleibt Feder bei allen Inspirationen durch Kant und Reinhold gleichwohl fremd. Beispielsweise deutet er in seiner Kantkritischen Schrift *Ueber Raum und Caussalität* zwar an, dass die Raum-Vorstellung in einem gewissen Sinne als notwendige Bedingung des Selbstbewusstseins anzusehen sei, nämlich als eine notwendige Bedingung dafür, dass wir »uns selbst von Dingen außer uns [...] mit der Deutlichkeit und dem Bewußtseyn unterscheiden konnten wie wir es nun können.«<sup>133</sup> Sogleich wird dieses Verhältnis jedoch in einem empirisch-genetischen Sinne erläutert:

**129** Johann Georg Heinrich Feder: Untersuchungen über den menschlichen Willen. Göttingen, Lemgo 1785 (2. Aufl.), Bd. 1, S. 12. Vgl. auch Feder: Über das moralische Gefühl (s. Anm. 33), S. 18.

**130** Feder: *Logik und Metaphysik* 1771 (s. Anm. 6), S. 242.

**131** Ebd., S. 244f.

**132** Feder: Grundsätze (s. Anm. 1), S. 191.

**133** Feder: *Ueber Raum und Caussalität* (s. Anm. 2), S. 23.

Da aber auch dieser Unterscheidung Niemand vom ersten Anfang seines Lebens und Empfindens an sich bewußt ist: so muß doch [...] gefragt werden, ob sie nicht aus dem dunkeln Chaos der ersten sinnlichen Eindrücke konnte hervorgegangen, oder von der Denkkraft des menschlichen Geistes hervorgezogen worden seyn.<sup>134</sup>

Der innere Sinn spielt denn auch eine wichtige Rolle in Feders Kritik an Kants transzendentalen Idealismus. Da für Kant »der Raum weiter nichts ist als die Form unserer sinnlichen Anschauung, diese Anschauungen selbst aber nichts anders als abwechselnde Zustände einer Eigenschaft unsers Gemüths, des äußern Sinnes; so ist die Folge richtig, daß die von uns wahrgenommenen Dinge im Raum eigentlich nichts als Zustände oder Modificationen unserer selbst seyn«.<sup>135</sup> Für Feder werden durch diesen Gedanken absurder Weise alle Wahrnehmungen auf solche des inneren Sinnes reduziert, was ein Kennzeichen des Idealismus sei.<sup>136</sup>

Im Gegensatz zu der frühen und berühmt-berüchtigten Garve/Feder Rezension von Kants *Kritik der reinen Vernunft*, in der Kants Idealismus in die Nähe Berkeleys gerückt wird, beurteilt Feder das Idealismus-Problem in späteren Schriften zwar differenzierter.<sup>137</sup> Denn in *Grundsätze der Logik und Metaphysik* unterscheidet er ausdrücklich zwischen »Berkeley'schen Idealismus« einerseits und »Kantische[m] formale[m] oder transcendente[m] Idealismus« andererseits.<sup>138</sup> Feder übernimmt hier wie schon in *Ueber Raum und Caussalität* den von Kant selbst in seiner Replik auf die Garve/Feder Rezension zur Vermeidung von Missverständnissen vorgeschlagenen Ausdruck »formaler Idealismus«.<sup>139</sup> Der Idealismus von der Art Berkeleys besteht für Feder in der Auffassung, »daß es falsch oder doch unerweislich sey, daß Materie und Körperwelt, wie wir sie uns denken, etwas ausser der Vorstellung wirklich vorhandenes sey«. Für Berkeley könnten »die sinnlichen Wahrnehmungen begreiflicher aus einem Verhältnisse unserer Seele zu Gott, dem Urheber ihres Daseyns, als aus einem Caussalverhältniß zwischen dem Vorstellungsvermögen und materiellen Gegenständen ausser demselben abgeleitet werden«.<sup>140</sup> Dagegen besage Kants formaler oder transzendentaler Idealismus, »daß Materie und Körper,

**134** Ebd., S. 23.

**135** Ebd., S. 61f.

**136** »Aber ein Hauptgrund der Afterweisheit ist von jeher dieß gewesen, daß man eine Erkenntnißart auf die andere reduciren, aus den andern erklären wollte; oder wo man dieß nicht konnte, eine um der andern willen verwarf. So will der Idealist alles auf Wahrnehmungen des innern Sinnes, Vorstellungen in uns reduciren; der Materialist alles auf Vorstellungen des äußern Sinnes« (ebd., S. 83; i. e. 101).

**137** Die Garve/Feder-Rezension erschien anonym in der Zugabe zu den *Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen*, Bd. 1, 1782, S. 40–48.

**138** Feder: *Grundsätze* (s. Anm. 1), S. 138.

**139** Vgl. Immanuel Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783). In: AA IV, S. 255–383, hier S. 375.

**140** Feder: *Grundsätze* (s. Anm. 1), S. 138.

so fern wir sie wahrnehmen, bloße Gedanken oder Vorstellungen im Gemüthe seyn, obgleich, weil wir sie im Raume, als der subjectiven Form unseres Vorstellungsvermögens, wahrnehmen, gesagt werden kann, daß sie ausser uns seyn«. Für Kant erforderten es jedoch »die Gesetze des Verstandes [...] anzunehmen, daß wirkliche Dinge bey diesen Erscheinungen zu Grunde liegen, von denen wir aber auf keine Weise das mindeste zu erkennen im Stande sind«. <sup>141</sup> Es ist aber offensichtlich, dass die Charakterisierung des transzendentalen Idealismus trotz dieses zudem sehr knapp gehaltenen Differenzierungsversuches problematisch bleibt, schon indem auch hier Kants Konzeption als die Auffassung dargestellt wird, dass »Materie und Körper [...] bloße Gedanken oder Vorstellungen im Gemüthe« seien. Feder verweist auch hier auf seine Kant-Kritik in *Ueber Raum und Caussalität*.

Unbeschadet dieser Distanz zu Kants Transzendentalphilosophie bleibt es dabei, dass bereits die frühen Auflagen von *Logik und Metaphysik* eine Philosophie-Konzeption entwickeln, die weder »rationalistisch« noch bloß »empiristisch« aufzufassen ist, indem der Metaphysik einerseits eine wichtige Funktion und ein »Nutzen« zugesprochen wird, andererseits aber die »Grenzen der Erkenntniß« in diesem Gebiet aufgewiesen werden. <sup>142</sup> Mit seiner Konzeption einer auf Grundlage von Erfahrung und Selbstgefühl zu entwickelnden Metaphysik setzt sich Feder sowohl von Locke und Hume als auch von Leibniz ab. <sup>143</sup> Das, was Philosophiehistoriker später als Gegensatz zwischen »Rationalismus« und »Empirismus« charakterisieren, versucht Feder mit seiner »analytisch-skeptischen Metaphysik« zu überwinden. Damit stellt seine Philosophie einen Ansatz dar, an den spätere kritisch orientierte Denker anknüpfen konnten. Zu diesen gehören beispielsweise der von Kant hochgeschätzte Johann Nikolaus Tetens, der Feders *Logik und Metaphysik* als Lehrbuch für seine Vorlesungen vom Wintersemester 1769 bis 1776 benutzte <sup>144</sup>, und auch Kant selbst, der mit Feders Schriften durchaus vertraut war. <sup>145</sup> In Bezug auf die Begriffe vom inneren Sinn und vom Selbstgefühl, die für Feders Konzeption zentral sind, erweisen sich dessen Bestimmungen als überaus folgenreich. Der Begriff des Selbstgefühls wird durch den immensen Einfluss von Feders *Logik und Metaphysik* zu einem

<sup>141</sup> Ebd., S. 139.

<sup>142</sup> Feder: *Logik und Metaphysik* 1771 (s. Anm. 6), S. 242 u. S. 245. Vgl. hierzu auch Kuehn: *Scottish Common Sense* (s. Anm. 96), S. 85.

<sup>143</sup> Vgl. zu Feders Kritik an Descartes, Spinoza und Leibniz in Feder: *Ueber den Begriff von Substanz* (s. Anm. 15), S. 12–22. Vgl. zum zu weitgehenden Skeptizismus Lockes in Feder: *Logik und Metaphysik* 1790 (s. Anm. 6), S. 326f.

<sup>144</sup> Vgl. Michael Sellhoff: *Einleitung*. In: Johann Nikolaus Tetens: *Metaphysik*. Hg. von Michael Sellhoff. Hamburg: 2016, S. XLIV–XLIX. Sellhoff weist darauf hin, dass Feder sich in späteren Auflagen von *Logik und Metaphysik* wiederum auf Tetens' *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* (Leipzig 1777) bezieht (vgl. Feder: *Logik und Metaphysik* 1783 [s. Anm. 6], S. 31).

<sup>145</sup> Vgl. zu Kants Feder-Kenntnis und zu einem möglichen Einfluss Feders auf Kant Giuseppe Mottas Beitrag in diesem Band.

zentralen Begriff in der Philosophie des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Die Werke von Tetens, Christoph Meiners, Michael Hißmann, Ernst Platner, Johann Christian Lossius und vielen anderen Denkern dieser Zeit legen vielfaches Zeugnis davon ab.<sup>146</sup> Das Verhältnis von Feders Selbstgefühl-Begriff zu Kants Erörterungen über die Apperzeption, die er gelegentlich als das »Gefühl eines Daseins« beschreibt, bedarf weiterer Untersuchungen und dürfte sich als komplexer herausstellen als der bekannte einfache Gegensatz Transzendentalphilosophie vs. »Empirismus« erahnen lässt.<sup>147</sup>

---

**146** Zum Begriff des Selbstgefühls im späten 18. Jahrhundert nach Feder siehe Udo Thiel: Varieties of Inner Sense. Two Pre-Kantian Theories. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 79 (1997), S. 58–79; ders.: Zwischen Empirischer Psychologie und Rationaler Seelenlehre. Tetens über das Selbstgefühl. In: Gideon Stiening u. Udo Thiel (Hg.): Johann Nikolaus Tetens (1736–1807). Philosophie in der Tradition des europäischen Empirismus, Berlin, Boston 2014, S. 89–102; Udo Thiel: Das »Gefühl Ich«: Ernst Platner zwischen Empirischer Psychologie und Transzendentalphilosophie. In: Aufklärung 19 (2007), S. 139–161. In der weiteren Entwicklung beginnt schon früh in einigen Kontexten, anders als bei Basedow, Feder und Tetens, eine evaluative Bedeutung von ›Selbstgefühl‹ zu dominieren. Dies ist der Fall in dem erwähnten Werk von Schmidt: Die Geschichte des Selbstgefühls (s. Anm. 39). Der Ausdruck wird schon oft wie auch heute im Sinne eines Selbstwert-Gefühls verwendet. Dabei verschwindet die ursprüngliche neutrale und epistemisch aufzufassende Bedeutung nie ganz. Im Eintrag ›Selbstgefühl‹ in Adelungs Wörterbuch heisst es, der Terminus beziehe sich auf »das Gefühl, die lebhafteste, anschauende Erkenntniß, seines eigenen Zustandes, besonders seines moralischen« (Johann Christoph Adelung: Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart. 4 Bde., 2. Aufl., Leipzig 1793–1801, Bd. 4, S. 49). Vgl. auch Campe, der ›Selbstgefühl‹ bestimmt als »das Gefühl, das Bewußtsein seines eigenen Zustandes, besonders seines sittlichen [...]. In engerer Bedeutung, das Gefühl seines Wertes, seiner Vorzüge etc.« (Johachim Heinrich Campe: Wörterbuch der Deutschen Sprache. 6 Bde. Braunschweig 1807–1813, Bd. 4, S. 406).

**147** Kant: Prolegomena (s. Anm. 139), S. 334: »Die Vorstellung der Apperzeption, das Ich [...] [ist] [...] nichts mehr als Gefühl eines Daseins.« Vgl. zu diesem Thema bereits die Hinweise Giuseppe Mottas in seinem Beitrag zu diesem Band.