

Kritik der reinen Vernunft (2nd Edition)

Immanuel Kant

The Project Gutenberg EBook of Kritik der reinen Vernunft (2nd Edition)
by Immanuel Kant

Copyright laws are changing all over the world. Be sure to check the
copyright laws for your country before downloading or redistributing
this or any other Project Gutenberg eBook.

This header should be the first thing seen when viewing this Project
Gutenberg file. Please do not remove it. Do not change or edit the
header without written permission.

Please read the "legal small print," and other information about the
eBook and Project Gutenberg at the bottom of this file. Included is
important information about your specific rights and restrictions in
how the file may be used. You can also find out about how to make a
donation to Project Gutenberg, and how to get involved.

****Welcome To The World of Free Plain Vanilla Electronic Texts****

****eBooks Readable By Both Humans and By Computers, Since 1971****

*******These eBooks Were Prepared By Thousands of Volunteers!*******

Title: Kritik der reinen Vernunft (2nd Edition)

Author: Immanuel Kant

Release Date: August, 2004 [EBook #6343]
[Yes, we are more than one year ahead of schedule]
[This file was first posted on November 28, 2002]

Edition: 10

Language: German

Character set encoding: ASCII

***** START OF THE PROJECT GUTENBERG EBOOK, KRITIK DER REINEN VERNUNFT (2ND
EDITION) *****

This text has been derived from HTML files at "Projekt Gutenberg - DE"
(<http://www.gutenberg2000.de/kant/krvb/krvb.htm>), prepared by
Gerd Bouillon.

Kritik der reinen Vernunft
von
Immanuel Kant

Professor in Koenigsberg,
der Koenigl. Akademie der Wissenschaften in Berlin
Mitglied

Zweite hin und wieder verbesserte Auflage
(1787)

Inhalt

Zueignung
Vorrede
Einleitung

- I. Von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntnis
 - II. Wir sind im Besitze gewisser Erkenntnisse a priori, und selbst der gemeine Verstand ist niemals ohne solche
 - III. Die Philosophie bedarf einer Wissenschaft, welche die Moeglichkeit, die Prinzipien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimme
 - IV. Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urteile
 - V. In allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft sind synthetische Urteile a priori als Prinzipien enthalten
 - VI. Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft
 - VII. Idee und Einteilung einer besonderen Wissenschaft, unter dem Namen einer Kritik der reinen Vernunft
- I. Transzendente Elementarlehre
- Erster Teil. Die transzendente Aesthetik
- Paragraph 1
1. Abschnitt. Von dem Raume
 - Paragraph 2. Metaphysische Eroerterung dieses Begriffs
 - Paragraph 3. Transzendente Eroerterung des Begriffs vom Raume
 2. Abschnitt. Von der Zeit
 - Paragraph 4. Metaphysische Eroerterung des Begriffs der Zeit
 - Paragraph 5. Transzendente Eroerterung des Begriffs der Zeit
 - Paragraph 6. Schluesse aus diesen Begriffen
 - Paragraph 7. Erlaeuterung
 - Paragraph 8. Allgemeine Anmerkungen zur transzendentalen Aesthetik
- Zweiter Teil. Die transzendente Logik
- Einleitung. Idee einer transzendentalen Logik
- I. Von der Logik ueberhaupt
 - II. Von der transzendentalen Logik
 - III. Von der Einteilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialektik
 - IV. Von der Einteilung der transzendentalen Logik in die transzendente Analytik und Dialektik
- Erste Abteilung. Die transzendente Analytik
- Erstes Buch. Die Analytik der Begriffe
1. Hauptstueck. Von dem Leitfaden der Entdeckung aller

reinen Verstandesbegriffe

1. Abschnitt. Von dem logischen
Verstandesgebrauche ueberhaupt

2. Abschnitt

Paragraph 9. Von der logischen Funktion des
Verstandes in Urteilen

3. Abschnitt

Paragraph 10. Von den reinen
Verstandesbegriffen oder Kategorien

Paragraph 11

Paragraph 12

2. Hauptstueck. Von der Deduktion der reinen
Verstandesbegriffe

1. Abschnitt

Paragraph 13. Von den Prinzipien einer
transzendentalen Deduktion ueberhaupt

Paragraph 14. Uebergang zur transzendentalen
Deduktion der Kategorien

2. Abschnitt. Transzendente Deduktion der reinen
Verstandesbegriffe

Paragraph 15. Von der Moeglichkeit einer
Verbindung ueberhaupt

Paragraph 16. Von der
urspruenglich-synthetischen Einheit der
Apperzeption

Paragraph 17. Der Grundsatz der synthetischen
Einheit der Apperzeption ist das oberste
Prinzip alles Verstandesgebrauchs

Paragraph 18. Was objektive Einheit des
Selbstbewusstseins sei

Paragraph 19. Die logische Form aller Urteile
besteht in der objektiven Einheit der
Apperzeption der darin enthaltenen Begriffe

Paragraph 20. Alle sinnliche Anschauungen
stehen unter den Kategorien, als
Bedingungen, unter denen allein das
Mannigfaltige derselben in ein Bewusstsein
zusammenkommen kann

Paragraph 21. Anmerkung

Paragraph 22. Die Kategorie hat keinen andern
Gebrauch zum Erkenntnis der Dinge, als
ihre Anwendung auf Gegenstaende der
Erfahrung

Paragraph 23

Paragraph 24. Von der Anwendung der Kategorien
auf Gegenstaende der Sinne ueberhaupt

Paragraph 25

Paragraph 26. Transzendente Deduktion des
allgemein moeglichen Erfahrungsgebrauchs
der reinen Verstandesbegriffe

Paragraph 27. Resultat dieser Deduktion der
Verstandesbegriffe

Zweites Buch. Die Analytik der Grundsätze

Einleitung. Von der transzendentalen Urteilskraft
ueberhaupt

1. Hauptstueck. Von dem Schematismus der reinen
Verstandesbegriffe

2. Hauptstueck. System aller Grundsätze des reinen
Verstandes

1. Abschnitt. Von dem obersten Grundsatz aller analytischen Urteile
 2. Abschnitt. Von dem obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile
 3. Abschnitt. Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze desselben
 1. Axiome der Anschauung
 2. Antizipationen der Wahrnehmung
 3. Analogien der Erfahrung
 - A. Erste Analogie. Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz
 - B. Zweite Analogie. Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität
 - C. Dritte Analogie. Grundsatz des Zugleichseins, nach dem Gesetze der Wechselwirkung, oder Gemeinschaft
 4. Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt
Widerlegung des Idealismus
Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze
 3. Hauptstück. Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena
Anhang. Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe
Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe
- Zweite Abteilung. Die transzendente Dialektik
- Einleitung
- I. Vom transzendentalen Schein
 - II. Von der reinen Vernunft als dem Sitze des transzendentalen Scheins
 - A. Von der Vernunft überhaupt
 - B. Vom logischen Gebrauche der Vernunft
 - C. Von dem reinen Gebrauche der Vernunft
- Erstes Buch. Von den Begriffen der reinen Vernunft
1. Abschnitt. Von den Ideen überhaupt
 2. Abschnitt. Von den transzendentalen Ideen
 3. Abschnitt. System der transzendentalen Ideen
- Zweites Buch. Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft
1. Hauptstück. Von den Paralogismen der reinen Vernunft
Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele
Beschluss der Auflösung des psychologischen Paralogisms
Allgemeine Anmerkung, den Uebergang von der rationalen Psychologie zur Kosmologie betreffend
 2. Hauptstück. Die Antinomie der reinen Vernunft
 1. Abschnitt. System der kosmologischen Ideen
 2. Abschnitt. Antithetik der reinen Vernunft
Erster Widerstreit der transzendentalen Ideen
Zweiter Widerstreit der transzendentalen Ideen
Dritter Widerstreit der transzendentalen Ideen
Vierter Widerstreit der transzendentalen Ideen
 3. Abschnitt. Von dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite
 4. Abschnitt. Von den transzendentalen

Aufgaben der reinen Vernunft, insofern sie schlechterdings muessen aufgeloeset werden koennen

5. Abschnitt. Skeptische Vorstellung der kosmologischen Fragen durch alle vier transzendentalen Ideen
6. Abschnitt. Der transzendente Idealismus als der Schluessel zu Aufloesung der kosmologischen Dialektik
7. Abschnitt. Kritische Entscheidung des kosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst
8. Abschnitt. Regulatives Prinzip der reinen Vernunft in Ansehung der kosmologischen Ideen
9. Abschnitt. Von dem empirischen Gebrauche des regulativen Prinzips der Vernunft, in Ansehung aller kosmologischen Ideen
 - I. Aufloesung der kosmologischen Idee von der Totalitaet der Zusammensetzung der Erscheinungen von einem Weltganzen
 - II. Aufloesung der kosmologischen Idee von der Totalitaet der Teilung eines gegebenen Ganzen in der Anschauung
Schlussanmerkung zur Aufloesung der mathematisch-transzendentalen, und Vorerinnerung zur Aufloesung der dynamisch-transzendentalen Ideen
 - III. Aufloesung der kosmologischen Idee von der Totalitaet der Ableitung der Weltbegebenheit aus ihren Ursachen
Moeglichkeit der Kausalitaet durch Freiheit, in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnotwendigkeit
Erlaeuterung der kosmologischen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnotwendigkeit
 - IV. Aufloesung der kosmologischen Idee von der Totalitaet der Abhaengigkeit der Erscheinungen, ihrem Dasein nach ueberhaupt

Schlussanmerkung zur ganzen Antinomie der reinen Vernunft

3. Hauptstueck. Das Ideal der reinen Vernunft
 1. Abschnitt. Von dem Ideal ueberhaupt
 2. Abschnitt. Von dem transzendentalen Ideal (Prototypon transscendentale)
 3. Abschnitt. Von den Beweisgruenden der spekulativen Vernunft, auf das Dasein eines hoechsten Wesens zu schliessen
 4. Abschnitt. Von der Unmoeglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes
 5. Abschnitt. Von der Unmoeglichkeit eines kosmologischen Beweises vom Dasein Gottes
Entdeckung und Erklaerung des dialektischen Scheins in allen transzendentalen Beweisen vom Dasein eines notwendigen Wesens
 6. Abschnitt. Von der Unmoeglichkeit des physikotheologischen Beweises

7. Abschnitt. Kritik aller Theologie aus
spekulativen Prinzipien der Vernunft
Anhang zur transzendentalen Dialektik
Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen
Vernunft
Von der Endabsicht der natuerlichen Dialektik der
menschlichen Vernunft

II. Transzendente Methodenlehre

1. Hauptstueck. Die Disziplin der reinen Vernunft
 1. Abschnitt. Die Disziplin der reinen Vernunft im
dogmatischen Gebrauche
 2. Abschnitt. Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung
ihres polemischen Gebrauchs
Von der Unmoeglichkeit einer skeptischen Befriedigung der
mit sich selbst veruneinigten reinen Vernunft
 3. Abschnitt. Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung
der Hypothesen
 4. Abschnitt. Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung
ihrer Beweise
2. Hauptstueck. Der Kanon der reinen Vernunft
 1. Abschnitt. Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs
unserer Vernunft
 2. Abschnitt. Von dem Ideal des hoechsten Guts, als einem
Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft
 3. Abschnitt. Vom Meinen, Wissen und Glauben
3. Hauptstueck. Die Architektonik der reinen Vernunft
4. Hauptstueck. Die Geschichte der reinen Vernunft

Baco de Verulamio

Instauratio magna. Praefatio.

De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur, petimus: ut homines
eam non Opinionem, sed Opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non
Sectae nos alicuius, aut Placiti, sed utilitatis et amplitudinis
humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi in commune
consulant et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque
Instaurationem nostram ut quidam infinitum et ultra mortale fingant,
et animo concipiant; quum revera sit infiniti erroris finis et
terminus legitimus.

Sr. Exzellenz,
dem
Koenigl. Staatsminister
Freiherrn von Zedlitz

Gnaediger Herr!

Den Wachstum der Wissenschaften an seinem Teile befoerdern, heisst an
Ew. Exzellenz eigenem Interesse arbeiten; denn dieses ist mit jenen,
nicht bloss durch den erhabenen Posten eines Beschuetzers, sondern
durch das viel vertrautere eines Liebhabers und erleuchteten Kenners,
innigst verbunden. Deswegen bediene ich mich auch des einigen Mittels,
das gewissermassen in meinem Vermoegen ist, meine Dankbarkeit fuer das
gnaedige Zutrauen zu bezeigen, womit Ew. Exzellenz mich beehren, als
koenne ich zu dieser Absicht etwas beitragen.

Demselben gnaedigen Augenmerke, dessen Ew. Exzellenz die erste Auflage dieses Werks gewuerdigt haben, widme ich nun auch diese zweite und hiermit zugleich alle uebrige Angelegenheit meiner literarischen Bestimmung, und bin mit der tiefsten Verehrung

Ew. Exzellenz
untertaenig gehorsamster
Diener

Koenigsberg
den 23sten April 1787

Immanuel Kant

Vorrede
zur zweiten Auflage

Ob die Bearbeitung der Erkenntnisse, die zum Vernunftgeschaeft gehoeren, den sicheren Gang einer Wissenschaft gehe oder nicht, das laesst sich bald aus dem Erfolg beurteilen. Wenn sie nach viel gemachten Anstalten und Zuruestungen, sobald es zum Zweck kommt, in Stecken geraet, oder, um diesen zu erreichen, oefters wieder zurueckgehen und einen andern Weg einschlagen muss; imgleichen wenn es nicht moeglich ist, die verschiedenen Mitarbeiter in der Art, wie die gemeinschaftliche Absicht erfolgt werden soll, einhellig zu machen: so kann man immer ueberzeugt sein, dass ein solches Studium bei weitem noch nicht den sicheren Gang einer Wissenschaft eingeschlagen, sondern ein blosses Herumtappen sei, und es ist schon ein Verdienst um die Vernunft, diesen Weg womoeglich ausfindig zu machen, sollte auch manches als vergeblich aufgegeben werden muessen, was in dem ohne Ueberlegung vorher genommenen Zwecke enthalten war.

Dass die Logik diesen sicheren Gang schon von den aeltesten Zeiten her gegangen sei, laesst sich daraus ersehen, dass sie seit dem Aristoteles keinen Schritt rueckwaerts hat tun duerfen, wenn man ihr nicht etwa die Wegschaffung einiger entbehrlicher Subtilitaeten, oder deutlichere Bestimmung des Vorgetragenen als Verbesserungen anrechnen will, welches aber mehr zur Eleganz, als zur Sicherheit der Wissenschaft gehoert. Merkwuerdig ist noch an ihr, dass sie auch bis jetzt keinen Schritt vorwaerts hat tun koennen, und also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint. Denn, wenn einige Neuere sie dadurch zu erweitern dachten, dass sie teils psychologische Kapitel von den verschiedenen Erkenntniskraeften (der Einbildungskraft, dem Witze), teils metaphysische ueber den Ursprung der Erkenntnis oder der verschiedenen Art der Gewissheit nach Verschiedenheit der Objekte (dem Idealismus, Skeptizismus usw.), teils anthropologische von Vorurteilen (den Ursachen derselben und Gegenmitteln) hineinschoben, so ruehrt dieses von ihrer Unkunde der eigentuemlichen Natur dieser Wissenschaft her. Es ist nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften, wenn man ihre Grenzen ineinander laufen laesst; die Grenze der Logik aber ist dadurch ganz genau bestimmt, dass sie eine Wissenschaft ist, welche nichts als die formalen Regeln alles Denkens (es mag a priori oder empirisch sein, einen Ursprung oder Objekt haben, welches es wolle, in unserem Gemuete zufaellige oder natuerliche Hindernisse antreffen) ausfuehrlich darlegt und strenge beweist.

Dass es der Logik so gut gelungen ist, diesen Vorteil hat sie bloss ihrer Eingeschraenktheit zu verdanken, dadurch sie berechtigt, ja verbunden ist, von allen Objekten der Erkenntnis und ihrem

Unterschiede zu abstrahieren, und in ihr also der Verstand es mit nichts weiter, als sich selbst und seiner Form, zu tun hat. Weit schwerer musste es natuerlicherweise fuer die Vernunft sein, den sicheren Weg der Wissenschaft einzuschlagen, wenn sie nicht bloss mit sich selbst, sondern auch mit Objekten zu schaffen hat; daher jene auch als Propaedeutik gleichsam nur den Vorhof der Wissenschaften ausmacht, und wenn von Kenntnissen die Rede ist, man zwar eine Logik zur Beurteilung derselben voraussetzt, aber die Erwerbung derselben in eigentlich und objektiv so genannten Wissenschaften suchen muss.

Sofern in diesen nun Vernunft sein soll, so muss darin etwas a priori erkannt werden, und ihre Erkenntnis kann auf zweierlei Art auf ihren Gegenstand bezogen werden, entweder diesen und seinen Begriff (der anderweitig gegeben werden muss) bloss zu bestimmen, oder ihn auch wirklich zu machen. Die erste ist theoretische, die andere praktische Erkenntnis der Vernunft. Von beiden muss der reine Teil, soviel oder sowenig er auch enthalten mag, naemlich derjenige, darin Vernunft gaenzlich a priori ihr Objekt bestimmt, vorher allein vorgetragen werden, und dasjenige, was aus anderen Quellen kommt, damit nicht vermengt werden, denn es gibt ueble Wirtschaft, wenn man blindlings ausgibt, was einkommt, ohne nachher, wenn jene in Stecken geraet, unterscheiden zu koennen, welcher Teil der Einnahme den Aufwand tragen koenne, und von welcher man denselben beschneiden muss.

Mathematik und Physik sind die beiden theoretischen Erkenntnisse der Vernunft, welche ihre Objekte a priori bestimmen sollen, die erstere ganz rein, die zweite wenigstens zum Teil rein, dann aber auch nach Massgabe anderer Erkenntnisquellen als der der Vernunft.

Die Mathematik ist von den fruehesten Zeiten her, wohin die Geschichte der menschlichen Vernunft reicht, in dem bewundernswuerdigen Volke der Griechen den sicheren Weg einer Wissenschaft gegangen. Allein man darf nicht denken, dass es ihr so leicht geworden, wie der Logik, wo die Vernunft es nur mit sich selbst zu tun hat, jenen koeniglichen Weg zu treffen, oder vielmehr sich selbst zu bahnen; vielmehr glaube ich, dass es lange mit ihr (vornehmlich noch unter den Aegyptern) beim Herumtappen geblieben ist, und diese Umaenderung einer Revolution zuzuschreiben sei, die der glueckliche Einfall eines einzigen Mannes in einem Versuche zustande brachte, von welchem an die Bahn, die man nehmen musste, nicht mehr zu verfehlen war, und der sichere Gang einer Wissenschaft fuer alle Zeiten und in unendliche Weiten eingeschlagen und vorgezeichnet war. Die Geschichte dieser Revolution der Denkart, welche viel wichtiger war, als die Entdeckung des Weges um das beruehmte Vorgebirge, und des Gluecklichen, der sie zustande brachte, ist uns nicht aufbehalten. Doch beweist die Sage, welche Diogenes der Laertier uns ueberliefert, der von den kleinsten, und, nach dem gemeinen Urteil, gar nicht einmal eines Beweises benoetigten, Elementen der geometrischen Demonstrationen den angeblichen Erfinder nennt, dass das Andenken der Veraenderung, die durch die erste Spur der Entdeckung dieses neuen Weges bewirkt wurde, den Mathematikern aeusserst wichtig geschienen haben muesse, und dadurch unvergesslich geworden sei. Dem ersten, der den gleichseitigen Triangel demonstrierte (er mag nun Thales oder wie man will geheissen haben), dem ging ein Licht auf; denn er fand, dass er nicht dem, was er in der Figur sah, oder auch dem blossen Begriffe derselben nachspueren und gleichsam davon ihre Eigenschaften ablernen, sondern durch das, was er nach Begriffen selbst a priori hineindachte und darstellte (durch Konstruktion), hervorbringen muesse, und dass er, um sicher etwas a priori zu wissen, er der Sache nichts beilegen muesse, als was aus dem

notwendig folgte, was er seinem Begriffe gemaess selbst in sie gelegt hat.

Mit der Naturwissenschaft ging es weit langsamer zu, bis sie den Heeresweg der Wissenschaft traf, denn es sind nur etwa anderthalb Jahrhunderte, dass der Vorschlag des sinnreichen Baco von Verulam diese Entdeckung teils veranlasste, teils, da man bereits auf der Spur derselben war, mehr belebte, welche eben sowohl durch eine schnell vorgegangene Revolution der Denkart erklart werden kann. Ich will hier nur die Naturwissenschaft, so fern sie auf empirische Prinzipien gegruendet ist, in Erwaegung ziehen.

Als Galilei seine Kugeln die schiefe Flaeche mit einer von ihm selbst gewaehlten Schwere herabrollen, oder Torricelli die Luft ein Gewicht, was er sich zum voraus dem einer ihm bekannten Wassersaeule gleich gedacht hatte, tragen liess, oder in noch spaeterer Zeit Stahl Metalle in Kalk und diesen wiederum in Metall verwandelte, indem er ihnen etwas entzog und wiedergab*; so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, dass die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, dass sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach bestaendigen Gesetzen vorgehen und die Natur noetigen muesse auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbande gaengeln lassen muesse; denn sonst haengen zufaellige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem notwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf. Die Vernunft muss mit ihren Prinzipien, nach denen allein uebereinkommende Erscheinungen fuer Gesetze gelten koennen, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualitaet eines Schuelers, der sich alles vorsagen laesst, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen noetigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt. Und so hat sogar Physik die so vorteilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemaess, dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muss, und wovon sie fuer sich selbst nichts wissen wuerde. Hierdurch ist die Naturwissenschaft allererst in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, da sie so viel Jahrhunderte durch nichts weiter als ein blosses Herumtappen gewesen war.

* Ich folge hier nicht genau dem Faden der Geschichte der Experimentalmethode, deren erste Anfaenge auch nicht wohl bekannt sind.

Der Metaphysik, einer ganz isolierten spekulativen Vernunfterkenntnis, die sich gaenzlich ueber Erfahrungsbelehrung erhebt, und zwar durch blosser Begriffe (nicht wie Mathematik durch Anwendung derselben auf Anschauung), wo also Vernunft selbst ihr eigener Schueler sein soll, ist das Schicksal bisher noch so guenstig nicht gewesen, dass sie den sicheren Gang einer Wissenschaft einzuschlagen vermocht haette; ob sie gleich aelter ist, als alle uebrige, und bleiben wuerde, wenn gleich die uebrigen insgesamt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarei gaenzlich verschlungen werden sollten. Denn in ihr geraet die Vernunft kontinuierlich in Stecken, selbst wenn sie diejenigen Gesetze, welche die gemeinste Erfahrung bestaetigt, (wie sie sich anmasst) a priori einsehen will. In ihr muss man unzaehlige Male den Weg zurueck tun, weil man findet, dass er dahin nicht fuehrt, wo man

hin will, und was die Einhelligkeit ihrer Anhaenger in Behauptungen betrifft, so ist sie noch so weit davon entfernt, dass sie vielmehr ein Kampfplatz ist, der ganz eigentlich dazu bestimmt zu sein scheint, seine Kraefte im Spielgefechte zu ueben, auf dem noch niemals irgend ein Fechter sich auch den kleinsten Platz hat erkaempfen und auf seinen Sieg einen dauerhaften Besitz gruenden koennen. Es ist also kein Zweifel, dass ihr Verfahren bisher ein blosses Herumtappen, und, was das Schlimmste ist, unter blossen Begriffen, gewesen sei.

Woran liegt es nun, dass hier noch kein sicherer Weg der Wissenschaft hat gefunden werden koennen? Ist er etwa unmoeglich? Woher hat denn die Natur unsere Vernunft mit der rastlosen Bestrebung heimgesucht, ihm als einer ihrer wichtigsten Angelegenheiten nachzuspuehen? Noch mehr, wie wenig haben wir Ursache, Vertrauen in unsere Vernunft zu setzen, wenn sie uns in einem der wichtigsten Stuecke unserer Wissbegierde nicht bloss verlaesst, sondern durch Vorspiegelungen hinhaelt und am Ende betruengt! Oder ist er bisher nur verfehlt; welche Anzeige koennen wir benutzen, um bei erneuertem Nachsuchen zu hoffen, dass wir gluecklicher sein werden, als andere vor uns gewesen sind?

Ich sollte meinen, die Beispiele der Mathematik und Naturwissenschaft, die durch eine auf einmal zustande gebrachte Revolution das geworden sind, was sie jetzt sind, waere merkwuerdig genug, um dem wesentlichen Stuecke der Umaenderung der Denkart, die ihnen so vorteilhaft geworden ist, nachzusinnen, und ihnen, soviel ihre Analogie, als Vernunftkenntnisse, mit der Metaphysik verstattet, hierin wenigstens zum Versuche nachzuzahlen. Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis muesse sich nach den Gegenstaenden richten, aber alle Versuche ueber sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert wuerde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstaende muessen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Moeglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die ueber Gegenstaende, ehe sie und gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso, als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklaerung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen moechte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe liess. In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstaende betrifft, es auf aehnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstaende richten muesste, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen koenne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermoegens, so kann ich mir diese Moeglichkeit ganz wohl vorstellen. Weil ich aber bei diesen Anschauungen, wenn sie Erkenntnisse werden sollen, nicht stehen bleiben kann, sondern sie als Vorstellungen auf irgend etwas als Gegenstand beziehen und diesen durch jene bestimmen muss, so kann ich entweder annehmen, die Begriffe, wodurch ich diese Bestimmung zustande bringe, richten sich auch nach dem Gegenstande, und dann bin ich wiederum in derselben Verlegenheit, wegen der Art, wie ich a priori hiervon etwas wissen koenne; oder ich nehme an, die Gegenstaende oder, welches einerlei ist, die Erfahrung, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstaende) erkannt werden, richte sich nach diesen Begriffen, so sehe ich sofort eine leichtere Auskunft, weil Erfahrung selbst eine Erkenntnisart ist, die Verstand erfordert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir

Gegenstaende gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muss, welche in Begriffen a priori ausgedrueckt wird, nach denen sich also alle Gegenstaende der Erfahrung notwendig richten und mit ihnen uebereinstimmen muessen. Was Gegenstaende betrifft, sofern sie bloss durch Vernunft und zwar notwendig gedacht, die aber (so wenigstens, wie die Vernunft sie denkt) gar nicht in der Erfahrung gegeben werden koennen, so werden die Versuche sie zu denken (denn denken muessen sie sich doch lassen), hernach einen herrlichen Proberstein desjenigen abgeben, was wir als die veraenderte Methode der Denkungsart annehmen, dass wir naemlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen.*

* Diese dem Naturforscher nachgeahmte Methode besteht also darin: die Elemente der reinen Vernunft in dem zu suchen, was sich durch ein Experiment bestaetigen oder widerlegen laesst. Nun laesst sich zur Pruefung der Saetze der reinen Vernunft, vornehmlich wenn sie ueber alle Grenze moeglicher Erfahrung hinaus gewagt werden, kein Experiment mit ihren Objekten machen (wie in der Naturwissenschaft): also wird es nur mit Begriffen und Grundsuetzen, die wir a priori annehmen, tunlich sein, indem man sie naemlich so einrichtet, dass dieselben Gegenstaende einerseits als Gegenstaende der Sinne und des Verstandes fuer die Erfahrung, andererseits aber doch als Gegenstaende, die man bloss denkt, allenfalls fuer die isolierte und ueber Erfahrungsgrenze hinausstrebende Vernunft, mithin von zwei verschiedenen Seiten betrachtet werden koennen. Findet es sich nun, dass, wenn man die Dinge aus jenem doppelten Gesichtspunkte betrachtet, Einstimmung mit dem Prinzip der reinen Vernunft stattfindet, bei einerlei Gesichtspunkte aber ein unvermeidlicher Widerstreit der Vernunft mit sich selbst entspringt, so entscheidet das Experiment fuer die Richtigkeit jener Unterscheidung.

Dieser Versuch gelingt nach Wunsch, und verspricht der Metaphysik in ihrem ersten Teile, da sie sich naemlich mit Begriffen a priori beschaeftigt, davon die korrespondierenden Gegenstaende in der Erfahrung jenen angemessen gegeben werden koennen, den sicheren Gang einer Wissenschaft. Denn man kann nach dieser Veraenderung der Denkart die Moeglichkeit einer Erkenntnis a priori ganz wohl erklaren, und, was noch mehr ist, die Gesetze, welche a priori der Natur, als dem Inbegriffe der Gegenstaende der Erfahrung, zum Grunde liegen, mit ihren genugtuenden Beweisen versehen, welches beides nach der bisherigen Verfahrungsart unmoeglich war. Aber es ergibt sich aus dieser Deduktion unseres Vermoegens a priori zu erkennen, im ersten Teile der Metaphysik ein befremdliches und dem ganzen Zwecke derselben, der den zweiten Teil beschaeftigt, dem Anscheine nach sehr nachteiliges Resultat, naemlich dass wir mit ihm nie ueber die Grenze moeglicher Erfahrung hinauskommen koennen, welches doch gerade die wesentlichste Angelegenheit dieser Wissenschaft ist. Aber hierin liegt eben das Experiment einer Gegenprobe der Wahrheit des Resultats jener ersten Wuerdigung unserer Vernunftkenntnis a priori, dass sie naemlich nur auf Erscheinungen gehe, die Sache an sich selbst dagegen zwar als fuer sich wirklich, aber von uns unerkant, liegen lasse. Denn das, was uns notwendig ueber die Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen hinaus zu gehen treibt, ist das Unbedingte, welches die Vernunft in den Dingen an sich selbst notwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten, und dadurch die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt. Findet sich nun, wenn man annimmt, unsere Erfahrungserkenntnis richte sich nach den Gegenstaenden als Dingen an sich selbst, dass das Unbedingte ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden koenne; dagegen, wenn man annimmt, unsere Vorstellung der

Dinge, wie sie uns gegeben werden, richten sich nicht nach diesen, als Dingen an sich selbst, sondern diese Gegenstände vielmehr, als Erscheinungen, richten sich nach unserer Vorstellungsart, der Widerspruch wegfallt; und dass folglich das Unbedingte nicht an Dingen, sofern wir sie kennen, (sie uns gegeben werden,) wohl aber an ihnen, sofern wir sie nicht kennen, als Sachen an sich selbst, angetroffen werden müsste: so zeigt sich, dass, was wir Anfangs nur zum Versuche annahmen, gegründet sei.* Nun bleibt uns immer noch übrig, nachdem der spekulativen Vernunft alles Fortkommen in diesem Felde des Uebersinnlichen abgesprochen worden, zu versuchen, ob sich nicht in ihrer praktischen Erkenntnis Data finden, jenen transzendenten Vernunftbegriff des Unbedingten zu bestimmen, und auf solche Weise, dem Wunsche der Metaphysik gemäß, ueber die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus mit unserem, aber nur in praktischer Absicht möglichen Erkenntnis a priori zu gelangen. Und bei einem solchen Verfahren hat uns die spekulative Vernunft zu solcher Erweiterung immer doch wenigstens Platz verschafft, wenn sie ihn gleich leer lassen musste, und es bleibt uns also noch unbenommen, ja wir sind gar dazu durch sie aufgefordert, ihn durch praktische Data derselben, wenn wir können, auszufüllen.**

* Dieses Experiment der reinen Vernunft hat mit dem der Chemiker, welches sie manchmal den Versuch der Reduktion, im allgemeinen aber das synthetische Verfahren nennen, viel Aehnliches. Die Analysis des Metaphysikers schied die reine Erkenntnis a priori in zwei sehr ungleichartige Elemente, nämlich die der Dinge als Erscheinungen, und dann der Dinge an sich selbst. Die Dialektik verbindet beide wiederum zur Einhelligkeit mit der notwendigen Vernunftidee des Unbedingten und findet, dass diese Einhelligkeit niemals anders, als durch jene Unterscheidung herauskomme, welche also die wahre ist.

** So verschafften die Zentralgesetze der Bewegung der Himmelskörper dem, was Kopernikus, anfanglich nur als Hypothese annahm, ausgemachte Gewissheit und bewiesen zugleich die unsichtbare, den Weltbau verbindende Kraft (der Newtonischen Anziehung), welche auf immer unentdeckt geblieben wäre, wenn der erstere es nicht gewagt hätte, auf eine widersinnische, aber doch wahre Art, die beobachteten Bewegungen nicht in den Gegenständen des Himmels, sondern in ihrem Zuschauer zu suchen. Ich stelle in dieser Vorrede die in der Kritik vorgetragene, jener Hypothese analogische, Umaenderung der Denkart auch nur als Hypothese auf, ob sie gleich in der Abhandlung selbst aus der Beschaffenheit unserer Vorstellungen von Raum und Zeit und den Elementarbegriffen des Verstandes, nicht hypothetisch, sondern apodiktisch bewiesen wird, um nur die ersten Versuche einer solchen Umaenderung, welche allemal hypothetisch sind, bemerklich zu machen.

In jenem Versuche, das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern, und dadurch, dass wir nach dem Beispiele der Geometer und Naturforscher eine gänzliche Revolution mit derselben vornehmen, besteht nun das Geschäft dieses Kritik der reinen spekulativen Vernunft. Sie ist ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst; aber sie verzeichnet gleichwohl den ganzen Umriss derselben, sowohl in Ansehung ihrer Grenzen, als auch den ganzen inneren Gliederbau derselben. Denn das hat die reine, spekulative Vernunft Eigentümliches an sich, dass sie ihr eigen Vermögen, nach Verschiedenheit der Art, wie sie sich Objekte zum Denken wählt, ausmessen, und auch selbst die mancherlei Arten, sich Aufgaben vorzulegen, vollständig vorzählen, und so den ganzen Vorriss zu

einem System der Metaphysik verzeichnen kann und soll; weil, was das erste betrifft, in der Erkenntnis a priori den Objekten nichts beigelegt werden kann, als was das denkende Subjekt aus sich selbst hernimmt, und, was das zweite anlangt, sie in Ansehung der Erkenntnisprinzipien eine ganz abgesonderte, fuer sich bestehende Einheit ist, in welcher ein jedes Glied, wie in einem organisierten Koerper, um aller anderen und alle um eines willen da sind, und kein Prinzip mit Sicherheit in einer Beziehung genommen werden kann, ohne es zugleich in der durchgaengigen Beziehung zum ganzen reinen Vernunftgebrauch untersucht zu haben. Dafuer aber hat auch die Metaphysik das seltene Glueck, welches keiner anderen Vernunftwissenschaft, die es mit Objekten zu tun hat (denn die Logik beschaeftigt sich nur mit der Form des Denkens ueberhaupt), zuteil werden kann, dass, wenn sie durch diese Kritik in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, sie das ganze Feld der fuer sie gehoerigen Erkenntnisse voellig befassen und also ihr Werk vollenden und fuer die Nachwelt, als einen nie zu vermehrenden Hauptstuhl, zum Gebrauche niederlegen kann, weil sie es bloss mit Prinzipien und den Einschränkungen ihres Gebrauchs zu tun hat, welche durch jene selbst bestimmt werden. Zu dieser Vollstaendigkeit ist sie daher, als Grundwissenschaft, auch verbunden, und von ihr muss gesagt werden koennen: nil actum reputam, si quid superesset agendum 1).

1. "Sie haelt noch nichts fuer erledigt, so lange noch etwas zu tun uebrig ist."

Aber was ist denn das, wird man fragen, fuer ein Schatz, den wir der Nachkommenschaft mit einer solchen durch Kritik gelaeuterten, dadurch aber auch in einen beharrlichen Zustand gebrachten Metaphysik zu hinterlassen gedenken? Man wird bei einer fluechtigen Uebersicht dieses Werkes wahrzunehmen glauben, dass der Nutzen davon doch nur negativ sei, uns naemlich mit der spekulativen Vernunft niemals ueber die Erfahrungsgrenze hinaus zu wagen, und das ist auch in der Tat ihr erster Nutzen. Dieser aber wird alsbald positiv, wenn man inne wird, dass die Grundsätze, mit denen sich spekulative Vernunft ueber ihre Grenze hinauswagt, in der Tat nicht Erweiterung, sondern, wenn man sie naeher betrachtet, Verengung unseres Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben, indem sie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit, zu der sie eigentlich gehoeren, ueber alles zu erweitern und so den reinen (praktischen) Vernunftgebrauch gar zu verdraengen drohen. Daher ist eine Kritik, welche die erstere einschraenkt, sofern zwar negativ, aber, indem sie dadurch zugleich ein Hindernis, welches den letzteren Gebrauch einschraenkt oder gar zu vernichten droht, aufhebt, in der Tat von positivem und sehr wichtigem Nutzen, sobald man ueberzeugt wird, dass es einen schlechterdings notwendigen praktischen Gebrauch der reinen Vernunft (den moralischen) gebe, in welchem sie sich unvermeidlich ueber die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert, dazu sie zwar von der spekulativen keiner Beihilfe bedarf, dennoch aber wider ihre Gegenwirkung gesichert sein muss, um nicht in Widerspruch mit sich selbst zu geraten. Diesem Dienste der Kritik den positiven Nutzen abzusprechen, waere eben so viel, als sagen, dass Polizei keinen positiven Nutzen schaffe, weil ihr Hauptgeschaefte doch nur ist, der Gewalttaetigkeit, welche Buerger von Buergern zu besorgen haben, einen Riegel vorzuschieben, damit ein jeder seine Angelegenheit ruhig und sicher treiben koenne. Dass Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschauung, also nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen sind, dass wir ferner keine Verstandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntnis der Dinge haben, als sofern diesen Begriffen korrespondierende Anschauung gegeben werden kann,

folglich wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, nur sofern es Objekt der sinnlichen Anschauung ist, d.i. als Erscheinung, Erkenntnis haben koennen, wird im analytischen Teile der Kritik bewiesen; woraus denn freilich die Einschraenkung aller nur moeglichen spekulativen Erkenntnis der Vernunft auf blosser Gegenstaende der Erfahrung folgt. Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muss, doch dabei immer vorbehalten, dass wir eben dieselben Gegenstaende auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens muessen denken koennen*. Denn sonst wuerde der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas waere, was da erscheint. Nun wollen wir annehmen, die durch unsere Kritik notwendiggemachte Unterscheidung der Dinge als Gegenstaende der Erfahrung, von eben denselben, als Dingen an sich selbst, waere gar nicht gemacht, so musste der Grundsatz der Kausalitaet und mithin der Naturmechanismus in Bestimmung derselben durchaus von allen Dingen ueberhaupt als wirkenden Ursachen gelten. Von eben demselben Wesen also, z.B. der menschlichen Seele, wuerde ich nicht sagen koennen, ihr Wille sei frei, und er sei doch zugleich der Naturnotwendigkeit unterworfen, d.i. nicht frei, ohne in einen offenbaren Widerspruch zu geraten; weil ich die Seele in beiden Saetzen in eben derselben Bedeutung, naemlich als Ding ueberhaupt (als Sache an sich selbst) genommen habe, und, ohne vorhergehende Kritik, auch nicht anders nehmen konnte. Wenn aber die Kritik nicht geirrt hat, da sie das Objekt in zweierlei Bedeutung nehmen lehrt, naemlich als Erscheinung, oder als Ding an sich selbst; wenn die Deduktion ihrer Verstandesbegriffe richtig ist, mithin auch der Grundsatz der Kausalitaet nur auf Dinge im ersten Sinne genommen, naemlich sofern sie Gegenstaende der Erfahrung sind, geht, eben dieselben aber nach der zweiten Bedeutung ihm nicht unterworfen sind, so wird eben derselbe Wille in der Erscheinung (den sichtbaren Handlungen) als dem Naturgesetze notwendig gemaess und sofern nicht frei, und doch andererseits, als einem Dinge an sich selbst angehoerig, jenem nicht unterworfen, mithin als frei gedacht, ohne dass hierbei ein Widerspruch vorgeht. Ob ich nun gleich meine Seele, von der letzteren Seite betrachtet, durch keine spekulative Vernunft (noch weniger durch empirische Beobachtung), mithin auch nicht die Freiheit als Eigenschaft eines Wesens, dem ich Wirkungen in der Sinnenwelt zuschreibe, erkennen kann, darum weil ich ein solches seiner Existenz nach, und doch nicht in der Zeit, bestimmt erkennen muesste, (welches, weil ich meinem Begriffe keine Anschauung unterlegen kann, unmoeglich ist), so kann ich mir doch die Freiheit denken, d.i. die Vorstellung davon enthaelt wenigstens keinen Widerspruch in sich, wenn unsere kritische Unterscheidung beider (der sinnlichen und intellektuellen) Vorstellungsarten und die davon herruehende Einschraenkung der reinen Verstandesbegriffe, mithin auch der aus ihnen fliessenden Grundsaezte, statt hat. Gesetzt nun, die Moral setze notwendig Freiheit (im strengsten Sinne) als Eigenschaft unseres Willens voraus, indem sie praktische in unserer Vernunft liegende urspruengliche Grundsaezte als Data derselben a priori anfuehrt, die ohne Voraussetzung der Freiheit schlechterdings unmoeglich waeren, die spekulative Vernunft aber haette bewiesen, dass diese sich gar nicht denken lasse, so muss notwendig jene Voraussetzung, naemlich die moralische, derjenigen weichen, deren Gegenteil einen offenbaren Widerspruch enthaelt, folglich Freiheit und mit ihr Sittlichkeit (denn deren Gegenteil enthaelt keinen Widerspruch, wenn nicht schon Freiheit vorausgesetzt wird,) dem Naturmechanismus den Platz einraeumen. So aber, da ich zur Moral nichts weiter brauche, als dass Freiheit sich nur nicht selbst widerspreche, und sich also doch wenigstem denken lasse, ohne noetig zu haben, sie weiter einzusehen, dass sie also dem Naturmechanismus

eben derselben Handlung (in anderer Beziehung genommen) gar kein Hindernis in den Weg lege: so behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz, und die Naturlehre auch den ihrigen, welches aber nicht stattgefunden haette, wenn nicht Kritik uns zuvor von unserer unvermeidlichen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst belehrt, und alles, was wir theoretisch erkennen koennen, auf blosser Erscheinungen eingeschaermt haette. Eben diese Eroerterung des positiven Nutzens kritischer Grundsaeetze der reinen Vernunft laesst sich in Ansehung des Begriffs von Gott und der einfachen Natur unserer Seele zeigen, die ich aber der Kuerze halber vorbeigehe. Ich kann also Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum Behuf des notwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der spekulativen Vernunft zugleich ihre Anmassung ueberschwenglicher Einsichten benehme, weil sie sich, um zu diesen zu gelangen, solcher Grundsaeetze bedienen muss, die, indem sie in der Tag bloss auf Gegenstaende moeglicher Erfahrung reichen, wenn sie gleichwohl auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, wirklich dieses jederzeit in Erscheinung verwandeln, und so alle praktische Erweiterung der reinen Vernunft fuer unmoeglich erklaren. Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d.i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralitaet widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist. - Wem es also mit einer nach Massgabe der Kritik der reinen Vernunft abgefassten systematischen Metaphysik eben nicht schwer sein kann, der Nachkommenschaft ein Vermaechtnis zu hinterlassen, so ist dies kein fuer gering zu achtendes Geschenk; man mag nun bloss auf die Kultur der Vernunft durch den sicheren Gang einer Wissenschaft ueberhaupt, in Vergleichung mit dem grundlosen Tappen und leichtsinnigen Herumstreifen derselben ohne Kritik sehen, oder auch auf bessere Zeitanwendung einer wissbegierigen Jugend, die beim gewoehnlichen Dogmatismus so fruehe und so viele Aufmunterung bekommt, ueber Dinge, davon sie nichts versteht, und darin sie, so wie niemand in der Welt, auch nie etwas einsehen wird, bequem zu vernuenfteln, oder gar auf Erfindung neuer Gedanken und Meinungen auszugehen, und so die Erlernung gruendlicher Wissenschaften zu verabsaeumen; am meisten aber, wenn man den unschaetzbaren Vorteil in Anschlag bringt, allen Einwuerfen wider Sittlichkeit und Religion auf sokratische Art, naemlich durch den klarsten Beweis der Unwissenheit der Gegner, auf alle kuenftige Zeit ein Ende zu machen. Denn irgend eine Metaphysik ist immer in der Welt gewesen, und wird auch wohl ferner, mit ihr aber auch eine Dialektik der reinen Vernunft, weil sie ihr natuerlich ist, darin anzutreffen sein. Es ist also die erste und wichtigste Angelegenheit der Philosophie, einmal fuer allemal ihr dadurch, dass man die Quelle der Irrtuemer verstopft, allen nachtheiligen Einfluss zu benehmen.

* Einen Gegenstand erkennen, dazu wird erfordert, dass ich seine Moeglichkeit (es sei nach dem Zeugnis der Erfahrung aus seiner Wirklichkeit, oder a priori durch Vernunft) beweisen koenne. Aber denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche, d.i. wenn mein Begriff nur ein moeglicher Gedanke ist, ob ich zwar dafuer nicht stehen kann, ob im Inbegriffe aller Moeglichkeiten diesem auch ein Objekt korrespondiere oder nicht. Um einem solchen Begriffe aber objektive Gueltigkeit (reale Moeglichkeit, denn die erstere war bloss die logische) beizulegen, dazu wird etwas mehr erfordert. Dieses Mehrere aber braucht eben nicht in theoretischen Erkenntnisquellen gesucht zu werden, es kann auch in praktischen liegen.

Bei dieser wichtigen Veraenderung im Felde der Wissenschaften, und dem Verluste, den spekulative Vernunft an ihrem bisher eingebildeten Besitze erleiden muss, bleibt dennoch alles mit der allgemeinen menschlichen Angelegenheit, und dem Nutzen, den die Welt bisher aus den Lehren der reinen Vernunft zog, in demselben vorteilhaften Zustande, als es jemalen war, und der Verlust trifft nur das Monopol der Schulen, keineswegs aber das Interesse der Menschen. Ich frage den unbiegsamsten Dogmatiker, ob der Beweis von der Fortdauer unserer Seele nach dem Tode aus der Einfachheit der Substanz, ob der von der Freiheit des Willens gegen den allgemeinen Mechanismus durch die subtilen, obzwar ohnmaechtigen Unterscheidungen subjektiver und objektiver praktischer Noewendigkeit, oder ob der vom Dasein Gottes aus dem Begriffe eines allerrealsten Wesens, (der Zufaelligkeit des Veraenderlichen, und der Noewendigkeit eines ersten Bewegers,) nachdem sie von den Schulen ausgingen, jemals haben bis zum Publikum gelangen und auf dessen Ueberzeugung den mindesten Einfluss haben koennen? Ist dieses nun nicht geschehen, und kann es auch, wegen der Untauglichkeit des gemeinen Menschenverstandes zu so subtiler Spekulation, niemals erwartet werden; hat vielmehr, was das erstere betrifft, die jedem Menschen bemerkliche Anlage seiner Natur, durch das Zeitliche (als zu den Anlagen seiner ganzen Bestimmung unzuLaenglich) nie zufrieden gestellt werden zu koennen, die Hoffnung eines kuenftigen Lebens, in Ansehung des zweiten die blosse klare Darstellung der Pflichten im Gegensatze aller Ansprueche der Neigungen das Bewusstsein der Freiheit, und endlich, was das dritte anlangt, die herrliche Ordnung, Schoenheit und Fuersorge, die allerwaerts in der Natur hervorblickt, allein den Glauben an einen weisen und grossen Welturheber, die sich aufs Publikum verbreitende Ueberzeugung, sofern sie auf Vernunftgruenden beruht, ganz allein bewirken muessen: so bleibt ja nicht allein dieser Besitz ungestoert, sondern er gewinnt vielmehr dadurch noch an Ansehen, dass die Schulen nunmehr belehrt werden, sich keine hoehere und ausgebreitetere Einsicht in einem Punkte anzumassen, der die allgemeine menschliche Angelegenheit betrifft, als diejenige ist, zu der die grosse (fuer uns achtungswuerdigste) Menge auch eben so leicht gelangen kann, und sich also auf die Kultur dieser allgemein fasslichen und in moralischer Absicht hinreichenden Beweisgruende allein einzuschaerlen. Die Veraenderung betrifft also blos die arroganten Ansprueche der Schulen, die sich gerne hierin (wie sonst mit Recht in vielen anderen Stuecken) fuer die alleinigen Kenner und Aufbewahrer solcher Wahrheiten moechten halten lassen, von denen sie dem Publikum nur den Gebrauch mitteilen, den Schluessel derselben aber fuer sich behalten (*quod mecum nescit, solus vult scire videri*). Gleichwohl ist doch auch fuer einen billigeren Anspruch des spekulativen Philosophen gesorgt. Er bleibt immer ausschliesslich Depositaer einer dem Publikum ohne dessen Wissen nuetzlichen Wissenschaft, naemlich der Kritik der Vernunft; denn die kann niemals populaer werden, hat aber auch nicht noetig, es zu sein; weil, so wenig dem Volke die fein gesponnenen Argumente fuer nuetzliche Wahrheiten in den Kopf wollen, ebensowenig kommen ihm auch die eben so subtilen Einwuerfe dagegen jemals in den Sinn; dagegen, weil die Schule, so wie jeder sich zur Spekulation erhebende Mensch, unvermeidlich in beide geraet, jene dazu verbunden ist, durch gruendliche Untersuchung der Rechte der spekulativen Vernunft einmal fuer allemal dem Skandal vorzubeugen, das ueber kurz oder lang selbst dem Volke aus den Streitigkeiten aufstossen muss, in welche sich Metaphysiker (und als solche endlich auch wohl Geistliche) ohne Kritik unausbleiblich verwickeln, und die selbst nachher ihre Lehren verfaelschen. Durch diese kann nun allein dem Materialismus,

Fatalismus, Atheismus, dem freigeisterischen Unglauben, der Schwaermerei und Aberglauben, die allgemein schaedlich werden koennen, zuletzt auch dem Idealismus und Skeptizismus, die mehr den Schulen gefaehrlich sind und schwerlich ins Publikum uebergehen koennen, selbst die Wurzel abgeschnitten werden. Wenn Regierungen sich ja mit Angelegenheiten der Gelehrten zu befassen gut finden, so wuerde es ihrer weisen Fuersorge fuer Wissenschaften sowohl als Menschen weit gemaesser sein, die Freiheit einer solchen Kritik zu beguenstigen, wodurch die Vernunftbearbeitungen allein auf einen festen Fuss gebracht werden koennen, als den laecherlichen Despotismus der Schulen zu unterstuetzen, welche ueber oeffentliche Gefahr ein lautes Geschrei erheben, wenn man ihre Spinneweben zerreisst, von denen doch das Publikum niemals Notiz genommen hat, und deren Verlust es also auch nie fuehlen kann.

Die Kritik ist nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrem reinen Erkenntnis als Wissenschaft entgegengesetzt, (denn diese muss jederzeit dogmatisch, d.i. aus sicheren Prinzipien a priori strenge beweisend sein,) sondern dem Dogmatismus, d.i. der Anmassung, mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen (der philosophischen), nach Prinzipien, so wie sie die Vernunft laengst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen. Dogmatismus ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermoegens. Diese Entgegensetzung soll daher nicht der geschwaetzigten Seichtigkeit, unter dem angemassen Namen der Popularitaet, oder wohl gar dem Skeptizismus, der mit der ganzen Metaphysik kurzen Prozess macht, das Wort reden; vielmehr ist die Kritik die notwendige vorlaeufige Veranstaltung zur Befoerderung einer gruendlichen Metaphysik als Wissenschaft, die notwendig dogmatisch und nach der strengsten Forderung systematisch, mithin schulgerecht (nicht populaer) ausgefuehrt werden muss; denn diese Forderung an sie, da sie sich anheischig macht, gaenzlich a priori, mithin zu voelliger Befriedigung der spekulativen Vernunft ihr Geschaeff auszufuehren, ist unnachlaesslich. In der Ausfuehrung also des Plans, den die Kritik vorschreibt, d.i. im kuenftigen System der Metaphysik, muessen wir dereinst der strengen Methode des beruehmten Wolf, des groessten unter allen dogmatischen Philosophen, folgen, der zuerst das Beispiel gab, (und durch dies Beispiel der Urheber des bisher noch nicht erloschenen Geistes der Gruendlichkeit in Deutschland wurde,) wie durch gesetzmaessige Feststellung der Prinzipien, deutliche Bestimmung der Begriffe, versuchte Strenge der Beweise, Verhuetung kuehner Spruege in Folgerungen der sichere Gang einer Wissenschaft zu nehmen sei, der auch eben darum eine solche, als Metaphysik ist, in diesen Stand zu versetzen vorzueglich geschickt war, wenn es ihm beigefallen waere, durch Kritik des Organs, naemlich der reinen Vernunft selbst, sich das Feld vorher zu bereiten: ein Mangel, der nicht sowohl ihm, als vielmehr der dogmatischen Denkungsart seines Zeitalters beizumessen ist, und darueber die Philosophen seiner sowohl, als aller vorigen Zeiten einander nichts vorzuwerfen haben. Diejenigen, welche seine Lehrart und doch zugleich auch das Verfahren der Kritik der reinen Vernunft verwerfen, koennen nichts anderes im Sinne haben, als die Fesseln der Wissenschaft gar abzuwerfen, Arbeit in Spiel, Gewissheit in Meinung und Philosophie in Philodoxie zu verwandeln.

Was diese zweite Auflage betrifft, so habe ich, wie billig, die Gelegenheit derselben nicht vorbei lassen wollen, um den Schwierigkeiten und der Dunkelheit so viel moeglich abzuhelpen, woraus manche Missdeutungen entsprungen sein moegen, welche scharfsinnigen

Maennern, vielleicht nicht ohne meine Schuld, in der Beurteilung dieses Buchs aufgestossen sind. In den Saetzen selbst und ihren Beweisgruenden, imgleichen der Form sowohl als der Vollstaendigkeit des Plans, habe ich nichts zu aendern gefunden; welches teils der langen Pruefung, der ich sie unterworfen hatte, ehe ich es dem Publikum vorlegte, teils der Beschaffenheit der Sache selbst, naemlich der Natur einer reinen spekulativen Vernunft, beizumessen ist, die einen wahren Gliederbau enthaelt, worin alles Organ ist, naemlich alles um eines willen und ein jedes Einzelne um aller willen, mithin jede noch so kleine Gebrechlichkeit, sie sei ein Fehler (Irrtum) oder Mangel, sich im Gebrauche unausbleiblich verraten muss. In dieser Unveraenderlichkeit wird sich dieses System, wie ich hoffe, auch fernerhin behaupten. Nicht Eigenduenkel, sondern bloss die Evidenz, welche das Experiment der Gleichheit des Resultats, im Ausgange von den mindesten Elementen bis zum Ganzen der reinen Vernunft, und im Rueckgange vom Ganzen (denn auch dieses ist fuer sich durch die Endabsicht derselben im Praktischen gegeben) zu jedem Teile bewirkt, indem der Versuch, auch nur den kleinsten Teil abzuaendern, sofort Widersprueche, nicht bloss des Systems, sondern der allgemeinen Menschenvernunft herbeifuehrt, berechtigt mich zu diesem Vertrauen. Allein in der Darstellung ist noch viel zu tun, und hierin habe ich mit dieser Auflage Verbesserungen versucht, welche teils dem Missverstande der Aesthetik, vornehmlich dem im Begriffe der Zeit, teils der Dunkelheit der Deduktion der Verstandesbegriffe, teils dem vermeintlichen Mangel einer genuessamen Evidenz in den Beweisen der Grundsaeetze des reinen Verstandes, teils endlich der Missdeutung der der rationalen Psychologie vorgeuerueckten Paralogismen abhelfen sollen. Bis hierher (naemlich nur bis zu Ende des ersten Hauptstuecks der transzendentalen Dialektik) und weiter nicht erstrecken sich meine Aenderungungen der Darstellungsart*, weil die Zeit zu kurz und mir in Ansehung des uebrigen auch kein Missverstand sachkundiger und unparteiischer Pruefer vorgekommen war, welche, auch ohne dass ich sie mit dem ihnen gebuehrenden Lobe nennen darf, die Ruecksicht, die ich auf ihre Erinnerungen genommen habe, schon von selbst an ihren Stellen antreffen werden. Mit dieser Verbesserung aber ist ein kleiner Verlust fuer den Leser verbunden, der nicht zu verhueten war, ohne das Buch gar zu voluminoes zu machen, naemlich, dass verschiedenes, was zwar nicht wesentlich zur Vollstaendigkeit des Ganzen gehoert, mancher Leser aber doch ungern missen moechte, indem es sonst in anderer Absicht brauchbar sein kann, hat weggelassen oder abgekuerzt vorgetragen werden muessen, um meiner, wie ich hoffe, jetzt fasslicheren Darstellung Platz zu machen, die im Grunde in Ansehung der Saetze und selbst ihrer Beweisgruende, schlechterdings nichts veraendert, aber doch in der Methode des Vortrags hin und wieder so von der vorigen abgeht, dass sie durch Einschaltungen sich nicht bewerkstelligen liess. Dieser kleine Verlust, der ohnedem, nach jedes Belieben, durch Vergleichung mit der ersten Auflage ersetzt werden kann, wird durch die groessere Fasslichkeit, wie ich hoffe, ueberwiegend ersetzt. Ich habe in verschiedenen oeffentlichen Schriften (teils bei Gelegenheit der Rezension mancher Buecher, teils in besonderen Abhandlungen) mit dankbarem Vergnuegen wahrgenommen, dass der Geist der Gruendlichkeit in Deutschland nicht erstorben, sondern nur durch den Modeton einer geniemaessigen Freiheit im Denken auf kurze Zeit ueberschrieen worden, und dass die dornigen Pfade der Kritik, die zu einer schulgerechten, aber als solche allein dauerhaften und daher hoechstnotwendigen Wissenschaft der reinen Vernunft fuehren, mutige und helle Koepfe nicht gehindert haben, sich derselben zu bemeistern. Diesen verdienten Maennern, die mit der Gruendlichkeit der Einsicht noch das Talent einer lichtvollen

Darstellung (dessen ich mir eben nicht bewusst bin) so gluecklich verbinden, ueberlasse ich meine in Ansehung der letzteren hin und wieder etwa noch mangelhafte Bearbeitung zu vollenden, denn widerlegt zu werden ist in diesem Falle keine Gefahr, wohl aber nicht verstanden zu werden. Meinerseits kann ich mich auf Streitigkeiten von nun an nicht einlassen, ob ich zwar auf alle Winke, es sei von Freunden oder Gegnern, sorgfaeltig achten werde, um sie in der kuenftigen Ausfuehrung des Systems dieser Propaedeutik gemaess zu benutzen. Da ich waehrend dieser Arbeiten schon ziemlich tief ins Alter fortgerueckt bin (in diesem Monat ins vierundsechzigste Jahr,) so muss ich, wenn ich meinen Plan, die Metaphysik der Natur sowohl als der Sitten, als Bestaetigung der Richtigkeit der Kritik der spekulativen sowohl als praktischen Vernunft, zu liefern, ausfuehren will, mit der Zeit sparsam verfahren, und die Aufhellung sowohl der in diesem Werke anfangs kaum vermeidlichen Dunkelheiten, als die Verteidigung den Ganzen von den verdienten Maennern, die es sich zu eigen gemacht haben, erwarten. An einzelnen Stellen laesst sich jeder philosophische Vortrag zwacken, (denn er kann nicht so gepanzert auftreten, als der mathematische,) indessen, dass doch der Gliederbau des Systems, als Einheit betrachtet, dabei nicht die mindeste Gefahr laeuft, zu dessen Uebersicht, wenn es neu ist, nur wenige die Gewandtheit des Geistes, noch wenigere aber, weil ihnen alle Neuerung ungelegen kommt, Lust besitzen. Auch scheinbare Widersprueche lassen sich, wenn man einzelne Stellen, aus ihrem Zusammenhange gerissen, gegeneinander vergleicht, in jeder, vornehmlich als freie Rede fortgehenden Schrift ausklauben, die in den Augen dessen, der sich auf fremde Beurteilung verlaesst, ein nachteiliges Licht auf diese werfen, demjenigen aber, der sich der Idee im Ganzen bemaechtigt hat, sehr leicht aufzuloesen sind. Indessen, wenn eine Theorie in sich Bestand hat, so dienen Wirkung und Gegenwirkung, die ihr anfaenglich grosse Gefahr drohten, mit der Zeit nur dazu, um ihre Unebenheiten abzuschleifen, und wenn sich Maenner von Unparteilichkeit, Einsicht und wahrer Popularitaet damit beschaefftigen, ihr in kurzer Zeit auch die erforderliche Eleganz zu verschaffen.

Koenigsberg, im Aprilmonat 1787.

* Eigentliche Vermehrung, aber doch nur in der Beweisart, koennte ich nur die nennen, die ich durch eine neue Widerlegung des psychologischen Idealismus, und einen strengen (wie ich glaube auch einzig moeglichen) Beweis von der objektiven Realitaet der aeusseren Anschauung S. 273 gemacht habe. Der Idealismus mag in Ansehung der wesentlichen Zwecke der Metaphysik fuer noch so unschuldig gehalten werden, (das er in der Tat nicht ist,) so bleibt es immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge ausser uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst fuer unseren inneren Sinn her haben) bloss auf Glauben annehmen zu muessen, und, wenn es jemand einfaellt es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu koennen. Weil sich in den Ausdruecken des Beweises von der dritten Zeile bis zur sechsten einige Dunkelheit findet, so bitte ich diesen Period so umzuaendern: "Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung in mir sein. Denn alle Bestimmungsgruende meines Daseins, die in mir angetroffen werden koennen, sind Vorstellungen, und beduerfen, als solche, selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden koenne." Man wird gegen diesen Beweis vermutlich sagen: ich bin mir doch nur dessen, was in mir ist, d.i. meiner Vorstellung aeusserer Dinge,

unmittelbar bewusst; folglich bleibe es immer noch unausgemacht, ob etwas ihr Korrespondierendes ausser mir sei, oder nicht. Allein ich bin mir meines Daseins in der Zeit (folglich auch der Bestimmbarkeit desselben in dieser) durch innere Erfahrung bewusst, und dieses ist mehr, als bloss mich meiner Vorstellung bewusst zu sein, doch aber einerlei mit dem empirischen Bewusstsein meines Daseins, welches nur durch Beziehung auf etwas, was mit meiner Existenz verbunden, ausser mir ist, bestimmbar ist. Dieses Bewusstsein meines Daseins in der Zeit ist also mit dem Bewusstsein eines Verhaeltnisses zu etwas ausser mir identisch verbunden, und es ist also Erfahrung und nicht Erdichtung, Sinn und nicht Einbildungskraft, welches das Aeussere mit meinem inneren Sinn unzertrennlich verknuepft; denn der aeussere Sinn ist schon an sich Beziehung der Anschauung auf etwas Wirkliches ausser mir, und die Realitaet desselben, zum Unterschiede von der Einbildung, beruht nur darauf, dass er mit der inneren Erfahrung selbst, als die Bedingung der Moeglichkeit derselben unzertrennlich verbunden werde, welches hier geschieht. Wenn ich mit dem intellektuellen Bewusstsein meines Daseins, in der Vorstellung Ich bin, welche alle meine Urteile und Verstandeshandlungen begleitet, zugleich eine Bestimmung meines Daseins durch intellektuelle Anschauung verbinden koennte, so waere zu derselben das Bewusstsein eines Verhaeltnisses zu etwas ausser mir nicht notwendig gehoerig. Nun aber jenes intellektuelle Bewusstsein zwar vorangeht, aber die innere Anschauung, in der mein Dasein allein bestimmt werden kann, sinnlich und an Zeitbedingung gebunden ist, diese Bestimmung aber, mithin die innere Erfahrung selbst, von etwas Beharrlichem, welches in mir nicht ist, folglich nur in etwas ausser mir, wogegen ich mich in Relation betrachten muss, abhaengt: so ist die Realitaet des aeusseren Sinnes mit der des inneren, zur Moeglichkeit einer Erfahrung ueberhaupt, notwendig verbunden: d.i. ich bin mir eben so sicher bewusst, dass es Dinge ausser mir gebe, die sich auf meinen Sinn beziehen, als ich mir bewusst bin, dass ich selbst in der Zeit bestimmt existiere. Welchen gegebenen Anschauungen nun aber wirklich Objekte ausser mir korrespondieren, und die also zum aeusseren Sinne gehoeren, welchem sie und nicht der Einbildungskraft zuzuschreiben sind, muss nach den Regeln, nach welchen Erfahrung ueberhaupt (selbst innere) von Einbildung unterschieden wird, in jedem besonderen Falle ausgemacht werden, wobei der Satz: dass es wirklich aeussere Erfahrung gebe, immer zum Grunde liegt. Man kann hiezu noch die Anmerkung fuegen: die Vorstellung von etwas Beharrlichem im Dasein ist nicht einerlei mit der beharrlichen Vorstellung; denn diese kann sehr wandelbar und wechselnd sein, wie alle unsere und selbst die Vorstellungen der Materie, und bezieht sich doch auf etwas Beharrliches, welches also ein von allen meinen Vorstellungen unterschiedenes und aeusseres Ding sein muss, dessen Existenz in der Bestimmung meines eigenen Daseins notwendig mit eingeschlossen wird, und mit derselben nur eine einzige Erfahrung ausmacht, die nicht einmal innerlich stattfinden wuerde, wenn sie nicht (zum Teil) zugleich aeusserlich waere. Das Wie? laesst sich hier ebensowenig weiter erklaren, als wie wir ueberhaupt das Stehende in der Zeit denken, dessen Zugleichsein mit dem Wechselnden den Begriff der Veraenderung hervorbringt.

Einleitung

I. Von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntnis

Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermoegen sonst zur Ausuebung erweckt werden, geschaehe es nicht durch Gegenstaende, die unsere Sinne ruehren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestaetigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknuepfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindruecke zu einer Erkenntnis der Gegenstaende zu verarbeiten, die Erfahrung heisst? Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser faengt alle an.

Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es koennte wohl sein, dass selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindruecke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermoegen (durch sinnliche Eindruecke bloss veranlasst) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Uebung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.

Es ist also wenigstens eine der naeheren Untersuchung noch benoetigte und nicht auf den ersten Anschein sogleich abzufertigende Frage: ob es ein dergleichen von der Erfahrung und selbst von allen Eindruecken der Sinne unabhaengiges Erkenntnis gebe. Man nennt solche Erkenntnisse a priori, und unterscheidet sie von den empirischen, die ihre Quellen a posteriori naemlich in der Erfahrung, haben.

Jener Ausdruck ist indessen noch nicht bestimmt genug, um den ganzen Sinn, der vorgelegten Frage angemessen, zu bezeichnen. Denn man pflegt wohl von mancher aus Erfahrungsquellen abgeleiteten Erkenntnis zu sagen, dass wir ihrer a priori faehig oder teilhaftig sind, weil wir sie nicht unmittelbar aus der Erfahrung, sondern aus einer allgemeinen Regel, die wir gleichwohl selbst doch aus der Erfahrung entlehnt haben, ableiten. So sagt man von jemand, der das Fundament seines Hauses untergrub: er konnte es a priori wissen, dass es einfallen wuerde, d.i. er durfte nicht auf die Erfahrung, dass es wirklich einfiel, warten. Allein gaenzlich a priori konnte er dieses doch auch nicht wissen. Denn dass die Koerper schwer sind, und daher, wenn ihnen die Stuetze entzogen wird, fallen, musste ihm doch zuvor durch Erfahrung bekannt werden.

Wir werden also im Verfolg unter Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhaengig stattfinden. Ihnen sind empirische Erkenntnisse, oder solche, die nur a posteriori, d.i. durch Erfahrung, moeglich sind, entgegengesetzt. Von den Erkenntnissen a priori heissen aber die jenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist. So ist z.B. der Satz: eine jede Veraenderung hat ihre Ursache, ein Satz a priori, allein nicht rein, weil Veraenderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann.

II. Wir sind im Besitze gewisser Erkenntnisse a priori, und selbst der gemeine Verstand ist niemals ohne solche

Es kommt hier auf ein Merkmal an, woran wir sicher ein reines Erkenntnis vom empirischen unterscheiden koennen. Erfahrung lehrt uns zwar, dass etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, dass es nicht

anders sein koenne. Findet sich also erstlich ein Satz, der zugleich mit seiner Notwendigkeit gedacht wird, so ist er ein Urtheil a priori, ist er ueberdem auch von keinem abgeleitet, als der selbst wiederum als ein notwendiger Satz gueltig ist, so ist er schlechterdings a priori. Zweitens: Erfahrung gibt niemals ihren Urtheilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit (durch Induktion), so dass es eigentlich heissen muss: soviel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme. Wird also ein Urtheil in strengen Allgemeinheit gedacht, d.i. so, dass gar keine Ausnahme als moeglich verstattet wird, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings a priori gueltig. Die empirische Allgemeinheit ist also nur eine willkuerliche Steigerung der Gueltigkeit, von der, welche in den meisten Faellen, zu der, die in allen gilt, wie z.B. in dem Satze: alle Koerper sind schwer; wo dagegen strenge Allgemeinheit zu einem Urtheile wesentlich gehoert, da zeigt diese auf einen besonderen Erkenntnisquell desselben, naemlich ein Vermoegen des Erkenntnisses a priori. Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori, und gehoeren auch unzertrennlich zueinander. Weil es aber im Gebrauche derselben bisweilen leichter ist, die empirische Beschraenktheit derselben, als die Zufaelligkeit in den Urtheilen, oder es auch manchmal einleuchtender ist, die unbeschraenkte Allgemeinheit, die wir einem Urtheile beilegen, als die Notwendigkeit desselben zu zeigen, so ist es ratsam, sich gedachter beider Kriterien, deren jedes fuer sich unfehlbar ist, abgesondert zu bedienen.

Dass es nun dergleichen notwendige und im strengsten Sinne allgemeine, mithin reine Urtheile a priori, im menschlichen Erkenntnis wirklich gebe, ist leicht zu zeigen. Will man ein Beispiel aus Wissenschaften, so darf man nur auf alle Saetze der Mathematik hinaussehen, will man ein solches aus dem gemeinsten Verstandesgebrauche, so kann der Satz, dass alle Veraenderung eine Ursache haben muesse, dazu dienen; ja in dem letzteren enthaelt selbst der Begriff einer Ursache so offenbar den Begriff einer Notwendigkeit der Verknuepfung mit einer Wirkung und einer strengen Allgemeinheit der Regel, dass er gaenzlich verlorengeworden wuerde, wenn man ihn, wie Hume tat, von einer oefftern Beigesellung dessen, was geschieht, mit dem, was vorhergeht, und einer daraus entspringenden Gewohnheit, (mithin bloss subjektiven Notwendigkeit,) Vorstellungen zu verknuepfen, ableiten wollte. Auch koennte man, ohne dergleichen Beispiele zum Beweise der Wirklichkeit reiner Grundsaeetze a priori in unserem Erkenntnis zu beduerfen, dieser ihre Unentbehrlichkeit zur Moeglichkeit der Erfahrung selbst, mithin a priori dartun. Denn wo wollte selbst Erfahrung ihre Gewissheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufaellig waeren; daher man diese schwerlich fuer erste Grundsaeetze gelten lassen kann. Allein hier koennen wir uns damit begnuegen, den reinen Gebrauch unseres Erkenntnisvermoegens als Tatsache samt den Kennzeichen desselben dargelegt zu haben. Aber nicht bloss in Urtheilen, sondern selbst in Begriffen zeigt sich ein Ursprung einiger derselben a priori. Lasset von eurem Erfahrungsbegriffe eines Koerpers alles, was daran empirisch ist, nach und nach weg: die Farbe, die Haerte oder Weiche, die Schwere, selbst die Undurchdringlichkeit, so bleibt doch der Raum uebrig, den er (welcher nun ganz verschwunden ist) einnahm, und den koennt ihr nicht weglassen. Ebenso, wenn ihr von eurem empirischen Begriffe eines jeden, koerperlichen oder nicht koerperlichen, Objekts alle Eigenschaften weglasset, die euch die Erfahrung lehrt; so koennt ihr ihm doch nicht diejenige nehmen, dadurch ihr es als Substanz oder einer Substanz anhaengend denkt,

(obgleich dieser Begriff mehr Bestimmung enthaelt, als der eines Objekts ueberhaupt). Ihr muesst also, ueberfuehrt durch die Notwendigkeit, womit sich dieser Begriff euch aufdringt, gestehen, dass er in eurem Erkenntnisvermoegen a priori seinen Sitz habe.

III. Die Philosophie bedarf einer Wissenschaft, welche die Moeglichkeit, die Prinzipien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimme

Was noch weit mehr sagen will als alles vorige, ist dieses, dass gewisse Erkenntnisse sogar das Feld aller moeglichen Erfahrungen verlassen, und durch Begriffe, denen ueberall kein entsprechender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, den Umfang unserer Urteile ueber alle Grenzen derselben zu erweitern den Anschein haben.

Und gerade in diesen letzteren Erkenntnissen, welche ueber die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfaden, noch Berichtigung geben kann, liegen die Nachforschungen unserer Vernunft, die wir, der Wichtigkeit nach, fuer weit vorzueglicher, und ihre Endabsicht fuer viel erhabener halten, als alles, was der Verstand im Felde der Erscheinungen lernen kann, wobei wir, sogar auf die Gefahr zu irren, eher alles wagen, als dass wir so angelegene Untersuchungen aus irgendeinem Grunde der Bedenklichkeit, oder aus Geringschaetzung und Gleichgueltigkeit aufgeben sollten. Diese unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Die Wissenschaft aber, deren Endabsicht mit allen ihren Zuruestungen eigentlich nur auf die Aufloesung derselben gerichtet ist, heisst Metaphysik, deren Verfahren im Anfange dogmatisch ist, d.i. ohne vorhergehende Pruefung des Vermoegens oder Unvermoegens der Vernunft zu einer so grossen Unternehmung zuversichtlich die Ausfuehrung uebernimmt.

Nun scheint es zwar natuerlich, dass, sobald man den Boden der Erfahrung verlassen hat, man doch nicht mit Erkenntnissen, die man besitzt, ohne zu wissen woher, und auf den Kredit der Grundsaeetze, deren Ursprung man nicht kennt, sofort ein Gebaeude errichten werde, ohne der Grundlegung desselben durch sorgfaeltige Untersuchungen vorher versichert zu sein, dass man also vielmehr die Frage vorlaengst werde aufgeworfen haben, wie denn der Verstand zu allen diesen Erkenntnissen a priori kommen koenne, und welchen Umfang, Gueltigkeit und Wert sie haben moegen. In der Tat ist auch nichts natuerlicher, wenn man unter dem Worte natuerlich das versteht, was billiger- und vernuenftigerweise geschehen sollte; versteht man aber darunter das, was gewoehnlichermassen geschieht, so ist hinwiederum nichts natuerlicher und begreiflicher, als dass diese Untersuchung lange unterbleiben musste. Denn ein Teil dieser Erkenntnisse, als die mathematischen, ist im alten Besitze der Zuverlaessigkeit, und gibt dadurch eine guenstige Erwartung auch fuer andere, ob diese gleich von ganz verschiedener Natur sein moegen. Ueberdem, wenn man ueber den Kreis der Erfahrung hinaus ist, so ist man sicher, durch Erfahrung nicht widerlegt zu werden. Der Reiz, seine Erkenntnisse zu erweitern, ist so gross, dass man nur durch einen klaren Widerspruch, auf den man stoesst, in seinem Fortschritte aufgehalten werden kann. Dieser aber kann vermieden werden, wenn man seine Erdichtungen nur behutsam macht, ohne dass sie deswegen weniger Erdichtungen bleiben. Die Mathematik gibt uns ein glaenzendes Beispiel, wie weit wir es, unabhaengig von der Erfahrung, in der Erkenntnis a priori bringen koennen. Nun

beschaeftigt sie sich zwar mit Gegenstaenden und Erkenntnissen bloss so weit, als sich solche in der Anschauung darstellen lassen. Aber dieser Umstand wird leicht uebersehen, weil gedachte Anschauung selbst a priori gegeben werden kann, mithin von einem blossen reinen Begriff kaum unterschieden wird. Durch einen solchen Beweis von der Macht der Vernunft eingenommen, sieht der Trieb zur Erweiterung keine Grenzen. Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft teilt, deren Widerstand sie fuehlt, koennte die Vorstellung fassen, dass es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde. Ebenso verliess Plato die Sinnenwelt, weil sie dem Verstande so enge Schranken setzt, und wagte sich jenseit derselben, auf den Fluegeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verstandes. Er bemerkte nicht, dass er durch seine Bemuehungen keinen Weg gewoenne, denn er hatte keinen Widerhalt, gleichsam zur Unterlage, worauf er sich steifen, und woran er seine Kraefte anwenden konnte, um den Verstand von der Stelle zu bringen. Es ist aber ein gewoehnliches Schicksal der menschlichen Vernunft in der Spekulation, ihr Gebaeude so frueh, wie moeglich, fertigzumachen, und hintennach allererst zu untersuchen, ob auch der Grund dazu gut gelegt sei. Alsdann aber werden allerlei Beschoenigungen herbeigesucht, um uns wegen dessen Tuechtigkeit zu troesten, oder auch eine solche spaete und gefaehrliche Pruefung lieber gar abzuweisen. Was uns aber waehrend dem Bauen von aller Besorgnis und Verdacht frei haelt, und mit scheinbarer Gruendlichkeit schmeichelt, ist dieses. Ein grosser Teil, und vielleicht der groesste, von dem Geschaefte unserer Vernunft, besteht in Zergliederungen der Begriffe, die wir schon von Gegenstaenden haben. Dieses liefert uns eine Menge von Erkenntnissen, die, ob sie gleich nichts weiter als Aufklaerungen oder Erlaeuterungen desjenigen sind, was in unsern Begriffen (wiewohl noch auf verworrene Art) schon gedacht worden, doch wenigstens der Form nach neuen Einsichten gleich geschaetzt werden, wiewohl sie der Materie, oder dem Inhalte nach die Begriffe, die wir haben, nicht erweitern, sondern nur auseinander setzen. Da dieses Verfahren nun eine wirkliche Erkenntnis a priori gibt, die einen sichern und nuetzlichen Fortgang hat, so erschleicht die Vernunft, ohne es selbst zu merken, unter dieser Vorspiegelung Behauptungen von ganz anderer Art, wo die Vernunft zu gegebenen Begriffen ganz fremde und zwar a priori hinzutut, ohne dass man weiss, wie sie dazu gelangen und ohne sich eine solche Frage auch nur in die Gedanken kommen zu lassen. Ich will daher gleich anfangs von dem Unterschiede dieser zweifachen Erkenntnisart handeln.

IV. Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urteile

In allen Urteilen, worinnen das Verhaeltnis eines Subjekts zum Praedikat gedacht wird, (wenn ich nur die bejahenden erwaege, denn auf die verneinenden ist nachher die Anwendung leicht,) ist dieses Verhaeltnis auf zweierlei Art moeglich. Entweder das Praedikat B gehoert zum Subjekt A als etwas, was in diesem Begriffe A (versteckterweise) enthalten ist; oder B liegt ganz ausser dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknuepfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urteil analytisch, in dem andern synthetisch. Analytische Urteile (die bejahenden) sind also diejenigen, in welchen die Verknuepfung des Praedikats mit dem Subjekt durch Identitaet, diejenigen aber, in denen diese Verknuepfung ohne Identitaet gedacht wird, sollen synthetische Urteile heissen. Die ersteren koennte man auch Erlaeuterungs-, die andern Erweiterungs-Urteile heissen, weil jene durch das Praedikat nichts zum Begriff des Subjekts hinzutun, sondern diesen nur durch Zergliederung in seine Teilbegriffe

zerfaellen, die in selbigen schon (obgleich verworren) gedacht waren: dahingegen die letzteren zu dem Begriffe des Subjekts ein Praedikat hinzutun, welches in jenem gar nicht gedacht war, und durch keine Zergliederung desselben haette koennen herausgezogen werden. Z.B. wenn ich sage: alle Koerper sind ausgedehnt, so ist dies ein analytisch Urteil. Denn ich darf nicht ueber den Begriff, den ich mit dem Koerper verbinde, hinausgehen, um die Ausdehnung, als mit demselben verknuepft, zu finden, sondern jenen Begriff nur zergliedern, d.i. des Mannigfaltigen, welches ich jederzeit in ihm denke, mir nur bewusst werden, um dieses Praedikat darin anzutreffen; es ist also ein analytisches Urteil. Dagegen, wenn ich sage: alle Koerper sind schwer, so ist das Praedikat etwas ganz anderes, als das, was ich in dem blossen Begriff eines Koerpers ueberhaupt denke. Die Hinzufuegung eines solchen Praedikats gibt also ein synthetisch Urteil.

Erfahrungsurteile, als solche, sind insgesamt synthetisch. Denn es waere ungereimt, ein analytisches Urteil auf Erfahrung zu gruenden, weil ich aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf, um das Urteil abzufassen, und also kein Zeugnis der Erfahrung dazu noetig habe. Dass ein Koerper ausgedehnt sei, ist ein Satz, der a priori feststeht, und kein Erfahrungsurteil. Denn, ehe ich zur Erfahrung gehe, habe ich alle Bedingungen zu meinem Urteile schon in dem Begriffe, aus welchem ich das Praedikat nach dem Satze des Widerspruchs nur herausziehen, und dadurch zugleich der Notwendigkeit des Urteils bewusst werden kann, welche mir Erfahrung nicht einmal lehren wuerde. Dagegen, ob ich schon in dem Begriff eines Koerpers ueberhaupt das Praedikat der Schwere gar nicht einschliesse, so bezeichnet jener doch einen Gegenstand der Erfahrung durch einen Teil derselben, zu welchem ich also noch andere Teile eben derselben Erfahrung, als zu dem ersteren gehoerten, hinzufuegen kann. Ich kann den Begriff des Koerpers vorher analytisch durch die Merkmale der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit, der Gestalt usw., die alle in diesem Begriffe gedacht werden, erkennen. Nun erweitere ich aber meine Erkenntnis, und, indem ich auf die Erfahrung zuruecksehe, von welcher ich diesen Begriff des Koerpers abgezogen hatte, so finde ich mit obigen Merkmalen auch die Schwere jederzeit verknuepft, und fuege also diese als Praedikat zu jenem Begriffe synthetisch hinzu. Es ist also die Erfahrung, worauf sich die Moeglichkeit der Synthesis des Praedikats der Schwere mit dem Begriffe des Koerpers gruendet, weil beide Begriffe, ob zwar einer nicht in dem anderen enthalten ist, dennoch als Teile eines Ganzen, naemlich der Erfahrung, die selbst eine synthetische Verbindung der Anschauungen ist, zueinander, wiewohl nur zufaelligerweise, gehoeren.

Aber bei synthetischen Urteilen a priori fehlt dieses Hilfsmittel ganz und gar. Wenn ich ueber den Begriff A hinausgehen soll, um einen andern B als damit verbunden zu erkennen, was ist das, worauf ich mich stuetze, und wodurch die Synthesis moeglich wird? da ich hier den Vorteil nicht habe, mich im Felde der Erfahrung danach umzusehen. Man nehme den Satz: Alles, was geschieht, hat seine Ursache. In dem Begriff von etwas, das geschieht, denke ich zwar ein Dasein, vor welchem eine Zeit vorhergeht usw. und daraus lassen sich analytische Urteile ziehen. Aber der Begriff einer Ursache liegt ganz ausser jenem Begriffe, und zeigt etwas von dem, was geschieht, Verschiedenes an, ist also in dieser letzteren Vorstellung gar nicht mit enthalten. Wie komme ich denn dazu, von dem, was ueberhaupt geschieht, etwas davon ganz Verschiedenes zu sagen, und den Begriff der Ursache, obzwar in jenem nicht enthalten, dennoch, als dazu und sogar notwendig gehoerig, zu erkennen. Was ist hier das Unbekannte = X, worauf sich der Verstand stuetzt, wenn er ausser dem Begriff von A ein demselben fremdes

Praedikat B aufzufinden glaubt, welches er gleichwohl damit verknuepft zu sein erachtet? Erfahrung kann es nicht sein, weil der angefuehrte Grundsatz nicht allein mit groesserer Allgemeinheit, sondern auch mit dem Ausdruck der Notwendigkeit, mithin gaenzlich a priori und aus blossen Begriffen, diese zweite Vorstellungen zu der ersteren hinzugefuegt. Nun beruht auf solchen synthetischen d.i. Erweiterungs-Grundsuetzen die ganze Endabsicht unserer spekulativen Erkenntnis a priori; denn die analytischen sind zwar hoechst wichtig und noetig, aber nur um zu derjenigen Deutlichkeit der Begriffe zu gelangen, die zu einer sicheren und ausgebreiteten Synthesis, als zu einem wirklich neuen Erwerb, erforderlich ist.

V. In allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft sind synthetische Urteile a priori als Prinzipien enthalten

1. Mathematische Urteile sind insgesamt synthetisch. Dieser Satz scheint den Bemerkungen der Zergliederer der menschlichen Vernunft bisher entgangen, ja allen ihren Vermutungen gerade entgegengesetzt zu sein, ob er gleich unwidersprechlich gewiss und in der Folge sehr wichtig ist. Denn weil man fand, dass die Schluesse der Mathematiker alle nach dem Satze des Widerspruchs fortgehen, (welches die Natur einer jeden apodiktischen Gewissheit erfordert,) so ueberredet man sich, dass auch die Grundsuetze aus dem Satze des Widerspruchs erkannt wuerden; worin sie sich irrten; denn ein synthetischer Satz kann allerdings nach dem Satze des Widerspruchs eingesehen werden, aber nur so, dass ein anderer synthetischer Satz vorausgesetzt wird, aus dem er gefolgert werden kann, niemals aber an sich selbst.

Zuvoerderst muss bemerkt werden: dass eigentliche mathematische Saetze jederzeit Urteile a priori und nicht empirisch sind, weil sie Notwendigkeit bei sich fuehren, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann. Will man aber dieses nicht einraeumen, wohlun, so schraenke ich meinen Satz auf die reine Mathematik ein, deren Begriff es schon mit sich bringt, dass sie nicht empirische, sondern bloss reine Erkenntnis a priori enthalte.

Man sollte anfaenglich zwar denken: dass der Satz $7 + 5 = 12$ ein bloss analytischer Satz sei, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fuenf nach dem Satze des Widerspruchs erfolge. Allein, wenn man es naeher betrachtet, so findet man, dass der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte, als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches diese einzige Zahl sei, die beide zusammenfasst. Der Begriff von Zwoelf ist keineswegs dadurch schon gedacht, dass ich mir bloss jene Vereinigung von Sieben und Fuenf denke, und, ich mag meinen Begriff von einer solchen moeglichen Summe noch solange zergliedern, so werde ich doch darin die Zwoelf nicht antreffen. Man muss ueber diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hilfe nimmt, die einem von beiden korrespondiert, etwa seine fuenf Finger, oder (wie Segner in seiner Arithmetik) fuenf Punkte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fuenf zu dem Begriffe der Sieben hinzutut. Denn ich nehme zuerst die Zahl 7, und, indem ich fuer den Begriff der 5 die Finger meiner Hand als Anschauung zu Hilfe nehme, so tue ich die Einheiten, die ich vorher zusammennahm, um die Zahl 5 auszumachen, nun an jenem meinem Bilde nach und nach zur Zahl 7, und sehe so die Zahl 12 entspringen. Dass 7 zu 5 hinzugetan werden sollten, habe ich zwar in dem Begriffe einer Summe $= 7 + 5$ gedacht,

aber nicht, dass diese Summe der Zahl 12 gleich sei. Der arithmetische Satz ist also jederzeit synthetisch; welches man desto deutlicher inne wird, wenn man etwas grössere Zahlen nimmt, da es dann klar einleuchtet, dass, wir moechten unsere Begriffe drehen und wenden, wie wir wollen, wir, ohne die Anschauung zu Hilfe zu nehmen, vermittels der blossen Zergliederung unserer Begriffe die Summe niemals finden koennten.

Ebensowenig ist irgendein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch. Dass die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kuerzeste sei, ist ein synthetischen Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthaelt nichts von Groesse, sondern nur eine Qualitaet. Der Begriff des Kuerzesten kommt also gaenzlich hinzu, und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Anschauung muss also hier zu Hilfe genommen werden, vermittels deren allein die Synthesis moeglich ist.

Einige wenige Grundsätze, welche die Geometer voraussetzen, sind zwar wirklich analytisch und beruhen auf dem Satze des Widerspruchs, sie dienen aber auch nur, wie identische Sätze, zur Kette der Methode und nicht als Prinzipien, z.B. $a = a$, das Ganze ist sich selber gleich, oder $(a + b) > a$, d.i. das Ganze ist grösser als sein Teil. Und doch auch diese selbst, ob sie gleich nach blossen Begriffen gelten, werden in der Mathematik nur darum zugelassen, weil sie in der Anschauung koennen dargestellt werden. Was uns hier gemeiniglich glauben macht, als laege das Praedikat solcher apodiktischen Urteile schon in unserm Begriffe, und das Urteil sei also analytisch, ist bloss die Zweideutigkeit des Ausdrucks. Wir sollen naemlich zu einem gegebenen Begriffe ein gewisses Praedikat hinzudenken, und diese Notwendigkeit haftet schon an den Begriffen. Aber die Frage ist nicht, was wir zu dem gegebenen Begriffe hinzudenken sollen, sondern was wir wirklich in ihm, obzwar nur dunkel, denken, und da zeigt sich, dass das Praedikat jenen Begriffen zwar notwendig, aber nicht als im Begriffe selbst gedacht, sondern vermittels einer Anschauung, die zu dem Begriffe hinzukommen muss, anhaenge.

2. Naturwissenschaft (Physica) enthaelt synthetische Urteile a priori als Prinzipien in sich. Ich will nur ein paar Saetze zum Beispiel anfuehren, als den Satz: dass in allen Veraenderungen der koerperlichen Welt die Quantitaet der Materie unveraendert bleibe, oder dass, in aller Mitteilung der Bewegung, Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich sein muessen. An beiden ist nicht allein die Notwendigkeit, mithin ihr Ursprung a priori, sondern auch, dass sie synthetische Saetze sind, klar. Denn in dem Begriffe der Materie denke ich mir nicht die Beharrlichkeit, sondern bloss ihre Gegenwart im Raume durch die Erfuellung desselben. Also gehe ich wirklich ueber den Begriff von der- Materie hinaus, um etwas a priori zu ihm hinzuzudenken, was ich in ihm nicht dachte. Der Satz ist also nicht analytisch, sondern synthetisch und dennoch a priori gedacht, und so in den uebrigen Saetzen des reinen Teils der Naturwissenschaft.

3. In der Metaphysik, wenn man sie auch nur fuer eine bisher bloss versuchte, dennoch aber durch die Natur der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft ansieht, sollen synthetische Erkenntnisse a priori enthalten sein, und es ist ihr gar nicht darum zu tun, Begriffe, die wir uns a priori von Dingen machen, bloss zu zergliedern und dadurch analytisch zu erlaeutern, sondern wir wollen unsere Erkenntnis a priori erweitern, wozu wir uns solcher Grundsätze bedienen muessen, die ueber den gegebenen Begriff etwas hinzutun, was

in ihm nicht enthalten war, und durch synthetische Urteile a priori wohl gar so weit hinausgehen, dass uns die Erfahrung selbst nicht so weit folgen kann, z.B. in dem Satze: die Welt muss einen ersten Anfang haben, u. a. m. und so besteht Metaphysik wenigstens ihrem Zwecke nach aus lauter synthetischen Sätzen a priori.

VI. Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft

Man gewinnt dadurch schon sehr viel, wenn man eine Menge von Untersuchungen unter die Formel einer einzigen Aufgabe bringen kann. Denn dadurch erleichtert man sich nicht allein selbst sein eigenes Geschlecht, indem man es sich genau bestimmt, sondern auch jedem anderen, der es prüfen will, das Urteil, ob wir unserem Vorhaben ein Genügendes getan haben oder nicht. Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist nun in der Frage enthalten: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

Dass die Metaphysik bisher in einem so schwankenden Zustande der Ungewissheit und Widersprüche geblieben ist, ist lediglich der Ursache zuzuschreiben, dass man sich diese Aufgabe und vielleicht sogar den Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile nicht früher in Gedanken kommen liess. Auf der Auflösung dieser Aufgabe, oder einem genügenden Beweise, dass die Möglichkeit, die sie erklärt zu wissen verlangt, in der Tat gar nicht stattfindet, beruht nun das Stehen und Fallen der Metaphysik. David Hume, der dieser Aufgabe unter allen Philosophen noch am nächsten trat, sie aber sich bei weitem nicht bestimmt genug und in ihrer Allgemeinheit dachte, sondern bloss bei dem synthetischen Satze der Verknüpfung der Wirkung mit ihren Ursachen (Principium causalitatis) stehen blieb, glaubte herauszubringen, dass ein solcher Satz a priori gänzlich unmöglich sei, und nach seinen Schlüssen würde alles, was wir Metaphysik nennen, auf einen blossen Wahn von vermeintlicher Vernunft Einsicht dessen hinauslaufen, was in der Tat bloss aus der Erfahrung erbort und durch Gewohnheit den Schein der Notwendigkeit überkommen hat; auf welche, alle reine Philosophie zerstörende, Behauptung er niemals gefallen wäre, wenn er unsere Aufgabe in ihrer Allgemeinheit vor Augen gehabt hätte, da er dann eingesehen haben würde, dass, nach seinem Argumente, es auch keine reine Mathematik geben könnte, weil diese gewiss synthetische Sätze a priori enthält, vor welcher Behauptung ihn alsdann sein guter Verstand wohl würde bewahrt haben.

In der Auflösung obiger Aufgabe ist zugleich die Möglichkeit des reinen Vernunftgebrauches in Gruendung und Ausführung aller Wissenschaften, die eine theoretische Erkenntnis a priori von Gegenständen enthalten, mit begriffen, d.i. die Beantwortung der Fragen:

Wie ist reine Mathematik möglich?
Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

Von diesen Wissenschaften, da sie wirklich gegeben sind, lässt sich nun wohl geziemend fragen: wie sie möglich sind; denn dass sie möglich sein müssen, wird durch ihre Wirklichkeit bewiesen*. Was aber Metaphysik betrifft, so muss ihr bisheriger schlechter Fortgang, und weil man von keiner einzigen bisher vorgetragenen, was ihren wesentlichen Zweck angeht, sagen kann, sie sei wirklich vorhanden, einen jeden mit Grund an ihrer Möglichkeit zweifeln lassen.

* Von der reinen Naturwissenschaft koennte mancher dieses letztere noch bezweifeln. Allein man darf nur die verschiedenen Saezte, die im Anfange der eigentlichen (empirischen) Physik vorkommen, nachsehen, als den von der Beharrlichkeit derselben Quantitaet Materie, von der Traegheit, der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung usw., so wird man bald ueberzeugt werden, dass sie eine physicam puram (oder rationalem) ausmachen, die es wohl verdient, als eigene Wissenschaft, in ihrem engen oder weiten, aber doch ganzen Umfange, abgesondert aufgestellt zu werden.

Nun ist aber diese Art von Erkenntnis in gewissem Sinne doch auch als gegeben anzusehen, und Metaphysik ist, wenngleich nicht als Wissenschaft, doch als Naturanlage (metaphysica naturalis) wirklich. Denn die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne dass blosser Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch eigenes Beduerfnis getrieben bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Prinzipien beantwortet werden koennen, und so ist wirklich in allen Menschen, sobald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert, irgendeine Metaphysik zu aller Zeit gewesen, und wird auch immer darin bleiben. Und nun ist auch von dieser die Frage:

Wie ist Metaphysik als Naturanlage moeglich?

d.i. wie entspringen die Fragen, welche reine Vernunft sich aufwirft, und die sie, so gut als sie kann, zu beantworten durch ihr eigenes Beduerfnis getrieben wird, aus der Natur der allgemeinen Menschenvernunft?

Da sich aber bei allen bisherigen Versuchen, diese natuerlichen Fragen, z.B. ob die Welt einen Anfang habe, oder von Ewigkeit her sei, usw. zu beantworten, jederzeit unvermeidliche Widersprueche gefunden haben, so kann man es nicht bei der blossen Naturanlage zur Metaphysik, d.i. dem reinen Vernunftvermoegen selbst, woraus zwar immer irgendeine Metaphysik (es sei welche es wolle) erwaechst, bewenden lassen, sondern es muss moeglich sein, mit ihr es zur Gewissheit zu bringen, entweder im Wissen oder Nicht-Wissen der Gegenstaende, d.i. entweder der Entscheidung ueber die Gegenstaende ihrer Fragen, oder ueber das Vermoegen und Unvermoegen der Vernunft in Ansehung ihrer etwas zu urteilen, also entweder unsere reine Vernunft mit Zuverlaessigkeit zu erweitern, oder ihr bestimmte und sichere Schranken zu setzen. Diese letzte Frage, die aus der obigen allgemeinen Aufgabe fliesst, wuerde mit Recht diese sein: Wie ist Metaphysik als Wissenschaft moeglich?

Die Kritik der Vernunft fuehrt also zuletzt notwendig zur Wissenschaft; der dogmatische Gebrauch derselben ohne Kritik dagegen auf grundlose Behauptungen, denen man ebenso scheinbare entgegengesetzen kann, mithin zum Skeptizismus.

Auch kann diese Wissenschaft nicht von grosser abschreckender Weitlaeufigkeit sein, weil sie es nicht mit Objekten der Vernunft, deren Mannigfaltigkeit unendlich ist, sondern es bloss mit sich selbst, mit Aufgaben, die ganz aus ihrem Schosse entspringen, und ihr nicht durch die Natur der Dinge, die von ihr unterschieden sind, sondern durch ihre eigene vorgelegt sind, zu tun hat; da es denn, wenn sie zuvor ihr eigen Vermoegen in Ansehung der Gegenstaende, die ihr in der Erfahrung vorkommen moegen, vollstaendig hat kennenlernen,

leicht werden muss, den Umfang und die Grenzen ihres ueber alle Erfahrungsgrenzen versuchten Gebrauchs vollstaendig und sicher zu bestimmen.

Man kann also und muss alle bisher gemachten Versuche, eine Metaphysik dogmatisch zustande zu bringen, als ungeschehen ansehen; denn was in der einen oder der anderen Analytisches, naemlich blosser Zergliederung der Begriffe ist, die unserer Vernunft a priori beiwohnen, ist noch gar nicht der Zweck, sondern nur eine Veranstaltung zu der eigentlichen Metaphysik, naemlich seine Erkenntnis a priori synthetisch zu erweitern, und ist zu diesem untauglich, weil sie bloss zeigt, was in diesen Begriffen enthalten ist, nicht aber, wie wir a priori zu solchen Begriffen gelangen, um danach auch ihren gueltigen Gebrauch in Ansehung der Gegenstaende aller Erkenntnis ueberhaupt bestimmen zu koennen. Es gehoert auch nur wenig Selbstverleugnung dazu, alle diese Ansprueche aufzugeben, da die nicht abzuleugnenden und im dogmatischen Verfahren auch unvermeidlichen Widersprueche der Vernunft mit sich selbst jede bisherige Metaphysik schon laengst um ihr Ansehen gebracht haben. Mehr Standhaftigkeit wird dazu noetig sein, sich durch die Schwierigkeit innerlich und den Widerstand aeusserlich nicht abhalten zu lassen, eine der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft, von der man wohl jeden hervorgesprossenen Stamm abhauen, die Wurzel aber nicht ausrotten kann, durch eine andere, der bisherigen ganz entgegengesetzte, Behandlung endlich einmal zu einem gedeihlichen und fruchtbaren Wuchse zu befoerdern.

VII. Idee und Einteilung einer besonderen Wissenschaft, unter dem Namen der Kritik der reinen Vernunft

Aus diesem allein ergibt sich nun die Idee einer besonderen Wissenschaft, die Kritik der reinen Vernunft heissen kann. Denn ist Vernunft das Vermoegen, welches die Prinzipien der Erkenntnis a priori an die Hand gibt. Daher ist reine Vernunft diejenige, welche die Prinzipien, etwas schlechthin a priori zu erkennen, enthaelt. Ein Organon der reinen Vernunft wuerde ein Inbegriff derjenigen Prinzipien sein, nach denen alle reinen Erkenntnisse a priori koennen erworben und wirklich zustande gebracht werden. Die ausfuehrliche Anwendung eines solchen Organon wuerde ein System der reinen Vernunft verschaffen. Da dieses aber sehr viel verlangt ist, und es noch dahin steht, ob auch hier ueberhaupt eine Erweiterung unserer Erkenntnis, und in welchen Faellen sie moeglich sei; so koennen wir eine Wissenschaft der blossen Beurteilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen, als die Propaedeutik zum System der reinen Vernunft ansehen. Eine solche wuerde nicht eine Doktrin, sondern nur Kritik der reinen Vernunft heissen muessen, und ihr Nutzen wuerde in Ansehung der Spekulation wirklich nur negativ sein, nicht zur Erweiterung, sondern nur zur Laeuterung unserer Vernunft dienen, und sie von Irrtuemern frei halten, welches schon sehr viel gewonnen ist. Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenstaenden, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenstaenden, insofern diese a priori moeglich sein soll, ueberhaupt beschaeftigt. Ein System solcher Begriffe wuerde Transzendental-Philosophie heissen. Diese ist aber wiederum fuer den Anfang noch zu viel. Denn, weil eine solche Wissenschaft sowohl die analytische Erkenntnis, als die synthetische a priori vollstaendig enthalten muesste, so ist sie, soweit es unsere Absicht betrifft, von zu weitem Umfange, indem wir die Analysis nur so weit treiben duerfen, als sie unentbehrlich

notwendig ist, um die Prinzipien der Synthesis a priori, als warum es uns nur zu tun ist, in ihrem ganzen Umfange einzusehen. Diese Untersuchung, die wir eigentlich nicht Doktrin, sondern nur transzendente Kritik nennen koennen, weil sie nicht die Erweiterung der Erkenntnisse selbst, sondern nur die Berichtigung derselben zur Absicht hat, und den Proberstein des Werts oder Unwerts aller Erkenntnisse a priori abgeben soll, ist das, womit wir uns jetzt beschaeffigen. Eine solche Kritik ist demnach eine Vorbereitung, wo moeglich, zu einem Organon, und wenn dieses nicht gelingen sollte, wenigstens zu einem Kanon derselben, nach welchem allenfalls dereinst das vollstaendige System der Philosophie der reinen Vernunft, es mag nun in Erweiterung oder blosser Begrenzung ihrer Erkenntnis bestehen, sowohl analytisch als synthetisch dargestellt werden koennte. Denn dass dieses moeglich sei, ja dass ein solches System von nicht gar grossem Umfange sein koenne, um zu hoffen, es ganz zu vollenden, laesst sich schon zum voraus daraus ermessen, dass hier nicht die Natur der Dinge, welche unerschöpflich ist, sondern der Verstand, der ueber die Natur der Dinge urteilt, und auch dieser wiederum nur in Ansehung seiner Erkenntnis a priori, den Gegenstand ausmacht, dessen Vorrat, weil wir ihn doch nicht auswaertig suchen duerfen, uns nicht verborgen bleiben kann, und allem Vermuten nach klein genug ist, um vollstaendig aufgenommen, nach seinem Werte oder Unwerte beurteilt und unter richtige Schaetzung gebracht zu werden. Noch weniger darf man hier eine Kritik der Buecher und Systeme der reinen Vernunft erwarten, sondern die des reinen Vernunftvermoegens selbst. Nur allein, wenn diese zum Grunde liegt, hat man einen sicheren Proberstein, den philosophischen Gehalt alter und neuer Werke in diesem Fache zu schaetzen; widrigenfalls beurteilt der unbefugte Geschichtsschreiber und Richter grundlose Behauptungen anderer, durch seine eigenen, die ebenso grundlos sind.

Die Transzendental-Philosophie ist die Idee einer Wissenschaft, wozu die Kritik der reinen Vernunft den ganzen Plan architektonisch, d.i. aus Prinzipien, entwerfen soll, mit voelliger Gewaehrleistung der Vollstaendigkeit und Sicherheit aller Stuecke, die dieses Gebaeude ausmachen. Sie ist das System aller Prinzipien der reinen Vernunft. Dass diese Kritik nicht schon selbst Transzendental-Philosophie heisst, beruht lediglich darauf, dass sie, um ein vollstaendiges System zu sein, auch eine ausfuehrliche Analysis der ganzen menschlichen Erkenntnis a priori enthalten muesste. Nun muss zwar unsere Kritik allerdings auch eine vollstaendige Herzaehlung aller Stammbegriffe, welche die gedachte reine Erkenntnis ausmachen, vor Augen legen. Allein der ausfuehrlichen Analysis dieser Begriffe selbst, wie auch der vollstaendigen Rezension der daraus abgeleiteten, enthaelt sie sich billig, teils weil diese Zergliederung nicht zweckmaessig waere, indem sie die Bedenklichkeit nicht hat, welche bei der Synthesis angetroffen wird, um deren willen eigentlich die ganze Kritik da ist, teils, weil es der Einheit des Planes zuwider waere, sich mit der Verantwortung der Vollstaendigkeit einer solchen Analysis und Ableitung zu befassen, deren man in Ansehung seiner Absicht doch ueberhoben sein koennte. Diese Vollstaendigkeit der Zergliederung sowohl, als der Ableitung aus den kuenftig zu liefernden Begriffen a priori, ist indessen leicht zu ergaenzen, wenn sie nur allererst als ausfuehrliche Prinzipien der Synthesis da sind, und in Ansehung dieser wesentlichen Absicht nichts ermangelt.

Zur Kritik der reinen Vernunft gehoert demnach alles, was die Transzendental-Philosophie ausmacht, und sie ist die vollstaendige Idee der Transzendental-Philosophie, aber diese Wissenschaft noch

nicht selbst; weil sie in der Analysis nur so weit geht, als es zur vollstaendigen Beurteilung der synthetischen Erkenntnis a priori erforderlich ist.

Das vornehmste Augenmerk bei der Einteilung einer solchen Wissenschaft ist: dass gar keine Begriffe hineinkommen muessen, die irgend etwas Empirisches in sich enthalten; oder dass die Erkenntnis a priori voellig rein sei. Daher, obzwar die obersten Grundsätze der Moralitaet und die Grundbegriffe derselben, Erkenntnisse a priori sind, so gehoeren sie doch nicht in die Transzendental-Philosophie, weil sie die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen usw., die insgesamt empirischen Ursprungs sind, zwar selbst nicht zum Grunde ihrer Vorschriften legen, aber doch im Begriffe der Pflicht, als Hindernis, das ueberwunden, oder als Anreiz, der nicht zum Bewegungsgrunde gemacht werden soll, notwendig in die Abfassung des Systems der reinen Sittlichkeit mit hineinziehen muessen. Daher ist die Transzendental-Philosophie eine Weltweisheit der reinen bloss spekulativen Vernunft. Denn alles Praktische, sofern es Triebfedern enthaelt, bezieht sich auf Gefuehle, welche zu empirischen Erkenntnisquellen gehoeren.

Wenn man nun die Einteilung dieser Wissenschaft aus dem allgemeinen Gesichtspunkte eines Systems ueberhaupt anstellen will, so muss die, welche wir jetzt vortragen, erstlich eine Elementar-Lehre, zweitens eine Methoden-Lehre der reinen Vernunft enthalten. Jeder dieser Hauptteile wuerde seine Unterabteilung haben, deren Gruende sich gleichwohl hier noch nicht vortragen lassen. Nur so viel scheint zur Einleitung, oder Vorerinnerung, noetig zu sein, dass es zwei Staemme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen, naemlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstaende gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden. Sofern nun die Sinnlichkeit Vorstellungen a priori enthalten sollte, welche die Bedingung ausmachen, unter der uns Gegenstaende gegeben werden, so wuerde sie zur Transzendental-Philosophie gehoeren. Die transzendente Sinnenlehre wuerde zum ersten Teile der Elementarwissenschaft gehoeren muessen, weil die Bedingungen, worunter allein die Gegenstaende der menschlichen Erkenntnis gegeben werden, denjenigen vorgehen, unter welchen selbige gedacht werden.

Kritik der reinen Vernunft

I. Transzendente Elementarlehre

Der transzendentalen Elementarlehre

Erster Teil

Die transzendente Aesthetik

Paragraph 1

Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstaende beziehen mag, es ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung. Diese findet aber nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch moeglich, dass er das Gemuet auf gewisse Weise affiziere. Die Faehigkeit (Rezeptivitaet), Vorstellungen durch

die Art, wie wir von Gegenstaenden affiziert werden, zu bekommen, heisst Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstaende gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe. Alles Denken aber muss sich, es sei geradezu (direkte) oder im Umschweife (indirekte), vermittelt gewisser Merkmale, zuletzt auf Anschauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann.

Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfahigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heisst empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst Erscheinung.

In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, dass das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhaeltnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung. Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen, und in gewisse Form gestellt werden koennen, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muss zu ihnen insgesamt im Gemuete a priori bereitliegen und daher abgesondert von aller Empfindung koennen betrachtet werden.

Ich nenne alle Vorstellungen rein (im transzendentalen Verstande), in denen nichts, was zur Empfindung gehoert, angetroffen wird. Demnach wird die reine Form sinnlicher Anschauungen ueberhaupt im Gemuete a priori angetroffen werden, worinnen alles Mannigfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhaeltnissen angeschaut wird. Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selber reine Anschauung heissen. So, wenn ich von der Vorstellung eines Koerpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Teilbarkeit usw., imgleichen, was davon zur Empfindung gehoert, als Undurchdringlichkeit, Haerte, Farbe usw. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas uebrig, naemlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehoeren zur reinen Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung, als eine blosser Form der Sinnlichkeit im Gemuete stattfindet.

Eine Wissenschaft von allen Prinzipien der Sinnlichkeit a priori nenne ich die transzendente Aesthetik*. Es muss also eine solche Wissenschaft geben, die den ersten Teil der transzendentalen Elementarlehre ausmacht, im Gegensatz derjenigen, welche die Prinzipien des reinen Denkens enthaelt, und transzendente Logik genannt wird.

* Die Deutschen sind die einzigen, welche sich jetzt des Worts Aesthetik bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was andere Kritik des Geschmacks heissen. Es liegt hier eine verfehltte Hoffnung zum Grunde, die der vortreffliche Analyst Baumgarten fasste, die kritische Beurteilung des Schoenen unter Vernunftprinzipien zu bringen, und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben. Allein diese Bemuehung ist vergeblich. Denn gedachte Regeln oder Kriterien sind ihren vornehmsten Quellen nach bloss empirisch, und koennen also niemals zu bestimmten Gesetzen a priori dienen, wonach sich unser Geschmacksurteil richten muesste, vielmehr macht das letztere den eigentlichen Proberstein der Richtigkeit der ersteren

aus. Um deswillen ist es ratsam, diese Benennung entweder wiederum eingehen zu lassen, und sie derjenigen Lehre aufzubehalten, die wahre Wissenschaft ist, (wodurch man auch der Sprache und dem Sinne der Alten naeher treten wuerde, bei denen die Einteilung der Erkenntnis in aistheta kai noeta sehr beruehmt war), oder sich in die Benennung mit der spekulativen Philosophie zu teilen und die Aesthetik teils im transzendentalen Sinne, teils in psychologischer Bedeutung zu nehmen.

In der transzendentalen Aesthetik also werden wir zuerst die Sinnlichkeit isolieren, dadurch, dass wir alles absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, damit nichts als empirische Anschauung uebrigbleibe. Zweitens werden wir von dieser noch alles, was zur Empfindung gehoert, abtrennen, damit nichts als reine Anschauung und die blosser Form der Erscheinungen uebrigbleibe, welches das einzige ist, das die Sinnlichkeit a priori liefern kann. Bei dieser Untersuchung wird sich finden, dass es zwei reine Formen sinnlicher Anschauung, als Prinzipien der Erkenntnis a priori gebe, naemlich Raum und Zeit, mit deren Erwaegung wir uns jetzt beschaefligen werden.

Der transzendentalen Aesthetik
Erster Abschnitt
Von dem Raume

Paragraph 2. Metaphysische Eroerterung dieses Begriffs

Vermittelst des aeusseren Sinnes, (einer Eigenschaft unseres Gemuets), stellen wir uns Gegenstaende als ausser uns, und diese insgesamt im Raume vor. Darinnen ist ihre Gestalt, Groesse und Verhaeltnis gegeneinander bestimmt, oder bestimmbar. Der innere Sinn, vermittelt dessen das Gemuet sich selbst, oder seinen inneren Zustand anschaut, gibt zwar keine Anschauung von der Seele selbst, als einem Objekt; allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres inneren Zustandes allein moeglich ist, so dass alles, was zu den inneren Bestimmungen gehoert, in Verhaeltnissen der Zeit vorgestellt wird. Aeusserlich kann die Zeit nicht angeschaut werden, so wenig wie der Raum, als etwas in uns. Was sind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Wesen? Sind es zwar nur Bestimmungen, oder auch Verhaeltnisse der Dinge, aber doch solche, welche ihnen auch an sich zukommen wuerden, wenn sie auch nicht angeschaut wuerden, oder sind sie solche, die nur an der Form der Anschauung allein haften, und mithin an der subjektiven Beschaffenheit unseres Gemuets, ohne welche diese Praedikate gar keinem Dinge beigelegt werden koennen? Um uns hierueber zu belehren, wollen wir zuerst den Begriff des Raumes eroertern. Ich verstehe aber unter Eroerterung (expositio) die deutliche, (wenn gleich nicht ausfuehrliche) Vorstellung dessen, was zu einem Begriffe gehoert; metaphysisch aber ist die Eroerterung, wenn sie dasjenige enthaelt, was den Begriff, als a priori gegeben, darstellt.

1. Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von aeusseren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas ausser mich bezogen werden, (d.i. auf etwas in einem anderen Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde), imgleichen damit ich sie als ausser- und nebeneinander, mithin nicht bloss verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen koenne, dazu muss die

Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äusseren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äussere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich.

2. Der Raum ist eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äusseren Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, dass keine Gegenstände darin angetroffen werden. Er wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen, und ist eine Vorstellung a priori, die notwendigerweise äusseren Erscheinungen zum Grunde liegt.

3. Der Raum ist kein diskursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Teile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandteile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen. Hieraus folgt, dass in Ansehung seiner eine Anschauung a priori (die nicht empirisch ist) allen Begriffen von demselben zum Grunde liegt. So werden auch alle geometrischen Grundsätze, z.E. dass in einem Triangel zwei Seiten zusammen grösser sind, als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, sondern aus der Anschauung und zwar a priori mit apodiktischer Gewissheit abgeleitet.

4. Der Raum wird als eine unendliche gegebene Grösse vorgestellt. Nun muss man zwar einen jeden Begriff als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese unter sich enthält, aber kein Begriff, als ein solcher, kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Gleichwohl wird der Raum so gedacht (denn alle Teile des Raumes ins Unendliche sind zugleich). Also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume Anschauung a priori, und nicht Begriff.

Paragraph 3. Transzendente Eroerterung des Begriffs vom Raume

Ich verstehe unter einer transzendentalen Eroerterung die Erklärung eines Begriffes, als eines Prinzips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischen Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann. Zu dieser Absicht wird erfordert, 1) dass wirklich dergleichen Erkenntnisse aus dem gegebenen Begriffe herfliessen, 2) dass diese Erkenntnisse nur unter der Voraussetzung einer gegebenen Erklärungsart dieses Begriffes möglich sind.

Geometrie ist eine Wissenschaft, welche die Eigenschaften des Raumes synthetisch und doch a priori bestimmt. Was muss die Vorstellung des Raumes denn sein, damit eine solche Erkenntnis von ihm möglich sei? Er muss ursprünglich Anschauung sein; denn aus einem blossen Begriffe lassen sich keine Sätze, die ueber den Begriff hinausgehen, ziehen,

welches doch in der Geometrie geschieht (Einleitung V). Aber diese Anschauung muss a priori, d.i. vor aller Wahrnehmung eines Gegenstandes, in uns angetroffen werden, mithin reine, nicht empirische Anschauung sein. Denn die geometrischen Sätze sind insgesamt apodiktisch, d.i. mit dem Bewusstsein der Notwendigkeit verbunden, z.B. der Raum hat nur drei Abmessungen; dergleichen Sätze aber können nicht empirische oder Erfahrungsurteile sein, noch aus ihnen geschlossen werden (Einleitung II).

Wie kann nun eine äussere Anschauung dem Gemüte beiwohnen, die vor den Objekten selbst vorhergeht, und in welcher der Begriff der letzteren a priori bestimmt werden kann? Offenbar nicht anders, als so fern sie, bloss im Subjekte, als die formale Beschaffenheit desselben, von Objekten affiziert zu werden, und dadurch unmittelbare Vorstellung derselben d.i. Anschauung zu bekommen, ihren Sitz hat, also nur als Form des äusseren Sinnes überhaupt.

Also macht allein unsere Erklärung die Möglichkeit der Geometrie als einer synthetischen Erkenntnis a priori begreiflich. Eine jede Erklärungsart, die dieses nicht liefert, wenn sie gleich dem Anscheine nach mit ihr einige Ähnlichkeit hätte, kann an diesen Kennzeichen am sichersten von ihr unterschieden werden.

Schlüsse aus obigen Begriffen

a) Der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältnis aufeinander vor, d.i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete, und welche bliebe, wenn man auch von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung abstrahierte. Denn weder absolute, noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden.

b) Der Raum ist nichts anderes, als nur die Form aller Erscheinungen äusserer Sinne, d.i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äussere Anschauung möglich ist. Weil nun die Rezeptivität des Subjekts, von Gegenständen affiziert zu werden, notwendigerweise vor allen Anschauungen dieser Objekte vorhergeht, so lässt sich verstehen, wie die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin a priori im Gemüte gegeben sein könnte, und wie sie als eine reine Anschauung, in der alle Gegenstände bestimmt werden müssen, Prinzipien der Verhältnisse derselben vor aller Erfahrung enthalten könnte.

Wir können demnach nur aus dem Standpunkte eines Menschen, vom Raum, von ausgedehnten Wesen usw. reden. Gehen wir von der subjektiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äussere Anschauung bekommen können, so wie wir nämlich von den Gegenständen affiziert werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts. Dieses Prädikat wird den Dingen nur insofern beigelegt, als sie uns erscheinen, d.i. Gegenstände der Sinnlichkeit sind. Die beständige Form dieser Rezeptivität, welche wir Sinnlichkeit nennen, ist eine notwendige Bedingung aller Verhältnisse, darinnen Gegenstände als ausser uns angeschaut werden, und, wenn man von diesen Gegenständen abstrahiert, eine reine Anschauung, welche den Namen Raum führt. Weil wir die besonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, sondern nur ihrer Erscheinungen machen können, so können wir wohl sagen, dass der Raum alle Dinge befasse, die uns äusserlich erscheinen mögen, aber nicht alle Dinge an sich

selbst, sie moegen nun angeschaut werden oder nicht, oder auch von welchem Subjekt man wolle. Denn wir koennen von den Anschauungen anderer denkenden Wesen gar nicht urteilen, ob sie an die naemlichen Bedingungen gebunden seien, welche unsere Anschauung einschraenken und fuer uns allgemein gueltig sind. Wenn wir die Einschraenkung eines Urteils zum Begriff des Subjekts hinzufuegen, so gilt das Urteil alsdann unbedingt. Der Satz: Alle Dinge sind nebeneinander im Raum, gilt unter der Einschraenkung, wenn diese Dinge als Gegenstaende unserer sinnlichen Anschauung genommen werden. Fuege ich hier die Bedingung zum Begriffe, und sage: Alle Dinge, als aeussere Erscheinungen, sind nebeneinander im Raum, so gilt diese Regel allgemein und ohne Einschraenkung. Unsere Eroerterungen lehren demnach I die Realitaet (d.i. die objektive Gueltigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was aeusserlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die Idealitaet des Raumes in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d.i. ohne Ruecksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen. Wir behaupten also die empirische Realitaet des Raumes (in Ansehung aller moeglichen aeusseren Erfahrung), ob zwar zugleich die transzendente Idealitaet desselben, d.i. dass er nichts sei, sobald wir die Bedingung der Moeglichkeit aller Erfahrung weglassen, und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen.

Es gibt aber auch ausser dem Raum keine andere subjektive und auf etwas Aeusseres bezogene Vorstellung, die a priori objektiv heissen koennte. Denn man kann von keiner derselben synthetische Saetze a priori, wie von der Anschauung im Raume, herleiten (Paragraph 3). Daher ihnen, genau zu reden, gar keine Idealitaet zukommt, ob sie gleich darin mit der Vorstellung des Raumes uebereinkommen, dass sie bloss zur subjektiven Beschaffenheit der Sinnesart gehoeren, z.B. des Gesichts, Gehoers, Gefuehls, durch die Empfindungen der Farben, Toene und Waerme, die aber, weil sie bloss Empfindungen und nicht Anschauungen sind, an sich kein Objekt, am wenigsten a priori, erkennen lassen.

Die Absicht dieser Anmerkung geht nur dahin: zu verhueten, dass man die behauptete Idealitaet des Raumes nicht durch bei weitem unzuLaengliche Beispiele zu erlaeutern sich einfallen lasse, da naemlich etwa Farben, Geschmack usw. mit Recht nicht als Beschaffenheiten der Dinge, sondern bloss als Veraenderungen unseres Subjekts, die sogar bei verschiedenen Menschen verschieden sein koennen, betrachtet werden. Denn in diesem Falle gilt das, was urspruenglich selbst nur Erscheinung ist, z.B. eine Rose, im empirischen Verstande fuer ein Ding an sich selbst, welches doch jedem Auge in Ansehung der Farbe anders erscheinen kann. Dagegen ist der transzendente Begriff der Erscheinungen im Raume eine kritische Erinnerung, dass ueberhaupt nichts, was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich, noch dass der Raum eine Form der Dinge sei, die ihnen etwa an sich selbst eigen waere, sondern dass uns die Gegenstaende an sich gar nicht bekannt sind, und, was wir aeussere Gegenstaende nennen, nichts anderes als blosser Vorstellungen unserer Sinnlichkeit sind, deren Form der Raum ist, deren wahres Korrelatum aber, d.i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird.

Zweiter Abschnitt Von der Zeit

Paragraph 4. Metaphysische Eroerterung des Begriffs der Zeit

Die Zeit ist 1. kein empirischer Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden. Denn das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen wuerde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde laege. Nur unter deren Voraussetzung kann man sich vorstellen, dass einiges zu einer und derselben Zeit (zugleich) oder in verschiedenen Zeiten (nacheinander) sei.

2. Die Zeit ist eine notwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann in Ansehung der Erscheinungen ueberhaupt die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Die Zeit ist also a priori gegeben. In ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen moeglich. Diese koennen insgesamt wegfallen, aber sie selbst (als die allgemeine Bedingung ihrer Moeglichkeit,) kann nicht aufgehoben werden.

3. Auf diese Notwendigkeit a priori gruendet sich auch die Moeglichkeit apodiktischer Grundsaeetze von den Verhaeltnissen der Zeit, oder Axiomen von der Zeit ueberhaupt. Sie hat nur Eine Dimension: verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nacheinander (so wie verschiedene Raeume nicht nacheinander, sondern zugleich sind). Diese Grundsaeetze koennen aus der Erfahrung nicht gezogen werden, denn diese wuerde weder strenge Allgemeinheit, noch apodiktische Gewissheit geben. Wir wuerden nur sagen koennen: so lehrt es die gemeine Wahrnehmung; nicht aber: so muss es sich verhalten. Diese Grundsaeetze gelten als Regeln, unter denen ueberhaupt Erfahrungen moeglich sind, und belehren uns vor derselben, und nicht durch dieselbe.

4. Die Zeit ist kein diskursiver, oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung. Verschiedene Zeiten sind nur Teile eben derselben Zeit. Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung. Auch wuerde sich der Satz, dass verschiedene Zeiten nicht zugleich sein koennen, aus einem allgemeinen Begriff nicht herleiten lassen. Der Satz ist synthetisch, und kann aus Begriffen allein nicht entspringen. Er ist also in der Anschauung und Vorstellung der Zeit unmittelbar enthalten.

5. Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als dass alle bestimmte Groesse der Zeit nur durch Einschraenkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit moeglich sei. Daher muss die urspruengliche Vorstellung Zeit als uneingeschraenkt gegeben sein. Wovon aber die Teile selbst, und jede Groesse eines Gegenstandes, nur durch Einschraenkung bestimmt vorgestellt werden koennen, da muss die ganze Vorstellung nicht durch Begriffe gegeben sein, (denn die enthalten nur Teilvorstellungen,) sondern es muss ihnen unmittelbare Anschauung zum Grunde liegen.

Paragraph 5. Transzendente Eroerterung des Begriffs der Zeit

Ich kann mich deshalb auf Nr. 3 berufen, wo ich, um kurz zu sein, das, was eigentlich transzendental ist, unter die Artikel der metaphysischen Eroerterung gesetzt habe. Hier fuege ich noch hinzu, dass der Begriff der Veraenderung und, mit ihm, der Begriff der Bewegung (als Veraenderung des Orts) nur durch und in der Zeitvorstellung moeglich ist: dass, wenn diese Vorstellung nicht Anschauung (innere) a priori waere, kein Begriff, welcher es auch sei, die Moeglichkeit einer Veraenderung, d.i. einer Verbindung kontradiktorisch entgegengesetzter Praedikate (z.B. das Sein an einem Orte und das Nichtsein eben desselben Dinges an demselben Orte) in einem und demselben Objekte begreiflich machen koennte. Nur in der Zeit koennen beide kontradiktorisch-entgegengesetzte Bestimmungen in einem Dinge, naemlich nacheinander, anzutreffen sein. Also erklaert unser Zeitbegriff die Moeglichkeit so vieler synthetischer Erkenntnis a priori, als die allgemeine Bewegungslehre, die nicht wenig fruchtbar ist, darlegt.

Paragraph 6. Schluesse aus diesen Begriffen

a) Die Zeit ist nicht etwas, was fuer sich selbst bestuende, oder den Dingen als objektive Bestimmung anhinge, mithin uebrig bliebe, wenn man von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahiert; denn im ersten Fall wuerde sie etwas sein, was ohne wirklichen Gegenstand dennoch wirklich waere. Was aber das zweite betrifft, so koennte sie als eine den Dingen selbst anhaengende Bestimmung oder Ordnung nicht vor den Gegenstaenden als ihre Bedingung vorhergehen, und a priori durch synthetische Saetze erkannt und angeschaut werden. Diese letztere findet dagegen sehr wohl statt, wenn die Zeit nichts als die subjektive Bedingung ist, unter der alle Anschauungen in uns stattfinden koennen. Denn da kann diese Form der inneren Anschauung vor den Gegenstaenden, mithin a priori, vorgestellt werden.

b) Die Zeit ist nichts anderes, als die Form des inneren Sinnes, d.i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes. Denn die Zeit kann keine Bestimmung aeusserer Erscheinungen sein; sie gehoert weder zu einer Gestalt, oder Lage usw., dagegen bestimmt sie das Verhaeltnis der Vorstellungen in unserem inneren Zustande. Und, eben weil diese innere Anschauung keine Gestalt gibt, suchen wir auch diesen Mangel durch Analogien zu ersetzen, und stellen die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist, und schliessen aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit, ausser dem einigen, dass die Teile der ersteren zugleich, die der letzteren aber jederzeit nacheinander sind. Hieraus erhellt auch, dass die Vorstellung der Zeit selbst Anschauung sei, weil alle ihre Verhaeltnisse sich an einer aeusseren Anschauung ausdruecken lassen.

c) Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen ueberhaupt. Der Raum, als die reine Form aller aeusseren Anschauung ist als Bedingung a priori bloss auf aeussere Erscheinungen eingeschraenkt. Dagegen, weil alle Vorstellungen, sie moegen nun aeussere Dinge zum Gegenstande haben, oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemuets, zum inneren Zustande gehoeren, dieser innere Zustand aber, unter der formalen Bedingung der inneren Anschauung, mithin der Zeit gehoert, so ist die Zeit eine Bedingung

a priori von aller Erscheinung ueberhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der aeusseren Erscheinungen. Wenn ich a priori sagen kann: alle aeusseren Erscheinungen sind im Raume, und nach den Verhaeltnissen des Raumes a priori bestimmt, so kann ich aus dem Prinzip des inneren Sinnes ganz allgemein sagen: alle Erscheinungen ueberhaupt, d.i. alle Gegenstaende der Sinne, sind in der Zeit, und stehen notwendigerweise in Verhaeltnissen der Zeit.

Wenn wir von unserer Art, uns selbst innerlich anzuschauen, und vermittelt dieser Anschauung auch alle aeusseren Anschauungen in der Vorstellungskraft zu befassen, abstrahieren, und mithin die Gegenstaende nehmen, so wie sie an sich selbst sein moegen, so ist die Zeit nichts. Sie ist nur von objektiver Gueltigkeit in Ansehung der Erscheinungen, weil dieses schon Dinge sind, die wir als Gegenstaende unserer Sinne annehmen; aber sie ist nicht mehr objektiv, wenn man von der Sinnlichkeit unserer Anschauung, mithin derjenigen Vorstellungsart, welche uns eigentuemlich ist, abstrahiert, und von Dingen ueberhaupt redet. Die Zeit ist also lediglich eine subjektive Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung, (welche jederzeit sinnlich ist, d.i. sofern wir von Gegenstaenden affiziert werden,) und an sich, ausser dem Subjekte, nichts. Nichtsdestoweniger ist sie in Ansehung aller Erscheinungen, mithin auch aller Dinge, die uns in der Erfahrung vorkommen koennen, notwendigerweise objektiv. Wir koennen nicht sagen: alle Dinge sind in der Zeit, weil bei dem Begriff der Dinge ueberhaupt von aller Art der Anschauung derselben abstrahiert wird, diese aber die eigentliche Bedingung ist, unter der die Zeit in die Vorstellung der Gegenstaende gehoert. Wird nun die Bedingung zum Begriffe hinzugefuegt, und es heisst: alle Dinge, als Erscheinungen (Gegenstaende der sinnlichen Anschauung), sind in der Zeit, so hat der Grundsatz seine gute objektive Richtigkeit und Allgemeinheit a priori.

Unsere Behauptungen lehren demnach empirische Realitaet der Zeit, d.i. objektive Gueltigkeit in Ansehung aller Gegenstaende, die jemals unseren Sinnen gegeben werden moegen. Und da unsere Anschauung jederzeit sinnlich ist, so kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenstand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehoerte. Dagegen bestreiten wir der Zeit allen Anspruch auf absolute Realitaet, da sie naemlich, auch ohne auf die Form unserer sinnlichen Anschauung Ruecksicht zu nehmen, schlechthin den Dingen als Bedingung oder Eigenschaft anhinge. Solche Eigenschaften, die den Dingen an sich zukommen, koennen uns durch die Sinne auch niemals gegeben werden. Hierin besteht also die transzendente Idealitaet der Zeit, nach welcher sie, wenn man von den subjektiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahiert, gar nichts ist, und den Gegenstaenden an sich selbst (ohne ihr Verhaeltnis auf unsere Anschauung,) weder subsistierend noch inhaerierend beigezaehlt werden kann. Doch ist diese Idealitaet, ebensowenig wie die des Raumes, mit den Subreptionen der Empfindung in Vergleichung zu stellen, weil man doch dabei von der Erscheinung selbst, der diese Praedikate inhaerieren, voraussetzt, dass sie objektive Realitaet habe, die hier gaenzlich wegfaellt, ausser, sofern sie bloss empirisch ist, d.i. den Gegenstand selbst bloss als Erscheinung ansieht: wovon die obige Anmerkung des ersteren Abschnitts nachzusehen ist.

Paragraph 7. Erlaeuterung

Wider diese Theorie, welche der Zeit empirische Realitaet zugesteht, aber die absolute und transzendente bestreitet, habe ich von einsehenden Maennern einen Einwurf so einstimmig vernommen, dass ich daraus abnehme, er muesse sich natuerlicherweise bei jedem Leser, dem diese Betrachtungen ungewohnt sind, vorfinden. Er lautet also: Veraenderungen sind wirklich (dies beweist der Wechsel unserer eigenen Vorstellungen, wenn man gleich alle aeusseren Erscheinungen, samt deren Veraenderungen, leugnen wollte). Nun sind Veraenderungen nur in der Zeit moeglich, folglich ist die Zeit etwas Wirkliches. Die Beantwortung hat keine Schwierigkeit. Ich gebe das ganze Argument zu. Die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, naemlich die wirkliche Form der inneren Anschauung. Sie hat also subjektive Realitaet in Ansehung der inneren Erfahrung, d.i. ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit und meinen Bestimmungen in ihr. Sie ist also wirklich nicht als Objekt, sondern als die Vorstellungsart meiner selbst als Objekts anzusehen. Wenn aber ich selbst, oder ein ander Wesen mich, ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit, anschauen koennte, so wuerden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veraenderungen vorstellen, eine Erkenntnis geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veraenderung, gar nicht vorkaeme. Es bleibt also ihre empirische Realitaet als Bedingung aller unserer Erfahrungen. Nur die absolute Realitaet kann ihr nach dem oben Angefuehrten nicht zugestanden werden. Sie ist nichts, als die Form unserer inneren Anschauung*. Wenn man von ihr die besondere Bedingung unserer Sinnlichkeit wegnimmt, so verschwindet auch der Begriff der Zeit, und sie haengt nicht an den Gegenstaenden selbst, sondern bloss am Subjekte, welches sie anschaut.

* Ich kann zwar sagen: meine Vorstellungen folgen einander; aber das heisst nur, wir sind uns ihrer, als in einer Zeitfolge, d.i. nach der Form des inneren Sinnes, bewusst. Die Zeit ist darum nicht etwas an sich selbst, auch keine den Dingen objektiv anhaengende Bestimmung.

Die Ursache aber, weswegen dieser Einwurf so einstimmig gemacht wird, und zwar von denen, die gleichwohl gegen die Lehre von der Idealitaet des Raumes nichts Einleuchtendes einzuwenden wissen, ist diese. Die absolute Realitaet des Raumes hofften sie nicht apodiktisch dartun zu koennen, weil ihnen der Idealismus entgegensteht, nach welchem die Wirklichkeit aeusserer Gegenstaende keines strengen Beweises faehig ist: dagegen die des Gegenstandes unserer inneren Sinne (meiner selbst und meines Zustandes) unmittelbar durchs Bewusstsein klar ist. Jene konnten ein blosser Schein sein, dieser aber ist, ihrer Meinung nach, unleugbar etwas Wirkliches. Sie bedachten aber nicht, dass beide, ohne dass man ihre Wirklichkeit als Vorstellungen bestreiten darf, gleichwohl nur zur Erscheinung gehoeren, welche jederzeit zwei Seiten hat, die eine, da das Objekt an sich selbst betrachtet wird, (unangesehen der Art, dasselbe anzuschauen, dessen Beschaffenheit aber eben darum jederzeit problematisch bleibt,) die andere, da auf die Form der Anschauung dieses Gegenstandes gesehen wird, welche nicht in dem Gegenstande an sich selbst, sondern im Subjekte, dem derselbe erscheint, gesucht werden muss, gleichwohl aber der Erscheinung dieses Gegenstandes wirklich und notwendig zukommt.

Zeit und Raum sind demnach zwei Erkenntnisquellen, aus denen a priori verschiedene synthetische Erkenntnisse geschoepft werden koennen, wie vornehmlich die reine Mathematik in Ansehung der Erkenntnisse vom Raume und dessen Verhaeltnissen ein glaenzendes Beispiel gibt. Sie sind naemlich beide zusammengenommen reine Formen aller sinnlichen

Anschauung, und machen dadurch synthetische Sätze a priori möglich. Aber diese Erkenntnisquellen a priori bestimmen sich eben dadurch (dass sie bloss Bedingungen der Sinnlichkeit sind) ihre Grenzen, nämlich, dass sie bloss auf Gegenstände gehen, sofern sie als Erscheinungen betrachtet werden, nicht aber Dinge an sich selbst darstellen. Jene allein sind das Feld ihrer Gültigkeit, woraus, wenn man hinausgeht, weiter kein objektiver Gebrauch derselben stattfindet. Diese Realität des Raumes und der Zeit lässt übrigenfalls die Sicherheit der Erfahrungserkenntnis unangetastet: denn wir sind derselben ebenso gewiss, ob diese Formen den Dingen an sich selbst, oder nur unserer Anschauung dieser Dinge notwendigerweise anhängen. Dagegen die, so die absolute Realität des Raumes und der Zeit behaupten, sie mögen sie nun als subsistierend, oder nur inhärierend annehmen, mit den Prinzipien der Erfahrung selbst uneinig sein müssen. Denn, entschlossen sie sich zum Ersteren, (welches gemeinlich die Partei der mathematischen Naturforscher ist,) so müssen sie zwei ewige und unendliche für sich bestehende Undinge (Raum und Zeit) annehmen, welche da sind (ohne dass doch etwas Wirkliches ist), nur um alles Wirkliche in sich zu befassen. Nehmen sie die zweite Partei (von der einige metaphysische Naturlehrer sind), und Raum und Zeit gelten ihnen als von der Erfahrung abstrahierte, obzwar in der Absonderung verworren vorgestellte, Verhältnisse der Erscheinungen (neben- oder nacheinander), so müssen sie den mathematischen Lehren a priori in Ansehung wirklicher Dinge (z.E. im Raume) ihre Gültigkeit, wenigstens die apodiktische Gewissheit bestreiten, indem diese a posteriori gar nicht stattfindet, und die Begriffe a priori von Raum und Zeit, dieser Meinung nach, nur Geschoepfe der Einbildungskraft sind, deren Quell wirklich in der Erfahrung gesucht werden muss, aus deren abstrahierten Verhältnissen die Einbildung etwas gemacht hat, was zwar das Allgemeine derselben enthält, aber ohne die Restriktionen, welche die Natur mit denselben verknüpft hat, nicht stattfinden kann. Die Ersteren gewinnen so viel, dass sie für die mathematischen Behauptungen sich das Feld der Erscheinungen freimachen. Dagegen verwirren sie sich sehr durch eben diese Bedingungen, wenn der Verstand über dieses Feld hinausgehen will. Die Zweiten gewinnen zwar in Ansehung des Letzteren, nämlich, dass die Vorstellungen von Raum und Zeit ihnen nicht in den Weg kommen, wenn sie von Gegenständen nicht als Erscheinungen, sondern bloss im Verhältnis auf den Verstand urteilen wollen; können aber weder von der Möglichkeit mathematischer Erkenntnisse a priori (indem ihnen eine wahre und objektiv gültige Anschauung a priori fehlt) Grund angeben, noch die Erfahrungssätze mit jenen Behauptungen in notwendige Einstimmung bringen. In unserer Theorie, von der wahren Beschaffenheit dieser zwei ursprünglichen Formen der Sinnlichkeit, ist beiden Schwierigkeiten abgeholfen.

Dass schliesslich die transzendente Aesthetik nicht mehr, als diese zwei Elemente, nämlich Raum und Zeit, enthalten könne, ist daraus klar, weil alle anderen zur Sinnlichkeit gehörenden Begriffe, selbst der der Bewegung, welcher beide Stücke vereinigt, etwas Empirisches voraussetzen. Denn diese setzt die Wahrnehmung von etwas Beweglichem voraus. Im Raume, an sich selbst betrachtet, ist aber nichts Bewegliches: daher das Bewegliche etwas sein muss, was im Raume nur durch Erfahrung gefunden wird, mithin ein empirisches Datum. Ebenso kann die transzendente Aesthetik nicht den Begriff der Veränderung unter ihre Data a priori zählen: denn die Zeit selbst verändert sich nicht, sondern etwas, das in der Zeit ist. Also wird dazu die Wahrnehmung von irgendeinem Dasein, und der Sukzession seiner Bestimmungen, mithin Erfahrung erfordert.

Paragraph 8. Allgemeine Anmerkungen zur transzendentalen Aesthetik

I. Zuerst wird es noetig sein, uns so deutlich, als moeglich, zu erklaren, was in Ansehung der Grundbeschaffenheit der sinnlichen Erkenntnis ueberhaupt unsere Meinung sei, um aller Missdeutung derselben vorzubeugen.

Wir haben also sagen wollen: dass alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei: dass die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofuer wir sie anschauen, noch ihre Verhaeltnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und dass, wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne ueberhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhaeltnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden wuerden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren koennen. Was es fuer eine Bewandnis mit den Gegenstaenden an sich und abgesondert von aller dieser Rezeptivitaet unserer Sinnlichkeit haben moege, bleibt uns gaenzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigentuemlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen, zukommen muss. Mit dieser haben wir es lediglich zu tun. Raum und Zeit sind die reinen Formen derselben, Empfindung ueberhaupt die Materie. Jene koennen wir allein a priori, d.i. vor aller wirklichen Wahrnehmung erkennen, und sie heisst darum reine Anschauung; diese aber ist das in unserem Erkenntnis, was da macht, dass sie Erkenntnis a posteriori, d.i. empirische Anschauung heisst. Jene haengen unserer Sinnlichkeit schlechthin notwendig an, welcher Art auch unsere Empfindungen sein moegen; diese koennen sehr verschieden sein. Wenn wir diese unsere Anschauung auch zum hoechsten Grade der Deutlichkeit bringen koennten, so wuerden wir dadurch der Beschaffenheit der Gegenstaende an sich selbst nicht naeher kommen. Denn wir wuerden auf allen Fall doch nur unsere Art der Anschauung, d.i. unsere Sinnlichkeit vollstaendig erkennen, und diese immer nur unter den, dem Subjekt urspruenglich anhaengenden Bedingungen, von Raum und Zeit; was die Gegenstaende an sich selbst sein moegen, wuerde uns durch die aufgeklaerteste Erkenntnis der Erscheinung derselben, die uns allein gegeben ist, doch niemals bekannt werden.

Dass daher unsere ganze Sinnlichkeit nichts als die verworrene Vorstellung der Dinge sei, welche lediglich das enthaelt, was ihnen an sich selbst zukommt, aber nur unter einer Zusammenhaefung von Merkmalen und Teilvorstellungen, die wir nicht mit Bewusstsein auseinander setzen, ist eine Verfaelschung des Begriffs von Sinnlichkeit und von Erscheinung, welche die ganze Lehre derselben unnuetz und leer macht. Der Unterschied einer undeutlichen von der deutlichen Vorstellung ist bloss logisch, und betrifft nicht den Inhalt. Ohne Zweifel enthaelt der Begriff von Recht, dessen sich der gesunde Verstand bedient, ebendasselbe, was die subtilste Spekulation aus ihm entwickeln kann, nur dass im gemeinen und praktischen Gebrauche man sich dieser mannigfaltigen Vorstellungen in diesen Gedanken nicht bewusst ist. Darum kann man nicht sagen, dass der gemeine Begriff sinnlich sei, und eine blosse Erscheinung enthalte, denn das Recht kann gar nicht erscheinen, sondern sein Begriff liegt im Verstande, und stellt eine Beschaffenheit (die moralische) der Handlungen vor, die ihnen an sich selbst zukommt. Dagegen enthaelt die

Vorstellung eines Koerpers in der Anschauung gar nichts, was einem Gegenstande an sich selbst zukommen koennte, sondern bloss die Erscheinung von etwas, und die Art, wie wir dadurch affiziert werden, und diese Receptivitaet unserer Erkenntnisfaehigkeit heisst Sinnlichkeit, und bleibt von der Erkenntnis des Gegenstandes an sich selbst, ob man jene (die Erscheinung) gleich bis auf den Grund durchschauen moechte, dennoch himmelweit unterschieden.

Die Leibniz-Wolfische Philosophie hat daher allen Untersuchungen ueber die Natur und den Ursprung unserer Erkenntnisse einen ganz unrichtigen Gesichtspunkt angewiesen, indem sie den Unterschied der Sinnlichkeit vom Intellektuellen bloss als logisch betrachtete, da er offenbar transzendental ist, und nicht bloss die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit, sondern den Ursprung und den Inhalt derselben betrifft, so dass wir durch die erstere die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst nicht bloss undeutlich, sondern gar nicht erkennen, und, sobald wir unsere subjektive Beschaffenheit wegnehmen, das vorgestellte Objekt mit den Eigenschaften, die ihm die sinnliche Anschauung beilegte, ueberall nirgend anzutreffen ist, noch angetroffen werden kann, indem eben diese subjektive Beschaffenheit die Form desselben, als Erscheinung, bestimmt.

Wir unterscheiden sonst wohl unter Erscheinungen das, was der Anschauung derselben wesentlich anhaengt, und fuer jeden menschlichen Sinn ueberhaupt gilt, von demjenigen, was derselben nur zufaelliger Weise zukommt, indem es nicht auf die Beziehung der Sinnlichkeit ueberhaupt, sondern nur auf eine besondere Stellung oder Organisation dieses oder jenes Sinnes gueltig ist. Und da nennt man die erstere Erkenntnis eine solche, die den Gegenstand an sich selbst vorstellt, die zweite aber nur die Erscheinung desselben. Dieser Unterschied ist aber nur empirisch. Bleibt man dabei stehen, (wie es gemeinlich geschieht,) und sieht jene empirische Anschauung nicht wiederum (wie es geschehen sollte) als blosser Erscheinung an, so dass darin gar nichts, was irgendeine Sache an sich selbst angeht, anzutreffen ist, so ist unser transzendentaler Unterschied verloren, und wir glauben alsdann doch, Dinge an sich zu erkennen, ob wir es gleich ueberall (in der Sinnenwelt) selbst bis zu der tiefsten Erforschung ihrer Gegenstaende mit nichts, als Erscheinungen, zu tun haben, So werden wir zwar den Regenbogen eine blosser Erscheinung bei einem Sonnregen nennen, diesen Regen aber die Sache an sich selbst, welches auch richtig ist, sofern wir den letzteren Begriff nur physisch verstehen, als das, was in der allgemeinen Erfahrung, unter allen verschiedenen Lagen zu den Sinnen, doch in der Anschauung so und nicht anders bestimmt ist. Nehmen wir aber dieses Empirische ueberhaupt, und fragen, ohne uns an die Einstimmung desselben mit jedem Menscheninne zu kehren, ob auch dieses einen Gegenstand an sich selbst (nicht die Regentropfen, denn die sind dann schon, als Erscheinungen, empirische Objekte,) vorstelle, so ist die Frage von der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand transzendental, und nicht allein diese Tropfen sind blosser Erscheinungen, sondern selbst ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in welchen sie fallen, sind nichts an sich selbst, sondern blosser Modifikationen, oder Grundlagen unserer sinnlichen Anschauung, das transzendente Objekt aber bleibt uns unbekannt.

Die zweite wichtige Angelegenheit unserer transzendentalen Aesthetik ist, dass sie nicht bloss als scheinbare Hypothese einige Gunst erwerbe, sondern so gewiss und ungezweifelt sei, als jemals von einer Theorie gefordert werden kann, die zum Organon dienen soll. Um diese

Gewissheit voellig einleuchtend zu machen, wollen wir irgendeinen Fall waehlen, woran dessen Gueltigkeit augenscheinlich werden und zu mehrerer Klarheit dessen, was Paragraph 3 angefuehrt worden, dienen kann.

Setzet demnach, Raum und Zeit seien an sich selbst objektiv und Bedingungen der Moeglichkeit der Dinge an sich selbst, so zeigt sich erstlich: dass von beiden a priori apodiktische und synthetische Saetze in grosser Zahl vornehmlich vom Raum vorkommen, welchen wir darum vorzueglich hier zum Beispiel untersuchen wollen. Da die Saetze der Geometrie synthetisch a priori und mit apodiktischer Gewissheit erkannt werden, so frage ich: woher nehmt ihr dergleichen Saetze, und worauf stuetzt sich unser Verstand, um zu dergleichen schlechthin notwendigen und allgemeingueltigen Wahrheiten zu gelangen? Es ist kein anderer Weg, als durch Begriffe oder durch Anschauungen; beide aber, als solche, die entweder a priori oder a posteriori gegeben sind. Die letzteren, naemlich empirische Begriffe, imgleichen das, worauf sie sich gruenden, die empirische Anschauung, koennen keinen synthetischen Satz geben, als nur einen solchen, der auch bloss empirisch, d.i. ein Erfahrungssatz ist, mithin niemals Notwendigkeit und absolute Allgemeinheit enthalten kann, dergleichen doch das Charakteristische aller Saetze der Geometrie ist. Was aber das erstere und einzige Mittel sein wuerde, naemlich durch blosse Begriffe oder durch Anschauungen a priori zu dergleichen Erkenntnissen zu gelangen, so ist klar, dass aus blossen Begriffen gar keine synthetische Erkenntnis, sondern lediglich analytische erlangt werden kann. Nehmet nur den Satz: dass durch zwei gerade Linien sich gar kein Raum einschliessen lasse, mithin keine Figur moeglich sei, und versucht ihn aus dem Begriff von geraden Linien und der Zahl zwei abzuleiten; oder auch, dass aus drei geraden Linien eine Figur moeglich sei, und versucht es ebenso bloss aus diesen Begriffen. Alle eure Bemuehung ist vergeblich, und ihr seht euch genoetigt, zur Anschauung eure Zuflucht zu nehmen, wie es die Geometrie auch jederzeit tut. Ihr gebt euch also einen Gegenstand in der Anschauung; von welcher Art aber ist diese, ist es eine reine Anschauung a priori oder eine empirische? Waere das letzte, so koennte niemals ein allgemeingueltiger, noch weniger ein apodiktischer Satz daraus werden: denn Erfahrung kann dergleichen niemals liefern. Ihr muesst also euren Gegenstand a priori in der Anschauung geben, und auf diesen euren synthetischen Satz gruenden. Laege nun in euch nicht ein Vermoegen, a priori anzuschauen; waere diese subjektive Bedingung der Form nach nicht zugleich die allgemeine Bedingung a priori, unter der allein das Objekt dieser (aeusseren) Anschauung selbst moeglich ist; waere der Gegenstand (der Triangel) etwas an sich selbst ohne Beziehung auf euer Subjekt: wie koenntet ihr sagen, dass, was in euren subjektiven Bedingungen einen Triangel zu konstruieren notwendig liegt, auch dem Triangel an sich selbst notwendig zukommen muesse? denn ihr koenntet doch zu euren Begriffen (von drei Linien) nichts neues (die Figur) hinzufuegen, welches darum notwendig an dem Gegenstande angetroffen werden muesste, da dieser vor eurer Erkenntnis und nicht durch dieselbe gegeben ist. Waere also nicht der Raum (und so auch die Zeit) eine blosse Form eurer Anschauung, welche Bedingungen a priori enthaelt, unter denen allein Dinge fuer euch aeussere Gegenstaende sein koennen, die ohne diese subjektiven Bedingungen an sich nichts sind, so koenntet ihr a priori ganz und gar nichts ueber aeussere Objekte synthetisch ausmachen. Es ist also ungezweifelt gewiss, und nicht bloss moeglich, oder auch wahrscheinlich, dass Raum und Zeit, als die notwendigen Bedingungen aller (aeusseren und inneren) Erfahrung, bloss subjektive Bedingungen aller unserer Anschauung sind, im Verhaeltnis auf welche daher alle Gegenstaende blosse Erscheinungen und nicht fuer sich in dieser Art

gegebene Dinge sind, von denen sich auch um deswillen, was die Form derselben betrifft, vieles a priori sagen laesst, niemals aber das Mindeste von dem Dinge an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegen mag.

II. Zur Bestaetigung dieser Theorie von der Idealitaet des aeusseren sowohl als inneren Sinnes, mithin aller Objekte der Sinne, als blosser Erscheinungen, kann vorzueglich die Bemerkung dienen: dass alles, was in unserem Erkenntnis zur Anschauung gehoert, (also Gefuehl der Lust und Unlust, und den Willen, die gar nicht Erkenntnisse, sind, ausgenommen,) nichts als blosser Verhaeltnisse enthalte, der Oerter in einer Anschauung (Ausdehnung), Veraenderung der Oerter (Bewegung), und Gesetze, nach denen diese Veraenderung bestimmt wird (bewegende Kraefte). Was aber in dem Orte gegenwaertig sei, oder was es ausser der Ortsveraenderung in den Dingen selbst wirke, wird dadurch nicht gegeben. Nun wird durch blosser Verhaeltnisse doch nicht eine Sache an sich erkannt: also ist wohl zu urteilen, dass, da uns durch den aeusseren Sinn nichts als blosser Verhaeltnisvorstellungen gegeben werden, dieser auch nur das Verhaeltnis eines Gegenstandes auf das Subjekt in seiner Vorstellung enthalten koenne, und nicht das Innere, was dem Objekte an sich zukommt. Mit der inneren Anschauung ist es eben so bewandt. Nicht allein, dass darin die Vorstellungen aeusserer Sinne den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir unser Gemuet besetzen, sondern die Zeit, in die wir diese Vorstellungen setzen, die selbst dem Bewusstsein derselben in der Erfahrung vorhergeht, und als normale Bedingung derart, wie wir sie im Gemuete setzen, zum Grunde liegt, enthaelt schon Verhaeltnisse des Nacheinander-, des Zugleichseins und dessen, was mit dem Nacheinandersein zugleich ist (des Beharrlichen). Nun ist das, was, als Vorstellung, vor aller Handlung irgend etwas zu denken, vorhergehen kann, die Anschauung, und, wenn sie nichts als Verhaeltnisse enthaelt, die Form der Anschauung, welche, da sie nichts vorstellt, ausser so fern etwas im Gemuete gesetzt wird, nichts anderes sein kann, als die Art, wie das Gemuet durch eigene Taetigkeit, naemlich dieses Setzen ihrer Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird, d.i. ein innerer Sinn seiner Form nach. Alles, was durch einen Sinn vorgestellt wird, ist so fern jederzeit Erscheinung, und ein innerer Sinn wuerde also entweder gar nicht eingeraeumt werden muessen, oder das Subjekt, welches der Gegenstand desselben ist, wuerde durch denselben nur als Erscheinung vorgestellt werden koennen, nicht wie es von sich selbst urteilen wuerde, wenn seine Anschauung blosser Selbsttaetigkeit, d.i. intellektuell, waere. Hierbei beruht alle Schwierigkeit nur darauf, wie ein Subjekt sich selbst innerlich anschauen koenne, allein diese Schwierigkeit ist jeder Theorie gemein. Das Bewusstsein seiner selbst (Apperzeption) ist die einfache Vorstellung des Ich, und, wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subjekt selbsttaetig gegeben waere, so wuerde die innere Anschauung intellektuell sein. Im Menschen erfordert dieses Bewusstsein innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subjekte vorher gegeben wird, und die Art, wie dieses ohne Spontaneitaet im Gemuete gegeben wird, muss, um dieses Unterschiedes willen, Sinnlichkeit heissen. Wenn das Vermoegen sich bewusst zu werden, das, was im Gemuete liegt, aufsuchen (apprehendieren) soll, so muss es dasselbe affizieren, und kann allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst hervorbringen, deren Form aber, die vorher im Gemuete zugrunde liegt, die Art, wie das Mannigfaltige im Gemuete beisammen ist, in der Vorstellung der Zeit bestimmt, da es denn sich selbst anschaut, nicht wie es sich unmittelbar selbsttaetig vorstellen wuerde, sondern nach der Art, wie es von innen affiziert wird, folglich wie es sich erscheint, nicht wie es ist.

III. Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung, sowohl der äusseren Objekte, als auch die Selbstanschauung des Gemüts, beides vor, so wie es unsere Sinne affiziert, d.i. wie es erscheint; so will das nicht sagen, dass diese Gegenstände ein blosser Schein wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur dass, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Objekt an sich unterschieden wird. So sage ich nicht, die Körper scheinen bloss ausser mir zu sein, oder meine Seele scheint nur in meinem Selbstbewusstsein gegeben zu sein, wenn ich behaupte, dass die Qualität des Raumes und der Zeit, welcher, als Bedingung ihres Daseins, gemäss ich beide setze, in meiner Anschauungsart und nicht in diesen Objekten an sich liege. Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erscheinung zählen sollte, blossen Schein machte*. Dieses geschieht aber nicht nach unserem Prinzip der Idealität aller unserer sinnlichen Anschauungen; vielmehr, wenn man jenen Vorstellungsformen objektive Realität beilegt, so kann man nicht vermeiden, dass nicht alles dadurch in blossen Schein verwandelt werde. Denn, wenn man den Raum und die Zeit als Beschaffenheiten ansieht, die ihrer Möglichkeit nach in Sachen an sich angetroffen werden müssten, und überdenkt die Ungereimtheiten, in die man sich alsdann verwickelt, indem zwei unendliche Dinge, die nicht Substanzen, auch nicht etwas wirklich den Substanzen Inhaerierendes, dennoch aber Existierendes, ja die notwendige Bedingung der Existenz aller Dinge sein müssen, auch übrig bleiben, wenn gleich alle existierenden Dinge aufgehoben werden; so kann man es dem guten Berkeley wohl nicht verdenken, wenn er die Körper zu blossen Schein herabsetzte, ja es müsste sogar unsere eigene Existenz, die, auf solche Art von der fuer sich bestehenden Realität eines Undinges, wie die Zeit, abhängig gemacht wäre, mit dieser in lauter Schein verwandelt werden, eine Ungereimtheit, die sich bisher noch niemand hat zuschulden kommen lassen.

* Die Prädikate der Erscheinung können dem Objekte selbst beigelegt werden, in Verhältnis auf unseren Sinn, z.B. der Rose die rote Farbe, oder der Geruch; aber der Schein kann niemals als Prädikat dem Gegenstände beigelegt werden, eben darum, weil er, was diesem nur in Verhältnis auf die Sinne, oder überhaupt aufs Subjekt zukommt, dem Objekt fuer sich beilegt, z.B. die zwei Henkel, die man anfaenglich dem Saturn beilegte. Was gar nicht am Objekte an sich selbst, jederzeit aber im Verhältnisse desselben zum Subjekt anzutreffen und von der Vorstellung des ersteren unzertrennlich ist, ist Erscheinung, und so werden die Prädikate des Raumes und der Zeit mit Recht den Gegenständen der Sinne, als solchen, beigelegt, und hierin ist kein Schein. Dagegen, wenn ich der Rose an sich die Rote, dem Saturn die Henkel, oder allen äusseren Gegenständen die Ausdehnung an sich beilege, ohne auf ein bestimmtes Verhältnis dieser Gegenstände zum Subjekt zu sehen und mein Urteil darauf einzuschranken; alsdann allererst entspringt der Schein.

IV. In der natuerlichen Theologie, da man sich einen Gegenstand denkt, der nicht allein fuer uns gar kein Gegenstand der Anschauung, sondern der ihm selbst durchaus kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung sein kann, ist man sorgfaeltig darauf bedacht, von aller seiner Anschauung (denn dergleichen muss alles sein Erkenntnis sein, und nicht Denken, welches jederzeit Schranken beweist) die Bedingungen der Zeit und des

Raumes wegzuschaffen. Aber mit welchem Rechte kann man dieses tun, wenn man beide vorher zu Formen der Dinge an sich selbst gemacht hat, und zwar solchen, die, als Bedingungen der Existenz der Dinge a priori, uebrig bleiben, wenn man gleich die Dinge selbst aufgehoben haette: denn, als Bedingungen alles Daseins ueberhaupt, muessten sie es auch vom Dasein Gottes sein. Es bleibt nichts uebrig, wenn man sie nicht zu objektiven Formen aller Dinge machen will, als dass man sie zu subjektiven Formen unserer aeusseren sowohl als inneren Anschauungsart macht, die darum sinnlich heisst, weil sie nicht urspruenglich, d.i. eine solche ist, durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird (und die, soviel wir einsahen, nur dem Urwesen zukommen kann), sondern von dem Dasein des Objekts abhaengig, mithin nur dadurch, dass die Vorstellungsfaehigkeit des Subjekts durch dasselbe affiziert wird, moeglich ist.

Es ist auch nicht noetig, dass wir die Anschauungsart in Raum und Zeit auf die Sinnlichkeit des Menschen einschraenken, es mag sein, dass alles endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen notwendig uebereinkommen muesse, (wiewohl wir dieses nicht entscheiden koennen,) so hoert sie um dieser Allgemeinguelteit willen doch nicht auf Sinnlichkeit zu sein, eben darum, weil sie abgeleitet (intuitus derivativus), nicht urspruenglich (intuitus originarius), mithin nicht intellektuelle Anschauung ist, als welche aus dem eben angefuehrten Grunde allein dem Urwesen, niemals aber einem, seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach (die sein Dasein in Beziehung auf gegebene Objekte bestimmt), abhaengigen Wesen zuzukommen scheint; wiewohl die letztere Bemerkung zu unserer aesthetischen Theorie nur als Erlaeuterung, nicht als Beweisgrund gezaehlt werden muss.

Beschluss der transzendentalen Aesthetik

Hier haben wir nun eines von den erforderlichen Stuecken zur Aufloesung der allgemeinen Aufgabe der Transzendentalphilosophie: wie sind synthetische Saetze a priori moeglich? naemlich reine Anschauungen a priori, Raum und Zeit, in welchen wir, wenn wir im Urteile a priori ueber den gegebenen Begriff hinausgehen wollen, dasjenige antreffen, was nicht im Begriffe, wohl aber in der Anschauung, die ihm entspricht, a priori entdeckt werden und mit jenem synthetisch verbunden werden kann, welche Urteile aber aus diesem Grunde nie weiter, als auf Gegenstaende der Sinne reichen, und nur fuer Objekte moeglicher Erfahrung gelten koennen.

Der transzendentalen Elementarlehre
Zweiter Teil
Die transzendentalen Logik

Einleitung
Idee einer transzendentalen Logik

I. Von der Logik ueberhaupt

Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemuets, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Receptivitaet der Eindruecke), die zweite das Vermoegen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneitaet der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhaeltnis auf jene Vorstellung (als blosse Bestimmung des Gemuets)

gedacht. Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntnis aus, so dass weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe, ein Erkenntnis abgeben koennen. Beide sind entweder rein, oder empirisch. Empirisch, wenn Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt) darin enthalten ist: rein aber, wenn der Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist. Man kann die letztere die Materie der sinnlichen Erkenntnis nennen. Daher enthaelt reine Anschauung lediglich die Form, unter welcher etwas angeschaut wird, und reiner Begriff allein die Form des Denkens eines Gegenstandes ueberhaupt. Nur allein reine Anschauungen oder Begriffe sind a priori moeglich, empirische nur a posteriori.

Wollen wir die Receptivitaet unseres Gemuets, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgendeine Weise affiziert wird, Sinnlichkeit nennen, so ist dagegen das Vermoegen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneitaet des Erkenntnisses, der Verstand. Unsere Natur bringt es so mit sich, dass die Anschauung niemals anders als sinnlich sein kann, d.i. nur die Art enthaelt, wie wir von Gegenstaenden affiziert werden. Dagegen ist das Vermoegen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken, der Verstand. Keine dieser Eigenschaften ist der anderen vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit wuerde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es ebenso notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen, (d.i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufuegen,) als seine Anschauungen sich verstaendlich zu machen (d.i. sie unter Begriffe zu bringen). Beide Vermoegen, oder Faehigkeiten, koennen auch ihre Funktionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, dass sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen. Deswegen darf man aber doch nicht ihren Anteil vermischen, sondern man hat grosse Ursache, jedes von dem andern sorgfaeltig abzusondern, und zu unterscheiden. Daher unterscheiden wir die Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit ueberhaupt, d.i. Aesthetik, von der Wissenschaft der Verstandesregeln ueberhaupt, d.i. der Logik.

Die Logik kann nun wiederum in zwiefacher Absicht unternommen werden, entweder als Logik des allgemeinen, oder des besonderen Verstandesgebrauchs. Die erste enthaelt die schlechthin notwendigen Regeln des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes stattfindet, und geht also auf diesen, unangesehen der Verschiedenheit der Gegenstaende, auf welche er gerichtet sein mag. Die Logik des besonderen Verstandesgebrauchs enthaelt die Regeln, ueber eine gewisse Art von Gegenstaenden richtig zu denken. Jene kann man die Elementarlogik nennen, diese aber das Organon dieser oder jener Wissenschaft. Die letztere wird mehrenteils in den Schulen als Propaedeutik der Wissenschaften vorangeschickt, ob sie zwar, nach dem Gange der menschlichen Vernunft, das spaeteste ist, wozu sie allererst gelangt, wenn die Wissenschaft schon lange fertig ist, und nur die letzte Hand zu ihrer Berichtigung und Vollkommenheit bedarf. Denn man muss die Gegenstaende schon in ziemlich hohem Grade kennen, wenn man die Regel angeben will, wie sich eine Wissenschaft von ihnen zustande bringen lasse.

Die allgemeine Logik ist nun entweder die reine, oder die angewandte Logik. In der ersteren abstrahieren wir von allen empirischen Bedingungen, unter denen unser Verstand ausgeuebt wird, z.B. vom Einfluss der Sinne, vom Spiele der Einbildung, den Gesetzen des

Gedaechtnisses, der Macht der Gewohnheit, der Neigung usw., mithin auch den Quellen der Vorurteile, ja gar ueberhaupt von allen Ursachen, daraus uns gewisse Erkenntnisse entspringen, oder untergeschoben werden moegen, weil sie bloss den Verstand unter gewissen Umstaenden seiner Anwendung betreffen, und, um diese zu kennen, Erfahrung erfordert wird. Eine allgemeine, aber reine Logik, hat es also mit lauter Prinzipien a priori zu tun, und ist ein Kanon des Verstandes und der Vernunft, aber nur in Ansehung des Formalen ihres Gebrauchs, der Inhalt mag sein, welcher er wolle, (empirisch oder transzendental). Eine allgemeine Logik heisst aber alsdann angewandt, wenn sie auf die Regeln des Gebrauchs des Verstandes unter den subjektiven empirischen Bedingungen, die uns die Psychologie lehrt, gerichtet ist. Sie hat also empirische Prinzipien, ob sie zwar insofern allgemein ist, dass sie auf den Verstandesgebrauch ohne Unterschied der Gegenstaende geht. Um deswillen ist sie auch weder ein Kanon des Verstandes ueberhaupt, noch ein Organon besonderer Wissenschaften, sondern lediglich ein Kathartikon des gemeinen Verstandes.

In der allgemeinen Logik muss also der Teil, der die reine Vernunftlehre ausmachen soll, von demjenigen gaenzlich abgesondert werden, welcher die angewandte (obzwar noch immer allgemeine) Logik ausmacht. Der erstere ist eigentlich nur allein Wissenschaft, obzwar kurz und trocken, und wie es die schulgerechte Darstellung einer Elementarlehre des Verstandes erfordert. In dieser muessen also die Logiker jederzeit zwei Regeln vor Augen haben.

1. Als allgemeine Logik abstrahiert sie von allem Inhalt der Verstandeserkenntnis, und der Verschiedenheit ihrer Gegenstaende, und hat mit nichts als der blossen Form des Denkens zu tun.

2. Als reine Logik hat sie keine empirischen Prinzipien, mithin schoepft sie nichts (wie man sich bisweilen ueberredet hat) aus der Psychologie, die also auf den Kanon des Verstandes gar keinen Einfluss hat. Sie ist eine demonstrierte Doktrin, und alles muss in ihr voellig a priori gewiss sein.

Was ich die angewandte Logik nenne, (wider die gemeine Bedeutung dieses Wortes, nach der sie gewisse Exerzitionen, dazu die reine Logik die Regel gibt, enthalten soll,) so ist sie eine Vorstellung des Verstandes und der Regeln seines notwendigen Gebrauchs in concreto, naemlich unter den zufaelligen Bedingungen des Subjekts, die diesen Gebrauch hindern oder befoerdern koennen, und die insgesamt nur empirisch gegeben werden. Sie handelt von der Aufmerksamkeit, deren Hindernis und Folgen, dem Ursprunge des Irrtums, dem Zustande des Zweifels, des Skrupels, der Ueberzeugung usw. und zu ihr verhaelt sich die allgemeine und reine Logik wie die reine Moral, welche bloss die notwendigen sittlichen Gesetze eines freien Willens ueberhaupt enthaelt, zu der eigentlichen Tugendlehre, welche diese Gesetze unter den Hindernissen der Gefuehle, Neigungen und Leidenschaften, denen die Menschen mehr oder weniger unterworfen sind, erwaegt, und welche niemals eine wahre und demonstrierte Wissenschaft abgeben kann, weil sie ebensowohl als jene angewandte Logik empirische und psychologische Prinzipien bedarf.

II. Von der transzendentalen Logik

Die allgemeine Logik abstrahiert, wie wir gesehen, von allem Inhalt der Erkenntnis, d.i. von aller Beziehung derselben auf das Objekt, und betrachtet nur die logische Form im Verhältnisse der Erkenntnisse aufeinander, d.i. die Form des Denkens überhaupt. Weil es nun aber sowohl reine, als empirische Anschauungen gibt, (wie die transzendente Aesthetik dartut,) so koennte auch wohl ein Unterschied zwischen reinem und empirischem Denken der Gegenstaende angetroffen werden. In diesem Falle wuerde es eine Logik geben, in der man nicht von allem Inhalt der Erkenntnis abstrahierte; denn diejenige, welche bloss die Regeln des reinen Denkens eines Gegenstandes enthielte, wuerde alle diejenigen Erkenntnisse ausschliessen, welche von empirischem Inhalte waeren. Sie wuerde auch auf den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gegenstaenden gehen, sofern er nicht den Gegenstaenden zugeschrieben werden kann; da hingegen die allgemeine Logik mit diesem Ursprunge der Erkenntnis nichts zu tun hat, sondern die Vorstellungen, sie moegen uranfänglich a priori in uns selbst, oder nur empirisch gegeben sein, bloss nach den Gesetzen betrachtet, nach welchen der Verstand sie im Verhaeltnis gegeneinander braucht, wenn er denkt, und also nur von der Verstandesform handelt, die den Vorstellungen verschafft werden kann, woher sie auch sonst entsprungen sein moegen.

Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluss auf alle nachfolgenden Betrachtungen erstreckt, und die man wohl vor Augen haben muss, naemlich: dass nicht eine jede Erkenntnis a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, dass und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden, oder moeglich sind, transzendental (d.i. die Moeglichkeit der Erkenntnis oder der Gebrauch derselben a priori) heissen muesse. Daher ist weder der Raum, noch irgendeine geometrische Bestimmung desselben a priori eine transzendente Vorstellung, sondern nur die Erkenntnis, dass diese Vorstellungen gar nicht empirischen Ursprungs sind, und die Moeglichkeit, wie sie sich gleichwohl a priori auf Gegenstaende der Erfahrung beziehen koenne, kann transzendental heissen. Imgleichen wuerde der Gebrauch des Raumes von Gegenstaenden ueberhaupt auch transzendental sein: aber ist er lediglich auf Gegenstaende der Sinne eingeschaenkt, so heisst er empirisch. Der Unterschied des Transzendenten und Empirischen gehoert also nur zur Kritik der Erkenntnisse, und betrifft nicht die Beziehung derselben auf ihren Gegenstand.

In der Erwartung also, dass es vielleicht Begriffe geben koenne, die sich a priori auf Gegenstaende beziehen moegen, nicht als reine oder sinnliche Anschauungen, sondern bloss als Handlungen des reinen Denkens, die mithin Begriffe, aber weder empirischen noch aesthetischen Ursprungs sind, so machen wir uns zum voraus die Idee von einer Wissenschaft des reinen Verstandes und Vernunfterkennnisses, dadurch wir Gegenstaende voellig a priori denken. Eine solche Wissenschaft, welche den Ursprung, den Umfang und die objektive Gueltigkeit solcher Erkenntnisse bestimmte, wuerde transzendente Logik heissen muessen, weil sie es bloss mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu tun hat, aber lediglich, sofern sie auf Gegenstaende a priori bezogen wird, und nicht, wie die allgemeine Logik, auf die empirischen sowohl, als reinen Vernunfterkennnisse ohne Unterschied.

III. Von der Einteilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialektik

Die alte und beruehmte Frage, womit man die Logiker in die Enge zu treiben vermeinte, und sie dahin zu bringen suchte, dass sie sich entweder auf einer elenden Dialexe mussten betreffen lassen, oder ihre Unwissenheit, mithin die Eitelkeit ihrer ganzen Kunst bekennen sollten, ist diese: Was ist Wahrheit? Die Namenerklaerung der Wahrheit, dass sie naemlich die Uebereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt, und vorausgesetzt; man verlangt aber zu wissen, welches das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntnis sei.

Es ist schon ein grosser und noetiger Beweis der Klugheit oder Einsicht, zu wissen, was man vernuenftigerweise fragen solle. Denn, wenn die Frage an sich ungereimt ist, und unnoetige Antworten verlangt, so hat sie, ausser der Beschaemung dessen, der sie aufwirft, bisweilen noch den Nachteil, den unbehutsamen Anhoerer derselben zu ungereimten Antworten zu verleiten, und den belachenswerten Anblick zu geben, dass einer (wie die Alten sagten) den Bock melkt, der andere ein Sieb unterhaelt.

Wenn Wahrheit in der Uebereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande besteht, so muss dadurch dieser Gegenstand von anderen unterschieden werden; denn eine Erkenntnis ist falsch, wenn sie mit dem Gegenstande, worauf sie bezogen wird, nicht uebereinstimmt, ob sie gleich etwas enthaelt, was wohl von anderen Gegenstaenden gelten koennte. Nun wuerde ein allgemeines Kriterium der Wahrheit dasjenige sein, welches von allen Erkenntnissen, ohne Unterschied ihrer Gegenstaende, gueltig waere. Es ist aber klar, dass, da man bei demselben von allem Inhalt der Erkenntnis (Beziehung auf ihr Objekt) abstrahiert, und Wahrheit gerade diesen Inhalt angeht, es ganz unmoeglich und ungereimt sei, nach einem Merkmale der Wahrheit dieses Inhalts der Erkenntnisse zu fragen, und dass also ein hinreichendes, und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmoeglich angegeben werden koenne. Da wir oben schon den Inhalt einer Erkenntnis die Materie derselben genannt haben, so wird man sagen muessen: von der Wahrheit der Erkenntnis der Materie nach laesst sich kein allgemeines Kennzeichen verlangen, weil es in sich selbst widersprechend ist.

Was aber das Erkenntnis der blossen Form nach (mit Beiseitesetzung alles Inhalts) betrifft, so ist ebenso klar: dass eine Logik, sofern sie die allgemeinen und notwendigen Regeln des Verstandes vortraegt, eben in diesen Regeln Kriterien der Wahrheit darlegen muesse. Denn, was diesen widerspricht, ist falsch, weil der Verstand dabei seinen allgemeinen Regeln des Denkens, mithin sich selbst widerstreitet. Diese Kriterien aber betreffen nur die Form der Wahrheit, d.i. des Denkens ueberhaupt, und sind sofern ganz richtig, aber nicht hinreichend. Denn obgleich eine Erkenntnis der logischen Form voellig gemaess sein moechte, d.i. sich selbst nicht widerspraecht, so kann sie doch noch immer dem Gegenstande widersprechen. Also ist das bloss logische Kriterium der Wahrheit, naemlich die Uebereinstimmung einer Erkenntnis mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zwar die *conditio sine qua non*, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit: weiter aber kann die Logik nicht gehen, und den Irrtum, der nicht die Form, sondern den Inhalt trifft, kann die Logik durch keinen Proberstein entdecken.

Die allgemeine Logik loest nun das ganze formale Geschaefft des Verstandes und der Vernunft in seine Elemente auf, und stellt sie als Prinzipien aller logischen Beurteilung unserer Erkenntnis dar. Dieser Teil der Logik kann daher Analytik heissen, und ist eben darum der wenigstens negative Proberstein der Wahrheit, indem man zuvoerderst alle Erkenntnis, ihrer Form nach, an diesen Regeln pruefen und schaezten muss, ehe man sie selbst ihrem Inhalt nach untersucht, um auszumachen, ob sie in Ansehung des Gegenstandes positive Wahrheit enthalten. Weil aber die blosse Form des Erkenntnisses, so sehr sie auch mit logischen Gesetzen uebereinstimmen mag, noch lange nicht hinreicht, materielle (objektive) Wahrheit dem Erkenntnis darzumachen, so kann sich niemand bloss mit der Logik wagen, ueber Gegenstaende zu urteilen, und irgend etwas zu behaupten, ohne von ihnen vorher gegruendete Erkundigung ausser der Logik eingezogen zu haben, um hernach bloss die Benutzung und die Verknuepfung derselben in einem zusammenhaengenden Ganzen nach logischen Gesetzen zu versuchen, noch besser aber, sie lediglich danach zu pruefen. Gleichwohl liegt so etwas Verleitendes in dem Besitze einer so scheinbaren Kunst, allen unseren Erkenntnissen die Form des Verstandes zu geben, ob man gleich in Ansehung des Inhalts derselben noch sehr leer und arm sein mag, dass jene allgemeine Logik, die bloss ein Kanon zur Beurteilung ist, gleichsam wie ein Organon zur wirklichen Hervorbringung wenigstens zum Blendwerk von objektiven Behauptungen gebraucht, und mithin in der Tat dadurch gemissbraucht worden. Die allgemeine Logik nun, als vermeintes Organon, heisst Dialektik.

So verschieden auch die Bedeutung ist, in der die Alten dieser Benennung einer Wissenschaft oder Kunst sich bedienten, so kann man doch aus dem wirklichen Gebrauche derselben sicher abnehmen, dass sie bei ihnen nichts anderes war, als die Logik des Scheins. Eine sophistische Kunst, seiner Unwissenheit, ja auch seinen vorsaeztlichen Blendwerken den Anstrich der Wahrheit zu geben, dass man die Methode der Gruendlichkeit, welche die Logik ueberhaupt vorschreibt, nachahmte, und ihre Topik zu Beschoenigung jedes leeren Vorgebens benutzte. Nun kann man es als eine sichere und brauchbare Warnung anmerken: dass die allgemeine Logik, als Organon betrachtet, jederzeit eine Logik des Scheins, d.i. dialektisch sei. Denn da sie uns gar nichts ueber den Inhalt der Erkenntnis lehrt, sondern nur bloss die formalen Bedingungen der Uebereinstimmung mit dem Verstande, welche uebrigens in Ansehung der Gegenstaende gaenzlich gleichgueltig sind, so muss die Zumutung, sich derselben als eines Werkzeugs (Organon) zu gebrauchen, um seine Kenntnisse, wenigstens dem Vorgeben nach, auszubreiten und zu erweitern, auf nichts als Geschwaetzigkeit hinauslaufen, alles, was man will, mit einigem Schein zu behaupten, oder auch nach Belieben anzufechten.

Eine solche Unterweisung ist der Wuerde der Philosophie auf keine Weise gemaess. Um deswillen hat man diese Benennung der Dialektik lieber, als eine Kritik des dialektischen Scheins, der Logik beigezaehlt, und als eine solche wollen wir sie auch hier verstanden wissen.

IV. Von der Einteilung der transz. Logik in die transzendente Analytik und Dialektik

In einer transzendentalen Logik isolieren wir den Verstand, (so wie oben in der transzendentalen Aesthetik die Sinnlichkeit) und heben

bloss den Teil des Denkens aus unserem Erkenntnis heraus, der lediglich seinen Ursprung in dem Verstande hat. Der Gebrauch dieser reinen Erkenntnis aber beruht darauf, als ihrer Bedingung: dass uns Gegenstände in der Anschauung gegeben seien, worauf jene angewandt werden können. Denn ohne Anschauung fehlt es aller unserer Erkenntnis an Objekten, und sie bleibt alsdann völlig leer. Der Teil der transzendentalen Logik also, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis vorträgt, und die Prinzipien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann, ist die transzendente Analytik, und zugleich, eine Logik der Wahrheit. Denn ihr kann keine Erkenntnis widersprechen, ohne dass sie zugleich allen Inhalt verliere, d. i. alle Beziehung auf irgendein Objekt, mithin alle Wahrheit. Weil es aber sehr anlockend und verleitend ist, sich dieser reinen Verstandeserkenntnis und Grundsätze allein, und selbst über die Grenzen der Erfahrung hinaus, zu bedienen, welche doch einzig und allein uns die Materie (Objekte) an die Hand geben kann, worauf jene reinen Verstandesbegriffe angewandt werden können: so gerät der Verstand in Gefahr, durch leere Vernunftgeheimnisse von den blossen formalen Prinzipien des reinen Verstandes einen materialen Gebrauch zu machen, und über Gegenstände ohne Unterschied zu urteilen, die uns doch nicht gegeben sind, ja vielleicht auf keinerlei Weise gegeben werden können. Da sie also eigentlich nur ein Kanon der Beurteilung des empirischen Gebrauchs sein sollte, so wird sie missbraucht, wenn man sie als das Organon eines allgemeinen und unbeschränkten Gebrauchs gelten lässt, und sich mit dem reinen Verstande allein wagt, synthetisch über Gegenstände überhaupt zu urteilen, zu behaupten, und zu entscheiden. Also würde der Gebrauch des reinen Verstandes alsdann dialektisch sein. Der zweite Teil der transzendentalen Logik muss also eine Kritik dieses dialektischen Scheines sein, und heisst transzendente Dialektik, nicht als eine Kunst, dergleichen Schein dogmatisch zu erregen, (eine leider sehr gangbare Kunst mannigfaltiger metaphysischer Gaukelwerke) sondern als eine Kritik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauchs, um den falschen Schein ihrer grundlosen Anmassungen aufzudecken, und ihre Ansprüche auf Erfindung und Erweiterung, die sie bloss durch transzendente Grundsätze zu erreichen vermeint, zur blossen Beurteilung und Verwahrung des reinen Verstandes vor sophistischem Blendwerke herabzusetzen.

Der transzendentalen Logik
Erste Abteilung
Die transzendente Analytik

Diese Analytik ist die Zergliederung unseres gesamten Erkenntnisses a priori in die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis. Es kommt hierbei auf folgende Stücke an: 1. Dass die Begriffe reine und nicht empirische Begriffe seien. 2. Dass sie nicht zur Anschauung und zur Sinnlichkeit, sondern zum Denken und Verstande gehören. 3. Dass sie Elementarbegriffe seien und von den abgeleiteten, oder daraus zusammengesetzten, wohl unterschieden werden. 4. Dass ihre Tafel vollständig sei, und sie das ganze Feld des reinen Verstandes gänzlich ausfüllen. Nun kann diese Vollständigkeit einer Wissenschaft nicht auf den Uberschlag, eines bloss durch Versuche zustande gebrachten Aggregats, mit Zuverlässigkeit angenommen werden; daher ist sie nur vermittelt einer Idee des Ganzen der Verstandeserkenntnis a priori und durch die daraus bestimmte Abteilung der Begriffe, welche sie ausmachen, mithin nur durch ihren

Zusammenhang in einem System moeglich. Der reine Verstand sondert sich nicht allein von allem Empirischen, sondern sogar von aller Sinnlichkeit voellig aus. Er ist also eine fuer sich selbst bestaendige, sich selbst genugsame, und durch keine aeusserlich hinzukommenden Zusaetze zu vermehrende Einheit. Daher wird der Inbegriff seiner Erkenntnis ein unter einer Idee zu befassendes und zu bestimmendes System ausmachen, dessen Vollstaendigkeit und Artikulation zugleich einen Proberstein der Richtigkeit und Echtheit aller hineinpassenden Erkenntnistuecke abgeben kann. Es besteht aber dieser ganze Teil der transzendentalen Logik aus zwei Buechern, deren das eine die Begriffe, das andere die Grundsaeetze des reinen Verstandes enthaelt.

Der transzendentalen Analytik
Erstes Buch
Die Analytik der Begriffe

Ich verstehe unter der Analytik der Begriffe nicht die Analysis derselben, oder das gewoehnliche Verfahren in philosophischen Untersuchungen, Begriffe, die sich darbieten, ihrem Inhalte nach zu zergliedern und zur Deutlichkeit zu bringen, sondern die noch wenig versuchte Zergliederung des Verstandesvermoegens selbst, um die Moeglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforschen, dass wir sie im Verstande allein, als ihrem Geburtsorte, aufsuchen und dessen reinen Gebrauch ueberhaupt analysieren; denn dieses ist das eigentuemliche Geschaeft einer Transzendental-Philosophie; das uebrige ist die logische Behandlung der Begriffe in der Philosophie ueberhaupt. Wir werden also die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch ebendenselben Verstand, von den ihnen anhaengenden empirischen Bedingungen befreit, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden.

Der Analytik der Begriffe
Erstes Hauptstueck
Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe

Wenn man ein Erkenntnisvermoegen ins Spiel setzt, so tun sich, nach den mancherlei Anlaessen, verschiedene Begriffe hervor, die dieses Vermoegen kennbar machen und sich in einem mehr oder weniger ausfuehrlichen Aufsatz sammeln lassen, nachdem die Beobachtung derselben laengere Zeit, oder mit groesserer Scharfsinnigkeit angestellt worden. Wo diese Untersuchung werde vollendet sein, laesst sich, nach diesem gleichsam mechanischen Verfahren, niemals mit Sicherheit bestimmen. Auch entdecken sich die Begriffe, die man nur so bei Gelegenheit auffindet, in keiner Ordnung und systematischen Einheit, sondern werden zuletzt nur nach Aehnlichkeiten gepaart und nach der Groesse ihres Inhalts, von den einfachen an, zu den mehr zusammengesetzten, in Reihen gestellt, die nichts weniger als systematisch, obgleich auf gewisse Weise methodisch zustande gebracht werden.

Die Transzendental-Philosophie hat den Vorteil, aber auch die Verbindlichkeit, ihre Begriffe nach einem Prinzip aufzusuchen; weil

sie aus dem Verstande, als absoluter Einheit, rein und unvermischt entspringen, und daher selbst nach einem Begriffe, oder Idee, unter sich zusammenhaengen muessen. Ein solcher Zusammenhang aber gibt eine Regel an die Hand, nach welcher jedem reinen Verstandesbegriff seine Stelle und allen insgesamt ihre Vollstaendigkeit a priori bestimmt werden kann, welches alles sonst vom Belieben, oder vom Zufall abhaengen wuerde.

Des transzendenten Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe
Erster Abschnitt
Von dem logischen Verstandesgebrauche ueberhaupt

Der Verstand wurde oben bloss negativ erklart: durch ein nichtsinnliches Erkenntnisvermoegen. Nun koennen wir, unabhaengig von der Sinnlichkeit, keiner Anschauung teilhaftig werden. Also ist der Verstand kein Vermoegen der Anschauung. Es gibt aber, ausser der Anschauung, keine andere Art, zu erkennen, als durch Begriffe. Also ist die Erkenntnis eines jeden, wenigstens des menschlichen, Verstandes, eine Erkenntnis durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern diskursiv. Alle Anschauungen, als sinnlich, beruhen auf Affektionen, die Begriffe also auf Funktionen. Ich verstehe aber unter Funktion die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen. Begriffe gruenden sich also auf der Spontaneitaet des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf der Rezeptivitaet der Eindruecke. Von diesen Begriffen kann nun der Verstand keinen anderen Gebrauch machen, als dass er dadurch urteilt. Da keine Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand geht, als bloss die Anschauung, so wird ein Begriff niemals auf einen Gegenstand unmittelbar, sondern auf irgendeine andere Vorstellung von demselben (sie sei Anschauung oder selbst schon Begriff) bezogen. Das Urteil ist also die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben. In jedem Urteil ist ein Begriff, der fuer viele gilt, und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift, welche letztere denn auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird. So bezieht sich z.B. in dem Urteile: alle Koerper sind veraenderlich, der Begriff des Teilbaren auf verschiedene andere Begriffe; unter diesen aber wird er hier besonders auf den Begriff des Koerpers bezogen, dieser aber auf gewisse uns vorkommende Erscheinungen. Also werden diese Gegenstaende durch den Begriff der Teilbarkeit mittelbar vorgestellt. Alle Urteile sind demnach Funktionen der Einheit unter unseren Vorstellungen, da naemlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine hoehere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntnis des Gegenstandes gebraucht, und viel moegliche Erkenntnisse dadurch in einer zusammengezogen werden. Wir koennen aber alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurueckfuehren, so dass der Verstand ueberhaupt als ein Vermoegen zu urteilen vorgestellt werden kann. Denn er ist nach dem obigen ein Vermoegen zu denken. Denken ist das Erkenntnis durch Begriffe. Begriffe aber beziehen sich, als Praedikate moeglicher Urteile, auf irgendeine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande. So bedeutet der Begriff des Koerpers etwas, z.B. Metall, was durch jenen Begriff erkannt werden kann. Er ist also nur dadurch Begriff, dass unter ihm andere Vorstellungen enthalten sind, vermitteltst deren er sich auf Gegenstaende beziehen kann. Es ist also das Praedikat zu einem moeglichen Urteile, z.B. ein jedes Metall ist ein Koerper. Die Funktionen des Verstandes koennen also insgesamt gefunden werden, wenn

man die Funktionen der Einheit in den Urteilen vollstaendig darstellen kann. Dass dies aber sich ganz wohl bewerkstelligen lasse, wird der folgende Abschnitt vor Augen stellen.

Des Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe
Zweiter Abschnitt

Paragraph 9. Von der logischen Funktion des Verstandes in Urteilen

Wenn wir von allem Inhalte eines Urteils ueberhaupt abstrahieren, und nur auf die blosse Verstandesform darin achtgeben, so finden wir, dass die Funktion des Denkens in demselben unter vier Titel gebracht werden koenne, deren jeder drei Momente unter sich enthaelt. Sie koennen fueglich in folgender Tafel vorgestellt werden.

- | | |
|---------------------------|---------------|
| 1. Quantitaet der Urteile | |
| Allgemeine | |
| Besondere | |
| Einzelne | |
| 2. Qualitaet | 3. Relation |
| Bejahende | Kategorische |
| Verneinende | Hypothetische |
| Unendliche | Disjunktive |
| 4. Modalitaet | |
| Problematische | |
| Assertorische | |
| Apodiktische | |

Da diese Einteilung in einigen, obgleich nicht wesentlichen Stuecken, von der gewohnten Technik der Logiker abzuweichen scheint, so werden folgende Verwaerungen wider den besorglichen Missverstand nicht unnoetig sein.

1. Die Logiker sagen mit Recht, dass man beim Gebrauch der Urteile in Vernunftschluessen die einzelnen Urteile gleich den allgemeinen behandeln koenne. Denn eben darum, weil sie gar keinen Umfang haben, kann das Praedikat derselben nicht bloss auf einiges dessen, was unter dem Begriff des Subjekts enthalten ist, gezogen, von einigem aber ausgenommen werden. Es gilt also von jenem Begriffe ohne Ausnahme, gleich als wenn derselbe ein gemeinguettiger Begriff waere, der einen Umfang haette, von dessen ganzer Bedeutung das Praedikat gelte. Vergleichen wir dagegen ein einzelnes Urteil mit einem gemeinguettigen, bloss als Erkenntnis, der Groesse nach, so verhaelt sie sich zu diesem wie Einheit zur Unendlichkeit, und ist also an sich selbst davon wesentlich unterschieden. Also, wenn ich ein einzelnes Urteil (*judicium singulare*) nicht bloss nach seiner inneren Gueltigkeit, sondern auch, als Erkenntnis ueberhaupt, nach der Groesse, die es in Vergleichung mit anderen Erkenntnissen hat, schaetze, so ist es allerdings von gemeinguettigen Urteilen (*judicia communia*) unterschieden, und verdient in einer vollstaendigen Tafel der Momente des Denkens ueberhaupt (obzwar freilich nicht in der bloss auf den Gebrauch der Urteile untereinander eingeschaerzten Logik) eine besondere Stelle.

2. Ebenso muessen in einer transzendentalen Logik unendliche Urteile

von bejahenden noch unterschieden werden, wenn sie gleich in der allgemeinen Logik jenen mit Recht beigezählt sind und kein besonderes Glied der Einteilung ausmachen. Diese nämlich abstrahiert von allem Inhalt des Praedikats (ob es gleich verneinend ist) und sieht nur darauf, ob dasselbe dem Subjekt beigelegt, oder ihm entgegengesetzt werde. Jene aber betrachtet das Urteil auch nach dem Werte oder Inhalt dieser logischen Bejahung vermittelt eines bloss verneinenden Praedikats, und was diese in Ansehung des gesamten Erkenntnisses fuer einen Gewinn verschafft. Haette ich von der Seele gesagt, sie ist nicht sterblich, so haette ich durch ein verneinendes Urteil wenigstens einen Irrtum abgehalten. Nun habe ich durch den Satz: die Seele ist nicht sterblich, zwar der logischen Form nach wirklich bejaht, indem ich die Seele in den unbeschränkten Umfang der nichtsterbenden Wesen setze. Weil nun von dem ganzen Umfange moeglicher Wesen das Sterbliche einen Teil enthaelt, das Nichtsterbende aber den anderen, so ist durch meinen Satz nichts anderes gesagt, als dass die Seele eines von der unendlichen Menge Dinge sei, die uebrigbleiben, wenn ich das Sterbliche insgesamt wegnehme. Dadurch aber wird nur die unendliche Sphaere alles Moeglichen insoweit beschränkt, dass das Sterbliche davon abgetrennt, und in dem uebrigen Umfang ihres Raums die Seele gesetzt wird. Dieser Raum bleibt aber bei dieser Ausnahme noch immer unendlich, und koennen noch mehrere Teile desselben weggenommen werden, ohne dass darum der Begriff von der Seele im mindesten waechst, und bejahend bestimmt wird. Diese unendlichen Urteile also in Ansehung des logischen Umfanges sind wirklich bloss beschränkend in Ansehung des Inhalts der Erkenntnis ueberhaupt, und insofern muessen sie in der transzendentalen Tafel aller Momente des Denkens in den Urteilen nicht uebergangen werden, weil die hierbei ausgeuebte Funktion des Verstandes vielleicht in dem Felde seiner reinen Erkenntnis a priori wichtig sein kann.

3. Alle Verhaeltnisse des Denkens in Urteilen sind die a) des Praedikats zum Subjekt, b) des Grundes zur Folge, c) der eingeteilten Erkenntnis und der gesammelten Glieder der Einteilung untereinander. In der ersteren Art der Urteile sind nur zwei Begriffe, in der zweiten zwei Urteile, in der dritten mehrere Urteile im Verhaeltnis gegeneinander betrachtet. Der hypothetische Satz: wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, so wird der beharrlich Boese bestraft, enthaelt eigentlich das Verhaeltnis zweier Saetze: Es ist eine vollkommene Gerechtigkeit da, und der beharrlich Boese wird bestraft. Ob beide dieser Saetze an sich wahr seien, bleibt hier unausgemacht. Es ist nur die Konsequenz, die durch dieses Urteil gedacht wird. Endlich enthaelt das disjunktive Urteil ein Verhaeltnis zweier, oder mehrerer Saetze gegeneinander, aber nicht der Abfolge, sondern der logischen Entgegensetzung, sofern die Sphaere des einen die des anderen ausschliesst, aber doch zugleich der Gemeinschaft, insofern sie zusammen die Sphaere der eigentlichen Erkenntnis erfuellen, also ein Verhaeltnis der Teile der Sphaere eines Erkenntnisses, da die Sphaere eines jeden Teils ein Ergaenzungsstueck der Sphaere des anderen zu dem ganzen Inbegriff der eingeteilten Erkenntnis ist, z.E. die Welt ist entweder durch einen blinden Zufall da, oder durch innere Notwendigkeit, oder durch eine aeussere Ursache. Jeder dieser Saetze nimmt einen Teil der Sphaere des moeglichen Erkenntnisses ueber das Dasein einer Welt ueberhaupt ein, alle zusammen die ganze Sphaere. Das Erkenntnis aus einer dieser Sphaeren wegnehmen, heisst, sie in eine der uebrigen setzen, und dagegen sie in eine Sphaere setzen, heisst, sie aus den uebrigen wegnehmen. Es ist also in einem disjunktiven Urteile eine gewisse Gemeinschaft der

Erkenntnisse, die darin besteht, dass sie sich wechselseitig einander ausschliessen, aber dadurch doch im Ganzen die wahre Erkenntnis bestimmen, indem sie zusammengenommen den ganzen Inhalt einer einzigen gegebenen Erkenntnis ausmachen. Und dieses ist es auch nur, was ich des Folgenden wegen hiebei anzumerken noetig finde.

4. Die Modalitaet der Urteile ist eine ganz besondere Funktion derselben, die das Unterscheidende an sich hat, dass sie nichts zum Inhalte des Urteils beitraegt, (denn ausser Groesse, Qualitaet und Verhaeltnis ist nichts mehr, was den Inhalt eines Urteils ausmache,) sondern nur den Wert der Copula in Beziehung auf das Denken ueberhaupt angeht. Problematische Urteile sind solche, wo man das Bejahen oder Verneinen als bloss moeglich (beliebig) annimmt. Assertorische, da es als wirklich (wahr) betrachtet wird. Apodiktische, in denen man es als notwendig ansieht*. So sind die beiden Urteile, deren Verhaeltnis das hypothetische Urteil ausmacht, (antecedens und consequens), imgleichen in deren Wechselwirkung das Disjunktive besteht, (Glieder der Einteilung) insgesamt nur problematisch. In dem obigen Beispiel wird der Satz: es ist eine vollkommene Gerechtigkeit da, nicht assertorisch gesagt, sondern nur als ein beliebiges Urteil, wovon es moeglich ist, dass jemand es annehme, gedacht, und nur die Konsequenz ist assertorisch. Daher koennen solche Urteile auch offenbar falsch sein, und doch, problematisch genommen, Bedingungen der Erkenntnis der Wahrheit sein. So ist das Urteil: die Welt ist durch blinden Zufall da, in dem disjunktiven Urteil nur von problematischer Bedeutung, naemlich, dass jemand diesen Satz etwa auf eignen Augenblick annehmen moege, und dient doch, (wie die Verzeichnung des falschen Weges, unter der Zahl aller derer, die man nehmen kann,) den wahren zu finden. Der problematische Satz ist also derjenige, der nur logische Moeglichkeit (die nicht objektiv ist) ausdrueckt, d.i. eine freie Wahl einen solchen Satz gelten zu lassen, eine bloss willkuerliche Aufnahme desselben in den Verstand. Der assertorische sagt von logischer Wirklichkeit oder Wahrheit, wie etwa in einem hypothetischen Vernunftschluss das Antecedens im Obersatze problematisch, im Untersatze assertorisch vorkommt, und zeigt an, dass der Satz mit dem Verstande nach dessen Gesetzen schon verbunden sei, der apodiktische Satz denkt sich den assertorischen durch diese Gesetze des Verstandes selbst bestimmt, und daher a priori behauptend, und drueckt auf solche Weise logische Notwendigkeit aus. Weil nun hier alles sich gradweise dem Verstande einverleibt, so dass man zuvor etwas problematisch urteilt, darauf auch wohl es assertorisch als wahr annimmt, endlich als unzertrennlich mit dem Verstande verbunden, d.i. als notwendig und apodiktisch behauptet, so kann man diese drei Funktionen der Modalitaet auch so viel Momente des Denkens ueberhaupt nennen.

* Gleich, als wenn das Denken im ersten Fall eine Funktion des Verstandes, im zweiten der Urteilskraft, im dritten der Vernunft waere. Eine Bemerkung, die erst in der Folge ihre Aufklaerung erwartet.

Des Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe
Dritter Abschnitt

Paragraph 10. Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien

Die allgemeine Logik abstrahiert, wie mehrmalen schon gesagt worden, von allem Inhalt der Erkenntnis, und erwartet, dass ihr anderwaerts,

woher es auch sei, Vorstellungen gegeben werden, um diese zuerst in Begriffe zu verwandeln, welches analytisch zugeht. Dagegen hat die transzendente Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor sich liegen, welches die transzendente Aesthetik ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne allen Inhalt, mithin voellig leer sein wuerde. Raum und Zeit enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung a priori, gehoeren aber gleichwohl zu den Bedingungen der Rezeptivitaet unseres Gemuets, unter denen es allein Vorstellungen von Gegenstaenden empfangen kann, die mithin auch den Begriff derselben jederzeit affizieren muessen. Allein die Spontaneitaet unseres Denkens erfordert es, dass dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen, und verbunden werde, um daraus eine Erkenntnis zu machen. Diese Handlung nenne ich Synthesis.

Ich verstehe aber unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzutun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen. Eine solche Synthesis ist rein, wenn das Mannigfaltige nicht empirisch, sondern a priori gegeben ist (wie das im Raum und der Zeit). Vor aller Analysis unserer Vorstellungen muessen diese zuvor gegeben sein, und es koennen keine Begriffe dem Inhalte nach analytisch entspringen. Die Synthesis eines Mannigfaltigen aber (es sei empirisch oder a priori gegeben), bringt zuerst eine Erkenntnis hervor, die zwar anfaenglich noch roh und verworren sein kann, und also der Analysis bedarf; allein die Synthesis ist doch dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammelt, und zu einem gewissen Inhalte vereinigt; sie ist also das erste, worauf wir acht zu geben haben, wenn wir ueber den ersten Ursprung unserer Erkenntnis urteilen wollen.

Die Synthesis ueberhaupt ist, wie wir kuenftig sehen werden, die blosser Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir ueberall gar keine Erkenntnis haben wuerden, der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind. Allein, diese Synthesis auf Begriffe zu bringen, das ist eine Funktion, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung verschafft.

Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, gibt nun den reinen Verstandesbegriff. Ich verstehe aber unter dieser Synthesis diejenige, welche auf einem Grunde der synthetischen Einheit a priori beruht: so ist unser Zaehlen (vornehmlich ist es in groesseren Zahlen merklicher) eine Synthesis nach Begriffen, weil sie nach einem gemeinschaftlichen Grunde der Einheit geschieht (z.E. der Dekadik). Unter diesem Begriffe wird also die Einheit in der Synthesis des Mannigfaltigen notwendig.

Analytisch werden verschiedene Vorstellungen unter einen Begriff gebracht, (ein Geschaef, wovon die allgemeine Logik handelt). Aber nicht die Vorstellungen, sondern die reine Synthesis der Vorstellungen auf Begriffe zu bringen, lehrt die transz. Logik. Das erste, was uns zum Behuf der Erkenntnis aller Gegenstaende a priori gegeben sein muss, ist das Mannigfaltige der reinen Anschauung; die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft ist das zweite, gibt aber noch keine Erkenntnis. Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis Einheit geben, und lediglich in der Vorstellung dieser notwendigen synthetischen Einheit bestehen, tun das dritte zum Erkenntnis eines vorkommenden Gegenstandes, und beruhen auf dem Verstande.

Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit gibt, die gibt auch der blossen Synthesis verschiedene Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrueckt, der reine Verstandesbegriff heisst. Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelt der analytischen Einheit, die logische Form eines Urtheils zustande brachte, bringt auch, vermittelt der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung ueberhaupt, in seine Vorstellungen einen transzendenten Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heissen, die a priori auf Objekte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann.

Auf solche Weise entspringen gerade so viel reine Verstandesbegriffe, welche a priori auf Gegenstaende der Anschauung ueberhaupt gehen, als es in der vorigen Tafel logische Funktionen in allen moeglichen Urteilen gab: denn der Verstand ist durch gedachte Funktionen voellig erschoept, und sein Vermoegen dadurch gaenzlich ausgemessen. Wir wollen diese Begriffe, nach dem Aristoteles Kategorien nennen, indem unsere Absicht uranfenglich mit der seinigen zwar einerlei ist, ob sie sich gleich davon in der Ausfuehrung gar sehr entfernt.

Tafel der Kategorien

1. Der Quantitaet:

Einheit
Vielheit
Allheit.

2. Der Qualitaet:

Realitaet

Negation

Limitation.

3. Der Relation:

der Inhaerenz und Subsistenz
(substantia et accidens)

der Kausalitaet und Dependenz (Ursache
und Wirkung)

der Gemeinschaft (Wechselwirkung
zwischen dem Handelnden und Leidenden).

4. Der Modalitaet:

Moeglichkeit - Unmoeglichkeit

Dasein - Nichtsein

Notwendigkeit - Zufaeligkeit.

Dieses ist nun die Verzeichnung aller urspruenglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand a priori in sich enthaelt, und um derentwillen er auch nur ein reiner Verstand ist; indem er durch sie allein etwas bei dem Mannigfaltigen der Anschauung verstehen, d.i. ein Objekt derselben denken kann. Diese Einteilung ist systematisch aus einem gemeinschaftlichen Prinzip, naemlich dem Vermoegen zu urteilen, (welches ebensoviel ist, als das Vermoegen zu denken,) erzeugt, und nicht rhapsodistisch, aus einer auf gut Glueck unternommenen Aufsuchung reiner Begriffe entstanden, von deren Vollzaehligkeit man niemals gewiss sein kann, da sie nur durch Induktion geschlossen wird, ohne zu gedenken, dass man noch auf die letztere Art niemals einsieht, warum denn gerade diese und nicht andere Begriffe dem reinen Verstande beiwohnen. Es war ein eines scharfsinnigen Mannes wuerdiger Anschlag des Aristoteles, diese Grundbegriffe aufzusuchen. Da er aber kein Prinzipium hatte, so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstiessen, und trieb deren zuerst zehn auf, die er Kategorien (Praedikamente) nannte. In der Folge glaubte er noch ihrer fuenfe aufgefunden zu haben, die er unter dem Namen der Postpraedikamente hinzufuegte. Allein seine Tafel

blieb noch immer mangelhaft. Ausserdem finden sich auch einige modi der reinen Sinnlichkeit darunter, (quando, ubi, situs, imgleichen prius, simul,) auch ein empirischer, (motus) die in dieses Stammregister des Verstandes gar nicht gehoeren, oder es sind auch die abgeleiteten Begriffe mit unter die Urbegriffe gezaehlt, (actio, passio,) und an einigen der letzteren fehlt es gaenzlich.

Um der letzteren willen ist also noch zu bemerken: dass die Kategorien, als die wahren Stammbegriffe des reinen Verstandes, auch ihre ebenso reinen abgeleiteten Begriffe haben, die in einem vollstaendigen System der Transzendental-Philosophie keineswegs uebergangen werden koennen, mit deren blosser Erwaehnung aber ich in einem bloss kritischen Versuch zufrieden sein kann.

Es sei mir erlaubt, diese reinen, aber abgeleiteten Verstandesbegriffe die Praedikabilien des reinen Verstandes (im Gegensatz der Praedikamente) zu nennen. Wenn man die urspruenglichen und primitiven Begriffe hat, so lassen sich die abgeleiteten und subalternen leicht hinzufuegen, und der Stammbaum des reinen Verstandes voellig ausmalen. Da es mir hier nicht um die Vollstaendigkeit des Systems, sondern nur der Prinzipien zu einem System zu tun ist, so verspare ich diese Ergaenzung auf eine andere Beschaeftigung. Man kann aber diese Absicht ziemlich erreichen, wenn man die Ontologischen Lehrbuecher zur Hand nimmt, und z.B. der Kategorie der Kausalitaet die Praedikabilien der Kraft, der Handlung, des Leidens; der der Gemeinschaft die der Gegenwart, des Widerstandes; den Praedikamenten der Modalitaet die des Entstehens, Vergehens, der Veraenderung usw. unterordnet. Die Kategorien mit den modis der reinen Sinnlichkeit oder auch untereinander verbunden, geben eine grosse Menge abgeleiteter Begriffe a priori, die zu bemerken, und wo moeglich, bis zur Vollstaendigkeit zu verzeichnen, eine nuetzliche und nicht unangenehme, hier aber entbehrliche Bemuehung sein wuerde.

Der Definitionen dieser Kategorien ueberhebe ich mich in dieser Abhandlung geflissentlich, ob ich gleich im Besitz derselben sein moechte. Ich werde diese Begriffe in der Folge bis auf den Grad zergliedern, welcher in Beziehung auf die Methodenlehre, die ich bearbeite, hinreichend ist. In einem System der reinen Vernunft wuerde man sie mit Recht von mir fordern koennen: aber hier wuerden sie nur den Hauptpunkt der Untersuchung aus den Augen bringen, indem sie Zweifel und Angriffe erregten, die man, ohne der wesentlichen Absicht etwas zu entziehen, gar wohl auf eine andere Beschaeftigung verweisen kann. Indessen leuchtet doch aus dem wenigen, was ich hievon angefuehrt habe, deutlich hervor, dass ein vollstaendiges Woerterbuch mit allen dazu erforderlichen Erklaerungen nicht allein moeglich, sondern auch leicht sei zustande zu bringen. Die Faecher sind einmal da; es ist nur noetig, sie auszufuellen, und eine systematische Topik, wie die gegenwaertige, lasst nicht leicht die Stelle verfehlen, dahin ein jeder Begriff eigentuemlich gehoert, und zugleich diejenige leicht bemerken, die noch leer ist.

Paragraph 11

Ueber diese Tafel der Kategorien lassen sich artige Betrachtungen anstellen, die vielleicht erhebliche Folgen in Ansehung der wissenschaftlichen Form aller Vernunftkenntnisse haben koennten. Denn dass diese Tafel im theoretischen Teile der Philosophie

ungemein dienlich, ja unentbehrlich sei, den Plan zum Ganzen einer Wissenschaft, sofern sie auf Begriffen a priori beruht, vollstaendig zu entwerfen, und sie mathematisch nach bestimmten Prinzipien abzuteilen, erhellt schon von selbst daraus, dass gedachte Tafel alle Elementarbegriffe des Verstandes vollstaendig, ja selbst die Form eines Systems derselben im menschlichen Verstande enthaelt, folglich auf alle Momente einer vorhabenden spekulativen Wissenschaft, ja sogar ihre Ordnung, Anweisung gibt, wie ich denn auch davon anderwaerts* eine Probe gegeben habe. Hier sind nun einige dieser Anmerkungen.

* Metaphys. Anfangsgr. der Naturwissensch.

Die erste ist: dass sich diese Tafel, welche vier Klassen von Verstandesbegriffen enthaelt, zuerst in zwei Abteilungen zerfaellen lasse, deren erstere auf Gegenstaende der Anschauung (der reinen sowohl als empirischen), die zweite aber auf die Existenz dieser Gegenstaende (entweder in Beziehung aufeinander oder auf den Verstand) gerichtet sind.

Die erste Klasse wuerde ich die der mathematischen, die zweite der dynamischen Kategorien nennen. Die erste Klasse hat, wie man sieht, keine Korrelate, die allein in der zweiten Klasse angetroffen werden. Dieser Unterschied muss doch einen Grund in der Natur des Verstandes haben.

2te Anmerk. Dass allerwaerts eine gleiche Zahl der Kategorien jeder Klasse, naemlich drei sind, welches eben sowohl zum Nachdenken auffordert, da sonst alle Einteilung a priori durch Begriffe Dichtomie sein muss. Dazu kommt aber noch, dass die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse entspringt.

So ist die Allheit (Totalitaet) nichts anderes als die Vielheit als Einheit betrachtet, die Einschraenkung nichts anderes als Realitaet mit Negation verbunden, die Gemeinschaft ist die Kausalitaet einer Substanz in Bestimmung der anderen wechselseitig, endlich die Notwendigkeit nichts anderes als die Existenz, die durch die Moeglichkeit selbst gegeben ist. Man denke aber ja nicht, dass darum die dritte Kategorie ein bloss abgeleiteter und kein Stammbegriff des reinen Verstandes sei. Denn die Verbindung der ersten und zweiten, um den dritten Begriff hervorzubringen, erfordert einen besonderen Aktus des Verstandes, der nicht mit dem einerlei ist, der beim ersten und zweiten ausgeuebt wird. So ist der Begriff einer Zahl (die zur Kategorie, der Allheit gehoert) nicht immer moeglich, wo die Begriffe der Menge und der Einheit sind (z.B. in der Vorstellung des Unendlichen), oder daraus, dass ich den Begriff einer Ursache und den einer Substanz beide verbinde, noch nicht sofort der Einfluss, d.i. wie eine Substanz Ursache von etwas in einer anderen Substanz werden koenne, zu verstehen. Daraus erhellt, dass dazu ein besonderer Aktus des Verstandes erforderlich sei; und so bei den uebrigen.

3te Anmerk. Von einer einzigen Kategorie, naemlich der der Gemeinschaft, die unter dem dritten Titel befindlich ist, ist die Uebereinstimmung mit der in der Tafel der Logischen Funktionen ihm korrespondierenden Form eines disjunktiven Urteils nicht so in die Augen fallend, als bei den uebrigen.

Um sich dieser Uebereinstimmung zu versichern, muss man bemerken: dass in allen disjunktiven Urteilen die Sphaere (die Menge alles

dessen, was unter ihm enthalten ist) als ein Ganzes in Teile (die untergeordneten Begriffe) geteilt vorgestellt wird, und, weil einer nicht unter dem anderen enthalten sein kann, sie als einander koordiniert, nicht subordiniert, so dass sie einander nicht einseitig, wie in einer Reihe, sondern wechselseitig, wie in einem Aggregat, bestimmen (wenn ein Glied der Einteilung gesetzt wird, alle uebrigen ausgeschlossen werden, und so umgekehrt), gedacht werden.

Nun wird eine aehnliche Verknuepfung in einem Ganzen der Dinge gedacht, da nicht eines, als Wirkung, dem anderen, als Ursache seines Daseins, untergeordnet, sondern zugleich und wechselseitig als Ursache in Ansehung der Bestimmung der anderen beigeordnet wird, (z.B. in einem Koeper, dessen Teile einander wechselseitig ziehen, und auch widerstehen,) welches eine ganz andere Art der Verknuepfung ist, als die, so im blossen Verhaeltnis der Ursache zur Wirkung (des Grundes zur Folge) angetroffen wird, in welchem die Folge nicht wechselseitig wiederum den Grund bestimmt, und darum mit diesem (wie der Weltschoepfer mit der Welt) nicht ein Ganzes ausmacht. Dasselbe Verfahren des Verstandes, wenn er sich die Sphaere eines eingeteilten Begriffes vorstellt, beobachtet er auch, wenn er ein Ding als teilbar denkt, und, wie die Glieder der Einteilung im ersteren einander ausschliessen und doch in einer Sphaere verbunden sind, so stellt er sich die Teile des letzteren als solche, deren Existenz (als Substanzen) jedem auch ausschliesslich von den uebrigen zukommt, doch als in einem Ganzen verbunden vor.

Paragraph 12

Es findet sich aber in der Transzendentalphilosophie der Alten noch ein Hauptstueck vor, welches reine Verstandesbegriffe enthaelt, die, ob sie gleich nicht unter die Kategorien gezaehlt werden, dennoch, nach ihnen, als Begriffe a priori von Gegenstaenden gelten sollten, in welchem Falle sie aber die Zahl der Kategorien vermehren wuerden, welches nicht sein kann. Diese traegt der unter den Scholastikern so berufene Satz vor: quodlibet ens est unum, verum, bonum. Ob nun zwar der Gebrauch dieses Prinzips in Absicht auf die Folgerungen (die lauter tautologische Saetze gaben) sehr kuemmerlich ausfiel, so, dass man es auch in neueren Zeiten beinahe nur ehrenhalber in der Metaphysik aufzustellen pflegt, so verdient doch ein Gedanke, der sich so lange Zeit erhalten hat, so leer er auch zu sein scheint, immer eine Untersuchung seines Ursprunges, und berechtigt zur Vermutung, dass er in irgend einer Verstandesregel seinen Grund habe, der nur, wie es oft geschieht, falsch gedolmetscht worden. Diese vermeintlich transzendentalen Praedikate der Dinge sind nichts anderes als Logische Erfordernisse und Kriterien aller Erkenntnis der Dinge ueberhaupt, und legen ihr die Kategorien der Quantitaet, naemlich der Einheit, Vielheit und Allheit, zum Grunde, nur dass sie diese, welche, eigentlich material, als zur Moeglichkeit der Dinge selbst gehoerig, genommen werden muessten, in der Tat nur in formaler Bedeutung als zur logischen Forderung in Ansehung jeder Erkenntnis gehoerig brauchten, und doch diese Kriterien des Denkens unbehutsamerweise zu Eigenschaften der Dinge an sich selbst machten. In jedem Erkenntnis eines Objektes ist naemlich Einheit des Begriffes, welche man qualitative Einheit nennen kann, sofern darunter nur die Einheit der Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Erkenntnisse gedacht wird, wie etwa die Einheit des Thema in einem Schauspiel, einer Rede, einer Fabel. Zweitens Wahrheit in Ansehung der Folgen. Je mehr wahre Folgen

aus einem gegebenen Begriffe, desto mehr Kennzeichen seiner objektiven Realitaet. Dieses koennte man die qualitative Vielheit der Merkmale, die zu einem Begriffe als einem gemeinschaftlichen Grunde gehoeren, (nicht in ihm als Groesse gedacht werden,) nennen. Endlich drittens Vollkommenheit, die darin besteht, dass umgekehrt diese Vielheit zusammen auf die Einheit des Begriffes zurueckfuehrt, und zu diesem und keinem anderen voellig zusammenstimmt, welches man die qualitative Vollstaendigkeit (Totalitaet) nennen kann. Woraus erhellt, dass diese logischen Kriterien der Moeglichkeit der Erkenntnis ueberhaupt die drei Kategorien der Groesse, in denen die Einheit in der Erzeugung des Quantums durchgaengig gleichartig angenommen werden muss, hier nur in Absicht auf die Verknuepfung auch ungleichartiger Erkenntnisstuecke in einem Bewusstsein durch die Qualitaet eines Erkenntnisses als Prinzips verwandeln. So ist das Kriterium der Moeglichkeit eines Begriffs (nicht des Objekts derselben) die Definition, in der die Einheit des Begriffs, die Wahrheit alles dessen, was zunaechst aus ihm abgeleitet werden mag, endlich die Vollstaendigkeit dessen, was aus ihm gezogen worden, zur Herstellung des ganzen Begriffs das Erforderliche desselben ausmacht; oder so ist auch das Kriterium einer Hypothese die Verstaendlichkeit des angenommenen Erklarungsgrundes oder dessen Einheit (ohne Hilfshypothese) die Wahrheit (Uebereinstimmung unter sich selbst und mit der Erfahrung) der daraus abzuleitenden Folgen, und endlich die Vollstaendigkeit des Erklarungsgrundes zu ihnen, die auf nichts mehr noch weniger zurueckweisen, als in der Hypothese angenommen worden, und das, was a priori synthetisch gedacht war, a posteriori analytisch wieder liefern und dazu zusammenstimmen. - Also wird durch die Begriffe von Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit die transzendente Tafel der Kategorien gar nicht, als waere sie etwa mangelhaft, ergaenzt, sondern nur, indem das Verhaeltnis dieses Begriffe auf Objekte gaenzlich beiseite gesetzt wird, das Verfahren mit ihnen unter allgemeine logische Regeln der Uebereinstimmung der Erkenntnis mit sich selbst gebracht.

Der transzendentalen Analytik
Zweites Hauptstueck
Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe

Erster Abschnitt

Paragraph 13. Von den Prinzipien einer transz. Deduktion ueberhaupt

Die Rechtslehrer, wenn sie von Befugnissen und Anmassungen reden, unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage ueber das, was Rechtens ist, (quid juris) von der, die die Tatsache angeht, (quid facti) und indem sie von beiden Beweis fordern, so nennen sie den ersteren, der die Befugnis, oder auch den Rechtsanspruch dartun soll, die Deduktion. Wir bedienen uns einer Menge empirischer Begriffe ohne jemandes Widerrede, und halten uns auch ohne Deduktion berechtigt, ihnen einen Sinn und eingebilddete Bedeutung zuzueignen, weil wir jederzeit die Erfahrung bei der Hand haben, ihre objektive Realitaet zu beweisen. Es gibt indessen auch usurpierte Begriffe, wie etwa Glueck, Schicksal, die zwar mit fast allgemeiner Nachsicht herumlaufen, aber doch bisweilen durch die Frage: quid juris, in Anspruch genommen werden, da man alsdann wegen der Deduktion derselben in nicht geringe Verlegenheit geraet, indem man keinen deutlichen Rechtsgrund weder aus der Erfahrung, noch der Vernunft anfuehren kann, dadurch die Befugnis seines Gebrauchs deutlich wuerde.

Unter den mancherlei Begriffen aber, die das sehr vermischte Gewebe der menschlichen Erkenntnis ausmachen, gibt es einige, die auch zum reinen Gebrauch a priori (voellig unabhängig von aller Erfahrung) bestimmt sind, und dieser ihre Befugnis bedarf jederzeit einer Deduktion; weil zu der Rechtmässigkeit eines solchen Gebrauchs Beweise aus der Erfahrung nicht hinreichend sind, man aber doch wissen muss, wie diese Begriffe sich auf Objekte beziehen koennen, die sie doch aus keiner Erfahrung hernehmen. Ich nenne daher die Erklaerung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstaende beziehen koennen, die transzendente Deduktion derselben, und unterscheide sie von der empirischen Deduktion, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion ueber dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmässigkeit, sondern das Faktum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen.

Wir haben jetzt schon zweierlei Begriffe von ganz verschiedener Art, die doch darin miteinander uebereinkommen, dass sie beiderseits voellig a priori sich auf Gegenstaende beziehen, naemlich, die Begriffe des Raumes und der Zeit, als Formen der Sinnlichkeit, und die Kategorien, als Begriffe des Verstandes. Von ihnen eine empirische Deduktion versuchen wollen, wuerde ganz vergebliche Arbeit sein; weil eben darin das Unterscheidende ihrer Natur liegt, dass sie sich auf ihre Gegenstaende beziehen, ohne etwas zu deren Vorstellung aus der Erfahrung entlehnt zu haben. Wenn also eine Deduktion derselben noetig ist, so wird sie jederzeit transzendental sein muessen.

Indessen kann man von diesen Begriffen, wie von allem Erkenntnis, wo nicht das Prinzipium ihrer Moeglichkeit, doch die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen, wo alsdann die Eindruecke der Sinne den ersten Anlass geben, die ganze Erkenntniskraft in Ansehung ihrer zu eroeffnen, und Erfahrung zustande zu bringen, die zwei sehr ungleichartige Elemente enthaelt, naemlich eine Materie zur Erkenntnis aus den Sinnen und eine gewisse Form, sie zu ordnen, aus dem inneren Quell des reinen Anschauens und Denkens, die, bei Gelegenheit der ersteren, zuerst in Ausuebung gebracht werden, und Begriffe hervorbringen. Ein solches Nachspueren der ersten Bestrebungen unserer Erkenntniskraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu steigen, hat ohne Zweifel seinen grossen Nutzen, und man hat es dem beruehmten Locke zu verdanken, dass er dazu zuerst den Weg eroeffnet hat. Allein eine Deduktion der reinen Begriffe a priori kommt dadurch niemals zustande, denn sie liegt ganz und gar nicht auf diesem Wege, weil in Ansehung ihres kuenftigen Gebrauchs, der von der Erfahrung gaenzlich unabhängig sein soll, sie einen ganz anderen Geburtsbrief, als den der Abstammung von Erfahrungen, muessen aufzuzeigen haben. Diese versuchte physiologische Ableitung, die eigentlich gar nicht Deduktion heissen kann, weil sie eine quaestionem facti betrifft, will ich daher die Erklaerung des Besitzes einer reinen Erkenntnis nennen. Es ist also klar, dass von diesen allein es eine transzendente Deduktion und keineswegs eine empirische geben koenne, und dass letztere, in Ansehung der reinen Begriffe a priori, nichts als eitle Versuche sind, womit sich nur derjenige beschaeffigen kann, welcher die ganz eigentuemliche Natur dieser Erkenntnisse nicht begriffen hat.

Ob nun aber gleich die einzige Art einer moeglichen Deduktion der reinen Erkenntnis a priori, naemlich die auf dem transzendentalen Wege eingeraeumt wird, so erhellt dadurch doch eben nicht, dass sie so unumgaenglich notwendig sei. Wir haben oben die Begriffe des Raumes

und der Zeit, vermittelt einer transzendentalen Deduktion zu ihren Quellen verfolgt, und ihre objektive Gueltigkeit a priori erklart und bestimmt. Gleichwohl geht die Geometrie ihren sicheren Schritt durch lauter Erkenntnisse a priori, ohne dass sie sich, wegen der reinen und gesetzmaessigen Abkunft ihres Grundbegriffs vom Raume, von der Philosophie einen Beglaubigungsschein erbitten darf. Allein der Gebrauch des Begriffs geht in dieser Wissenschaft auch nur auf die aeuessere Sinnenwelt, von welcher der Raum die reine Form ihrer Anschauung ist, in welcher also alle geometrische Erkenntnis, weil sie sich auf Anschauung a priori gruendet, unmittelbare Evidenz hat, und die Gegenstaende durch die Erkenntnis selbst, a priori (der Form nach) in der Anschauung, gegeben werden. Dagegen faengt mit den reinen Verstandesbegriffen die unumgaengliche Beduerfnis an, nicht allein von ihnen selbst, sondern auch vom Raum die transzendental Deduktion zu suchen, weil, da sie von Gegenstaenden nicht durch Praedikate der Anschauung und der Sinnlichkeit, sondern des reinen Denkens a priori redet, sie sich auf Gegenstaende ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit allgemein beziehen, und die, da sie nicht auf Erfahrung gegrundet sind, auch in der Anschauung a priori kein Objekt vorzeigen koennen, worauf sie vor aller Erfahrung ihre Synthesis gruendeten, und daher nicht allein wegen der objektiven Gueltigkeit und Schranken ihres Gebrauchs Verdacht erregen, sondern auch jenen Begriff des Raumes zweideutig machen, dadurch, dass sie ihn ueber die Bedingungen der sinnlichen Anschauung zu gebrauchen geneigt sind, weshalb auch oben von ihm eine transzendental Deduktion vonnoeten war. So muss denn der Leser von der unumgaenglichen Notwendigkeit einer solchen transzendentalen Deduktion, ehe er einen einzigen Schritt im Felde der reinen Vernunft getan hat, ueberzeugt werden; weil er sonst blind verfaehrt, und, nachdem er mannigfaltig umhergeirrt hat, doch wieder zu der Unwissenheit zurueckkehren muss, von der er ausgegangen war. Er muss aber auch die unvermeidliche Schwierigkeit zum voraus deutlich einsehen, damit er nicht ueber Dunkelheit klage, wo die Sache selbst tief eingehuellt ist, oder ueber die Wegraeumung der Hindernisse zu frueh verdrossen werden, weil es darauf ankommt, entweder alle Ansprueche zu Einsichten der reinen Vernunft, als das beliebteste Feld, naemlich dasjenige ueber die Grenzen aller moeglichen Erfahrung hinaus, voellig aufzugeben, oder diese kritische Untersuchung zur Vollkommenheit zu bringen.

Wir haben oben an den Begriffen des Raumes und der Zeit mit leichter Muehe begreiflich machen koennen, wie diese als Erkenntnisse a priori sich gleichwohl auf Gegenstaende notwendig beziehen muessen; und eine synthetische Erkenntnis derselben, unabhaengig von aller Erfahrung, moeglich machten. Denn da nur vermittelt solcher reinen Formen der Sinnlichkeit uns ein Gegenstand erscheinen, d.i. ein Objekt der empirischen Anschauung sein kann, so sind Raum und Zeit reine Anschauungen, welche die Bedingung der Moeglichkeit der Gegenstaende als Erscheinungen a priori enthalten, und die Synthesis in denselben hat objektive Gueltigkeit.

Die Kategorien des Verstandes dagegen stellen uns gar nicht die Bedingungen vor, unter denen Gegenstaende in der Anschauung gegeben werden, mithin koennen uns allerdings Gegenstaende erscheinen, ohne dass sie sich notwendig auf Funktionen des Verstandes beziehen muessen, und dieser also die Bedingungen derselben a priori enthielte. Daher zeigt sich hier eine Schwierigkeit, die wir im Felde der Sinnlichkeit nicht antrafen, wie naemlich subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Gueltigkeit haben, d.i. Bedingungen der Moeglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstaende abgeben: denn ohne

Funktionen des Verstandes koennen allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden. Ich nehme z.B. den Begriff der Ursache, welcher eine besondere Art der Synthesis bedeutet, da auf etwas A was ganz verschiedenes B nach einer Regel gesetzt wird. Es ist a priori nicht klar, warum Erscheinungen etwas dergleichen enthalten sollten, (denn Erfahrungen kann man nicht zum Beweise anführen, weil die objektive Gueltigkeit dieses Begriffs a priori muss dargetan werden koennen,) und es ist daher a priori zweifelhaft, ob ein solcher Begriff nicht etwa gar leer sei und ueberall unter den Erscheinungen keinen Gegenstand antreffe. Denn dass Gegenstaende der sinnlichen Anschauung den im Gemuet a priori liegenden formalen Bedingungen der Sinnlichkeit gemaess sein muessen, ist daraus klar, weil sie sonst nicht Gegenstaende fuer uns sein wuerden; dass sie aber auch ueberdem den Bedingungen, deren der Verstand zur synthetischen Einsicht des Denkens bedarf, gemaess sein muessen, davon ist die Schlussfolge nicht so leicht einzusehen. Denn es koennten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemaess faende, und alles so in Verwirrung laege, dass z.B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darboete, was eine Regel der Synthesis an die Hand gaebe, und also dem Begriffe der Ursache und Wirkung entspraechte, so dass dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung waere. Erscheinungen wuerden nichtsdestoweniger unserer Anschauung Gegenstaende darbieten, denn die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise.

Gedaechte man sich von der Muehsamkeit dieser Untersuchungen dadurch loszuwickeln, dass man sagte: Die Erfahrung boete unablaessig Beispiele einer solchen Regelmassigkeit der Erscheinungen dar, die genugsam Anlass geben, den Begriff der Ursache davon abzusondern, und dadurch zugleich die objektive Gueltigkeit eines solchen Begriffs zu bewaehren, so bemerkt man nicht, dass auf diese Weise der Begriff der Ursache gar nicht entspringen kann, sondern dass er entweder voellig a priori im Verstande muesse gegrundet sein, oder als ein blosses Hirngespinst gaenzlich aufgegeben werden muesse. Denn dieser Begriff erfordert durchaus, dass etwas A von der Art sei, dass ein anderes B daraus notwendig und nach einer schlechthin allgemeinen Regel folge. Erscheinungen geben gar wohl Faelle an die Hand, aus denen eine Regel moeglich ist, nach der etwas gewoehnlichermassen geschieht, aber niemals, dass der Erfolg notwendig sei: daher der Synthesis der Ursache und Wirkung auch eine Dignitaet anhaengt, die man gar nicht empirisch ausdruecken kann, naemlich, dass die Wirkung nicht bloss zu der Ursache hinzukomme, sondern durch dieselbe gesetzt sei, und aus ihr erfolge. Die strenge Allgemeinheit der Regel ist auch gar keine Eigenschaft empirischer Regeln, die durch Induktion keine andere als komparative Allgemeinheit, d.i. ausgebreitete Brauchbarkeit bekommen koennen. Nun wuerde sich aber der Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe gaenzlich aendern, wenn man sie nur als empirische Produkte behandeln wollte.

Paragraph 14. Uebergang zur transz. Deduktion der Kategorien

Es sind nur zwei Faelle moeglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstaende zusammentreffen, sich aufeinander notwendigerweise beziehen, und gleichsam einander begegnen koennen. Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder diese den Gegenstand allein moeglich macht. Ist das erstere, so ist diese Beziehung nur empirisch, und die Vorstellung ist niemals a priori

moeglich. Und dies ist der Fall mit Erscheinung, in Ansehung dessen, was an ihnen zur Empfindung gehoert. Ist aber das zweite, weil Vorstellung an sich selbst (denn von dessen Kausalitaet, vermittelt des Willens, ist hier gar nicht die Rede,) ihren Gegenstand dem Dasein nach nicht hervorbringt, so ist doch die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdann a priori bestimmend, wenn durch sie allein es moeglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen. Es sind aber zwei Bedingungen, unter denen allein die Erkenntnis eines Gegenstandes moeglich ist, erstlich Anschauung, dadurch derselbe, aber nur als Erscheinung, gegeben wird: zweitens Begriff, dadurch ein Gegenstand gedacht wird, der dieser Anschauung entspricht. Es ist aber aus dem obigen klar, dass die erste Bedingung, naemlich die, unter der allein Gegenstaende angeschaut werden koennen, in der Tat den Objekten der Form nach a priori im Gemuet zum Grunde liegen. Mit dieser formalen Bedingung der Sinnlichkeit stimmen also alle Erscheinungen notwendig ueberein, weil sie nur durch dieselbe erscheinen, d.i. empirisch angeschaut und gegeben werden koennen. Nun fraegt es sich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenngleich nicht angeschaut, dennoch als Gegenstand ueberhaupt gedacht wird, denn alsdann ist alle empirische Erkenntnis der Gegenstaende solchen Begriffen notwendigerweise gemaess, weil, ohne deren Voraussetzung, nichts als Objekt der Erfahrung moeglich ist. Nun enthaelt aber alle Erfahrung ausser der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen Begriff von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird, oder erscheint: demnach werden Begriffe von Gegenstaenden ueberhaupt, als Bedingungen a priori aller Erfahrungserkenntnis zum Grunde liegen: folglich wird die objektive Gueltigkeit der Kategorien, als Begriffe a priori, darauf beruhen, dass durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) moeglich sei. Denn alsdann beziehen sie sich notwendigerweise und a priori auf Gegenstaende der Erfahrung, weil nur vermittelt ihrer ueberhaupt irgendein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann.

Die transz. Deduktion aller Begriffe a priori hat also ein Prinzipium, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muss, naemlich dieses: dass sie als Bedingungen a priori der Moeglichkeit der Erfahrungen erkannt werden muessen, (es sei der Anschauung, die in ihr angetroffen wird, oder des Denkens). Begriffe, die den objektiven Grund der Moeglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum notwendig. Die Entwicklung der Erfahrung aber, worin sie angetroffen werden, ist nicht ihre Deduktion, (sondern Illustration,) weil sie dabei doch nur zufaellig sein wuerden. Ohne diese urspruengliche Beziehung auf moegliche Erfahrung, in welcher alle Gegenstaende der Erkenntnis vorkommen, wuerde die Beziehung derselben auf irgendein Objekt gar nicht begriffen werden koennen.

Der beruehmte Locke hatte, aus Ermangelung dieser Betrachtung, und weil er reine Begriffe des Verstandes in der Erfahrung antraf, sie auch von der Erfahrung abgeleitet, und verfuhr doch so inkonsequent, dass er damit Versuche zu Erkenntnissen wagte, die weit ueber alle Erfahrungsgrenze hinausgehen. David Hume erkannte, um das letztere tun zu koennen, sei es notwendig, dass diese Begriffe ihren Ursprung a priori haben muessten. Da er sich aber gar nicht erklaren konnte, wie es moeglich sei, dass der Verstand Begriffe, die an sich im Verstande nicht verbunden sind, doch als im Gegenstande notwendig verbunden denken muesse, und darauf nicht verfiel, dass vielleicht der Verstand durch diese Begriffe selbst Urheber der Erfahrung, worin seine Gegenstaende angetroffen werden, sein koenne, so leitete er sie, durch Not gedungen, von der Erfahrung ab (naemlich von einer durch oefftere

Assoziation in der Erfahrung entsprungenen subjektiven Notwendigkeit, welche zuletzt faelschlich fuer objektiv gehalten wird, d.i. der Gewohnheit), verfuhr aber hernach sehr konsequent, darin, dass er es fuer unmoeglich erklaerte, mit diesen Begriffen und den Grundsuetzen, die sie veranlassen, ueber die Erfahrungsgrenze hinauszugehen. Die empirische Ableitung aber, worauf beide verfielen, laesst sich mit der Wirklichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnisse a priori, die wir haben, naemlich der reinen Mathematik und allgemeinen Naturwissenschaft, nicht vereinigen, und wird also durch das Faktum widerlegt.

Der erste dieser beiden beruehmten Maenner oeffnete der Schwaermerei Tuer und Tor, weil die Vernunft, wenn sie einmal Befugnisse auf ihrer Seite hat, sich nicht mehr durch unbestimmte Anpreisungen der Maessigung in Schranken halten laesst; der zweite ergab sich gaenzlich dem Skeptizismus, da er einmal eine so allgemeine fuer Vernunft gehaltene Taauschung unseres Erkenntnisvermoegens glaubte entdeckt zu haben. Wir sind jetzt im Begriffe einen Versuch zu machen, ob man nicht die menschliche Vernunft zwischen diesen beiden Klippen gluecklich durchbringen, ihr bestimmte Grenzen anweisen, und dennoch das ganze Feld ihrer zweckmaessigen Taetigkeit fuer sie geoeffnet erhalten koennen.

Vorher will ich nur noch die Erklaerung der Kategorien voranschicken. Sie sind Begriffe von einem Gegenstande ueberhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu Urteilen als bestimmt angesehen wird. So war die Funktion des kategorischen Urteils die des Verhaeltnisses des Subjekts zum Praedikat, z.B. alle Koerper sind teilbar. Allein in Ansehung des bloss logischen Gebrauchs des Verstandes blieb es unbestimmt, welcher von beiden Begriffen die Funktion des Subjekts, und welchem die des Praedikates man geben wolle. Denn man kann auch sagen: Einiges Teilbare ist ein Koerper. Durch die Kategorie der Substanz aber, wenn ich den Begriff eines Koerpers darunter bringe, wird es bestimmt: dass seine empirische Anschauung in der Erfahrung immer nur als Subjekt, niemals als blossen Praedikat betrachtet werden muesse; und so in allen uebrigen Kategorien.

Der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe

Zweiter Abschnitt

Transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe

Paragraph 15. Von der Moeglichkeit einer Verbindung ueberhaupt

Das Mannigfaltige der Vorstellungen kann in einer Anschauung gegeben werden, die bloss sinnlich d.i. nichts als Empfaenglichkeit ist, und die Form dieser Anschauung kann a priori in unserem Vorstellungsvermoegen liegen, ohne doch etwas anderes, als die Art zu sein, wie das Subjekt affiziert wird. Allein die Verbindung (conjunctio) eines Mannigfaltigen ueberhaupt, kann niemals durch Sinne in uns kommen, und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein; denn sie ist ein Aktus der Spontaneitaet der Vorstellungskraft, und, da man diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muss, so ist alle Verbindung, wir moegen uns ihrer bewusst werden oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung, oder mancherlei Begriffe, und an der ersteren der sinnlichen, oder nicht sinnlichen

Anschauung sein, eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen wuerden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, dass wir uns nichts, als im Objekt verbunden, vorstellen koennen, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Aktus seiner Selbsttaendigkeit ist. Man wird hier leicht gewahr, dass diese Handlung urspruenglich einig, und fuer alle Verbindung gleichgeltend sein muesse, und dass die Aufloesung Analysis, die ihr Gegenteil zu sein scheint, sie doch jederzeit voraussetze; denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts aufloesen, weil es nur durch ihn als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden koennen.

Aber der Begriff der Verbindung fuehrt ausser dem Begriffe des Mannigfaltigen, und der Synthesis desselben, noch den der Einheit desselben bei sich. Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen*. Die Vorstellung dieser Einheit kann also nicht aus der Verbindung entstehen, sie macht vielmehr dadurch, dass sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst moeglich. Diese Einheit, die a priori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, ist nicht etwa jene Kategorie der Einheit (Paragraph 10); denn alle Kategorien gruenden sich auf logische Funktionen in Urteilen, in diesen aber ist schon Verbindung, mithin Einheit gegebener Begriffe gedacht. Die Kategorie setzt also schon Verbindung voraus. Also muessen wir diese Einheit (als qualitative Paragraph 12) noch hoeher suchen, naemlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen, mithin der Moeglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauche, enthaelt.

* Ob die Vorstellungen selbst identisch sind, und also eine durch die andere analytisch koenne gedacht werden, das kommt hier nicht in Betrachtung. Das Bewusstsein der einen ist, sofern vom Mannigfaltigen die Rede ist, vom Bewusstsein der anderen doch immer zu unterscheiden, und auf die Synthesis dieses (moeglichen) Bewusstseins kommt es hier allein an.

Paragraph 16. Von der urspruenglich-synthetischen Einheit der Apperzeption

Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten koennen; denn sonst wuerde etwas in mir vorgestellt werden, was garnicht gedacht werden koennte, welches ebensoviele heisst, als die Vorstellung wuerde entweder unmoeglich, oder wenigstens fuer mich nichts sein. Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heisst Anschauung. Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. Diese Vorstellung aber ist ein Aktus der Spontaneitaet, d.i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehoerig angesehen werden. Ich nenne sie die reine Apperzeption, um sie von der empirischen zu unterscheiden, oder auch die urspruengliche Apperzeption, weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alle anderen muss begleiten koennen, und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derselben die transzendente Einheit des Selbstbewusstseins, um die

Moeglichkeit der Erkenntnis a priori aus ihr zu bezeichnen. Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, wuerden nicht insgesamt meine Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewusstsein gehoerten, d.i. als meine Vorstellungen (ob ich mich ihrer gleich nicht als solcher bewusst bin) muessen sie doch der Bedingung notwendig gemaess sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewusstsein zusammenstehen koennen, weil sie sonst nicht durchgaengig mir angehoren wuerden. Aus dieser urspruenglichen Verbindung laesst sich vieles folgern.

Naemlich diese durchgaengige Identitaet der Apperzeption eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen, enthaelt eine Synthesis der Vorstellungen, und ist nur durch das Bewusstsein dieser Synthesis moeglich. Denn das empirische Bewusstsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identitaet des Subjekts. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, dass ich jede Vorstellung mit Bewusstsein begleite, sondern dass ich eine zu der anderen hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewusst bin. Also nur dadurch, dass ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewusstsein verbinden kann, ist es moeglich, dass ich mir die Identitaet des Bewusstseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d.i. die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgendeiner synthetischen moeglich*. Der Gedanke: diese in der Anschauung gegebenen Vorstellungen gehoeren mir insgesamt zu, heisst demnach soviel, als ich vereinige sie in einem Selbstbewusstsein, oder kann sie wenigstens darin vereinigen, und ob er gleich selbst noch nicht das Bewusstsein der Synthesis der Vorstellungen ist, so setzt er doch die Moeglichkeit der letzteren voraus, d.i. nur dadurch, dass ich das Mannigfaltige derselben in einem Bewusstsein begreifen kann, nenne ich dieselben insgesamt meine Vorstellungen; denn sonst wuerde ich ein so vielfarbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewusst bin. Synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen, als a priori gegeben, ist also der Grund der Identitaet der Apperzeption selbst, die a priori allem meinem bestimmten Denken vorhergeht. Verbindung liegt aber nicht in den Gegenstaenden, und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist, als das Vermoegen, a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist.

* Die analytische Einheit des Bewusstseins haengt allen gemeinsamen Begriffen, als solchen, an, z.B. wenn ich mir rot ueberhaupt denke, so stelle ich mir dadurch eine Beschaffenheit vor, die (als Merkmal) irgendwohin angetroffen, oder mit anderen Vorstellungen verbunden sein kann; also nur vermoege einer vorausgedachten moeglichen synthetischen Einheit kann ich mir die analytische vorstellen. Eine Vorstellung, die als verschiedenen gemein gedacht werden soll, wird als zu solchen gehoerig angesehen, die ausser ihr noch etwas Verschiedenes an sich haben, folglich muss sie in synthetischer Einheit mit anderen (wenngleich nur moeglichen Vorstellungen) vorher gedacht werden, ehe ich die analytische Einheit des Bewusstseins, welche sie zum conceptus communis macht, an ihr denken kann. Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der hoechste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muss, ja dieses Vermoegen ist der Verstand selbst.

Dieser Grundsatz, der notwendigen Einheit der Apperzeption, ist nun zwar selbst identisch, mithin ein analytischer Satz, erklärt aber doch eine Synthesis des in einer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen als notwendig, ohne welche jene, durchgängige Identität des Selbstbewusstseins nicht gedacht werden kann. Denn durch das Ich, als einfache Vorstellung, ist nichts Mannigfaltiges gegeben; in der Anschauung, die davon unterschieden ist, kann es nur gegeben und durch Verbindung in einem Bewusstsein gedacht werden. Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewusstsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anschauen; der unsere kann nur denken und muss in den Sinnen die Anschauung suchen. Ich bin mir also des identischen Selbst bewusst, in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesamt meine Vorstellungen nenne, die eine ausmachen. Das ist aber soviel, als, dass ich mir einer notwendigen Synthesis derselben a priori bewusst bin, welche die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption heisst, unter der alle mir gegebenen Vorstellungen stehen, aber unter die sie auch durch eine Synthesis gebracht werden müssen.

Paragraph 17. Der Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption ist das oberste Prinzip alles Verstandesgebrauchs

Der oberste Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauung in Beziehung auf die Sinnlichkeit war laut der transz. Aesthetik: dass alles Mannigfaltige derselben unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit stehen. Der oberste Grundsatz eben derselben in Beziehung auf den Verstand ist: dass alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption stehe*. Unter dem ersteren stehen alle mannigfaltigen Vorstellungen der Anschauung, sofern sie uns gegeben werden, unter dem zweiten sofern sie in einem Bewusstsein müssen verbunden werden können; denn ohne das kann nichts dadurch gedacht oder erkannt werden, weil die gegebenen Vorstellungen den Aktus der Apperzeption, Ich denke, nicht gemein haben, und dadurch nicht in einem Selbstbewusstsein zusammengefasst sein würden.

* Der Raum und die Zeit und alle Teile derselben sind Anschauungen, mithin einzelne Vorstellungen mit dem Mannigfaltigen, das sie in sich enthalten (siehe die transz. Aesthetik), mithin nicht bloss Begriffe, durch die eben dasselbe Bewusstsein, als in vielen Vorstellungen, sondern viel Vorstellungen als in einer, und deren Bewusstsein, enthalten, mithin als zusammengesetzt, folglich die Einheit des Bewusstseins, als synthetisch, aber doch ursprünglich angetroffen wird. Diese Einzelheit derselben ist wichtig in der Anwendung (siehe Paragraph 25).

Verstand ist, allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntnisse. Diese bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewusstseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewusstseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, dass sie Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht.

Das erste reine Verstandeserkenntnis also, worauf sein ganzer uebriger Gebrauch sich gruendet, welches auch zugleich von allen Bedingungen der sinnlichen Anschauung ganz unabhaengig ist, ist nun der Grundsatz der urspruenglichen synthetischen Einheit der Apperzeption. So ist die blosse Form der aeusseren sinnlichen Anschauung, der Raum, noch gar keine Erkenntnis; er gibt nur das Mannigfaltige der Anschauung a priori zu einem moeglichen Erkenntnis. Um aber irgend etwas im Raume zu erkennen, z.B. eine Linie, muss ich sie ziehen, und also eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zustande bringen, so, dass die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewusstseins (im Begriffe einer Linie) ist, und dadurch allererst ein Objekt (ein bestimmter Raum) erkannt wird. Die synthetische Einheit des Bewusstseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloss selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muss, um fuer mich Objekt zu werden, weil auf andere Art, und ohne diese Synthesis, das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewusstsein vereinigen wuerde.

Dieser letztere Satz ist, wie gesagt, selbst analytisch, ob er zwar die synthetische Einheit zur Bedingung alles Denkens macht, denn er sagt nichts weiter, als, dass alle meine Vorstellungen in irgendeiner gegebenen Anschauung unter der Bedingung stehen muessen, unter der ich sie allein als meine Vorstellungen zu dem identischen Selbst rechnen, und also, als in einer Apperzeption synthetisch verbunden durch den Allgemeinen Ausdruck Ich denke zusammenfassen kann.

Aber dieser Grundsatz ist doch nicht ein Prinzip fuer jeden ueberhaupt moeglichen Verstand, sondern nur fuer den, durch dessen reine Apperzeption in der Vorstellung: Ich bin, noch gar nichts Mannigfaltiges gegeben ist. Derjenige Verstand, durch dessen Selbstbewusstsein zugleich das Mannigfaltige der Anschauung gegeben wuerde, ein Verstand, durch dessen Vorstellung zugleich die Objekte dieser Vorstellung existierten, wuerde einen besonderen Aktus der Synthesis der Mannigfaltigen zu der Einheit des Bewusstseins nicht beduerfen, deren der menschliche Verstand, der bloss denkt, nicht anschaut, bedarf. Aber fuer den menschlichen Verstand ist er doch unvermeidlich der erste Grundsatz, so, dass er sich sogar von einem anderen moeglichen Verstande, entweder einem solchen, der selbst anschaut, oder, wenngleich eine sinnliche Anschauung, aber doch von anderer Art, als die im Raume und der Zeit, zum Grunde liegend besaesse, sich nicht den mindesten Begriff machen kann.

Paragraph 18. Was objektive Einheit des Selbstbewusstseins sei

Die transzendente Einheit der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird. Sie heisst darum objektiv, und muss von der subjektiven Einheit des Bewusstseins unterschieden werden, die eine Bestimmung des inneren Sinnes ist, dadurch jenes Mannigfaltige der Anschauung zu einer solchen Verbindung empirisch gegeben wird. Ob ich mir des Mannigfaltigen als zugleich, oder nacheinander, empirisch bewusst sein koenne, kommt auf Umstaende, oder empirische Bedingungen, an. Daher die empirische Einheit des Bewusstseins, durch Assoziation der Vorstellungen, selbst eine Erscheinung betrifft, und ganz zufaellig ist. Dagegen steht die reine Form der Anschauung in

der Zeit, bloss als Anschauung ueberhaupt, die ein gegebenes Mannigfaltiges enthaelt, unter der urspruenglichen Einheit des Bewusstseins, lediglich durch die notwendige Beziehung des Mannigfaltigen der Anschauung zum Einen: Ich denke; also durch die reine Synthesis des Verstandes, welche a priori der empirischen zum Grunde liegt. Jene Einheit ist allein objektiv gueltig; die empirische Einheit der Apperzeption, die wir hier nicht erwaegen, und die auch nur von der ersteren, unter gegebenen Bedingungen in concreto, abgeleitet ist, hat nur subjektive Gueltigkeit. Einer verbindet die Vorstellung eines gewissen Wortes mit einer Sache, der andere mit einer anderen Sache, und die Einheit des Bewusstseins, in dem, was empirisch ist, ist in Ansehung dessen, was gegeben ist, nicht notwendig und allgemein geltend.

Paragraph 19. Die logische Form aller Urteile besteht in der objektiven Einheit der Apperzeption der darin enthaltenen Begriffe

Ich habe, mich niemals durch die Erklaerung, welche die Logiker von einem Urteile ueberhaupt geben, befriedigen koennen: es ist, wie sie sagen, die Vorstellung eines Verhaeltnisses zwischen zwei Begriffen. Ohne nun hier ueber das Fehlerhafte der Erklaerung, dass sie allenfalls nur auf kategorische, aber nicht hypothetische und disjunktive Urteile passt, (als welche letztere nicht ein Verhaeltnis von Begriffen, sondern selbst von Urteilen enthalten,) mit ihnen zu zanken, (ohnerachtet aus diesem Versehen der Logik manche laestige Folgen erwachsen sind,)* merke ich nur an, dass, worin dieses Verhaeltnis bestehe, hier nicht bestimmt ist.

* Die weitlaeufige Lehre von den vier syllogistischen Figuren betrifft nur die kategorischen Vernunftschluesse, und, ob sie zwar nichts weiter ist, als eine Kunst, durch Versteckung unmittelbarer Schluesse (consequentiae immediatae) unter die Praemissen eines reinen Vernunftschlusses, den Schein mehrerer Schlussarten, als des in der ersten Figur, zu erschleichen, so wurde sie doch dadurch allein kein sonderliches Glueck gemacht haben, wenn es ihr nicht gelungen waere, die kategorischen Urteile, als die, worauf sich alle andere muessen beziehen lassen, in ausschliessliches Ansehen zu bringen, welches aber nach Paragraph 9 falsch ist.

Wenn ich aber die Beziehung gegebener Erkenntnisse, in jedem Urteile, genauer untersuche, und sie, als dem Verstande angehoerige, von dem Verhaeltnisse nach Gesetzen der reproduktiven Einbildungskraft (welches nur subjektive Gueltigkeit hat) unterscheide, so finde ich, dass ein Urteil nichts anderes sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen. Darauf zielt das Verhaeltniswoertchen ist in denselben, um die objektive Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven zu unterscheiden. Denn dieses bezeichnet die Beziehung derselben auf die urspruengliche Apperzeption und die notwendige Einheit derselben, wenngleich das Urteil selbst empirisch, mithin zufaellig ist, z.B. die Koerper sind schwer. Damit ich zwar nicht sagen will, diese Vorstellungen gehoeren in der empirischen Anschauung notwendig zueinander, sondern sie gehoeren vermoege der notwendigen Einheit der Apperzeption in der Synthesis der Anschauungen zueinander, d.i. nach Prinzipien der objektiven Bestimmung aller Vorstellungen, sofern daraus Erkenntnis werden kann, welche Prinzipien alle aus dem Grundsatz der

transzendentalen Einheit der Apperzeption abgeleitet sind. Dadurch allein wird aus diesem Verhaeltnisse ein Urtheil, d.i. ein Verhaeltnis, das objektiv gueltig ist, und sich von dem Verhaeltnisse, eben derselben Vorstellungen, worin bloss subjektive Gueltigkeit waere, z.B. nach Gesetzen der Assoziation, hinreichend unterscheidet. Nach den letzteren wuerde ich nur sagen koennen: Wenn ich einen Koeerper trage, so fuehle ich einen Druck der Schwert; aber nicht: er, der Koeerper, ist schwer; welches soviel sagen will, als, diese beiden Vorstellungen sind im Objekt, d.i. ohne Unterschied des Zustandes des Subjekts, verbunden, und nicht bloss in der Wahrnehmung (so oft sie auch wiederholt sein mag) beisammen.

Paragraph 20. Alle sinnlichen Anschauungen stehen unter den Kategorien, als Bedingungen, unter denen allein das Mannigfaltige derselben in ein Bewusstsein zusammenkommen kann

Das mannigfaltige in einer sinnlichen Anschauung Gegebene gehoert notwendig unter die urspruengliche synthetische Einheit der Apperzeption, weil durch diese die Einheit der Anschauung allein moeglich ist. (Paragraph 17). Diejenige Handlung des Verstandes aber, durch die das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen (sie moegen Anschauungen oder Begriffe sein) unter eine Apperzeption ueberhaupt gebracht wird, ist die, logische Funktion der Urtheile. (Paragraph 19). Also ist alles Mannigfaltige, sofern es in Einer empirischen Anschauung gegeben ist, in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen bestimmt, durch die es naemlich zu einem Bewusstsein ueberhaupt gebracht wird. Nun sind aber die Kategorien nichts anderes, als eben diese Funktionen zu urteilen, sofern das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung in Ansehung ihrer bestimmt ist. (Paragraph 13). Also steht auch das Mannigfaltige in einer gegebenen Anschauung notwendig unter Kategorien.

Paragraph 21. Anmerkung

Ein Mannigfaltiges, das in einer Anschauung, die ich die meinige nenne, enthalten ist, wird durch die Synthesis des Verstandes als zur notwendigen Einheit des Selbstbewusstseins gehoerig vorgestellt, und dieses geschieht durch die Kategorie*. Diese zeigt also an: dass das empirische Bewusstsein eines gegebenen Mannigfaltigen Einer Anschauung ebensowohl unter einem reinen Selbstbewusstsein a priori, wie empirische Anschauung unter einer reinen sinnlichen, die gleichfalls a priori statt hat, stehe. - Im obigen Satze ist also der Anfang einer Deduktion der reinen Verstandesbegriffe gemacht, in welcher ich, da die Kategorien unabhaengig von Sinnlichkeit bloss im Verstande entspringen, noch von der Art, wie das Mannigfaltige zu einer empirischen Anschauung gegeben werde, abstrahieren muss, um nur auf die Einheit, die in die Anschauung vermittelt der Kategorie durch den Verstand hinzukommt, zu sehen. In der Folge (Paragraph 26) wird aus der Art, wie in der Sinnlichkeit die empirische Anschauung gegeben wird, gezeigt werden, dass die Einheit derselben keine, andere sei, als welche die Kategorie nach dem vorigen Paragraph 20 dem Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung ueberhaupt vorschreibt, und dadurch also, dass ihre Gueltigkeit a priori in Ansehung aller Gegenstaende unserer Sinne erkluert wird, die Absicht der Deduktion allererst voellig erreicht werden.

* Der Beweisgrund beruht auf der vorgestellten Einheit der Anschauung, dadurch ein Gegenstand gegeben wird, welche jederzeit eine Synthesis des mannigfaltigen zu einer Anschauung Gegebenen in sich schliesst, und schon die Beziehung dieses letzteren auf Einheit der Apperzeption enthaelt.

Allein von einem Stuecke konnte ich im obigen Beweise doch nicht abstrahieren, naemlich davon, dass das Mannigfaltige fuer die Anschauung noch vor der Synthesis des Verstandes, und unabhaengig von ihr, gegeben sein muesse; wie aber, bleibt hier unbestimmt. Denn, wollte ich mir einen Verstand denken, der selbst anschaute (wie etwa einen goettlichen, der nicht gegebene Gegenstaende sich vorstellte, sondern durch dessen Vorstellung die Gegenstaende selbst zugleich gegeben, oder hervorgebracht wuerden), so wuerden die Kategorien in Ansehung eines solchen Erkenntnisses gar keine Bedeutung haben. Sie sind nur Regeln fuer einen Verstand, dessen ganzes Vermoegen im Denken besteht, d.i. in der Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung gegeben worden, zur Einheit der Apperzeption zu bringen, der also fuer sich gar nichts erkennt, sondern nur den Stoff zum Erkenntnis, die Anschauung, die ihm durchs Objekt gegeben werden muss, verbindet und ordnet. Von der Eigentuemlichkeit unseres Verstandes aber, nur vermittelt der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption a priori zustande zu bringen, lasst sich ebensowenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine anderen Funktionen zu urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer moeglichen Anschauung sind.

Paragraph 22. Die Kategorie hat keinen andern Gebrauch zum Erkenntnisse der Dinge, als ihre Anwendung auf Gegenstaende der Erfahrung

Sich einen Gegenstand denken, und einen Gegenstand erkennen, ist also nicht einerlei. Zum Erkenntnisse gehoeren naemlich zwei Stuecke: erstlich der Begriff, dadurch ueberhaupt ein Gegenstand gedacht wird (die Kategorie), und zweitens die Anschauung, dadurch er gegeben wird; denn, koennte dem Begriffe eine korrespondierende Anschauung gar nicht gegeben werden, so waere er ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenstand, und durch ihn gar keine Erkenntnis von irgendeinem Dinge moeglich; weil es, soviel ich wuesste, nichts gaebe, noch geben-koennte, worauf mein Gedanke angewandt werden koenne. Nun ist alle uns moegliche Anschauung sinnlich (Aesthetik), also kann das Denken eines Gegenstandes ueberhaupt durch einen reinen Verstandesbegriff bei uns nur Erkenntnis werden, sofern dieser auf Gegenstaende der Sinne bezogen wird. Sinnliche Anschauung ist entweder reine Anschauung (Raum und Zeit) oder empirische Anschauung desjenigen, was im Raum und der Zeit unmittelbar als wirklich, durch Empfindung, vorgestellt wird. Durch Bestimmung der ersteren koennen wir Erkenntnisse a priori, von Gegenstaenden (in der Mathematik) bekommen, aber nur ihrer Form nach, als Erscheinungen; ob es Dinge geben koenne, die in dieser Form angeschaut werden muessen, bleibt doch dabei noch unausgemacht. Folglich sind alle mathematischen Begriffe fuer sich nicht Erkenntnisse, ausser, sofern man voraussetzt, dass es Dinge gibt, die sich nur der Form jener reinen sinnlichen Anschauung gemaess uns darstellen lassen. Dinge im Raum und der Zeit werden aber nur gegeben, sofern sie Wahrnehmungen (mit Empfindung begleitete Vorstellungen)

sind, mithin durch empirische Vorstellung. Folglich verschaffen die reinen Verstandesbegriffe, selbst wenn sie auf Anschauungen a priori (wie in der Mathematik) angewandt werden, nur sofern Erkenntnis, als diese, mithin auch die Verstandesbegriffe vermittelt ihrer, auf empirische Anschauungen angewandt werden koennen. Folglich liefern uns die Kategorien vermittelt der Anschauung auch keine Erkenntnis von Dingen, als nur durch ihre moegliche Anwendung auf empirische Anschauung, d.i. sie dienen nur zur Moeglichkeit empirischer Erkenntnis. Diese aber heisst Erfahrung. Folglich haben die Kategorien keinen anderen Gebrauch zum Erkenntnis der Dinge, als nur sofern diese als Gegenstaende moeglicher Erfahrung angenommen werden.

Paragraph 23

Der obige Satz ist von der groessten Wichtigkeit; denn er bestimmt ebensowohl die Grenzen des Gebrauchs der reinen Verstandesbegriffe in Ansehung der Gegenstaende, als die transzendente Aesthetik die Grenzen des Gebrauchs der reinen Form unserer sinnlichen Anschauung bestimmte. Raum und Zeit gelten, als Bedingungen der Moeglichkeit, wie uns Gegenstaende gegeben werden koennen, nicht weiter, als fuer Gegenstaende der Sinne, mithin mir der Erfahrung. Ueber diese Grenzen hinaus stellen sie gar nichts vor, denn sie sind nur in den Sinnen und haben ausser ihnen keine Wirklichkeit. Die reinen Verstandesbegriffe sind von dieser Einschraenkung frei und erstrecken sich auf Gegenstaende der Anschauung ueberhaupt, sie mag der unsrigen aehnlich sein oder nicht, wenn sie nur sinnlich und nicht intellektuell ist. Diese weitere Ausdehnung der Begriffe ueber unsere sinnliche Anschauung hinaus, hilft uns aber zu nichts. Denn es sind alsdann leere Begriffe von Objekten, von denen, ob sie nur einmal moeglich sind oder nicht, wir durch jene gar nicht urteilen koennen, blosser Gedankenformen ohne objektive Realitaet, weil wir keine Anschauung zur Hand haben, auf welche die synthetische Einheit der Apperzeption, die jene allein enthalten, angewandt werden, und sie so einen Gegenstand bestimmen koennten. Unsere sinnliche, und empirische Anschauung kann ihnen allein Sinn und Bedeutung verschaffen.

Nimmt man also ein Objekt einer nicht-sinnlichen Anschauung als gegeben an, so kann man es freilich durch alle die Praedikate vorstellen, die schon in der Voraussetzung liegen, dass ihm nichts zur sinnlichen Anschauung Gehoeriges zukomme: also, dass es nicht ausgedehnt, oder im Raume sei, dass die Dauer desselben keine Zeit sei, dass in ihm keine Veraenderung (Folge der Bestimmungen in der Zeit) angetroffen werde, usw. Allein das ist doch kein eigentliches Erkenntnis, wenn ich bloss anzeige, wie die Anschauung des Objekts nicht sei, ohne sagen zu koennen, was in ihr denn enthalten sei; denn alsdann habe ich gar nicht die Moeglichkeit eines Objekts zu meinem reinen Verstandesbegriff vorgestellt, weil ich keine Anschauung habe geben koennen, die ihm korrespondierte, sondern nur sagen konnte, dass die unsrige nicht fuer ihn gelte. Aber das Vornehmste ist hier, dass auf ein solches Etwas auch nicht einmal eine einzige Kategorie angewandt werden koennte: z.B. der Begriff einer Substanz, d.i. von etwas, das als Subjekt, niemals aber als blosses Praedikat existieren koenne, wovon ich gar nicht weiss, ob es irgendein Ding geben koenne, das dieser Gedankenbestimmung korrespondierte, wenn nicht empirische Anschauung mir den Fall der Anwendung gaebe. Doch mehr hiervon in der Folge.

Paragraph 24. Von der Anwendung der Kategorien auf Gegenstaende der Sinne ueberhaupt

Die reinen Verstandesbegriffe beziehen sich durch den blossen Verstand auf Gegenstaende der Anschauung ueberhaupt, unbestimmt ob sie die unsrige oder irgendeine andere, doch sinnliche, sei, sind aber eben darum bloss Gedankenformen, wodurch noch kein bestimmter Gegenstand erkannt wird. Die Synthesis oder Verbindung des Mannigfaltigen in denselben, bezog sich bloss auf die Einheit der Apperzeption, und war dadurch der Grund der Moeglichkeit der Erkenntnis a priori, sofern sie auf dem Verstande beruht, und mithin nicht allein transzendental, sondern auch bloss rein intellektual. Weil in uns aber eine gewisse Form der sinnlichen Anschauung a priori zum Grunde liegt, welche auf der Receptivitaet der Vorstellungsfahigkeit (Sinnlichkeit) beruht, so kann der Verstand, als Spontaneitaet, den inneren Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen der synthetischen Einheit der Apperzeption gemaess bestimmen, und so synthetische Einheit der Apperzeption des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung a priori denken, als die Bedingung, unter welcher alle Gegenstaende unserer (der menschlichen) Anschauung notwendigerweise stehen muessen, dadurch denn die Kategorien, als bloss Gedankenformen, objektive Realitaet, d.i. Anwendung auf Gegenstaende, die uns in der Anschauung gegeben werden koennen, aber nur als Erscheinungen bekommen; denn nur von diesen sind wir der Anschauung a priori faehig.

Diese Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung, die a priori moeglich und notwendig ist, kann figuerlich (*synthesis speciosa*) genannt werden, zum Unterschiede von derjenigen, welche in Ansehung des Mannigfaltigen einer Anschauung ueberhaupt in der blossen Kategorie gedacht wurde, und Verstandesverbindung (*synthesis intellectualis*) heisst; beide sind transzendental, nicht bloss weil sie selbst a priori vorgehen, sondern auch die Moeglichkeit anderer Erkenntnis a priori gruenden.

Allein die figuerliche Synthesis, wenn sie bloss auf die urspruenglich synthetische Einheit der Apperzeption, d.i. diese transzendente Einheit geht, welche in den Kategorien gedacht wird, muss, zum Unterschiede von der bloss intellektuellen Verbindung, die transzendente Synthesis der Einbildungskraft heissen. Einbildungskraft ist das Vermoegen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen. Da nun alle unsere Anschauung sinnlich ist, so gehoert die Einbildungskraft, der subjektiven Bedingung wegen, unter der sie allein den Verstandesbegriffen eine korrespondierende Anschauung geben kann, zur Sinnlichkeit; sofern aber doch ihre Synthesis eine Ausuebung der Spontaneitaet ist, welche bestimmend, und nicht, wie der Sinn, bloss bestimmbar ist, mithin a priori den Sinn seiner Form nach der Einheit der Apperzeption gemaess bestimmen kann, so ist die Einbildungskraft sofern ein Vermoegen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen, und ihre Synthesis der Anschauungen, den Kategorien gemaess, muss die transzendente Synthesis der Einbildungskraft sein, welches eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben (zugleich der Grund aller uebrigen) auf Gegenstaende der uns moeglichen Anschauung ist. Sie ist, als figuerlich, von der intellektuellen Synthesis ohne alle Einbildungskraft bloss durch den Verstand unterschieden. Sofern die Einbildungskraft nun Spontaneitaet ist, nenne ich sie auch bisweilen die produktive Einbildungskraft,

und unterscheide sie dadurch von der reproduktiven, deren Synthesis lediglich empirischen Gesetzen, naemlich denen der Assoziation, unterworfen ist, und welche daher zur Erklaerung der Moeglichkeit der Erkenntnis a priori nichts beitraegt, und um deswillen nicht in die Transzendentalphilosophie, sondern in die Psychologie gehoert.

* *
*

Hier ist nun der Ort, das Paradoxe, was jedermann bei der Exposition der Form des inneren Sinnes (Paragraph 6) auffallen musste, verstaendlich zu machen: naemlich wie dieser auch sogar uns selbst, nur wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind, dem Bewusstsein darstelle, weil wir naemlich uns nur anschauen wie wir innerlich affiziert werden, welches widersprechend zu sein scheint, indem wir uns gegen um selbst als leidend verhalten muessten; daher man auch lieber den inneren Sinn mit dem Vermoegen der Apperzeption (welche wir sorgfaeltig unterscheiden) in den Systemen der Psychologie fuer einerlei auszugeben pflegt.

Das, was den inneren Sinn bestimmt, ist der Verstand und dessen urspruengliches Vermoegen das Mannigfaltige der Anschauung zu verbinden, d.i. unter eine Apperzeption (als worauf selbst seine Moeglichkeit beruht) zu bringen. Weil nun der Verstand in uns Menschen selbst kein Vermoegen der Anschauungen ist, und diese, wenn sie auch in der Sinnlichkeit gegeben waere, doch nicht in sich aufnehmen kann, um gleichsam das Mannigfaltige seiner eigenen Anschauung zu verbinden, so ist seine Synthesis, wenn er fuer sich allein betrachtet wird, nichts anderes, als die Einheit der Handlung, deren er sich, als einer solchen, auch ohne Sinnlichkeit bewusst ist, durch die er aber selbst die Sinnlichkeit innerlich in Ansehung des Mannigfaltigen, was der Form ihrer Anschauung nach ihm gegeben werden mag, zu bestimmen vermoegend ist. Er also uebt, unter der Benennung einer transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft, diejenige Handlung aufs passive Subjekt, dessen Vermoegen er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, dass der innere Sinn dadurch affiziert werde. Die Apperzeption und deren synthetische Einheit ist mit dem inneren Sinne so gar nicht einerlei, dass jene vielmehr, als der Quell aller Verbindung, auf das Mannigfaltige der Anschauungen ueberhaupt unter dem Namen der Kategorien, vor aller sinnlichen Anschauung auf Objekte ueberhaupt geht, dagegen der innere Sinn die blosse Form der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben, mithin noch gar keine bestimmte Anschauung enthaelt, welche nur durch das Bewusstsein der Bestimmung desselben durch die transzendente Handlung der Einbildungskraft, (synthetischer Einfluss des Verstandes auf den inneren Sinn) welche ich die figuerliche Synthesis genannt habe, moeglich ist.

Dieses nehmen wir auch jederzeit in uns wahr. Wir koennen uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen, keinen Zirkel denken, ohne ihn zu beschreiben, die drei Abmessungen des Raumes gar nicht vorstellen, ohne aus demselben Punkte drei Linien senkrecht aufeinander zu setzen, und selbst die Zeit nicht, ohne, indem wir im Ziehen einer geraden Linie (die die aeusserlich figuerliche Vorstellung der Zeit sein soll) bloss auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn sukzessiv bestimmen, und dadurch auf die Sukzession dieser Bestimmung in demselben, achthaben. Bewegung, als Handlung des Subjekts, (nicht als Bestimmung eines Objekts)*, folglich die Synthesis des Mannigfaltigen im Raume,

wenn wir von diesem abstrahieren und bloss auf die Handlung achthaben, dadurch wir den inneren Sinn seiner Form gemaess bestimmen, bringt sogar den Begriff der Sukzession zuerst hervor. Der Verstand findet also in diesem nicht etwa schon eine dergleichen Verbindung des Mannigfaltigen, sondern bringt sie hervor, indem er ihn affiziert. Wie aber das Ich, der ich denke, von dem Ich, das sich selbst anschaut, unterschieden (indem ich mir noch andere Anschauungsart wenigstens als moeglich vorstellen kann) und doch mit diesem letzteren als dasselbe Subjekt einerlei sei, wie ich also sagen koennte: Ich, als Intelligenz und denkend Subjekt, erkenne mich selbst als gedachtes Objekt, sofern ich mir noch ueber das in der Anschauung gegeben bin, nur, gleich anderen Phaenomen, nicht wie ich vor dem Verstande bin, sondern wie ich mir erscheine, hat nicht mehr auch nicht weniger Schwierigkeit bei sich, als wie ich mir selbst ueberhaupt ein Objekt und zwar der Anschauung und innerer Wahrnehmungen sein koennte. Dass es aber doch wirklich so sein muesse, kann, wenn man den Raum fuer eine blosse reine Form der Erscheinungen aeusserer Sinne gelten laesst, dadurch klar dargetan werden, dass wir die Zeit, die doch gar kein Gegenstand aeusserer Anschauung ist, uns nicht anders vorstellig machen koennen, als unter dem Bilde einer Linie, sofern wir sie ziehen, ohne welche Darstellungsart wir die Einheit ihrer Abmessung gar nicht erkennen koennten, imgleichen dass wir die Bestimmung der Zeitlaenge, oder auch der Zeitstellen fuer alle inneren Wahrnehmungen, immer von dem hernehmen muessen, was uns aeussere Dinge Veraenderliches darstellen, folglich die Bestimmungen des inneren Sinnes gerade auf dieselbe Art als Erscheinungen in der Zeit ordnen muessen, wie wir die der aeusseren Sinne im Raume ordnen, mithin, wenn wir von den letzteren einraeumen, dass wir dadurch Objekte nur sofern erkennen, als wir aeusserlich affiziert werden, wir auch vom inneren Sinne zugestehen muessen, dass wir dadurch uns selbst nur so anschauen, wie wir innerlich von uns selbst affiziert werden, d.i. was die innere Anschauung betrifft, unser eigenes Subjekt nur als Erscheinung, nicht aber nach dem, was es an sich selbst ist, erkennen**.

* Bewegung eines Objekts im Raume gehoert nicht in eine reine Wissenschaft, folglich auch nicht in die Geometrie; weil, dass etwas beweglich sei, nicht a priori, sondern nur durch Erfahrung erkannt werden kann. Aber Bewegung, als Beschreibung eines Raumes, ist ein reiner Aktus der sukzessiven Synthesis des Mannigfaltigen in der aeusseren Anschauung ueberhaupt durch produktive Einbildungskraft, und gehoert nicht allein zur Geometrie, sondern sogar zur Transzendentalphilosophie.

** Ich sehe nicht, wie man so viel Schwierigkeiten darin finden koennte, dass der innere Sinn von uns selbst affiziert werde. Jeder Aktus der Aufmerksamkeit kann uns ein Beispiel davon geben. Der Verstand bestimmt darin jederzeit den inneren Sinn der Verbindung, die er denkt, gemaess, zur inneren Anschauung, die dem Mannigfaltigen in der Synthesis des Verstandes korrespondiert. Wie sehr das Gemuet gemeiniglich hierdurch affiziert werde, wird ein jeder in sich wahrnehmen koennen.

Paragraph 25

Dagegen bin ich mir meiner selbst in der transzendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen ueberhaupt, mithin in der synthetischen urspruenglichen Einheit der Apperzeption, bewusst, nicht

wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur dass ich bin. Diese Vorstellung ist ein Denken, nicht ein Anschauen. Da nun zum Erkenntnis unserer selbst ausser der Handlung des Denkens, die das Mannigfaltige einer jeden moeglichen Anschauung zur Einheit der Apperzeption bringt, noch eine bestimmte Art der Anschauung, dadurch dieses Mannigfaltige gegeben wird, erforderlich ist, so ist zwar mein eigenes Dasein nicht Erscheinung (viel weniger blosser Schein), aber die Bestimmung meines Daseins* kann nur der Form des inneren Sinnes gemaess nach der besonderen Art, wie das Mannigfaltige, das ich verbinde, in der inneren Anschauung gegeben wird, geschehen, und ich habe also demnach keine Erkenntnis von mir wie ich bin, sondern bloss wie ich mir selbst erscheine. Das Bewusstsein seiner selbst ist also noch lange nicht ein Erkenntnis seiner selbst, unerachtet aller Kategorien, welche das Denken eines Objekts ueberhaupt durch Verbindung des Mannigfaltigen in einer Apperzeption ausmachen. So wie zum Erkenntnis eines von mir verschiedenen Objekts, ausser dem Denken eines Objekts ueberhaupt (in der Kategorie), ich doch noch einer Anschauung bedarf, dadurch ich jenen allgemeinen Begriff bestimme, so bedarf ich auch zum Erkenntnis meiner selbst ausser dem Bewusstsein, oder ausser dem, dass ich mich denke, noch einer Anschauung des Mannigfaltigen in mir, wodurch ich diesen Gedanken bestimme, und ich existiere als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermoegens bewusst ist, in Ansehung des Mannigfaltigen aber, das sie verbinden soll, einer einschraenkenden Bedingung, die sie den inneren Sinn nennt, unterworfen, jene Verbindung nur nach Zeitverhaeltnissen, welche ganz ausserhalb den eigentlichen Verstandesbegriffen liegen, anschaulich machen, und sich daher selbst doch nur erkennen kann, wie sie, in Absicht auf eine Anschauung (die nicht intellektuell und durch den Verstand selbst gegeben sein kann), ihr selbst bloss erscheint, nicht wie sie sich erkennen wuerde, wenn ihre Anschauung intellektuell waere.

* Das, Ich denke, drueckt den Aktus aus, mein Dasein zu bestimmen. Das Dasein ist dadurch also schon gegeben, aber die Art, wie ich es bestimmen, d.i. das Mannigfaltige, zu demselben gehoerige, in

mir setzen solle, ist dadurch noch nicht gegeben. Dazu gehoert Selbstanschauung, die eine a priori gegebene Form, d.i. die Zeit, zum Grunde liegen hat, welche sinnlich und zur Rezeptivitaet des Bestimmbaren gehoerig ist. Habe ich nun nicht noch eine andere Selbstanschauung, die das Bestimmende in mir, dessen Spontaneitaet ich mir nur bewusst bin, ebenso vor dem Aktus des Bestimmens gibt, wie die Zeit das Bestimmbare, so kann ich mein Dasein, als eines selbsttaetigen Wesens, nicht bestimmen, sondern ich stelle mir nur die Spontaneitaet meines Denkens, d.i. des Bestimmens, vor, und mein Dasein bleibt immer nur sinnlich, d.i. als das Dasein einer Erscheinung, bestimmbar. Doch macht diese Spontaneitaet, dass ich mich Intelligenz nenne.

Paragraph 26. Transzendente Deduktion des allgemein moeglichen Erfahrungsgebrauchs der reinen Verstandesbegriffe

In der metaphysischen Deduktion wurde der Ursprung der Kategorien a priori ueberhaupt durch ihre voellige Zusammentreffung mit den allgemeinen logischen Funktionen des Denkens dargetan, in der transzendentalen aber die Moeglichkeit derselben als Erkenntnisse a priori von Gegenstaenden einer Anschauung ueberhaupt (Paragraphen 20,

21) dargestellt. Jetzt soll die Moeglichkeit, durch Kategorien die Gegenstaende, die nur immer unseren Sinnen vorkommen moegen, und zwar nicht der Form ihrer Anschauung, sondern den Gesetzen ihrer Verbindung nach, a priori zu erkennen, also der Natur gleichsam das Gesetz vorzuschreiben und sie sogar moeglich zu machen, erklart werden. Denn ohne diese ihre Tauglichkeit wuerde nicht erhellen, wie alles, was unseren Sinnen nur vorkommen mag, unter den Gesetzen stehen muesse, die a priori aus dem Verstande allein entspringen.

Zuvoerderst merke ich an, dass ich unter der Synthesis der Apprehension die Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer empirischen Anschauung verstehe, dadurch Wahrnehmung, d.i. empirisches Bewusstsein derselben, (als Erscheinung) moeglich wird.

Wir haben Formen der aeusseren sowohl als inneren sinnlichen Anschauung a priori an den Vorstellungen von Raum und Zeit, und diesen muss die Synthesis der Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung jederzeit gemaess sein, weil sie selbst nur nach dieser Form geschehen kann. Aber Raum und Zeit sind nicht bloss als Formen der sinnlichen Anschauung, sondern als Anschauungen selbst (die ein Mannigfaltiges enthalten) also mit der Bestimmung der Einheit dieses Mannigfaltigen in ihnen a priori vorgestellt (siehe transz. Aesthet.)*. Also ist selbst schon Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen, ausser oder in uns, mithin auch eine Verbindung, der alles, was im Raume oder der Zeit bestimmt vorgestellt werden soll, gemaess sein muss, a priori als Bedingung der Synthesis aller Apprehension schon mit (nicht in) diesen Anschauungen zugleich gegeben. Diese synthetische Einheit aber kann keine andere sein, als die der Verbindung des Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung ueberhaupt in einem urspruenglichen Bewusstsein, den Kategorien gemaess, nur auf unsere sinnliche Anschauung angewandt. Folglich steht alle Synthesis, wodurch selbst Wahrnehmung moeglich wird, unter den Kategorien, und, da Erfahrung Erkenntnis durch verknuepfte Wahrnehmungen ist, so sind die Kategorien Bedingungen der Moeglichkeit der Erfahrung, und gelten also a priori auch von allen Gegenstaenden der Erfahrung.

* Der Raum, als Gegenstand vorgestellt, (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf,) enthaelt mehr, als bloss Form der Anschauung, naemlich Zusammenfassung des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit gegebenen, in eine anschauliche Vorstellung, so dass die Form der Anschauung bloss Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung gibt. Diese Einheit hatte ich in der Aesthetik bloss zur Sinnlichkeit gezaehlt, um nur zu bemerken, dass sie vor allem Begriffe vorhergehe, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehoert, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerst moeglich werden, voraussetzt. Denn da durch sie (indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt) der Raum oder die Zeit als Anschauungen zuerst gegeben werden, so gehoert die Einheit dieser Anschauung a priori zum Raume und der Zeit, und nicht zum Begriffe des Verstandes. (Paragraph 24.)

* *
*

Wenn ich also z.B. die empirische Anschauung eines Hauses durch Apprehension des Mannigfaltigen derselben zur Wahrnehmung mache, so liegt mir die notwendige Einheit des Raumes und der aeusseren sinnlichen Anschauung ueberhaupt zum Grunde, und ich zeichne gleichsam seine Gestalt, dieser synthetischen Einheit des Mannigfaltigen im

Raume gemaess. Eben dieselbe synthetische Einheit aber, wenn ich von der Form des Raumes abstrahiere, hat im Verstande ihren Sitz, und ist die Kategorie der Synthesis des Gleichartigen in einer Anschauung ueberhaupt, d.i. die Kategorie der Groesse, welcher also jene Synthesis der Apprehension, d.i. die Wahrnehmung, durchaus gemaess sein muss*.

* Auf solche Weise wird bewiesen: dass die Synthesis der Apprehension, welche empirisch ist, der Synthesis der Apperzeption, welche intellektuell und gaenzlich a priori in der Kategorie enthalten ist, notwendig gemaess sein muesse. Es ist eine und dieselbe Spontaneitaet, welche dort, unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verstandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt.

Wenn ich (in einem anderen Beispiele) das Gefrieren des Wassers wahrnehme, so apprehendiere ich zwei Zustaende (der Fluessigkeit und Festigkeit) als solche, die in einer Relation der Zeit gegeneinander stehen. Aber in der Zeit, die ich der Erscheinung als inneren Anschauung zum Grunde lege, stelle ich mir notwendig synthetische Einheit des Mannigfaltigen vor, ohne die jene Relation nicht in einer Anschauung bestimmt (in Ansehung der Zeitfolge) gegeben werden konnte. Nun ist aber diese synthetische Einheit, als Bedingung a priori, unter der ich das Mannigfaltige einer Anschauung ueberhaupt verbinde, wenn ich von der bestaendigen Form meiner inneren Anschauung, der Zeit, abstrahiere, die Kategorie der Ursache, durch welche ich, wenn ich sie auf meine Sinnlichkeit anwende, alles, was geschieht, in der Zeit ueberhaupt seiner Relation nach bestimme. Also steht die Apprehension in einer solchen Begebenheit, mithin diese selbst, der moeglichen Wahrnehmung nach, unter dem Begriffe des Verhaeltnisses der Wirkungen und Ursachen, und so in allen anderen Faellen.

* *
*

Kategorien sind Begriffe, welche den Erscheinungen, mithin der Natur, als dem Inbegriffe aller Erscheinungen (*natura materialiter spectata*), Gesetze a priori vorschreiben, und nun fragt sich, da sie nicht von der Natur abgeleitet werden und sich nach ihr als ihrem Muster richten (weil sie sonst bloss empirisch sein wuerden), wie es zu begreifen sei, dass die Natur sich nach ihnen richten muesse, d.i. wie sie die Verbindung des Mannigfaltigen der Natur, ohne sie von dieser abzunehmen, a priori bestimmen koennen. Hier ist die Aufloesung dieses Raetsels.

Es ist nun nichts befremdlicher, wie die Gesetze der Erscheinungen in der Natur mit dem Verstande und seiner Form a priori, d.i. seinem Vermoegen das Mannigfaltige ueberhaupt zu verbinden, als wie die Erscheinungen selbst mit der Form der sinnlichen Anschauung a priori uebereinstimmen muessen. Denn Gesetze existieren ebensowenig in den Erscheinungen, sondern nur relativ auf das Subjekt, dem die Erscheinungen inhaerieren, sofern es Verstand hat, als Erscheinungen nicht an sich existieren, sondern nur relativ auf dasselbe Wesen, sofern es Sinne hat. Dingen an sich selbst wuerde ihre Gesetzmaessigkeit notwendig, auch ausser einem Verstande, der sie erkennt, zukommen. Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die, nach dem, was sie an sich sein moegen, unerkant da sind. Als blosse Vorstellungen aber stehen sie unter gar keinem Gesetze der Verknuepfung, als demjenigen, welches das verknuepfende Vermoegen

vorschreibt. Nun ist das, was das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung verknuepft, Einbildungskraft, die vom Verstande der Einheit ihrer intellektuellen Synthesis, und von der Sinnlichkeit der Mannigfaltigkeit der Apprehension nach abhaengt. Da nun von der Synthesis der Apprehension alle moegliche Wahrnehmung, sie selbst aber, diese empirische Synthesis, von der transzendentalen, mithin den Kategorien abhaengt, so muessen alle moeglichen Wahrnehmungen, mithin auch alles, was zum empirischen Bewusstsein immer gelangen kann, d.i. alle Erscheinungen der Natur, ihrer Verbindung nach, unter den Kategorien stehen, von welchen die Natur (bloss als Natur ueberhaupt betrachtet), als dem urspruenglichen Grunde ihrer notwendigen Gesetzmassigkeit (als *natura formaliter spectata*), abhaengt. Auf mehrere Gesetze aber, als die, auf denen eine Natur ueberhaupt, als Gesetzmassigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit, beruht, reicht auch das reine Verstandesvermoegen nicht zu, durch blosser Kategorien den Erscheinungen a priori Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, koennen davon nicht vollstaendig abgeleitet werden, ob sie gleich alle insgesamt unter jenen stehen. Es muss Erfahrung dazu kommen, um die letzteren ueberhaupt kennen zu lernen; von Erfahrung aber ueberhaupt, und dem, was als ein Gegenstand derselben erkannt werden kann, geben allein jene Gesetze a priori die Belehrung.

Paragraph 27. Resultat dieser Deduktion der Verstandesbegriffe

Wir koennen uns keinen Gegenstand denken, ohne durch Kategorien; wir koennen keinen gedachten Gegenstand erkennen, ohne durch Anschauungen, die jenen Begriffen entsprechen. Nun sind alle unsere Anschauungen sinnlich, und diese Erkenntnis, sofern der Gegenstand derselben gegeben ist, ist empirisch. Empirische Erkenntnis aber ist Erfahrung. Folglich ist uns keine Erkenntnis a priori moeglich, als lediglich von Gegenstaenden moeglicher Erfahrung*.

* Damit man sich nicht voreiligerweise an den besorglichen nachteiligen Folgen dieses Satzes stosse, will ich nur in Erinnerung bringen, dass die Kategorien im Denken durch die Bedingungen unserer sinnlichen Anschauung nicht eingeschaenkt sind, sondern ein unbegrenztes Feld haben, und nur das Erkennen dessen, was wir uns denken, das Bestimmen des Objekts, Anschauung beduerfe, wo, beim Mangel der letzteren, der Gedanke vom Objekte uebrigens noch immer seine wahren und nuetzlichen Folgen auf den Vernunftgebrauch des Subjekts haben kann, der sich aber, weil er nicht immer auf die Bestimmung des Objekts, mithin aufs Erkenntnis, sondern auch auf die des Subjekts und dessen Wollen gerichtet ist, hier noch nicht vortragen laesst.

Aber diese Erkenntnis, die bloss auf Gegenstaende der Erfahrung eingeschaenkt ist, ist darum nicht alle von der Erfahrung entlehnt, sondern, was sowohl die reinen Anschauungen, als die reinen Verstandesbegriffe betrifft, so sind Elemente der Erkenntnis, die in uns a priori angetroffen werden. Nun sind nur zwei Wege, auf welchen eine notwendige Uebereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenstaenden gedacht werden kann: entweder die Erfahrung macht diese Begriffe, oder diese Begriffe machen die Erfahrung moeglich. Das erstere findet nicht in Ansehung der Kategorien (auch nicht der reinen sinnlichen Anschauung) statt; denn sie sind Begriffe a priori, mithin unabhaengig von der Erfahrung (die Behauptung eines empirischen

Ursprungs waere eine Art von generatio aequivoca). Folglich bleibt nur das zweite uebrig (gleichsam ein System der Epigenesis der reinen Vernunft): dass naemlich die Kategorien von seiten des Verstandes die Gruende der Moeglichkeit aller Erfahrung ueberhaupt enthalten. Wie sie aber die Erfahrung moeglich machen, und welche Grundsaeetze der Moeglichkeit derselben sie in ihrer Anwendung auf Erscheinungen an die Hand geben, wird das folgende Hauptstueck von dem transz. Gebrauche der Urteilkraft das mehrere lehren.

Wollte jemand zwischen den zwei genannten einzigen Wegen noch einen Mittelweg vorschlagen, naemlich, dass sie weder selbstgedachte erste Prinzipien a priori unserer Erkenntnis, noch auch aus der Erfahrung geschoefft, sondern subjektive, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken waeren, die von unserem Urheber so eingerichtet worden, dass ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortlaeuft, genau stimmte, (eine Art von Praeformationssystem der reinen Vernunft) so wuerde (ausser dem, dass bei einer solchen Hypothese kein Ende abzusehen ist, wie weit man die Voraussetzung vorbestimmter Anlagen zu kuenftigen Urteilen treiben moechte) das wider gedachten Mittelweg entscheidend sein: dass in solchem Falle den Kategorien die Notwendigkeit mangeln wuerde, die ihrem Begriffe wesentlich angehoert. Denn z.B. der Begriff der Ursache, welcher die Notwendigkeit eines Erfolges unter einer vorausgesetzten Bedingung aussagt, wuerde falsch sein, wenn er nur auf einer beliebigen uns eingepflanzten subjektiven Notwendigkeit, gewisse empirische Vorstellungen nach einer solchen Regel des Verhaeltnisses zu verbinden, beruhte. Ich wuerde nicht sagen koennen: die Wirkung ist mit der Ursache im Objekte (d.i. notwendig) verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, dass ich diese Vorstellung nicht anders als so verknuepft denken kann, welches gerade das ist, was der Skeptiker am meisten wuenscht, denn alsdann ist alle unsere Einsicht, durch vermeinte objektive Gueltigkeit unserer Urteile, nichts als lauter Schein, und es wuerde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjektive Notwendigkeit (die gefuehlt werden muss) von sich nicht gestehen wuerden; zum wenigsten koennte man mit niemandem ueber dasjenige hadern, was bloss auf der Art beruht, wie sein Subjekt organisiert ist.

Kurzer Begriff dieser Deduktion

Sie ist die Darstellung der reinen Verstandesbegriffe, (und mit ihnen aller theoretischen Erkenntnis a priori, als Prinzipien der Moeglichkeit der Erfahrung, dieser aber, als Bestimmung der Erscheinungen in Raum und Zeit ueberhaupt, - endlich dieser aus dem Prinzip der urspruenglichen synthetischen Einheit der Apperzeption, als der Form des Verstandes in Beziehung auf Raum und Zeit, als urspruengliche Formen der Sinnlichkeit.

* *
*

Nur bis hierher halte ich die Paragraphenabteilung fuer noetig, weil wir es mit den Elementarbegriffen zu tun hatten. Nun wir den Gebrauch derselben vorstellig machen wollen, wird der Vortrag in kontinuierlichem Zusammenhange, ohne dieselbe, fortgehen duerfen.

Der transzendentalen Analytik

Zweites Buch

Die Analytik der Grundsätze

Die allgemeine Logik ist ueber einem Grundrisse erbaut, der ganz genau mit der Einteilung der oberen Erkenntnisvermoegen zusammentrifft. Diese sind: Verstand, Urteilskraft und Vernunft. Jene Doktrin handelt daher in ihrer Analytik von Begriffen, Urteilen und Schluessen, gerade den Funktionen und der Ordnung jener Gemuetskraefte gemaess, die man unter der weitlaeufigen Benennung des Verstandes ueberhaupt begreift.

Da gedachte bloss formale Logik von allem Inhalte der Erkenntnis (ob sie rein und empirisch sei) abstrahiert, und sich bloss mit der Form des Denkens (der diskursiven Erkenntnis) ueberhaupt beschaeftigt: so kann sie in ihrem analytischen Teile auch den Kanon fuer die Vernunft mitbefassen, deren Form ihre sichere Vorschrift hat, die, ohne die besondere Natur der dabei gebrauchten Erkenntnis in Betracht zu ziehen, a priori, durch blosse Zergliederung der Vernunft-handlungen in ihre Momente, eingesehen werden kann.

Die transzendente Logik, da sie auf einen bestimmten Inhalt, naemlich bloss der reinen Erkenntnisse a priori, eingeschaenkt ist, kann es ihr in dieser Einteilung nicht nachtun. Denn es zeigt sich: dass der transzendente Gebrauch der Vernunft gar nicht objektiv gueltig sei, mithin nicht zur Logik der Wahrheit, d.i. der Analytik gehoere, sondern, als eine Logik des Scheins, einen besonderen Teil des scholastischen Lehrgebauedes, unter dem Namen der transzendentalen Dialektik, erfordere.

Verstand und Urteilskraft haben demnach ihren Kanon des objektiv gueltigen, mithin wahren Gebrauchs, in der transzendentalen Logik, und gehoeren also in ihren analytischen Teil. Allein Vernunft in ihren Versuchen, ueber Gegenstaende a priori etwas auszumachen, und das Erkenntnis ueber die Grenzen moeglicher Erfahrung zu erweitern, ist ganz und gar dialektisch, und ihre Scheinbehauptungen schicken sich durchaus nicht in einen Kanon, dergleichen doch die Analytik enthalten soll.

Die Analytik der Grundsätze wird demnach lediglich ein Kanon fuer die Urteilskraft sein, der sie lehrt, die Verstandesbegriffe, welche die Bedingung zu Regeln a priori enthalten, auf Erscheinungen anzuwenden. Aus dieser Ursache werde ich, indem ich die eigentlichen Grundsätze des Verstandes zum Thema nehme, mich der Benennung einer Doktrin der Urteilskraft bedienen, wodurch dieses Geschaefte genauer bezeichnet wird.

Einleitung

Von der transzendentalen Urteilskraft ueberhaupt

Wenn der Verstand ueberhaupt als das Vermoegen der Regeln erklart wird, so ist Urteilskraft das Vermoegen unter Regeln zu subsumieren, d.i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (casus datae legis) stehe, oder nicht. Die allgemeine Logik enthaelt gar keine Vorschriften fuer die Urteilskraft, und kann sie auch nicht enthalten. Denn da sie von allem Inhalte der Erkenntnis abstrahiert, so bleibt ihr nichts uebrig, als das Geschaefte, die blosse Form der Erkenntnis in Begriffen, Urteilen und Schluessen analytisch

auseinander zu setzen, und dadurch formale Regeln alles Verstandesgebrauchs zustande zu bringen. Wollte sie nun allgemein zeigen, wie man unter diese Regeln subsumieren, d.i. unterscheiden sollte, ob etwas darunter stehe oder nicht, so koennte dieses nicht anders, als wieder durch eine Regel geschehen. Diese aber erfordert eben darum, weil sie eine Regel ist, aufs neue eine Unterweisung der Urteilkraft, und so zeigt sich, dass zwar der Verstand einer Belehrung und Ausruestung durch Regeln faehig, Urteilkraft aber ein besonderes Talent sei, welches gar nicht belehrt, sondern nur geuebt sein will. Daher ist diese auch das Spezifische des sogenannten Mutterwitzes, dessen Mangel keine Schule ersetzen kann; denn, ob diese gleich einem eingeschraenkten Verstande Regeln vollauf, von fremder Einsicht entlehnt, darreichen und gleichsam einpfropfen kann; so muss doch das Vermoegen, sich ihrer richtig zu bedienen, dem Lehrlinge selbst angeh hoeren, und keine Regel, die man ihm in dieser Absicht vorschreiben moechte, ist, in Ermangelung einer solchen Naturgabe, vor Missbrauch sicher*. Ein Arzt daher, ein Richter, oder ein Staatskundiger, kann viel schoene pathologische, juristische oder politische Regeln im Kopfe haben, in dem Grade, dass er selbst darin gruendlicher Lehrer werden kann, und wird dennoch in der Anwendung derselben leicht verstossen, entweder, weil es ihm an natuerlicher Urteilkraft (obgleich nicht am Verstande) mangelt, und er zwar das Allgemeine in abstracto einsehen, aber ob ein Fall in concreto darunter gehoere, nicht unterscheiden kann, oder auch darum, weil er nicht genug durch Beispiele und wirkliche Geschaefte zu diesem Urteile abgerichtet worden. Dieses ist auch der einige und grosse Nutzen der Beispiele: dass sie die Urteilkraft schaerfen. Denn was die Richtigkeit und Praezision der Verstandeseinsicht betrifft, so tun sie derselben vielmehr gemeiniglich einigen Abbruch, weil sie nur selten die Bedingung der Regel adaequat erfuellen (als casus in terminis) und ueberdem diejenige Anstrengung des Verstandes oftmals schwaechen, Regeln im allgemeinen, und unabhaengig von den besonderen Umstaenden der Erfahrung, nach ihrer Zulaenglichkeit, einzusehen, und sie daher zuletzt mehr wie Formeln, als Grundsaeetze, zu gebrauchen angewoehnen. So sind Beispiele der Gaengelwagen der Urteilkraft, welchen derjenige, dem es am natuerlichen Talent desselben mangelt, niemals entbehren kann.

* Der Mangel an Urteilkraft ist eigentlich das, was man Dummheit nennt, und einem solchen Gebrechen ist gar nicht abzuhelfen. Ein stumpfer oder eingeschraenkter Kopf, dem es an nichts, als am gehoerigen Grade des Verstandes und eigenen Begriffen desselben mangelt, ist durch Erlernung sehr wohl, sogar bis zur Gelehrsamkeit, auszuruesten. Da es aber gemeiniglich alsdann auch an jenem (der secunda Petri) zu fehlen pflegt, so ist es nichts ungewoehnliches, sehr gelehrte Maenner anzutreffen, die, im Gebrauche ihrer Wissenschaft, jenen nie zu bessernden Mangel haeufig blicken lassen.

Ob nun aber gleich die allgemeine Logik der Urteilkraft keine Vorschriften geben kann, so ist es doch mit der transzendentalen ganz anders bewandt, sogar dass es scheint, die letztere habe es zu ihrem eigentlichen Geschaefte, die Urteilkraft im Gebrauch des reinen Verstandes, durch bestimmte Regeln zu berichtigen und zu sichern. Denn, um dem Verstande im Felde reiner Erkenntnisse a priori Erweiterung zu verschaffen, mithin als Doktrin scheint Philosophie gar nicht noetig, oder vielmehr uebel angebracht zu sein, weil man nach allen bisherigen Versuchen damit doch wenig oder gar kein Land gewonnen hat, sondern als Kritik, um die Fehlritte der Urteilkraft (lapsus iudicii) im Gebrauch der wenigen reinen Verstandesbegriffe,

die wir haben, zu verhueten, dazu (obgleich der Nutzen alsdann nur negativ ist) wird Philosophie mit ihrer ganzen Scharfsinnigkeit und Pruefungskunst aufgeboden.

Es hat aber die Transzendental-Philosophie das Eigentuemliche: dass sie ausser der Regel (oder vielmehr der allgemeinen Bedingung zu Regeln), die in dem reinen Begriffe des Verstandes gegeben wird, zugleich a priori den Fall anzeigen kann, worauf sie angewandt werden sollen. Die Ursache von dem Vorzuge, den sie in diesem Stuecke vor allen anderen belehrenden Wissenschaften hat, (ausser der Mathematik) liegt eben darin: dass sie von Begriffen handelt, die sich auf ihre Gegenstaende a priori beziehen sollen, mithin kann ihre objektive Gueltigkeit nicht a posteriori dargetan werden; denn das wuerde jene Dignitaet derselben ganz unberuehrt lassen, sondern sie muss zugleich die Bedingungen, unter welchen Gegenstaende in Uebereinstimmung mit jenen Begriffen gegeben werden koennen, in allgemeinen aber hinreichenden Kennzeichen darlegen, widrigenfalls sie ohne allen Inhalt, mithin bloss logische Formen und nicht reine Verstandesbegriffe sein wuerden.

Diese transzendente Doktrin der Urteilskraft wird nun zwei Hauptstuecke enthalten: das erste, welches von der sinnlichen Bedingung handelt, unter welcher reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden koennen, d.i. von dem Schematismus des reinen Verstandes; das zweite aber von denen synthetischen Urteilen, welche aus reinen Verstandesbegriffen unter diesen Bedingungen a priori herfliessen, und allen uebrigen Erkenntnissen a priori zum Grunde liegen, d.i. von den Grundsuetzen des reinen Verstandes.

Der transzendentalen Doktrin der Urteilskraft
(oder Analytik der Grundsuetze)
Erstes Hauptstueck
Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe

In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muss die Vorstellung des ersteren mit der letzteren gleichartig sein, d.i. der Begriff muss dasjenige enthalten, was in dem darunter zu subsumierenden Gegenstande vorgestellt wird, denn das bedeutet eben der Ausdruck: ein Gegenstand sei unter einem Begriffe enthalten. So hat der empirische Begriff eines Tellers mit dem reinen geometrischen eines Zirkels Gleichartigkeit, indem die Rundung, die in dem ersteren gedacht wird, sich im letzteren anschauen laesst.

Nun sind aber reine Verstandesbegriffe, in Vergleichung mit empirischen (ja ueberhaupt sinnlichen) Anschauungen, ganz ungleichartig, und koennen niemals in irgendeiner Anschauung angetroffen werden. Wie ist nun die Subsumtion der letzteren unter die erste, mithin die Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen moeglich, da doch niemand sagen wird: diese, z.B. die Kausalitaet, koenne auch durch Sinne angeschaut werden und sei in der Erscheinung enthalten? Diese so natuerliche und erhebliche Frage ist nun eigentlich die Ursache, welche eine transzendente Doktrin der Urteilskraft notwendig macht, um naemlich die Moeglichkeit zu zeigen, wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen ueberhaupt angewandt werden koennen. In allen anderen Wissenschaften, wo die Begriffe, durch die der Gegenstand allgemein gedacht wird, von denen, die diesen in concreto vorstellen, wie er gegeben wird, nicht so unterschieden und

heterogen sind, ist es unnoetig, wegen der Anwendung des ersteren auf den letzten besondere Eroerterung zu geben.

Nun ist klar, dass es ein Drittes geben muesse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muss, und die Anwendung der ersteren auf die letzte moeglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muss rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellektuell, andererseits sinnlich sein. Eine solche ist das transzendente Schema.

Der Verstandesbegriff enthaelt reine synthetische Einheit des Mannigfaltigen ueberhaupt. Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknuepfung aller Vorstellungen, enthaelt ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anschauung. Nun ist eine transzendente Zeitbestimmung mit der Kategorie (die die Einheit derselben ausmacht) sofern gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori beruht. Sie ist aber andererseits mit der Erscheinung sofern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen moeglich sein, vermittelt der transzendentalen Zeitbestimmung, welche, als das Schema der Verstandesbegriffe, die Subsumtion der letzteren unter die erste vermittelt.

Nach demjenigen, was in der Deduktion der Kategorien gezeigt worden, wird hoffentlich niemand im Zweifel stehen, sich ueber die Frage zu entschliessen: ob diese reinen Verstandesbegriffe von bloss empirischem oder auch von transzendentalem Gebrauche sind, d.i. ob sie lediglich, als Bedingungen einer moeglichen Erfahrung, sich a priori auf Erscheinungen beziehen, oder ob sie, als Bedingungen der Moeglichkeit der Dinge ueberhaupt, auf Gegenstaende an sich selbst (ohne einige Restriktion auf unsere Sinnlichkeit) erstreckt werden koennen. Denn da haben wir gesehen, dass Begriffe ganz unmoeglich sind, noch irgend eine Bedeutung haben koennen, wo nicht, entweder ihnen selbst, oder wenigstens den Elementen, daraus sie bestehen, ein Gegenstand gegeben ist, mithin auf Dinge an sich (ohne Ruecksicht, ob und wie sie uns gegeben werden moegen) gar nicht gehen koennen; dass ferner die einzige Art, wie uns Gegenstaende gegeben werden, die Modifikation unserer Sinnlichkeit sei; endlich, dass reine Begriffe a priori, ausser der Funktion des Verstandes in der Kategorie, noch formale Bedingungen der Sinnlichkeit (namentlich des inneren Sinnes) a priori enthalten muessen, welche die allgemeine Bedingung enthalten, unter der die Kategorie allein auf irgendeinen Gegenstand angewandt werden kann. Wir wollen diese formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringiert ist, das Schema dieses Verstandesbegriffs, und das Verfahren des Verstandes mit diesen Schematen den Schematismus des reinen Verstandes nennen.

Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft; aber indem die Synthesis der letzteren keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat, so ist das Schema doch vom Bilde zu unterscheiden. So, wenn ich fuenf Punkte hintereinander setze, ist dieses ein Bild von der Zahl fuenf. Dagegen, wenn ich eine Zahl ueberhaupt nur denke, die nun fuenf oder hundert sein kann, so ist dieses Denken mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemaess eine Menge (z.E. tausend) in einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst, welches ich im letzteren

Falle schwerlich wuerde uebersehen und mit dem Begriff vergleichen koennen. Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe.

In der Tat liegen unseren reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstaende, sondern Schemate zum Grunde. Dem Begriffe von einem Triangel ueberhaupt wuerde gar kein Bild desselben jemals adaequat sein. Denn es wuerde die Allgemeinheit des Begriffs nicht erreichen, welche macht, dass dieser fuer alle, recht- oder schiefwinklige usw. gilt, sondern immer nur auf einen Teil dieser Sphaere eingeschraenkt sein. Das Schema des Triangels kann niemals anderswo als in Gedanken existieren, und bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung reiner Gestalten im Raume. Noch viel weniger erreicht ein Gegenstand der Erfahrung oder Bild desselben jemals den empirischen Begriff, sondern dieser bezieht sich jederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemaess einem gewissen allgemeinen Begriffe. Der Begriff vorn Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfuessigen Tieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgendeine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes moegliche Bild, was ich in concreto darstellen kann, eingeschraenkt zu sein. Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer blossen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden. So viel koennen wir nur sagen: das Bild ist ein Produkt des empirischen Vermoegens der produktiven Einbildungskraft, das Schema sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wonach die Bilder allererst moeglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermitteltst des Schema, welches sie bezeichnen, verknuepft werden muessen, und an sich demselben nicht voellig kongruieren. Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann, sondern ist nur die reine Synthesis, gemaess einer Regel der Einheit nach Begriffen ueberhaupt, die die Kategorie ausdrueckt, und ist ein transzendentes Produkt der Einbildungskraft, welches die Bestimmung des inneren Sinnes ueberhaupt, nach Bedingungen ihrer Form, (der Zeit,) in Ansehung aller Vorstellungen, betrifft, sofern diese der Einheit der Apperzeption gemaess a priori in einem Begriff zusammenhaengen sollten.

Ohne uns nun bei einer trockenen und langweiligen Zergliederung dessen, was zu transzendentalen Schematen reiner Verstandesbegriffe ueberhaupt erfordert wird, aufzuhalten, wollen wir sie lieber nach der Ordnung der Kategorien und in Verknuepfung mit diesen darstellen.

Das reine Bild aller Groessen (quantorum) vor dem aeusseren Sinne, ist der Raum; aller Gegenstaende der Sinne aber ueberhaupt, die Zeit. Das reine Schema der Groesse aber (quantitatis), als eines Begriffs des Verstandes, ist die Zahl, welche eine Vorstellung ist, die die sukzessive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zusammenbefasst. Also ist die Zahl nichts anderes, als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung ueberhaupt, dadurch, dass ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge.

Realitaet ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung ueberhaupt korrespondiert; dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt; Negation, dessen Begriff ein Nichtsein (in der Zeit) vorstellt. Die Entgegensetzung beider geschieht also in dem Unterschiede derselben Zeit, als einer erfuellten, oder leeren Zeit. Da die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstaende, als Erscheinungen, ist, so ist das, was an diesen der Empfindung entspricht, die transzendente Materie aller Gegenstaende, als Dinge an sich (die Sachheit, Realitaet). Nun hat jede Empfindung einen Grad oder Groesse, wodurch sie dieselbe Zeit, d.i. den inneren Sinn in Ansehung derselben Vorstellung eines Gegenstandes, mehr oder weniger erfuellen kann, bis sie in Nichts (= 0 = negatio) aufhoert. Daher ist ein Verhaeltnis und Zusammenhang oder vielmehr ein Uebergang von Realitaet zur Negation, welcher jede Realitaet als ein Quantum vorstellig macht, und das Schema einer Realitaet, als der Quantitaet von Etwas, sofern es die Zeit erfuellt, ist eben diese kontinuierliche und gleichfoermige Erzeugung derselben in der Zeit, indem man von der Empfindung, die einen gewissen Grad hat, in der Zeit bis zum Verschwinden derselben hinabgeht, oder von der Negation zu der Groesse derselben allmaehlich aufsteigt.

Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d.i. die Vorstellung desselben, als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung ueberhaupt, welches also bleibt, indem alles andere wechselt. (Die Zeit verlaeuft sich nicht, sondern in ihr verlaeuft sich das Dasein des Wandelbaren. Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, korrespondiert in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein, d.i. die Substanz, und bloss an ihr kann die Folge und das Zugleichsein der Erscheinungen der Zeit nach bestimmt werden.)

Das Schema der Ursache und der Kausalitaet eines Dinges ueberhaupt ist das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas anderes folgt. Es besteht also in der Sukzession des Mannigfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist.

Das Schema der Gemeinschaft (Wechselwirkung), oder der wechselseitigen Kausalitaet der Substanzen in Ansehung ihrer Akzidenzen, ist das Zugleichsein der Bestimmungen der Einen, mit denen der Anderen, nach einer allgemeinen Regel.

Das Schema der Moeglichkeit ist die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit ueberhaupt (z.B. da das Entgegengesetzte in einem Dinge nicht zugleich, sondern nur nacheinander sein kann,) also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgendeiner Zeit.

Das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit.

Das Schema der Notwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit.

Man sieht nun aus allem diesem, dass das Schema einer jeden Kategorie, als das der Groesse, die Erzeugung, (Synthesis) der Zeit selbst, in der sukzessiven Apprehension eines Gegenstandes, das Schema der Qualitaet die Synthesis der Empfindung (Wahrnehmung) mit der Vorstellung der Zeit, oder die Erfuellung der Zeit, das der Relation das Verhaeltnis der Wahrnehmungen untereinander zu aller Zeit (d.i. nach einer Regel der Zeitbestimmung), endlich das Schema der Modalitaet und ihrer Kategorien, die Zeit selbst, als das Korrelatum

der Bestimmung eines Gegenstandes, ob und wie er zur Zeit gehoere, enthalte und vorstellig mache. Die Schemate sind daher nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Kategorien, auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, endlich den Zeitinbegriff in Ansehung aller moeglichen Gegenstaende.

Hieraus erhellt nun, dass der Schematismus des Verstandes durch die transzendente Synthesis der Einbildungskraft auf nichts anderes, als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem inneren Sinne, und so indirekt auf die Einheit der Apperzeption, als Funktion, welche dem inneren Sinn (einer Receptivitaet) korrespondiert, hinauslaufe. Also sind die Schemate der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objekte, mithin Bedeutung zu verschaffen, und die Kategorien sind daher am Ende von keinem anderen, als einem moeglichen empirischen Gebrauche, indem sie bloss dazu dienen, durch Gruende einer a priori notwendigen Einheit (wegen der notwendigen Vereinigung alles Bewusstseins in einer urspruenglichen Apperzeption) Erscheinungen allgemeinen Regeln der Synthesis zu unterwerfen, und sie dadurch zur durchgaengigen Verknuepfung in einer Erfahrung schicklich zu machen.

In dem Ganzen aller moeglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transzendente Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht, und sie moeglich macht.

Es faellt aber doch auch in die Augen: dass, obgleich die Schemate der Sinnlichkeit die Kategorien allererst realisieren, sie doch selbige gleichwohl auch restringieren, d.i. auf Bedingungen einschraenken, die ausser dem Verstande liegen (naemlich in der Sinnlichkeit). Daher ist das Schema eigentlich nur das Phaenomenon, oder der sinnliche Begriff eines Gegenstandes, in Uebereinstimmung mit der Kategorie. (Numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurable rerum substantia phaenomenon - - aeternitas, necessitas, phaenomena usw.) Wenn wir nun eine restringierende Bedingung weglassen, so amplifizieren wir, wie es scheint, den vorher eingeschaenkten Begriff; so sollten die Kategorien in ihrer reinen Bedeutung, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, von Dingen ueberhaupt gelten, wie sie sind, anstatt, dass ihre Schemate sie nur vorstellen, wie sie erscheinen, jene also eine von allen Schematen unabhaengige und viel weiter erstreckte Bedeutung haben. In der Tat bleibt den reinen Verstandesbegriffen allerdings, auch nach Absonderung aller sinnlichen Bedingung, eine, aber nur logische Bedeutung der blossen Einheit der Vorstellungen, denen aber kein Gegenstand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die einen Begriff vom Objekt abgeben koennte. So wuerde z.B. Substanz, wenn man die sinnliche Bestimmung der Beharrlichkeit wegliesse, nichts weiter als ein Etwas bedeuten, das als Subjekt (ohne ein Praedikat von etwas anderem zu sein) gedacht werden kann. Aus dieser Vorstellung kann ich nun nichts machen, indem sie mir gar nicht anzeigt, welche Bestimmungen das Ding hat, welches als ein solches erstes Subjekt gelten soll. Also sind die Kategorien, ohne Schemate, nur Funktionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor. Diese Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit, die den Verstand realisiert, indem sie ihn zugleich restringiert.

Der transzendentale Doktrin der Urteilskraft
(oder Analytik der Grundsätze)
Zweites Hauptstück

System aller Grundsätze des reinen Verstandes

Wir haben in dem vorigen Hauptstücke die transzendente Urteilskraft nur nach den allgemeinen Bedingungen erwogen, unter denen sie allein die reinen Verstandesbegriffe zu synthetischen Urteilen zu brauchen befugt ist. Jetzt ist unser Geschäft: die Urteile, die der Verstand unter dieser kritischen Vorsicht wirklich a priori zustande bringt, in systematischer Verbindung darzustellen, wozu uns ohne Zweifel unsere Tafel der Kategorien die natuerliche und sichere Leitung geben muss. Denn diese sind es eben, deren Beziehung auf moegliche Erfahrung alle reine Verstandeserkenntnis a priori ausmachen muss, und deren Verhaeltnis zur Sinnlichkeit ueberhaupt um deswillen alle transzendentale Grundsätze des Verstandesgebrauchs vollstaendig und in einem System darlegen wird.

Grundsätze a priori fuehren diesen Namen nicht bloss deswegen, weil sie die Gruende anderer Urteile in sich enthalten, sondern auch weil sie selbst nicht in hoeheren und allgemeineren Erkenntnissen gegruendet sind. Diese Eigenschaft ueberhebt sie doch nicht allemal eines Beweises. Denn obgleich dieser nicht weiter objektiv gefuehrt werden koennte, sondern vielmehr alle Erkenntnis seines Objekts zum Grunde liegt, so hindert dies doch nicht, dass nicht ein Beweis, aus den subjektiven Quellen der Moeglichkeit einer Erkenntnis des Gegenstandes ueberhaupt, zu schaffen moeglich, ja auch noetig waere, weil der Satz sonst gleichwohl den groessten Verdacht einer bloss erschlichenen Behauptung auf sich haben wuerde.

Zweitens werden wir uns bloss auf diejenigen Grundsätze, die sich auf die Kategorien beziehen, einschraenken. Die Prinzipien der transzendentale Aesthetik, nach welchen Raum und Zeit die Bedingungen der Moeglichkeit aller Dinge als Erscheinungen sind, imgleichen die Restriktion dieser Grundsätze: dass sie naemlich nicht auf Dinge an sich selbst bezogen werden koennen, gehoeren also nicht in unser abgestochenes Feld der Untersuchung. Ebenso machen die mathematischen Grundsätze keinen Teil dieses Systems aus, weil sie nur aus der Anschauung, aber nicht aus dem reinen Verstandesbegriffe gezogen sind; doch wird die Moeglichkeit derselben, weil sie gleichwohl synthetische Urteile a priori sind, hier notwendig Platz finden, zwar nicht, um ihre Richtigkeit und apodiktische Gewissheit zu beweisen, welches sie gar nicht noetig haben, sondern nur die Moeglichkeit solcher evidenten Erkenntnisse a priori begreiflich zu machen und zu deduzieren.

Wir werden aber auch von dem Grundsätze analytischer Urteile reden muessen, und dieses zwar im Gegensatz mit der synthetischen, als mit welchen wir uns eigentlich beschaeftigen, weil eben diese Gegenstellung die Theorie der letzteren von allem Missverstande befreit, und sie in ihrer eigentuemlichen Natur deutlich vor Augen legt.

Das System
der Grundsätze des reinen Verstandes
Erster Abschnitt

Von dem obersten Grundsatz aller analytischen Urteile

Von welchem Inhalt auch unsere Erkenntnis sei, und wie sie sich auf das Objekt beziehen mag, so ist doch die allgemeine, obzwar nur negative Bedingung aller unserer Urteile ueberhaupt, dass sie sich nicht selbst widersprechen; widrigenfalls diese Urteile an sich selbst (auch ohne Ruecksicht aufs Objekt) nichts sind. Wenn aber auch gleich in unserem Urteile kein Widerspruch ist, so kann es dem ungeachtet doch Begriffe so verbinden, wie es der Gegenstand nicht mit sich bringt, oder auch, ohne dass uns irgendein Grund weder a priori noch a posteriori gegeben ist, welcher ein solches Urteil berechnete, und so kann ein Urteil bei allem dem, dass es von allem inneren Widerspruche frei ist, doch entweder falsch oder grundlos sein.

Der Satz nun: Keinem Dinge kommt ein Praedikat zu, welches ihm widerspricht, heisst der Satz des Widerspruchs, und ist ein allgemeines, obzwar bloss negatives, Kriterium aller Wahrheit, gehoert aber auch darum bloss in die Logik, weil er von Erkenntnissen, bloss als Erkenntnissen ueberhaupt, unangesehen ihres Inhalts gilt, und sagt: dass der Widerspruch sie gaenzlich vernichte und aufhebe.

Man kann aber doch von demselben auch einen positiven Gebrauch machen, d.i. nicht bloss, um Falschheit und Irrtum (sofern es auf dem Widerspruch beruht) zu verbannen, sondern auch Wahrheit zu erkennen. Denn, wenn das Urteil analytisch ist, es mag nun verneinend oder bejahend sein, so muss dessen Wahrheit jederzeit nach dem Satze des Widerspruchs hinreichend koennen erkannt werden. Denn von dem, was in der Erkenntnis des Objekts schon als Begriff liegt und gedacht wird, wird das Widerspiel jederzeit richtig verneint, der Begriff selber aber notwendig von ihm bejaht werden muessen, darum, weil das Gegenteil desselben dem Objekte widersprechen wuerde.

Daher muessen wir auch den Satz des Widerspruchs als das allgemeine und voellig hinreichende Prinzipium aller analytischen Erkenntnis gelten lassen; aber weiter geht auch sein Ansehen und Brauchbarkeit nicht, als eines hinreichenden Kriterium der Wahrheit. Denn dass ihm gar keine Erkenntnis zuwider sein koenne, ohne sich selbst zu vernichten, das macht diesen Satz wohl zur *conditio sine qua non*, aber nicht zum Bestimmungsgrunde der Wahrheit unserer Erkenntnis. Da wir es nun eigentlich nur mit dem synthetischen Teile unserer Erkenntnis zu tun haben, so werden wir zwar jederzeit bedacht sein, diesem unverletzlichen Grundsatz niemals zuwider zu handeln, von ihm aber, in Ansehung der Wahrheit von dergleichen Art der Erkenntnis, niemals einigen Aufschluss gewaertigen koennen.

Es ist aber doch eine Formel dieses beruehmten, obzwar von allem Inhalt entbloessten und bloss formalen Grundsatzes, die eine Synthesis enthaelt, welche aus Unvorsichtigkeit und ganz unnoetigerweise in ihr gemischt worden. Sie heisst: es ist unmoeglich, dass etwas zugleich sei und nicht sei. Ausser dem, dass hier die apodiktische Gewissheit (durch das Wort unmoeglich) ueberfluessigerweise angehaengt worden, die sich doch von selbst aus dem Satz muss verstehen lassen, so ist der Satz durch die Bedingung der Zeit affiziert, und sagt gleichsam: Ein Ding = A, welches etwas = B ist, kann nicht zu gleicher Zeit non B sein; aber es kann gar wohl beides (B sowohl, als non B) nacheinander sein. Z.B. ein Mensch, der jung ist, kann nicht zugleich alt sein; ebenderselbe kann aber sehr wohl zu einer Zeit jung, zur anderen nicht-jung, d.i. alt sein. Nun muss der Satz des Widerspruchs, als ein bloss logischer Grundsatz, seine Aussprueche gar nicht auf die

Zeitverhaeltnisse einschraenken, daher ist eine solche Formel der Absicht desselben ganz zuwider. Der Missverstand kommt bloss daher: dass man ein Praedikat eines Dinges zuvoerderst von dem Begriff desselben absondert, und nachher sein Gegenteil mit diesem Praedikate verknuepft, welches niemals einen Widerspruch mit dem Subjekte, sondern nur mit dessen Praedikate, welches mit jenem synthetisch verbunden worden, abgibt, und zwar nur dann, wenn das erste und zweite Praedikat zu gleicher Zeit gesetzt werden. Sage ich, ein Mensch, der ungelehrt ist, ist nicht gelehrt, so muss die Bedingung: zugleich, dabei stehen, denn der, so zu einer Zeit ungelehrt ist, kann zu einer anderen gar wohl gelehrt sein. Sage ich aber, kein ungelehrter Mensch ist gelehrt, so ist der Satz analytisch, weil das Merkmal (der Ungelehrtheit) nunmehr den Begriff des Subjekts mit ausmacht, und alsdann erhellt der verneinende Satz unmittelbar aus dem Satze des Widerspruchs, ohne dass die Bedingung: zugleich, hinzukommen darf. Dieses ist denn auch die Ursache, weswegen ich oben die Formel desselben so veraendert habe, dass die Natur eines analytischen Satzes dadurch deutlich ausgedrueckt wird.

Des Systems der Grundsaeetze des reinen Verstandes

Zweiter Abschnitt

Von dem obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile

Die Erklaerung der Moeglichkeit synthetischer Urteile, ist eine Aufgabe, mit der die allgemeine Logik gar nichts zu schaffen hat, die auch sogar ihren Namen nicht einmal kennen darf. Sie ist aber in einer transzendentalen Logik das wichtigste Geschaeft unter allen, und sogar das einzige, wenn von der Moeglichkeit synthetischer Urteile a priori die Rede ist, imgleichen den Bedingungen und dem Umfange ihrer Gueltigkeit. Denn nach Vollendung desselben, kann sie ihrem Zwecke, naemlich den Umfang und die Grenzen des reinen Verstandes zu bestimmen, vollkommen ein Genuege tun.

Im analytischen Urteile bleibe ich bei dem gegebenen Begriffe, um etwas von ihm auszumachen. Soll es bejahend sein, so lege ich diesem Begriffe nur dasjenige bei, was in ihm schon gedacht war; soll es verneinend sein, so schliesse ich nur das Gegenteil desselben von ihm aus. In synthetischen Urteilen aber soll ich aus dem gegebenen Begriff hinausgehen, um etwas ganz anderes, als in ihm gedacht war, mit demselben im Verhaeltnis zu betrachten, welches daher niemals, weder ein Verhaeltnis der Identitaet, noch des Widerspruchs ist, und wobei dem Urteile an ihm selbst weder die Wahrheit, noch der Irrtum angesehen werden kann.

Also zugegeben: dass man aus einem gegebenen Begriffe hinausgehen muesse, um ihn mit einem anderen synthetisch zu vergleichen, so ist ein Drittes noetig, worin allein die Synthesis zweier Begriffe entstehen kann. Was ist nun aber dieses Dritte, als das Medium aller synthetischen Urteile? Es ist nur ein Inbegriff, darin alle unsere Vorstellungen enthalten sind, naemlich der innere Sinn, und die Form desselben a priori, die Zeit. Die Synthesis der Vorstellungen beruht auf der Einbildungskraft, die synthetische Einheit derselben aber (die zum Urteile erforderlich ist) auf der Einheit der Apperzeption. Hierin wird also die Moeglichkeit synthetischer Urteile, und da alle drei die Quellen zu Vorstellungen a priori enthalten, auch die Moeglichkeit reiner synthetischer Urteile zu suchen sein, ja sie werden sogar aus diesen Gruenden notwendig sein, wenn eine Erkenntnis von Gegenstaenden

zustande kommen soll, die lediglich auf der Synthesis der Vorstellungen beruht.

Wenn eine Erkenntnis objektive Realität haben, d.i. sich auf einen Gegenstand beziehen, und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muss der Gegenstand auf irgendeine Art gegeben werden können. Ohne das sind die Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der Tat aber durch dieses Denken nichts erkannt, sondern bloss mit Vorstellungen gespielt. Einen Gegenstand geben, wenn dieses nicht wiederum nur mittelbar gemeint sein soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts anderes, als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sei wirkliche oder doch mögliche) beziehen. Selbst der Raum und die Zeit, so rein diese Begriffe auch von allem Empirischen sind, und so gewiss es auch ist, dass sie völlig a priori im Gemüthe vorgestellt werden, würden doch ohne objektive Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung sein, wenn ihr notwendiger Gebrauch an den Gegenständen der Erfahrung nicht gezeigt würde, ja ihre Vorstellung ist ein blosses Schema, das sich immer auf die reproduktive Einbildungskraft bezieht, welche die Gegenstände der Erfahrung herbeiruft, ohne die sie keine Bedeutung haben würden; und so ist es mit allen Begriffen ohne Unterschied.

Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unseren Erkenntnissen a priori objektive Realität gibt. Nun beruht Erfahrung auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d.i. auf einer Synthesis nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt, ohne welche sie nicht einmal Erkenntnis, sondern eine Rhapsodie von Wahrnehmungen sein würde, die sich in keinem Kontext nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewusstseins, mithin auch nicht zur transzendentalen und notwendigen Einheit der Apperzeption, zusammen schicken würden. Die Erfahrung hat also Prinzipien ihrer Form a priori zum Grunde liegen, nämlich allgemeine Regeln der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen, deren objektive Realität, als notwendige Bedingungen, jederzeit in der Erfahrung, ja sogar ihrer Möglichkeit gewiesen werden kann. Ausser dieser Beziehung aber sind synthetische Sätze a priori gänzlich unmöglich, weil sie kein Drittes, nämlich reinen Gegenstand haben, an dem die synthetische Einheit ihrer Begriffe objektive Realität dartun könnte.

Ob wir daher gleich vom Raume überhaupt, oder den Gestalten, welche die produktive Einbildungskraft in ihm verzeichnet, so vieles a priori in synthetischen Urteilen erkennen, so, dass wir wirklich hierzu gar keiner Erfahrung bedürfen; so würde doch dieses Erkenntnis gar nichts, sondern die Beschäftigung mit einem blossen Hirngespinnst sein, wäre der Raum nicht, als Bedingung der Erscheinungen, welche den Stoff zur äusseren Erfahrung ausmachen, anzusehen; daher sich jene reinen synthetischen Urteile, obzwar nur mittelbar, auf mögliche Erfahrung oder vielmehr auf dieser ihre Möglichkeit selbst beziehen, und darauf allein die objektive Gültigkeit ihrer Synthesis gründen.

Da also Erfahrung, als empirische Synthesis, in ihrer Möglichkeit die einzige Erkenntnisart ist, welche aller anderen Synthesis Realität gibt, so hat diese als Erkenntnis a priori auch nur dadurch Wahrheit, (Einstimmung mit dem Objekt,) dass sie nichts weiter enthält, als was zur synthetischen Einheit der Erfahrung überhaupt notwendig ist.

Das oberste Principium aller synthetischen Urteile ist also: ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen

Erfahrung.

Auf solche Weise sind synthetische Urteile a priori moeglich, wenn wir die formalen Bedingungen der Anschauung a priori, die Synthesis der Einbildungskraft, und die notwendige Einheit derselben in einer transzendentalen Apperzeption, auf ein moegliches Erfahrungserkenntnis ueberhaupt beziehen, und sagen: die Bedingungen der Moeglichkeit der Erfahrung ueberhaupt sind zugleich Bedingungen der Moeglichkeit der Gegenstaende der Erfahrung, und haben darum objektive Gueltigkeit in einem synthetischen Urteile a priori.

Des Systems der Grundsaeetze des reinen Verstandes

Dritter Abschnitt

Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsaeetze desselben

Dass ueberhaupt irgendwo Grundsaeetze stattfinden, das ist lediglich dem reinen Verstande zuzuschreiben, der nicht allein das Vermoegen der Regeln ist, in Ansehung dessen, was geschieht, sondern selbst der Quell der Grundsaeetze, nach welchem alles (was uns nur als Gegenstand vorkommen kann) notwendig unter Regeln steht, weil, ohne solche, den Erscheinungen niemals Erkenntnis eines ihnen korrespondierenden Gegenstandes zukommen koennte. Selbst Naturgesetze, wenn sie als Grundgesetze des empirischen Verstandesgebrauchs betrachtet werden, fuehren zugleich einen Ausdruck der Notwendigkeit, mithin wenigstens die Vermutung einer Bestimmung aus Gruenden, die a priori und vor aller Erfahrung gueltig sind, bei sich. Aber ohne Unterschied stehen alle Gesetze der Natur unter hoeheren Grundsaeetzen des Verstandes, indem sie diese nur auf besondere Faelle der Erscheinung anwenden. Diese allein geben also den Begriff, der die Bedingung und gleichsam den Exponenten zu einer Regel ueberhaupt enthaelt, Erfahrung aber gibt den Fall, der unter der Regel steht.

Dass man bloss empirische Grundsaeetze fuer Grundsaeetze des reinen Verstandes, oder auch umgekehrt ansehe, deshalb kann wohl eigentlich keine Gefahr sein; denn die Notwendigkeit nach Begriffen, welche die letztere auszeichnet, und deren Mangel in jedem empirischen Satze, so allgemein er auch gelten mag, leicht wahrgenommen wird, kann diese Verwechslung leicht verhueten. Es gibt aber reine Grundsaeetze a priori, die ich gleichwohl doch nicht dem reinen Verstande eigentuemlich beimessen moechte, darum, weil sie nicht aus reinen Begriffen, sondern aus reinen Anschauungen (obgleich vermittelt des Verstandes) gezogen sind; Verstand ist aber das Vermoegen der Begriffe. Die Mathematik hat dergleichen, aber ihre Anwendung auf Erfahrung, mithin ihre objektive Gueltigkeit, ja die Moeglichkeit solcher synthetischer Erkenntnis a priori (die Deduktion derselben) beruht doch immer auf dem reinen Verstande.

Daher werde ich unter meine Grundsaeetze die der Mathematik nicht mitzaehlen, aber wohl diejenigen, worauf sich dieser ihre Moeglichkeit und objektive Gueltigkeit a priori gruendet, und die mithin als Principium dieser Grundsaeetze anzusehen sind, und von Begriffen zur Anschauung, nicht aber von der Anschauung zu Begriffen ausgehen.

In der Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf moegliche Erfahrung ist der Gebrauch ihrer Synthesis entweder mathematisch, oder dynamisch: denn sie geht teils bloss auf die Anschauung, teils auf das Dasein einer Erscheinung ueberhaupt. Die Bedingungen a priori der

Anschauung sind aber in Ansehung einer moeglichen Erfahrung durchaus notwendig, die des Daseins der Objekte einer moeglichen empirischen Anschauung an sich nur zufaellig. Daher werden die Grundsaeetze des mathematischen Gebrauchs unbedingt notwendig d.i. apodiktisch lauten, die aber des dynamischen Gebrauchs werden zwar auch den Charakter einer Notwendigkeit a priori, aber nur unter der Bedingung des empirischen Denkens in einer Erfahrung, mithin nur mittelbar und indirekt bei sich fuehren, folglich diejenige unmittelbare Evidenz nicht enthalten, (obzwar ihrer auf Erfahrung allgemein bezogenen Gewissheit unbeschadet,) die jenen eigen ist. Doch dies wird sich beim Schlusse dieses Systems von Grundsaeetzen besser beurteilen lassen.

Die Tafel der Kategorien gibt uns die ganz natuerliche Anweisung zur Tafel der Grundsaeetze, weil diese doch nichts anderes, als Regeln des objektiven Gebrauchs der ersteren sind. Alle Grundsaeetze des reinen Verstandes sind demnach

1. Axiome
der Anschauung

2. Antizipationen
der Wahrnehmung

3. Analogien
der Erfahrung

4. Postulate
des empirischen Denkens ueberhaupt

Diese Benennungen habe ich mit Vorsicht gewaehlt, um die Unterschiede in Ansehung der Evidenz und der Ausuebung dieser Grundsaeetze nicht unbemerkt zu lassen. Es wird sich aber bald zeigen: dass, was sowohl die Evidenz, als die Bestimmung der Erscheinungen a priori, nach den Kategorien der Groesse und der Qualitaet (wenn man lediglich auf die Form der letzteren acht hat) betrifft, die Grundsaeetze derselben sich darin von den zwei uebrigen namhaft unterscheiden; indem jene einer intuitiven, diese aber einer bloss diskursiven, obzwar beiderseits einer voelligen Gewissheit faehig sind. Ich werde daher jene die mathematischen, diese die dynamischen Grundsaeetze nennen*. Man wird aber wohl bemerken: dass ich hier ebensowenig die Grundsaeetze der Mathematik in Einem Falle, als die Grundsaeetze der allgemeinen (physischen) Dynamik im anderen, sondern nur die des reinen Verstandes im Verhaeltnis auf den inneren Sinn (ohne Unterschied der darin gegebenen Vorstellungen) vor Augen habe, dadurch denn jene insgesamt ihre Moeglichkeit bekommen. Ich benenne sie also mehr in Betracht der Anwendung, als um ihres Inhalts willen, und gehe nun zur Erwaegung derselben in der naemlichen Ordnung, wie sie in der Tafel vorgestellt werden.

* Alle Verbindung (conjunctio) ist entweder Zusammensetzung (compositio) oder Verknuepfung (nexus). Die erstere ist die Synthesis des Mannigfaltigen, was nicht notwendig zueinander gehoert, wie z.B. die zwei Triangel, darin ein Quadrat durch die Diagonale geteilt wird, fuer sich nicht notwendig zueinander gehoeren, und dergleichen ist die Synthesis des Gleichartigen in allem, was mathematisch erwogen werden kann, (welche Synthesis wiederum in die der Aggregation und Koalition eingeteilt werden kann, davon die erstere auf extensive, die andere auf intensive Groessen gerichtet ist). Die zweite Verbindung (nexus) ist die Synthesis des Mannigfaltigen, sofern es notwendig zueinander gehoert, wie z.B. das Akzidens zu irgendeiner Substanz, oder die Wirkung zu der Ursache, - mithin auch als ungleichartig doch a

priori verbunden vorgestellt wird, welche Verbindung, weil sie nicht willkuerlich ist, ich darum dynamisch nenne, weil sie die Verbindung des Daseins des Mannigfaltigen betrifft (die wiederum in die physische der Erscheinungen untereinander, und metaphysische ihre Verbindung im Erkenntnisvermoegen a priori, eingeteilt werden, koennen.

1. Axiome der Anschauung

Das Prinzip derselben ist: Alle Anschauungen sind extensive Groessen.

Beweis

Alle Erscheinungen enthalten, der Form nach, eine Anschauung im Raum und Zeit, welche ihnen insgesamt a priori zum Grunde liegt. Sie koennen also nicht anders apprehendiert, d.i. ins empirische Bewusstsein aufgenommen werden, als durch die Synthesis des Mannigfaltigen, wodurch die Vorstellungen eines bestimmten Raumes oder Zeit erzeugt werden, d.i. durch die Zusammensetzung des Gleichartigen und das Bewusstsein der synthetischen Einheit dieses Mannigfaltigen (Gleichartigen). Nun ist das Bewusstsein des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung ueberhaupt, sofern dadurch die Vorstellung eines Objekts zuerst moeglich wird, der Begriff einer Groesse (quanti). Also ist selbst die Wahrnehmung eines Objekts, als Erscheinung, nur durch dieselbe synthetische Einheit des Mannigfaltigen der gegebenen sinnlichen Anschauung moeglich, wodurch die Einheit der Zusammensetzung des mannigfaltigen Gleichartigen im Begriffe einer Groesse gedacht wird; d.i. die Erscheinungen sind insgesamt Groessen, und zwar extensive Groessen, weil sie als Anschauungen im Raume oder der Zeit durch dieselbe Synthesis vorgestellt werden muessen, als wodurch Raum und Zeit ueberhaupt bestimmt werden.

Eine extensive Groesse nenne ich diejenige, in welcher die Vorstellung der Teile die Vorstellung des Ganzen moeglich macht, (und also notwendig vor dieser vorhergeht). Ich kann mir keine Linie, so klein sie auch sei, vorstellen, ohne sie in Gedanken zu ziehen, d.i. von einem Punkte alle Teile nach und nach zu erzeugen, und dadurch allererst diese Anschauung zu verzeichnen. Ebenso ist es auch mit jeder auch der kleinsten Zeit bewandt. Ich denke mir darin nur den sukzessiven Fortgang von einem Augenblick zum anderen, wo durch alle Zeiteile und deren Hinzutun endlich eine bestimmte Zeitgroesse erzeugt wird. Da die blosse Anschauung an allen Erscheinungen entweder der Raum, oder die Zeit ist, so ist jede Erscheinung als Anschauung eine extensive Groesse, indem sie nur durch sukzessive Synthesis (von Teil zu Teil) in der Apprehension erkannt werden kann. Alle Erscheinungen werden demnach schon als Aggregate (Menge vorher gegebener Teile) angeschaut, welches eben nicht der Fall bei jeder Art Groessen, sondern nur derer ist, die uns extensiv als solche vorgestellt und apprehendiert werden.

Auf diese sukzessive Synthesis der produktiven Einbildungskraft, in der Erzeugung der Gestalten, gruendet sich die Mathematik der Ausdehnung (Geometrie) mit ihren Axiomen, welche die Bedingungen der sinnlichen Anschauung a priori ausdruecken, unter denen allein das Schema eines reinen Begriffs der aeusseren Erscheinung zustande kommen kann; z.E. zwischen zwei Punkten ist nur eine gerade Linie moeglich;

zwei gerade Linien schliessen keinen Raum ein usw. Dies sind die Axiome, welche eigentlich nur Groessen (quanta) als solche betreffen.

Was aber die Groesse, (quantitas) d.i. die Antwort auf die Frage: wie gross etwas sei? betrifft, so gibt es in Ansehung derselben, obgleich verschiedene dieser Saetze synthetisch und unmittelbar gewiss (indemonstrabilia) sind, dennoch im eigentlichen Verstande keine Axiome. Denn dass gleiches zu gleichem hinzugetan, oder von diesem abgezogen, ein gleiches gebe, sind analytische Saetze, indem ich mir der Identitaet der einen Groessenerzeugung mit der anderen unmittelbar bewusst bin; Axiome aber sollen synthetische Saetze a priori sein. Dagegen sind die evidenten Saetze der Zahlverhaeltnis zwar allerdings synthetisch, aber nicht allgemein, wie die der Geometrie, und eben um deswillen auch nicht Axiome, sondern koennen Zahlformeln genannt werden. Dass $7+5=12$ sei, ist kein analytischer Satz. Denn ich denke weder in der Vorstellung von 7, noch von 5, noch in der Vorstellung von der Zusammensetzung beider die Zahl 12, (dass ich diese in der Addition beider denken solle, davon ist hier nicht die Rede; denn bei dem analytischen Satze ist nur die Frage, ob ich das Praedikat wirklich in der Vorstellung des Subjekts denke). Ob er aber gleich synthetisch ist, so ist er doch nur ein einzelner Satz. Sofern hier bloss auf die Synthesis des Gleichartigen (der Einheiten) gesehen wird, so kann die Synthesis hier nur auf eine einzige Art geschehen, wiewohl der Gebrauch dieser Zahlen nachher allgemein ist. Wenn ich sage: durch drei Linien, deren zwei zusammengenommen grosser sind, als die dritte, laesst sich ein Triangel zeichnen; so habe ich hier die blosser Funktion der produktiven Einbildungskraft, welche die Linien grosser und kleiner ziehen, imgleichen nach allerlei beliebigen Winkeln kann zusammenstossen lassen. Dagegen ist die Zahl 7 nur auf eine einzige Art moeglich, und auch die Zahl 12, die durch die Synthesis der ersteren mit 5 erzeugt wird. Dergleichen Saetze muss man also nicht Axiome, (denn sonst gaebe es deren unendliche,) sondern Zahlformeln nennen.

Dieser transzendente Grundsatz der Mathematik der Erscheinungen gibt unserem Erkenntnis a priori grosse Erweiterung. Denn er ist es allein, welcher die reine Mathematik in ihrer ganzen Praezision auf Gegenstaende der Erfahrung anwendbar macht, welches ohne diesen Grundsatz nicht so von selbst erhellen moechte, ja auch manchen Widerspruch veranlasst hat. Erscheinungen sind keine Dinge an sich selbst. Die empirische Anschauung ist nur durch die reine (des Raumes und der Zeit) moeglich; was also die Geometrie von dieser sagt, gilt auch ohne Widerrede von jener, und die Ausfluechte, als wenn Gegenstaende der Sinne nicht den Regeln der Konstruktion im Raume (z.E. der unendlichen Teilbarkeit der Linien oder Winkel) gemaess sein duerfe, muss wegfallen. Denn dadurch spricht man dem Raume und mit ihm zugleich aller Mathematik objektive Gueltigkeit ab, und weiss nicht mehr, warum und wie weit sie auf Erscheinungen anzuwenden sei. Die Synthesis der Raume und Zeiten, als der wesentlichen Form aller Anschauung, ist das, was zugleich die Apprehension der Erscheinung, mithin jede aeussere Erfahrung, folglich auch alle Erkenntnis der Gegenstaende derselben, moeglich macht, und was die Mathematik im reinen Gebrauch von jener beweist, das gilt auch notwendig von dieser. Alle Einwuerfe dawider sind nur Schikanen einer falsch belehrten Vernunft, die irrigerweise die Gegenstaende der Sinne von der formalen Bedingung unserer Sinnlichkeit loszumachen gedenkt, und sie, obgleich sie bloss Erscheinungen sind, als Gegenstaende an sich selbst, dem Verstande gegeben, vorstellt; in welchem Falle freilich von ihnen a priori gar nichts, mithin auch nicht durch reine Begriffe vom Raume,

synthetisch erkannt werden koennte, und die Wissenschaft, die diese bestimmt, naemlich die Geometrie, selbst nicht moeglich sein wuerde.

2. Antizipationen der Wahrnehmung

Das Prinzip derselben ist: In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Groesse, d.i. einen Grad.

Beweis

Wahrnehmung ist das empirische Bewusstsein, d.i. ein solches, in welchem zugleich Empfindung ist. Erscheinungen, als Gegenstaende der Wahrnehmung, sind nicht reine (bloss formale) Anschauungen, wie Raum und Zeit, (denn die koennen an sich gar nicht wahrgenommen werden). Sie enthalten also ueber die Anschauung noch die Materien zu irgendeinem Objekte ueberhaupt (wodurch etwas Existierendes im Raume oder der Zeit vorgestellt wird), d.i. das Reale der Empfindung, also bloss subjektive Vorstellung, von der man sich nur bewusst werden kann, dass das Subjekt affiziert sei, und die man auf ein Objekt ueberhaupt bezieht, in sich. Nun ist vom empirischen Bewusstsein zum reinen eine stufenartige Veraenderung moeglich, da das Reale desselben ganz verschwindet, und ein bloss formales Bewusstsein (a priori) des Mannigfaltigen im Raum und Zeit uebrig bleibt: also auch eine Synthesis der Groessenerzeugung einer Empfindung, von ihrem Anfange, der reinen Anschauung = 0, an, bis zu einer beliebigen Groesse derselben. Da nun Empfindung an sich gar keine objektive Vorstellung ist und in ihr weder die Anschauung vom Raum, noch von der Zeit, angetroffen wird, so wird ihr zwar keine extensive, aber doch eine Groesse (und zwar durch die Apprehension derselben, in welcher das empirische Bewusstsein in einer gewissen Zeit von nichts = 0 zu ihrem gegebenen Masse erwachsen kann), also eine intensive Groesse zukommen, welcher korrespondierend allen Objekten der Wahrnehmung, sofern diese Empfindung enthaelt, intensive Groesse, d.i. ein Grad des Einflusses auf den Sinn, beigelegt werden muss.

Man kann alle Erkenntnis, wodurch ich dasjenige, was zur empirischen Erkenntnis gehoert, a priori erkennen und bestimmen kann, eine Antizipation nennen, und ohne Zweifel ist das die Bedeutung, in welcher Epikur seinen Ausdruck prolephis brauchte. Da aber an den Erscheinungen etwas ist, was niemals a priori erkannt wird, und welches daher auch den eigentlichen Unterschied des Empirischen von dem Erkenntnis a priori ausmacht, naemlich die Empfindung (als Materie der Wahrnehmung), so folgt, dass diese es eigentlich sei, was gar nicht antizipiert werden kann. Dagegen wuerden wir die reinen Bestimmungen im Raume und der Zeit, sowohl in Ansehung der Gestalt, als Groesse, Antizipationen der Erscheinungen nennen koennen, weil sie dasjenige a priori vorstellen, was immer a posteriori in der Erfahrung gegeben werden mag. Gesetzt aber, es finde sich doch etwas, was sich an jeder Empfindung, als Empfindung ueberhaupt, (ohne dass eine besondere gegeben sein mag,) a priori erkennen laesst; so wuerde dieses im ausnehmenden Verstande Antizipation genannt zu werden verdienen, weil es befremdlich scheint, der Erfahrung in demjenigen vorzugreifen, was gerade die Materie derselben angeht, die man nur aus ihr schoepfen kann. Und so verhaelt es sich hier wirklich.

Die Apprehension, bloss vermittelt der Empfindung, erfuehlt nur einen Augenblick, (wenn ich naemlich nicht die Sukzession vieler

Empfindungen in Betracht ziehe). Als etwas in der Erscheinung, dessen Apprehension keine sukzessive Synthesis ist, die von Teilen zur ganzen Vorstellung fortgeht, hat sie also keine extensive Groesse; der Mangel der Empfindung in demselben Augenblicke wuerde diesen als leer vorstellen, mithin = 0. Was nun in der empirischen Anschauung der Empfindung korrespondiert, ist Realitaet (realitas phaenomenon); was dem Mangel derselben entspricht, Negation = 0. Nun ist aber jede Empfindung einer Verringerung faehig, so dass sie abnehmen, und so allmaehlich verschwinden kann. Daher ist zwischen Realitaet in der Erscheinung und Negation ein kontinuierlicher Zusammenhang vieler moeglichen Zwischenempfindungen, deren Unterschied voneinander immer kleiner ist, als der Unterschied zwischen der gegebenen und dem Zero, oder der gaenzlichen Negation. Das ist: das Reale in der Erscheinung hat jederzeit eine Groesse, welche aber nicht in der Apprehension angetroffen wird, indem diese vermittelt der blossen Empfindung in einem Augenblicke und nicht durch sukzessive Synthesis vieler Empfindungen geschieht, und also nicht von den Teilen zum Ganzen geht; es hat also zwar eine Groesse, aber keine extensive.

Nun nenne ich diejenige Groesse, die nur als Einheit apprehendiert wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annaeherung zur Negation = 0 vorgestellt werden kann, die intensive Groesse. Also hat jede Realitaet in der Erscheinung intensive Groesse, d.i. einen Grad. Wenn man diese Realitaet als Ursache (es sei der Empfindung oder anderer Realitaet in der Erscheinung, z.B. einer Veraenderung,) betrachtet; so nennt man den Grad der Realitaet als Ursache, ein Moment, z.B. das Moment der Schwere, und zwar darum, weil der Grad nur die Groesse bezeichnet, deren Apprehension nicht sukzessiv, sondern augenblicklich ist. Dieses beruehre ich aber hier nur beilaeufig, denn mit der Kausalitaet habe ich fuer jetzt noch nicht zu tun.

So hat demnach jede Empfindung, mithin auch jede Realitaet in der Erscheinung, so klein sie auch sein mag, einen Grad, d.i. eine intensive Groesse, die noch immer vermindert werden kann, und zwischen Realitaet und Negation ist ein kontinuierlicher Zusammenhang moeglicher Realitaeten, und moeglicher kleinerer Wahrnehmungen. Eine jede Farbe, z. E. die rote, hat einen Grad, der, so klein er auch sein mag, niemals der kleinste ist, und so ist es mit der Waerme, dem Momente der Schwere usw. ueberall bewandt.

Die Eigenschaft der Groessen, nach welcher an ihnen kein Teil der kleinstmoegliche (kein Teil einfach) ist, heisst die Kontinuitaet derselben. Raum und Zeit sind quanta continua, weil kein Teil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen (Punkten und Augenblicken) einzuschliessen, mithin nur so, dass dieser Teil selbst wiederum ein Raum, oder eine Zeit ist. Der Raum besteht also nur aus Raeumen, die Zeit aus Zeiten. Punkte und Augenblicke sind nur Grenzen, d.i. blosse Stellen ihrer Einschraenkung; Stellen aber setzen jederzeit jene Anschauungen, die sie beschraenken oder bestimmen sollen, voraus, und aus blossen Stellen, als aus Bestandteilen, die noch vor dem Raume oder der Zeit gegeben werden koennten, kann weder Raum noch Zeit zusammengesetzt werden. Dergleichen Groessen kann man auch fliessende nennen, weil die Synthesis (der produktiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Kontinuitaet man besonders durch den Ausdruck des Fliessens (Verfliessens) zu bezeichnen pflegt.

Alle Erscheinungen ueberhaupt sind demnach kontinuierliche Groessen, sowohl ihrer Anschauung nach, als extensive, oder der blossen

Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realitaet) nach, als intensive Groessen. Wenn die Synthesis des Mannigfaltigen der Erscheinung unterbrochen ist, so ist dieses ein Aggregat von vielen Erscheinungen, und nicht eigentlich Erscheinung als ein Quantum, welches nicht durch die blosse Fortsetzung der produktiven Synthesis einer gewissen Art, sondern durch Wiederholung einer immer aufhoerenden Synthesis erzeugt wird. Wenn ich 13 Taler ein Geldquantum nenne, so benenne ich es sofern richtig, als ich darunter den Gehalt von einer Mark fein Silber verstehe; welche aber allerdings eine kontinuierliche Groesse ist, in welcher kein Teil der kleinste ist, sondern jeder Teil ein Geldstueck ausmachen koennte, welches immer Materie zu noch kleineren enthielte. Wenn ich aber unter jener Benennung 13 runde Taler verstehe, als so viel Muenzen, (ihr Silbergehalt mag sein, welcher er wolle,) so benenne ich es unschicklich durch ein Quantum von Talern, sondern muss es ein Aggregat, d.i. eine Zahl Geldstuecke, nennen. Da nun bei aller Zahl doch Einheit zum Grunde liegen muss, so ist die Erscheinung als Einheit ein Quantum, und als ein solches jederzeit ein Continuum.

Wenn nun alle Erscheinungen, sowohl extensiv, als intensiv betrachtet, kontinuierliche Groessen sind, so wuerde der Satz: dass auch alle Veraenderung (Uebergang eines Dinges aus einem Zustande in den anderen) kontinuierlich sein, leicht und mit mathematischer Evidenz hier bewiesen werden koennen, wenn nicht die Kausalitaet einer Veraenderung ueberhaupt ganz ausserhalb den Grenzen einer Transzendental-Philosophie laege, und empirische Prinzipien voraussetzte. Denn dass eine Ursache moeglich sei, welche den Zustand der Dinge veraendere, d.i. sie zum Gegenteil eines gewissen gegebenen Zustandes bestimme, davon gibt uns der Verstand a priori gar keine Eroeffnung, nicht bloss deswegen, weil er die Moeglichkeit davon gar nicht einsieht, (denn diese Einsicht fehlt uns in mehreren Erkenntnissen a priori,) sondern weil die Veraenderlichkeit nur gewisse Bestimmungen der Erscheinungen trifft, welche die Erfahrung allein lehren kann, indessen dass ihre Ursache in dem Unveraenderlichen anzutreffen ist. Da wir aber hier nichts vor uns haben, dessen wir uns bedienen koennen, als die reinen Grundbegriffe aller moeglichen Erfahrung, unter welchen durchaus nichts Empirisches sein muss; so koennen wir, ohne die Einheit des Systems zu verletzen, der allgemeinen Naturwissenschaft, welche auf gewisse Grunderfahrungen gebaut ist, nicht vorgreifen.

Gleichwohl mangelt es uns nicht an Beweistuemern des grossen Einflusses, den dieser unser Grundsatz hat, Wahrnehmungen zu antizipieren, und sogar deren Mangel sofern zu ergaenzen, dass er allen falschen Schluessen, die daraus gezogen werden moechten, den Riegel vorschiebt.

Wenn alle Realitaet in der Wahrnehmung einen Grad hat, zwischen dem und der Negation eine unendliche Stufenfolge immer minder Grade stattfindet, und gleichwohl ein jeder Sinn einen bestimmten Grad der Rezeptivitaet der Empfindungen haben muss; so ist keine Wahrnehmung, mithin auch keine Erfahrung moeglich, die einen gaenzlichen Mangel alles Realen in der Erscheinung, es sei unmittelbar oder mittelbar, (durch welchen Umschweif im Schliessen man immer wolle,) bewiese, d.i. es kann aus der Erfahrung niemals ein Beweis vom leeren Raume oder einer leeren Zeit gezogen werden. Denn der gaenzliche Mangel des Realen in der sinnlichen Anschauung kann erstlich selbst nicht wahrgenommen werden, zweitens kann er aus keiner einzigen Erscheinung und dem Unterschiede des Grades ihrer Realitaet gefolgert, oder darf auch zur Erklaerung derselben niemals angenommen werden. Denn wenn

auch die ganze Anschauung eines bestimmten Raumes oder Zeit durch und durch real, d.i. kein Teil derselben leer ist; so muss es doch, weil jede Realitaet ihren Grad hat, der, bei unveraenderter extensiver Groesse der Erscheinung bis zum Nichts (dem Leeren) durch unendliche Stufen abnehmen kann, unendlich verschiedene Grade, mit welchen Raum oder Zeit erfuellt sei, geben, und die intensive Groesse in verschiedenen Erscheinungen kleiner oder groesser sein koennen, obschon die extensive Groesse der Anschauung gleich ist.

Wir wollen ein Beispiel davon geben. Beinahe alle Naturlehrer, da sie einen grossen Unterschied der Quantitaet der Materie von verschiedener Art unter gleichem Volumen (teils durch das Moment der Schwere, oder des Gewichts, teils durch das Moment des Widerstandes gegen andere bewegte Materien) wahrnehmen, schliessen daraus einstimmig: dieses Volumen (extensive Groesse der Erscheinung) muesse in allen Materien, obzwar in verschiedenem Masse, leer sein. Wer haette aber von diesen groesstenteils mathematischen und mechanischen Naturforschern sich wohl jemals einfallen lassen, dass sie diesen ihren Schluss lediglich auf eine metaphysische Voraussetzung, welche sie doch so sehr zu vermeiden vorgeben, gruendeten? indem sie annehmen, dass das Reale im Raume (ich mag es hier nicht Undurchdringlichkeit oder Gewicht nennen, weil dieses empirische Begriffe sind), allerwaerts einerlei sei, und sich nur der extensiven Groesse d.i. der Menge nach unterscheiden koenne. Dieser Voraussetzung, dazu sie keinen Grund in der Erfahrung haben konnten, und die also bloss metaphysisch ist, setze ich einen transzendentalen Beweis entgegen, der zwar den Unterschied in der Erfuellung der Raeume nicht erklaren soll, aber doch die vermeinte Notwendigkeit jener Voraussetzung, gedachten Unterschied nicht anders, als durch anzunehmende leere Raeume, erklaren zu koennen, voellig aufhebt, und das Verdienst hat, den Verstand wenigstens in Freiheit zu versetzen, sich diese Verschiedenheit auch auf andere Art zu denken, wenn die Naturerklaerung hierzu irgendeine Hypothese notwendig machen sollte. Denn da sehen wir, dass, obschon gleiche Raeume von verschiedenen Materien vollkommen erfuellt sein moegen, so, dass in keinem von beiden ein Punkt ist, in welchem nicht ihre Gegenwart anzutreffen waere, so habe doch jedes Reale bei derselben Qualitaet ihren Grad (des Widerstandes oder des Wiegens), welcher ohne Verminderung der extensiven Groesse oder Menge ins Unendliche kleiner sein kann, ehe sie in das Leere uebergeht, und verschwindet. So kann eine Ausspannung, die einen Raum erfuellt, z.B. Waerme, und auf gleiche Weise jede andere Realitaet (in der Erscheinung), ohne im mindesten den kleinsten Teil dieses Raumes leer zu lassen, in ihren Graden ins Unendliche abnehmen, und nichtsdestoweniger den Raum mit diesen kleineren Graden ebensowohl erfuellen, als eine andere Erscheinung mit groesseren. Meine Absicht ist hier keineswegs, zu behaupten: dass dieses wirklich mit der Verschiedenheit der Materien, ihrer spezifischen Schwere nach, so bewandt sei, sondern nur aus einem Grundsatz des reinen Verstandes darzutun: dass die Natur unserer Wahrnehmungen eine solche Erklaraungsart moeglich mache, und dass man faelschlich das Reale der Erscheinung dem Grade nach als gleich, und nur der Aggregation und deren extensiven Groesse nach als verschieden annehme, und dieses sogar, vorgeblichermassen, durch einen Grundsatz des Verstandes a priori behauptete.

Es hat gleichwohl diese Antizipation der Wahrnehmung etwas fuer einen der transzendentalen gewohnten und dadurch behutsam gewordenen Nachforscher, immer etwas Auffallendes an sich, und erregt darueber einiges Bedenken, dass der Verstand einen dergleichen synthetischen Satz, als der von dem Grad alles Realen in den Erscheinungen ist,

und mithin der Moeglichkeit des inneren Unterschiedes der Empfindung selbst, wenn man von ihrer empirischen Qualitaet abstrahiert, und es ist also noch eine der Aufloesung nicht unwuerdige Frage: wie der Verstand hierin synthetisch ueber Erscheinungen a priori aussprechen, und diese sogar in demjenigen, was eigentlich und bloss empirisch ist, naemlich die Empfindung angeht, antizipieren koenne?

Die Qualitaet der Empfindung ist jederzeit bloss empirisch und kann a priori gar nicht vorgestellt werden, (z.B. Farben, Geschmack usw.). Aber das Reale, was den Empfindungen ueberhaupt korrespondiert, im Gegensatz mit der Negation = O, stellt nur etwas vor, dessen Begriff an sich ein Sein enthaelt, und bedeutet nichts als die Synthesis in einem empirischen Bewusstsein ueberhaupt. In dem inneren Sinn naemlich kann das empirische Bewusstsein von O bis zu jedem groesseren Grade erhoehrt werden, so dass eben dieselbe extensive Groesse der Anschauung (z.B. erleuchtete Flaeche) so grosse Empfindung erregt, als ein Aggregat von vielem anderen (minder erleuchteten) zusammen. Man kann also von der extensiven Groesse der Erscheinung gaenzlich abstrahieren, und sich doch an der blossen Empfindung in einem Moment eine Synthesis der gleichfoermigen Steigerung von O bis zu dem gegebenen empirischen Bewusstsein vorstellen. Alle Empfindungen werden daher, als solche, zwar nur a priori gegeben, aber die Eigenschaft derselben, dass sie einen Grad haben, kann a priori erkannt werden. Es ist merkwuerdig, dass wir an Groessen ueberhaupt a priori nur eine einzige Qualitaet, naemlich die Kontinuitaet, an aller Qualitaet aber (dem Realen der Erscheinungen) nichts weiter a priori, als die intensive Quantitaet derselben, naemlich dass sie einen Grad haben, erkennen koennen, alles uebrige bleibt der Erfahrung ueberlassen.

3. Analogien der Erfahrung

Das Prinzip derselben ist: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknuepfung der Wahrnehmungen moeglich.

Beweis

Erfahrung ist ein empirisches Erkenntnis, d.i. ein Erkenntnis, das durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt. Sie ist also eine Synthesis der Wahrnehmungen, die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist, sondern die synthetische Einheit des Mannigfaltigen derselben in einem Bewusstsein enthaelt, welche das Wesentliche einer Erkenntnis der Objekte der Sinne, d.i. der Erfahrung (nicht bloss der Anschauung oder Empfindung der Sinne) ausmacht. Nun kommen zwar in der Erfahrung die Wahrnehmungen nur zufaelligerweise zueinander, so, dass keine Notwendigkeit ihrer Verknuepfung aus den Wahrnehmungen selbst erhellt, noch erhellen kann, weil Apprehension nur eine Zusammenstellung des Mannigfaltigen der empirischen Anschauung, aber keine Vorstellung von der Notwendigkeit der verbundenen Existenz der Erscheinungen, die sie zusammenstellt, im Raum und Zeit in derselben angetroffen wird. Da aber Erfahrung ein Erkenntnis der Objekte durch Wahrnehmungen ist, folglich das Verhaeltnis im Dasein des Mannigfaltigen, nicht wie es in der Zeit zusammengestellt wird, sondern wie es objektiv in der Zeit ist, in ihr vorgestellt werden soll, die Zeit selbst aber nicht wahrgenommen werden kann, so kann die Bestimmung der Existenz der Objekte in der Zeit nur durch ihre Verbindung in der Zeit ueberhaupt, mithin nur durch a priori verknuepfte Begriffe, geschehen. Da diese nun jederzeit zugleich Notwendigkeit bei sich fuehren, so ist

Erfahrung nur durch eine Vorstellung der notwendigen Verknuepfung der Wahrnehmungen moeglich.

Die drei modi der Zeit sind Beharrlichkeit, Folge und Zuegleichsein. Daher werden drei Regeln aller Zeitverhaeltnisse der Erscheinungen, wonach jeder ihr Dasein in Ansehung der Einheit aller Zeit bestimmt werden kann, vor aller Erfahrung vorangehen, und diese allererst moeglich machen.

Der allgemeine Grundsatz aller drei Analogien beruht auf der notwendigen Einheit der Apperzeption, in Ansehung alles moeglichen empirischen Bewusstseins, (der Wahrnehmung,) zu jeder Zeit, folglich, da jene a priori zum Grunde liegt, auf der synthetischen Einheit aller Erscheinungen nach ihrem Verhaeltnisse in der Zeit. Denn die urspruengliche Apperzeption bezieht sich auf den inneren Sinn (den Inbegriff aller Vorstellungen), und zwar a priori auf die Form desselben, d.i. das Verhaeltnis des mannigfaltigen empirischen Bewusstseins in der Zeit. In der urspruenglichen Apperzeption soll nun alle dieses Mannigfaltige, seinen Zeitverhaeltnissen nach, vereinigt werden; denn dieses sagt die transzendente Einheit derselben a priori, unter welcher alles steht, was zu meinem (d.i. meinem einigen) Erkenntnisse gehoeren soll, mithin ein Gegenstand fuer mich werden kann. Diese synthetische Einheit in dem Zeitverhaeltnisse aller Wahrnehmungen, welche a priori bestimmt ist, ist also das Gesetz: dass alle empirischen Zeitbestimmungen unter Regeln der angegebenen Zeitbestimmung stehen muessen, und die Analogien der Erfahrung, von denen wir jetzt handeln wollen, muessen dergleichen Regeln sein.

Diese Grundsätze haben das Besondere an sich, dass sie nicht die Erscheinungen, und die Synthesis ihrer empirischen Anschauung, sondern bloss das Dasein, und ihr Verhaeltnis untereinander in Ansehung dieses ihres Daseins, erwaegen. Nun kann die Art, wie etwas in der Erscheinung apprehendiert wird, a priori dergestalt bestimmt sein, dass die Regel ihrer Synthesis zugleich diese Anschauung a priori in jedem vorliegenden empirischen Beispiele geben, d.i. sie daraus zustande bringen kann. Allein das Dasein der Erscheinungen kann a priori nicht erkannt werden, und ob wir gleich auf diesem Wege dahin gelangen koennten, auf irgendein Dasein zu schliessen, so wuerden wir dieses doch nicht bestimmt erkennen, d.i. das, wodurch seine empirische Anschauung sich von anderen unterscheidet, antizipieren koennen.

Die vorigen zwei Grundsätze, welche ich die mathematischen nannte, in Betracht dessen, dass sie die Mathematik auf Erscheinungen anzuwenden berechtigten, gingen auf Erscheinungen ihrer blossen Moeglichkeit nach, und lehrten, wie sie sowohl ihrer Anschauung, als dem Realen ihrer Wahrnehmung nach, nach Regeln einer mathematischen Synthesis erzeugt werden koennten; daher sowohl bei der einen, als bei der anderen die Zahlgrößen, und, mit ihnen, die Bestimmung der Erscheinung als Grösse, gebraucht werden koennen. So werde ich z.B. den Grad der Empfindungen des Sonnenlichts aus etwa 200 000 Erleuchtungen durch den Mond zusammensetzen und a priori bestimmt geben, d.i. konstruieren koennen. Daher koennen wir die ersten Grundsätze konstitutive nennen.

Ganz anders muss es mit denen bewandt sein, die das Dasein der Erscheinungen a priori unter Regeln bringen sollen. Denn, da dieses sich nicht konstruieren laesst, so werden sie nur auf das Verhaeltnis des Daseins gehen, und keine andere als bloss regulative Prinzipien

abgeben koennen. Da ist also weder an Axiome, noch an Antizipationen zu denken, sondern, wenn uns eine Wahrnehmung in einem Zeitverhaeltnisse gegen andere (obzwar unbestimmte) gegeben ist, so wird a priori nicht gesagt werden koennen: welche andere und wie grosse Wahrnehmung, sondern, wie sie dem Dasein nach, in diesem modo der Zeit, mit jener notwendig verbunden sei. In der Philosophie bedeuten Analogien etwas sehr Verschiedenes von demjenigen, was sie in der Mathematik vorstellen. In dieser sind es Formeln, welche die Gleichheit zweier Groessenverhaeltnisse aussagen, und jederzeit konstitutiv, so, dass, wenn zwei Glieder der Proportion gegeben sind, auch das dritte dadurch gegeben wird, d.i. konstruiert werden kann. In der Philosophie aber ist die Analogie nicht die Gleichheit zweier quantitativen, sondern qualitativen Verhaeltnisse, wo ich aus drei gegebenen Gliedern nur das Verhaeltnis zu einem vierten, nicht aber dieses vierte Glied selbst erkennen, und a priori geben kann, wohl aber eine Regel habe, es in der Erfahrung zu suchen, und ein Merkmal, es in derselben aufzufinden. Eine Analogie der Erfahrung wird also nur eine Regel sein, nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung (nicht wie Wahrnehmung selbst, als empirische Anschauung ueberhaupt) entspringen soll, und als Grundsatz von den Gegenstaenden (der Erscheinungen) nicht konstitutiv, sondern bloss regulativ gelten. Ebendasselbe aber wird auch von den Postulaten des empirischen Denkens ueberhaupt, welche die Synthesis der blossen Anschauung (der Form der Erscheinung), der Wahrnehmung (der Materie derselben), und der Erfahrung (des Verhaeltnisses dieser Wahrnehmungen) zusammen betreffen, gelten, naemlich dass sie nur regulative Grundsaeetze sind, und sich von den mathematischen, die konstitutiv sind, zwar nicht in der Gewissheit, welche in beiden a priori feststeht, aber doch in der Art der Evidenz, d.i. dem Intuitiven derselben (mithin auch der Demonstration) unterscheiden.

Was aber bei allen synthetischen Grundsaeetzen erinnert ward, und hier vorzueglich angemerkt werden muss, ist dieses: dass diese Analogien nicht als Grundsaeetze des transzendentalen, sondern bloss des empirischen Verstandesgebrauchs, ihre alleinige Bedeutung und Gueltigkeit haben, mithin auch nur als solche bewiesen werden koennen, dass folglich die Erscheinungen nicht unter die Kategorien schlechthin, sondern nur unter ihre Schemate subsumiert werden muessen. Denn, waeren die Gegenstaende, auf welche diese Grundsaeetze bezogen werden sollen, Dinge an sich selbst, so waere es ganz unmoeglich, etwas von ihnen a priori synthetisch zu erkennen. Nun sind es nichts als Erscheinungen, deren vollstaendige Erkenntnis, auf die alle Grundsaeetze a priori zuletzt doch immer auslaufen muessen, lediglich die moegliche Erfahrung ist, folglich koennen jene nichts, als bloss die Bedingungen der Einheit des empirischen Erkenntnisses in der Synthesis der Erscheinungen zum Ziele haben; diese aber wird nur allein in dem Schema des reinen Verstandesbegriffs gedacht, von deren Einheit, als einer Synthesis ueberhaupt, die Kategorie die durch keine sinnliche Bedingung restringierte Funktion enthaelt. Wir werden also durch diese Grundsaeetze die Erscheinungen nur nach einer Analogie, mit der logischen und allgemeinen Einheit der Begriffe, zusammensetzen berechtigt werden, und daher uns in dem Grundsaeetze selbst zwar der Kategorie bedienen, in der Ausfuehrung aber (der Anwendung auf Erscheinungen) das Schema derselben, als den Schluessel ihres Gebrauchs, an dessen Stelle, oder jener vielmehr, als restringierende Bedingung, unter dem Namen einer Formel des ersteren, zur Seite setzen.

A. Erste Analogie

Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz

Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

Beweis

Alle Erscheinungen sind in der Zeit, in welcher, als Substrat, (als beharrlicher Form der inneren Anschauung,) das Zugleichsein sowohl als die Folge allein vorgestellt werden kann. Die Zeit also in der aller Wechsel der Erscheinungen gedacht werden soll, bleibt und wechselt nicht; weil sie dasjenige ist, in welchem das Nacheinander- oder Zugleichsein nur als Bestimmungen derselben vorgestellt werden koennen. Nun kann die Zeit fuer sich nicht wahrgenommen werden. Folglich muss in den Gegenstaenden der Wahrnehmung, d.i. den Erscheinungen, das Substrat anzutreffen sein, welches die Zeit ueberhaupt vorstellt, und an dem aller Wechsel oder Zugleichsein durch das Verhaeltnis der Erscheinungen zu demselben in der Apprehension wahrgenommen werden kann. Es ist aber das Substrat alles Realen, d.i. zur Existenz der Dinge Gehoerigen, die Substanz, an welcher alles, was zum Dasein gehoert, nur als Bestimmung kann gedacht werden. Folglich ist das Beharrliche, womit in Verhaeltnis alle Zeitverhaeltnisse der Erscheinungen allein bestimmt werden koennen, die Substanz in der Erscheinung, d.i. das Reale derselben, was als Substrat alles Wechsels immer dasselbe bleibt. Da diese also im Dasein nicht wechseln kann, so kann ihr Quantum in der Natur auch weder vermehrt noch vermindert werden.

Unsere Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit sukzessiv, und ist also immer wechselnd. Wir koennen also dadurch allein niemals bestimmen, ob dieses Mannigfaltige, als Gegenstand der Erfahrung, zugleich sei, oder nacheinander folge, wo an ihr nicht etwas zum Grunde liegt, was jederzeit ist, d.i. etwas Bleibendes und Beharrliches, von welchem aller Wechsel und Zugleichsein nichts, als so viel Arten (modi der Zeit) sind, wie das Beharrliche existiert. Nur in dem Beharrlichen sind also Zeitverhaeltnisse moeglich (denn Simultaneitaet und Sukzession sind die einzigen Verhaeltnisse in der Zeit), d.i. das Beharrliche ist das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein moeglich ist. Die Beharrlichkeit drueckt ueberhaupt die Zeit, als das bestaendige Korrelatum alles Daseins der Erscheinungen, alles Wechsels und aller Begleitung, aus. Denn der Wechsel trifft die Zeit selbst nicht, sondern nur die Erscheinungen in der Zeit, (so wie das Zugleichsein nicht ein modus der Zeit selbst ist, als in welcher gar keine Teile zugleich, sondern alle nacheinander sind). Wollte man der Zeit selbst eine Folge nacheinander beilegen, so muesste man noch eine andere Zeit denken, in welcher diese Folge moeglich waere. Durch das Beharrliche allein bekommt das Dasein in verschiedenen Teilen der Zeitreihe nacheinander eine Groesse, die man Dauer nennt. Denn in der blossen Folge allein ist das Dasein immer verschwindend und anhebend, und hat niemals die mindeste Groesse. Ohne dieses Beharrliche ist also kein Zeitverhaeltnis. Nun kann die Zeit an sich selbst nicht wahrgenommen werden; mithin ist dieses Beharrliche an den Erscheinungen das Substratum aller Zeitbestimmung, folglich auch die Bedingung der Moeglichkeit aller synthetischen Einheit der Wahrnehmungen, d.i. der Erfahrung, und an diesem Beharrlichen kann

alles Dasein und aller Wechsel in der Zeit nur als ein modus der Existenz dessen, was bleibt und beharrt, angesehen werden. Also ist in allen Erscheinungen das Beharrliche der Gegenstand selbst, d.i. die Substanz (phaenomenon), alles aber, was wechselt, oder wechseln kann, gehoert nur zu der Art, wie diese Substanz oder Substanzen existieren, mithin zu ihren Bestimmungen.

Ich finde, dass zu allen Zeiten nicht bloss der Philosoph, sondern selbst der gemeine Verstand diese Beharrlichkeit, als ein Substratum alles Wechsels der Erscheinungen, vorausgesetzt haben, und auch jederzeit als ungezweifelt annehmen werden, nur dass der Philosoph sich hierueber etwas bestimmter ausdrueckt, indem er sagt: bei allen Veraenderungen in der Welt bleibt die Substanz, und nur die Akzidenzen wechseln. Ich treffe aber von diesem so synthetischen Satze nirgends auch nur den Versuch von einem Beweise an, ja er steht auch nur selten, wie es ihm doch gebuehrt, an der Spitze der reinen und voellig a priori bestehenden Gesetze der Natur. In der Tat ist der Satz, dass die Substanz beharrlich sei, tautologisch. Denn bloss diese Beharrlichkeit ist der Grund, warum wir auf die Erscheinung die Kategorie der Substanz anwenden, und man haette beweisen muessen, dass in allen Erscheinungen etwas Beharrliches sei, an welchem das Wandelbare nichts als Bestimmung seines Daseins ist. Da aber ein solcher Beweis niemals dogmatisch, d.i. aus Begriffen, gefuehrt werden kann, weil er einen synthetischen Satz a priori betrifft, und man niemals daran dachte, dass dergleichen Saetze nur in Beziehung auf moegliche Erfahrung gueltig sind, mithin auch nur durch eine Deduktion der Moeglichkeit der letzteren bewiesen werden koennen; so ist kein Wunder, wenn er zwar bei aller Erfahrung zum Grunde gelegt (weil man dessen Beduerfnis bei der empirischen Erkenntnis fuehlt), niemals aber bewiesen worden ist.

Ein Philosoph wurde gefragt: wieviel wiegt der Rauch? Er antwortete: ziehe von dem Gewichte des verbrannten Holzes das Gewicht der uebrigbleibenden Asche ab, so hast du das Gewicht des Rauchs. Er setzte also als unwidersprechlich voraus: dass, selbst im Feuer, die Materie (Substanz) nicht vergehe, sondern nur die Form derselben eine Abaenderung erleide. Ebenso war der Satz: aus nichts wird nichts, nur ein anderer Folgesatz aus dem Grundsatz der Beharrlichkeit, oder vielmehr des immerwahrenden Daseins des eigentlichen Subjekts an den Erscheinungen. Denn, wenn dasjenige an der Erscheinung, was man Substanz nennen will, das eigentliche Substratum aller Zeitbestimmung sein soll, so muss sowohl alles Dasein in der vergangenen, als das der kuenftigen Zeit, daran einzig und allein bestimmt werden koennen. Daher koennen wir einer Erscheinung nur darum den Namen Substanz geben, weil wir ihr Dasein zu aller Zeit voraussetzen, welches durch das Wort Beharrlichkeit nicht einmal wohl ausgedrueckt wird, indem dieses mehr auf kuenftige Zeit geht. Indessen ist die innere Notwendigkeit zu beharren, doch unzertrennlich mit der Notwendigkeit, immer gewesen zu sein, verbunden, und der Ausdruck mag also bleiben. Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti, waren zwei Saetze, welche die Alten unzertrennt verknuepften, und die man aus Missverstand jetzt bisweilen trennt, weil man sich vorstellt, dass sie Dinge an sich selbst angehen, und der erstere der Abhaengigkeit der Welt von einer obersten Ursache (auch sogar ihrer Substanz nach) entgegen sein duerfte; welche Besorgnis unnoetig ist, indem hier nur von Erscheinungen im Felde der Erfahrung die Rede ist, deren Einheit niemals moeglich sein wuerde, wenn wir neue Dinge (der Substanz nach) wollten entstehen lassen. Denn alsdann fiele dasjenige weg, welches die Einheit der Zeit allein vorstellen kann, naemlich die Identitaet

des Substratum, als woran aller Wechsel allein durchgaengige Einheit hat. Diese Beharrlichkeit ist indes doch weiter nichts, als die Art, uns das Dasein der Dinge (in der Erscheinung) vorzustellen.

Die Bestimmungen einer Substanz, die nichts anderes sind, als besondere Arten derselben zu existieren, heissen Akzidenzen. Sie sind jederzeit real, weil sie das Dasein der Substanz betreffen, (Negationen sind nur Bestimmungen, die das Nichtsein von etwas an der Substanz ausdruecken). Wenn man nun diesem Realen an der Substanz ein besonderes Dasein beigelegt, (z.E. der Bewegung, als einem Akzidens der Materie,) so nennt man dieses Dasein die Inhaerenz, zum Unterschiede vom Dasein der Substanz, die man Subsistenz nennt. Allein hieraus entspringen viel Missdeutungen, und es ist genauer und richtiger geredet, wenn man das Akzidens nur durch die Art, wie das Dasein einer Substanz positiv bestimmt ist, bezeichnet. Indessen ist es doch, vermoege der Bedingungen des logischen Gebrauchs unseres Verstandes, unvermeidlich, dasjenige, was im Dasein einer Substanz wechseln kann, indessen, dass die Substanz bleibt, gleichsam abzusondern, und in Verhaeltnis auf das eigentliche Beharrliche und Radikale zu betrachten; daher denn auch diese Kategorie unter dem Titel der Verhaeltnisse steht, mehr als die Bedingung derselben, als dass sie selbst ein Verhaeltnis enthielte.

Auf dieser Beharrlichkeit gruendet sich nun auch die Berichtigung des Begriffs von Veraenderung. Entstehen und Vergehen sind nicht Veraenderungen desjenigen, was entsteht oder vergeht. Veraenderung ist eine Art zu existieren, welche auf eine andere Art zu existieren eben desselben Gegenstandes erfolgt. Daher ist alles, was sich veraendert, bleibend, und nur sein Zustand wechselt. Da dieser Wechsel also nur die Bestimmungen trifft, die aufhoeren oder auch anheben koennen, so koennen wir, in einem etwas paradox scheinenden Ausdruck, sagen: nur das Beharrliche (die Substanz) wird veraendert, das Wandelbare erleidet keine Veraenderung, sondern einen Wechsel, da einige Bestimmungen aufhoeren, und andere anheben.

Veraenderung kann daher nur an Substanzen wahrgenommen werden, und das Entstehen oder Vergehen, schlechthin, ohne dass es bloss eine Bestimmung des Beharrlichen betreffe, kann gar keine moegliche Wahrnehmung sein, weil eben dieses Beharrliche die Vorstellung von dem Uebergange aus dem Zustande in den anderen, und von Nichtsein zum Sein, moeglich macht, die also nur als wechselnde Bestimmungen dessen, was bleibt, empirisch erkannt werden koennen. Nehmet an, dass etwas schlechthin anfangs zu sein; so muesst ihr einen Zeitpunkt haben, in dem es nicht war. Woran wollt ihr aber diesen heften, wenn nicht an demjenigen, was schon da ist? Denn eine leere Zeit, die vorherginge, ist kein Gegenstand der Wahrnehmung; knuepft ihr dieses Entstehen aber an Dinge, die vorher waren, und bis zu dem, was entsteht, fort dauern, so war das letztere nur eine Bestimmung des ersteren, als des Beharrlichen. Ebenso ist es auch mit dem Vergehen: denn dieses setzt die empirische Vorstellung einer Zeit voraus, da eine Erscheinung nicht mehr ist.

Substanzen (in der Erscheinung) sind die Substrate aller Zeitbestimmungen. Das Entstehen einiger, und das Vergehen anderer derselben, wuerde selbst die einzige Bedingung der empirischen Einheit der Zeit aufheben, und die Erscheinungen wuerden sich alsdann auf zweierlei Zeiten beziehen, in denen nebeneinander das Dasein verfloesse, welches ungereimt ist. Denn es ist nur Eine Zeit, in welcher alle verschiedenen Zeiten nicht zugleich, sondern nacheinander

gesetzt werden muessen.

So ist demnach die Beharrlichkeit eine notwendige Bedingung, unter welcher allein Erscheinungen, als Dinge oder Gegenstaende, in einer moeglichen Erfahrung bestimmbar sind. Was aber das empirische Kriterium dieser notwendigen Beharrlichkeit und mit ihr der Substantialitaet der Erscheinungen sei, davon wird uns die Folge Gelegenheit geben, das Noetige anzumerken.

B. Zweite Analogie

Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalitaet

Alle Veraenderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknuepfung der Ursache und Wirkung.

Beweis

(Dass alle Erscheinungen der Zeitfolge insgesamt nur Veraenderungen, d.i. ein sukzessives Sein und Nichtsein der Bestimmungen der Substanz sind, die da beharrt, folglich das Sein der Substanz selbst, welches aufs Nichtsein derselben folgt, oder das Nichtsein derselben, welches aufs Dasein folgt, mit anderen Worten, dass das Entstehen oder Vergehen der Substanz selbst nicht stattfindet, hat der vorige Grundsatz dargetan. Dieser haette auch so ausgedrueckt werden koennen: Aller Wechsel (Sukzession) der Erscheinungen ist nur Veraenderung, denn Entstehen oder Vergehen der Substanz sind keine Veraenderungen derselben, weil der Begriff der Veraenderung eben dasselbe Subjekt mit zwei entgegengesetzten Bestimmungen als existierend, mithin als beharrend, voraussetzt. - Nach dieser Vorerinnerung folgt der Beweis.)

Ich nehme, wahr, dass Erscheinungen aufeinander folgen, d.i. dass ein Zustand der Dinge zu einer Zeit ist, dessen Gegenteil im vorigen Zustande war. Ich verknuepfe also eigentlich zwei Wahrnehmungen in der Zeit. Nun ist Verknuepfung kein Werk des blossen Sinnes und der Anschauung, sondern hier das Produkt eines synthetischen Vermoegens der Einbildungskraft, die den inneren Sinn in Ansehung des Zeitverhaeltnisses bestimmt. Diese kann aber gedachte zwei Zustaende auf zweierlei Art verbinden, so, dass der eine oder der andere in der Zeit vorausgehe; denn die Zeit kann an sich selbst nicht wahrgenommen, und in Beziehung auf sie gleichsam empirisch, was voruebergehe und was folge, am Objekte bestimmt werden. Ich bin mir also nur bewusst, dass meine Imagination eines vorher, das andere nachher setze, nicht dass im Objekte der eine Zustand vor dem anderen vorhergehe; oder, mit anderen Worten, es bleibt durch die blosse Wahrnehmung das objektive Verhaeltnis der einander folgenden Erscheinungen unbestimmt. Damit dieses nun als bestimmt erkannt werde, muss das Verhaeltnis zwischen den beiden Zustaenden so gedacht werden, dass dadurch als notwendig bestimmt wird, welcher derselben vorher, welcher nachher und nicht umgekehrt muesse gesetzt werden. Der Begriff aber, der eine Notwendigkeit der synthetischen Einheit bei sich fuehrt, kann nur ein reiner Verstandesbegriff sein, der nicht in der Wahrnehmung liegt, und das ist hier der Begriff des Verhaeltnisses der Ursache und Wirkung, wovon die erstere die letztere in der Zeit, als die Folge, und nicht als etwas, was bloss in der Einbildung vorhergehen (oder gar ueberall nicht wahrgenommen sein) koennte, bestimmt. Also ist nur dadurch, dass wir die Folge der Erscheinungen, mithin alle Veraenderung dem Gesetze

der Kausalitaet unterwerfen, selbst Erfahrung d.i. empirisches Erkenntnis von denselben moeglich, mithin sind sie selbst, als Gegenstaende der Erfahrung, nur nach eben dem Gesetze moeglich.

Die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit sukzessiv. Die Vorstellungen der Teile folgen aufeinander. Ob sie sich auch im Gegenstande folgen, ist ein zweiter Punkt der Reflexion, der in dem ersteren nicht enthalten ist. Nun kann man zwar alles, und sogar jede Vorstellung, sofern man sich ihrer bewusst ist, Objekt nennen; allein was dieses Wort bei Erscheinungen zu bedeuten habe, nicht, insofern sie (als Vorstellungen) Objekte sind, sondern nur ein Objekt bezeichnen, ist von tieferer Untersuchung. Sofern sie, nur als Vorstellungen zugleich Gegenstaende des Bewusstseins sind, so sind sie von der Apprehension, d.i. der Aufnahme in die Synthesis der Einbildungskraft, gar nicht unterschieden, und man muss also sagen: das Mannigfaltige der Erscheinungen wird im Gemuet jederzeit sukzessiv erzeugt. Waeren Erscheinungen Dinge an sich selbst, so wuerde kein Mensch aus der Sukzession der Vorstellungen von ihrem Mannigfaltigen ermessen koennen, wie dieses in dem Objekt verbunden sei. Denn wir haben es doch nur mit unseren Vorstellungen zu tun; wie Dinge an sich selbst (ohne Ruecksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns affizieren,) sein moegen, ist gaenzlich ausser unserer Erkenntnissphaere. Ob nun gleich die Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, und gleichwohl doch das einzige sind, was uns zur Erkenntnis gegeben werden kann, so soll ich anzeigen, was dem Mannigfaltigen an den Erscheinungen selbst fuer eine Verbindung in der Zeit zukomme, indessen dass die Vorstellung desselben in der Apprehension jederzeit sukzessiv ist. So ist z.E. die Apprehension des Mannigfaltigen in der Erscheinung eines Hauses, das vor mir steht, sukzessiv. Nun ist die Frage: ob das Mannigfaltige dieses Hauses selbst auch in sich sukzessiv sei, welches freilich niemand zugeben wird. Nun ist aber, sobald ich meine Begriffe von einem Gegenstande bis zur transzendentalen Bedeutung steigere, das Haus gar kein Ding an sich selbst, sondern nur eine Erscheinung, d.i. Vorstellung, deren transzendentaler Gegenstand unbekannt ist; was verstehe ich also unter der Frage: wie das Mannigfaltige in der Erscheinung selbst (die doch nichts an sich selbst ist) verbunden sein moege? Hier wird das, was in der sukzessiven Apprehension liegt, als Vorstellung, die Erscheinung aber, die mir gegeben ist, ohnerachtet sie nichts weiter als ein Inbegriff dieser Vorstellungen ist, als der Gegenstand derselben betrachtet, mit welchem mein Begriff, den ich aus den Vorstellungen der Apprehension ziehe, zusammenstimmen soll. Man sieht bald, dass, weil Uebereinstimmung der Erkenntnis mit dem Objekt Wahrheit ist, hier nur nach den formalen Bedingungen der empirischen Wahrheit gefragt werden kann, und Erscheinung, im Gegenverhaeltnis mit den Vorstellungen der Apprehension, nur dadurch als das davon unterschiedene Objekt derselben koenne vorgestellt werden, wenn sie unter einer Regel steht, welche sie von jeder anderen Apprehension unterscheidet, und eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen notwendig macht. Dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser notwendigen Regel der Apprehension enthaelt, ist das Objekt.

Nun lasst uns zu unserer Aufgabe fortgehen. Dass etwas geschehe, d.i. etwas, oder ein Zustand werde, der vorher nicht war, kann nicht empirisch wahrgenommen werden, wo nicht eine Erscheinung vorhergeht, welche diesen Zustand nicht in sich enthaelt; denn eine Wirklichkeit, die auf eine leere Zeit folge mithin ein Entstehen, vor dem kein Zustand der Dinge vorhergeht, kann ebensowenig, als die leere Zeit selbst apprehendiert werden. Jede Apprehension einer Begebenheit ist

also eine Wahrnehmung, welche auf eine andere folgt. Weil dieses aber bei aller Synthesis der Apprehension so beschaffen ist, wie ich oben an der Erscheinung eines Hauses gezeigt habe, so unterscheidet sie sich dadurch noch nicht von anderen. Allein ich bemerke auch, dass, wenn ich an einer Erscheinung, welche ein Geschehen enthaelt, den vorhergehenden Zustand der Wahrnehmung A, den folgenden aber B nenne, dass B auf A in der Apprehension nur folgen, die Wahrnehmung A aber auf B nicht folgen, sondern nur vorhergehen kann. Ich sehe z.B. ein Schiff den Strom hinabtreiben. Meine Wahrnehmung seiner Stelle unterhalb, folgt auf die Wahrnehmung der Stelle desselben oberhalb dem Laufe des Flusses, und es ist unmoeglich, dass in der Apprehension dieser Erscheinung das Schiff zuerst unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden sollte. Die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen in der Apprehension ist hier also bestimmt, und an dieselbe ist die letztere gebunden. In dem vorigen Beispiele von einem Hause konnten meine Wahrnehmungen in der Apprehension von der Spitze desselben anfangen, und beim Boden endigen, aber auch von unten anfangen, und oben endigen, imgleichen rechts oder links das Mannigfaltige der empirischen Anschauung apprehendieren. In der Reihe dieser Wahrnehmungen war also keine bestimmte Ordnung, welche es notwendig machte, wenn ich in der Apprehension anfangen muesste, um das Mannigfaltige empirisch zu verbinden. Diese Regel aber ist bei der Wahrnehmung von dem, was geschieht, jederzeit anzutreffen, und sie macht die Ordnung der einander folgenden Wahrnehmungen (in der Apprehension dieser Erscheinung) notwendig.

Ich werde also, in unserem Fall, die subjektive Folge der Apprehension von der objektiven Folge der Erscheinungen ableiten muessen, weil jene sonst gaenzlich unbestimmt ist, und keine Erscheinung von der anderen unterscheidet. Jene allein beweist nichts von der Verknuepfung des Mannigfaltigen am Objekt, weil sie ganz beliebig ist. Diese also wird in der Ordnung des Mannigfaltigen der Erscheinung bestehen, nach welcher die Apprehension des einen (was geschieht) auf die des anderen (das vorhergeht) nach einer Regel folgt. Nur dadurch kann ich von der Erscheinung selbst, und nicht bloss von meiner Apprehension, berechtigt sein zu sagen: dass in jener eine Folge anzutreffen sei, welches so viel bedeutet, als dass ich die Apprehension nicht anders anstellen koenne, als gerade in dieser Folge.

Nach einer solchen Regel also muss in dem, was ueberhaupt vor einer Begebenheit vorhergeht, die Bedingung zu einer Regel liegen, nach welcher jederzeit und notwendigerweise diese Begebenheit folgt; umgekehrt aber kann ich nicht von der Begebenheit zurueckgehen, und dasjenige bestimmen (durch Apprehension) was vorhergeht. Denn von dem folgenden Zeitpunkt geht keine Erscheinung zu dem vorigen zurueck, aber bezieht sich doch auf irgendeinen vorigen; von einer gegebenen Zeit ist dagegen der Fortgang auf die bestimmte folgende notwendig. Daher, weil es doch etwas ist, was folgt, so muss ich es notwendig auf etwas anderes ueberhaupt beziehen, was vorhergeht, und worauf es nach einer Regel, d.i. notwendigerweise, folgt, so dass die Begebenheit, als das Bedingte, auf irgendeine Bedingung sichere Anweisung gibt, diese aber die Begebenheit bestimmt.

Man setze, es gehe vor einer Begebenheit nichts vorher, worauf dieselbe nach einer Regel folgen muesste, so waere alle Folge der Wahrnehmung nur lediglich in der Apprehension, d.i. bloss subjektiv, aber dadurch gar nicht objektiv bestimmt, welches eigentlich das Vorhergehende, und welches das Nachfolgende der Wahrnehmungen sein muesste. Wir wuerden auf solche Weise nur ein Spiel der Vorstellungen

haben, das sich auf gar kein Objekt beziehe, d.i. es wuerde durch unsere Wahrnehmung eine Erscheinung von jeder anderen, dem Zeitverhaeltnisse nach, gar nicht unterschieden werden; weil die Sukzession im Apprehendieren allerwaerts einerlei, und also nichts in der Erscheinung ist, was sie bestimmt, so dass dadurch eine gewisse Folge als objektiv notwendig gemacht wird. Ich werde also nicht sagen: dass in der Erscheinung zwei Zustaeude aufeinander folgen; sondern nur: dass eine Apprehension auf die andere folgt, welches bloss etwas Subjektives ist, und kein Objekt bestimmt, mithin gar nicht vor Erkenntnis irgendeines Gegenstandes (selbst nicht in der Erscheinung) gelten kann.

Wenn wir also erfahren, dass etwas geschieht, so setzen wir dabei jederzeit voraus, dass irgend etwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel folgt. Denn ohne dieses wuerde ich nicht von dem Objekt sagen, dass es folge, weil die blosser Folge in meiner Apprehension, wenn sie nicht durch eine Regel in Beziehung auf ein Vorhergehendes bestimmt ist, keine Folge im Objekte berechtigt. Also geschieht es immer in Ruecksicht auf eine Regel, nach welcher die Erscheinungen in ihrer Folge, d.i. so wie sie geschehen, durch den vorigen Zustand bestimmt sind, dass ich meine subjektive Synthesis (der Apprehension) objektiv mache, und, nur lediglich unter dieser Voraussetzung allein, ist selbst die Erfahrung von etwas, was geschieht, moeglich.

Zwar scheint es, als widerspreche dieses allen Bemerkungen, die man jederzeit ueber den Gang unseres Verstandesgebrauchs gemacht hat, nach welchen wir nur allererst durch die wahrgenommenen und verglichenen uebereinstimmenden Folgen vieler Begebenheiten auf vorhergehende Erscheinungen, eine Regel zu entdecken, geleitet worden, der gemaess gewisse Begebenheiten auf gewisse Erscheinungen jederzeit folgen, und dadurch zuerst veranlasst worden, uns den Begriff von Ursache zu machen. Auf solchen Fuss wuerde dieser Begriff bloss empirisch sein, und die Regel, die er verschafft, dass alles, was geschieht, eine Ursache habe, wuerde ebenso zufaellig sein, als die Erfahrung selbst: seine Allgemeinheit und Notwendigkeit waeren alsdann nur angedichtet, und haetten keine wahre allgemeine Gueltigkeit, weil sie nicht a priori, sondern nur auf Induktion gegrundet waeren. Es geht aber hiemit so, wie mit anderen reinen Vorstellungen a priori, (z.B. Raum und Zeit) die wir darum allein aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen koennen, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten, und diese daher durch jene allererst zustande brachten. Freilich ist die logische Klarheit dieser Vorstellung, einer die Reihe der Begebenheiten bestimmenden Regel, als eines Begriffs von Ursache, nur alsdann moeglich, wenn wir davon in der Erfahrung Gebrauch gemacht haben, aber eine Ruecksicht auf dieselbe, als Bedingung der synthetischen Einheit der Erscheinungen in der Zeit, war doch der Grund der Erfahrung selbst, und ging also a priori vor ihr vorher.

Es kommt also darauf an, im Beispiele zu zeigen, dass wir niemals selbst in der Erfahrung die Folge (einer Begebenheit, da etwas geschieht, was vorher nicht war) dem Objekt beilegen, und sie von der subjektiven unserer Apprehension unterscheiden, als wenn eine Regel zum Grunde liegt, die uns noetigt, diese Ordnung der Wahrnehmungen vielmehr als eine andere zu beobachten, ja dass diese Noetigung es eigentlich sei, was die Vorstellung einer Sukzession im Objekt allererst moeglich macht.

Wir haben Vorstellungen in uns, deren wir uns auch bewusst werden koennen. Dieses Bewusstsein aber mag so weit erstreckt, und so genau

oder puenktlich sein, als man wolle, so bleiben es doch nur immer Vorstellungen, d.i. innere Bestimmungen unseres Gemuets in diesem oder jenem Zeitverhaeltnisse. Wie kommen wir nun dazu, dass wir diesen Vorstellungen ein Objekt setzen, oder ueber ihre subjektive Realitaet, als Modifikationen, ihnen noch, ich weiss nicht, was fuer eine, objektive beilegen? Objektive Bedeutung kann nicht in der Beziehung auf eine andere Vorstellung (von dem, was man vom Gegenstande nennen wollte) bestehen, denn sonst erneuert sich die Frage: wie geht diese Vorstellung wiederum aus sich selbst heraus, und bekommt objektive Bedeutung noch ueber die subjektive, welche ihr, als Bestimmung des Gemuetszustandes, eigen ist? Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen fuer eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignitaet sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, dass sie nichts weiter tue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen, und sie einer Regel zu unterwerfen; dass umgekehrt nur dadurch, dass eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhaeltnisse unserer Vorstellungen notwendig ist, ihnen objektive Bedeutung erteilt wird.

In der Synthesis der Erscheinungen folgt das Mannigfaltige der Vorstellungen jederzeit nacheinander. Hiedurch wird nun gar kein Objekt vorgestellt; weil durch diese Folge, die allen Apprehensionen gemein ist, nichts vom anderen unterschieden wird. Sobald ich aber wahrnehme, oder voraus annehme, dass in dieser Folge eine Beziehung auf den vorhergehenden Zustand sei, aus welchem die Vorstellung nach einer Regel folgt, so stellt sich etwas vor als Begebenheit, oder was da geschieht, d.i. ich erkenne einen Gegenstand, den ich in der Zeit auf eine gewisse bestimmte Stelle setzen muss, die ihm, nach dem vorhergehenden Zustande, nicht anders erteilt werden kann. Wenn ich also wahrnehme, dass etwas geschieht, so ist in dieser Vorstellung erstlich enthalten: dass etwas vorhergehe, weil eben in Beziehung auf dieses die Erscheinung ihre Zeitverhaeltnis bekommt, naemlich, nach einer vorhergehenden Zeit, in der sie nicht war, zu existieren. Aber ihre bestimmte Zeitstelle in diesem Verhaeltnisse kann sie nur dadurch bekommen, dass im vorhergehenden Zustande etwas vorausgesetzt wird, worauf es jederzeit, d.i. nach einer Regel, folgt: woraus sich denn ergibt, dass ich erstlich nicht die Reihe umkehren, und das, was geschieht, demjenigen voransetzen kann, worauf es folgt: zweitens dass, wenn der Zustand, der vorhergeht, gesetzt wird, diese bestimmte Begebenheit unausbleiblich und notwendig folge. Dadurch geschieht es: dass eine Ordnung unter unseren Vorstellungen wird, in welcher das Gegenwaertige (sofern es geworden) auf irgendeinen vorhergehenden Zustand Anweisung gibt, als ein, obzwar noch unbestimmtes Korrelatum dieser Ereignis, die gegeben ist, welches sich aber auf diese, als seine Folge, bestimmend bezieht, und sie notwendig mit sich in der Zeitreihe verknuepft.

Wenn es nun ein notwendiges Gesetz unserer Sinnlichkeit, mithin eine formale Bedingung aller Wahrnehmungen ist: dass die vorige Zeit die folgende notwendig bestimmt (indem ich zur folgenden nicht anders gelangen kann, als durch die vorhergehende); so ist es auch ein unentbehrliches Gesetz der empirischen Vorstellung der Zeitreihe, dass die Erscheinungen der vergangenen Zeit jedes Dasein in der folgenden bestimmen, und dass diese, als Begebenheiten, nicht stattfinden, als sofern jene ihnen ihr Dasein in der Zeit bestimmen, d.i. nach einer Regel festsetzen. Denn nur an den Erscheinungen koennen wir diese Kontinuitaet im Zusammenhange der Zeiten empirisch erkennen.

Zu aller Erfahrung und deren Moeglichkeit gehoert Verstand, und

das erste, was er dazu tut, ist nicht: dass er die Vorstellung der Gegenstände deutlich macht, sondern dass er die Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt möglich macht. Dieses geschieht nun dadurch, dass er die Zeitordnung auf die Erscheinungen und deren Dasein überträgt, indem er jeder derselben als Folge eine, in Ansehung der vorhergehenden Erscheinungen, a priori bestimmte Stelle in der Zeit zuerkennt, ohne welche sie nicht mit der Zeit selbst, die allen ihren Teilen a priori ihre Stelle bestimmt, übereinkommen würde. Diese Bestimmung der Stelle kann nun nicht von dem Verhältnis der Erscheinungen gegen die absolute Zeit entlehnt werden, (denn die ist kein Gegenstand der Wahrnehmung,) sondern umgekehrt, die Erscheinungen müssen einander ihre Stellen in der Zeit selbst bestimmen, und dieselbe in der Zeitordnung notwendig machen, d.i. dasjenige, was da folgt, oder geschieht, muss nach einer allgemeinen Regel auf das, was im vorigen Zustande enthalten war, folgen, woraus eine Reihe der Erscheinungen wird, die vermittelst des Verstandes eben dieselbige Ordnung und stetigen Zusammenhang in der Reihe möglicher Wahrnehmungen hervorbringt, und notwendig macht, als sie in der Form der inneren Anschauung, (der Zeit) darin alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müssten, a priori angetroffen wird.

Dass also etwas geschieht, ist eine Wahrnehmung, die zu einer möglichen Erfahrung gehört, die dadurch wirklich wird, wenn ich die Erscheinung, ihrer Stelle nach, in der Zeit, als bestimmt, mithin als ein Objekt ansehe, welches nach einer Regel im Zusammenhange der Wahrnehmungen jederzeit gefunden werden kann. Diese Regel aber, etwas der Zeitfolge nach zu bestimmen, ist: dass in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d.i. notwendigerweise) folgt. Also ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objektiven Erkenntnis der Erscheinungen, in Ansehung des Verhältnisses derselben, in Reihenfolge der Zeit.

Der Beweisgrund dieses Satzes aber beruht lediglich auf folgenden Momenten. Zu aller empirischen Erkenntnis gehört die Synthesis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft, die jederzeit sukzessiv ist; d.i. die Vorstellungen folgen in ihr jederzeit aufeinander. Die Folge aber ist in der Einbildungskraft der Ordnung nach (was vorgehen und was folgen müsste) gar nicht bestimmt, und die Reihe der einen der folgenden Vorstellungen kann ebensowohl rückwärts als vorwärts genommen werden. Ist aber diese Synthesis eine Synthesis der Apprehension (des Mannigfaltigen einer gegebenen Erscheinung), so ist die Ordnung im Objekt bestimmt, oder, genauer zu reden, es ist darin eine Ordnung der sukzessiven Synthesis, die ein Objekt bestimmt, nach welcher etwas notwendig vorausgehen, und wenn dieses gesetzt ist, das andere notwendig folgen müsste. Soll also meine Wahrnehmung die Erkenntnis einer Begebenheit enthalten, da nämlich etwas wirklich geschieht; so muss sie ein empirisches Urteil sein, in welchem man sich denkt, dass die Folge bestimmt sei, d.i. dass sie eine andere Erscheinung der Zeit nach voraussetze, worauf sie notwendig, oder nach einer Regel folgt. Widrigenfalls, wenn ich das Vorhergehende setze, und die Begebenheit folgte nicht darauf notwendig, so würde ich sie nur für ein subjektives Spiel meiner Einbildungen halten müssen, und stellte ich mir darunter doch etwas Objektives vor, sie einen blossen Traum nennen. Also ist das Verhältnis der Erscheinungen (als möglicher Wahrnehmungen), nach welchem das Nachfolgende (was geschieht) durch etwas Vorhergehendes seinem Dasein nach notwendig, und nach einer Regel in der Zeit bestimmt ist, mithin das Verhältnis der Ursache zur Wirkung die Bedingung der objektiven Gültigkeit

unserer empirischen Urteile, in Ansehung der Reihe der Wahrnehmungen, mithin der empirischen Wahrheit derselben, und also der Erfahrung. Der Grundsatz des Kausalverhaeltnisses in der Folge der Erscheinungen gilt daher auch vor allen Gegenstaenden der Erfahrung (unter den Bedingungen der Sukzession), weil er selbst der Grund der Moeglichkeit einer solchen Erfahrung ist.

Hier aeussert sich aber noch eine Bedenklichkeit, die gehoben werden muss. Der Satz der Kausalverknuepfung unter den Erscheinungen ist in unserer Formel auf die Reihenfolge derselben eingeschraenkt, da es sich doch bei dem Gebrauch desselben findet, dass er auch auf ihre Begleitung passe, und Ursache und Wirkung zugleich sein koenne. Es ist z.B. Waerme im Zimmer, die nicht in freier Luft angetroffen wird. Ich sehe mich nach der Ursache um, und finde einen geheizten Ofen. Nun ist dieser, als Ursache, mit seiner Wirkung, der Stubenwaerme, zugleich; also ist hier keine Reihenfolge, der Zeit nach, zwischen Ursache und Wirkung, sondern sie sind zugleich, und das Gesetz gilt doch. Der groesste Teil der wirkenden Ursache in der Natur ist mit ihren Wirkungen zugleich, und die Zeitfolge der letzteren wird nur dadurch veranlasst, dass die Ursache ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblick verrichten kann. Aber in dem Augenblicke, da sie zuerst entsteht, ist sie mit der Kausalitaet ihrer Ursache jederzeit zugleich, weil, wenn jene einen Augenblick vorher aufgehoert haette zu sein, diese gar nicht entstanden waere. Hier muss man wohl bemerken, dass es auf die Ordnung der Zeit, und nicht auf den Ablauf derselben angesehen sei; das Verhaeltnis bleibt, wenngleich keine Zeit verlaufen ist. Die Zeit zwischen der Kausalitaet der Ursache, und deren unmittelbaren Wirkung, kann verschwindend (sie also zugleich) sein, aber das Verhaeltnis der einen zur anderen bleibt doch immer, der Zeit nach, bestimmbar. Wenn ich eine Kugel, die auf einem ausgestopften Kissen liegt, und ein Gruebchen darin drueckt, als Ursache betrachte, so ist sie mit der Wirkung zugleich. Allein ich unterscheide doch beide durch das Zeitverhaeltnis der dynamischen Verknuepfung beider. Denn, wenn ich die Kugel auf das Kissen lege, so folgt auf die vorige glatte Gestalt desselben das Gruebchen; hat aber das Kissen (ich weiss nicht woher) ein Gruebchen, so folgt darauf nicht eine bleierne Kugel.

Demnach ist die Zeitfolge allerdings das einzige empirische Kriterium der Wirkung, in Beziehung auf die Kausalitaet der Ursache, die vorhergeht. Das Glas ist die Ursache von dem Steigen des Wassers ueber seine Horizontalflaeche, obgleich beide Erscheinungen zugleich sind. Denn sobald ich dieses aus einem groesseren Gefaess mit dem Glase schoepfe, so erfolgt etwas, naemlich die Veraenderung des Horizontalstandes, den es dort hatte, in einen konkaven, den es im Glase annimmt.

Diese Kausalitaet fuehrt auf den Begriff der Handlung, diese auf den Begriff der Kraft, und dadurch auf den Begriff der Substanz. Da ich mein kritisches Vorhaben, welches lediglich auf die Quellen der synthetischen Erkenntnis a priori geht, nicht mit Zergliederungen bemengen will, die bloss die Erlaeuterung (nicht Erweiterung) der Begriffe angehen, so ueberlasse ich die umstaendliche Eroerterung derselben einem kuenftigen System der reinen Vernunft: wiewohl man eine solche Analysis im reichen Masse, auch schon in den bisher bekannten Lehrbuechern dieser Art, antrifft. Allein das empirische Kriterium einer Substanz, sofern sie sich nicht durch die Beharrlichkeit der Erscheinung, sondern besser und leichter durch Handlung zu offenbaren scheint, kann ich nicht unberuehrt lassen.

Wo Handlung, mithin Taetigkeit und Kraft ist, da ist auch Substanz, und in dieser allein muss der Sitz jener fruchtbaren Quelle der Erscheinungen gesucht werden. Das ist ganz gut gesagt; aber, wenn man sich darueber erklaren soll, was man unter Substanz verstehe, und dabei den fehlerhaften Zirkel vermeiden will, so ist es nicht so leicht verantwortet. Wie will man aus der Behandlung sogleich auf die Beharrlichkeit des Handelnden schliessen, welches doch ein so wesentliches und eigentuemliches Kennzeichen der Substanz (phaenomenon) ist? Allein, nach unserem vorigen hat die Aufloesung der Frage doch keine solche Schwierigkeit, ob sie gleich nach der gemeinen Art (bloss analytisch mit seinen Begriffen zu verfahren) ganz unaufloeslich sein wuerde. Handlung bedeutet schon das Verhaeltnis des Subjekts der Kausalitaet zur Wirkung. Weil nun alle Wirkung in dem besteht, was da geschieht, mithin im Wandelbaren, was die Zeit der Sukzession nach bezeichnet; so ist das letzte Subjekt desselben das Beharrliche, als das Substratum alles Wechselnden, d.i. die Substanz. Denn nach dem Grundsatz der Kausalitaet sind Handlungen immer der erste Grund von allem Wechsel der Erscheinungen, und koennen also nicht in einem Subjekt liegen, was selbst wechselt, weil sonst andere Handlungen und ein anderes Subjekt, welches diesen Wechsel bestimmte, erforderlich waeren. Kraft dessen beweist nun Handlung, als ein hinreichendes empirisches Kriterium, die Substantialitaet, ohne dass ich die Beharrlichkeit desselben durch verglichene Wahrnehmungen allererst zu suchen noetig haette, welches auch auf diesem Wege mit der Ausfuehrlichkeit nicht geschehen koennte, die zu der Groesse und strengen Allgemeingueltigkeit des Begriffs erforderlich ist. Denn dass das erste Subjekt der Kausalitaet alles Entstehens und Vergehens selbst nicht (im Felde der Erscheinungen) entstehen und vergehen koenne, ist ein sicherer Schluss, der auf empirische Noetwendigkeit und Beharrlichkeit im Dasein, mithin auf den Begriff einer Substanz als Erscheinung auslaeuft.

Wenn etwas geschieht, so ist das blosses Entstehen, ohne Ruecksicht auf das, was da entsteht, schon an sich selbst ein Gegenstand der Untersuchung. Der Uebergang aus dem Nichtsein eines Zustandes in diesen Zustand, gesetzt, dass dieser auch keine Qualitaet in der Erscheinung enthielte, ist schon allein noetig zu untersuchen. Dieses Entstehen trifft, wie in der Nummer A gezeigt worden, nicht die Substanz (denn die entsteht nicht), sondern ihren Zustand. Es ist also bloss Veraenderung, und nicht Ursprung aus Nichts. Wenn dieser Ursprung als Wirkung von einer fremden Ursache angesehen wird, so heisst er Schoepfung, welche als Begebenheit unter den Erscheinungen nicht zugelassen werden kann, indem ihre Moeglichkeit allein schon die Einheit der Erfahrung aufheben wuerde, obzwar, wenn ich alle Dinge nicht als Phaenomene, sondern als Dinge an sich betrachte, und als Gegenstaende des blossen Verstandes, sie, obschon sie Substanzen sind, dennoch wie abhaengig ihrem Dasein nach von fremder Ursache angesehen werden koennen; welches aber alsdann ganz andere Wortbedeutungen nach sich ziehen, und auf Erscheinungen, als moegliche Gegenstaende der Erfahrung, nicht passen wuerde.

Wie nun ueberhaupt etwas veraendert werden koenne; wie es moeglich sei, dass auf einen Zustand in einem Zeitpunkte ein entgegengesetzter im anderen folgen koenne: davon haben wir a priori nicht den mindesten Begriff. Hierzu wird die Kenntnis wirklicher Kraefte erfordert, welche nur empirisch gegeben werden kann, z.B. der bewegenden Kraefte, oder, welches einerlei ist, gewisser sukzessiver Erscheinungen, (als Bewegungen) welche solche Kraefte anzeigen. Aber die Form einer jeden Veraenderung, die Bedingung, unter welcher sie, als ein Entstehen

eines anderen Zustandes, allein vorgehen kann, (der Inhalt derselben, d.i. der Zustand, der veraendert wird, mag sein, welcher er wolle), mithin die Sukzession der Zustaeude selbst (das Geschehene) kann doch nach dem Gesetze der Kausalitaet und den Bedingungen der Zeit a priori erwogen werden*.

* Man merke wohl: dass ich nicht von der Veraenderung gewisser Relationen ueberhaupt, sondern von Veraenderung des Zustandes rede. Daher, wenn ein Koeerper sich gleichfoermig bewegt, so veraendert er seinen Zustand (der Bewegung) gar nicht; aber wohl, wenn seine Bewegung zu- und abnimmt.

Wenn eine Substanz aus einem Zustande a in einen anderen b uebergeht, so ist der Zeitpunkt des zweiten vom Zeitpunkte des ersteren Zustandes unterschieden, und folgt demselben. Ebenso ist auch der zweite Zustand als Realitaet (in der Erscheinung) vom ersteren, darin diese nicht war, wie b vom Zero unterschieden; d.i. wenn der Zustand b sich auch von dem Zustande a nur der Groesse nach unterschiede, so ist die Veraenderung ein Entstehen von b-a, welches im vorigen Zustande nicht war, und in Ansehung dessen er = 0 ist.

Es fraegt sich also, wie ein Ding aus einem Zustande = a in einen anderen = b uebergehe. Zwischen zwei Augenblicken ist immer eine Zeit, und zwischen zwei Zustaaenden in denselben immer ein Unterschied, der eine Groesse hat, (denn alle Teile der Erscheinungen sind immer wiederum Groessen). Also geschieht jeder Uebergang aus einem Zustande in den anderen in einer Zeit, die zwischen zwei Augenblicken enthalten ist, deren der erste den Zustand bestimmt, aus welchem das Ding herausgeht, der zweite den, in welchen es gelangt. Beide also sind Grenzen der Zeit einer Veraenderung, mithin des Zwischenzustandes zwischen beiden Zustaaenden, und gehoeren als solche mit zu der ganzen Veraenderung. Nun hat jede Veraenderung eine Ursache, welche in der ganzen Zeit, in welcher jene vorgeht, ihre Kausalitaet beweist. Also bringt diese Ursache ihre Veraenderung nicht ploetzlich (auf einmal oder in einem Augenblicke) hervor, sondern in einer Zeit, so, dass, wie die Zeit vom Anfangsaugenblicke a bis zu ihrer Vollendung in b waechst, auch die Groesse der Realitaet (b-a) durch alle kleineren Grade, die zwischen dem ersten und letzten enthalten sind, erzeugt wird. Alle Veraenderung ist also nur durch eine kontinuierliche Handlung der Kausalitaet moeglich, welche, sofern sie gleichfoermig ist, ein Moment heisst. Aus diesen Momenten besteht nicht die Veraenderung, sondern wird dadurch erzeugt als ihre Wirkung.

Das ist nun das Gesetz der Kontinuitaet aller Veraenderung, dessen Grund dieser ist: dass weder die Zeit, noch auch die Erscheinung in der Zeit, aus Teilen besteht, die die kleinsten sind, und dass doch der Zustand des Dinges bei seiner Veraenderung durch alle diese Teile, als Elemente, zu seinem zweiten Zustande uebergehe. Es ist kein Unterschied des Realen in der Erscheinung, so wie kein Unterschied in der Groesse der Zeiten, der kleinste, und so erwaechst der neue Zustand der Realitaet von dem ersten an, darin diese nicht war, durch alle unendlichen Grade derselben, deren Unterschiede voneinander insgesamt kleiner sind, als der zwischen 0 und a.

Welchen Nutzen dieser Satz in der Naturforschung haben moege, das geht uns hier nichts an. Aber, wie ein solcher Satz, der unsere Erkenntnis der Natur so zu erweitern scheint, voellig a priori moeglich sei, das erfordert gar sehr unsere Pruefung, wengleich der Augenschein beweist, dass er wirklich und richtig sei, und man also der Frage,

wie er moeglich gewesen, ueberhoben zu sein glauben moechte. Denn es gibt so mancherlei ungegruendete Anmassungen der Erweiterung unserer Erkenntnis durch reine Vernunft: dass es zum allgemeinen Grundsatz angenommen werden muss, deshalb durchaus misstrauisch zu sein, und ohne Dokumente, die eine gruendliche Deduktion verschaffen koennen, selbst auf den klarsten dogmatischen Beweis nichts dergleichen zu glauben und anzunehmen.

Aller Zuwachs des empirischen Erkenntnisses, und jeder Fortschritt der Wahrnehmung ist nichts, als eine Erweiterung der Bestimmung des inneren Sinnes, d.i. ein Fortgang in der Zeit, die Gegenstaende moegen sein, welche sie wollen, Erscheinungen, oder reine Anschauungen. Dieser Fortgang in der Zeit bestimmt alles, und ist an sich selbst durch nichts weiter bestimmt: d.i. die Teile desselben sind nur in der Zeit, und durch die Synthesis derselben, sie aber nicht vor ihr gegeben. Um deswillen ist ein jeder Uebergang in der Wahrnehmung zu etwas, was in der Zeit folgt, eine Bestimmung der Zeit durch die Erzeugung dieser Wahrnehmung, und da jene, immer und in allen ihren Teilen, eine Groesse ist, die Erzeugung einer Wahrnehmung als einer Groesse durch alle Grade, deren keiner der kleinste ist, von dem Zero an, bis zu ihrem bestimmten Grad. Hieraus erhellt nun die Moeglichkeit, ein Gesetz der Veraenderungen, ihrer Form nach, a priori zu erkennen. Wir antizipieren nur unsere eigene Apprehension, deren formale Bedingung, da sie uns vor aller gegebenen Erscheinung selbst beiwohnt, allerdings a priori muss erkannt werden koennen.

So ist demnach, ebenso, wie die Zeit die sinnliche Bedingung a priori von der Moeglichkeit eines kontinuierlichen Fortganges des Existierenden zu dem Folgenden enthaelt, der Verstand, vermittelt der Einheit der Apperzeption, die Bedingung a priori der Moeglichkeit einer kontinuierlichen Bestimmung aller Stellen fuer die Erscheinungen in dieser Zeit, durch die Reihe von Ursachen und Wirkungen, deren die ersteren der letzteren ihr Dasein unausbleiblich nach sich ziehen, und dadurch die empirische Erkenntnis der Zeitverhaeltnisse fuer jede Zeit (allgemein) mithin objektiv gueltig machen.

C. Dritte Analogie

Grundsatz des zugleichseins, nach dem Gesetze der Wechselwirkung, oder Gemeinschaft

Alle Substanzen, sofern sie im Raume, als zugleich wahrgenommen werden koennen, sind in durchgaengiger Wechselwirkung.

Beweis

Zugleich sind Dinge, wenn in der empirischen Anschauung die Wahrnehmung des einen auf die Wahrnehmung des anderen wechselseitig folgen kann, (welches in der Zeitfolge der Erscheinungen, wie beim zweiten Grundsatz gezeigt, worden, nicht geschehen kann). So kann ich meine Wahrnehmung zuerst am Monde, und nachher an der Erde, oder auch umgekehrt zuerst an der Erde und dann am Monde anstellen und darum, weil die Wahrnehmungen dieser Gegenstaende einander wechselseitig folgen koennen, sage ich, sie existieren zugleich. Nun ist das zugleichsein die Existenz des Mannigfaltigen in derselben Zeit. Man kann aber die Zeit selbst nicht wahrnehmen, um daraus, dass Dinge in derselben Zeit gesetzt sind, abzunehmen, dass die Wahrnehmungen

derselben einander wechselseitig folgen koennen. Die Synthesis der Einbildungskraft in der Apprehension wuerde also nur eine jede dieser Wahrnehmungen als eine solche angeben, die im Subjekte da ist, wenn die andere nicht ist, und wechselseitig, nicht aber dass die Objekte zugleich seien, d.i. wenn das eine ist, das andere auch in derselben Zeit sei, und dass dieses notwendig sei, damit die Wahrnehmungen wechselseitig aufeinander folgen koennen. Folglich wird ein Verstandesbegriff von der wechselseitigen Folge der Bestimmungen dieser ausser einander zugleich existierenden Dinge erfordert, um zu sagen, dass die wechselseitige Folge der Wahrnehmungen im Objekte begruetet sei, und das Zugleichsein dadurch als objektiv vorzustellen. Nun ist aber das Verhaeltnis der Substanzen, in welchem die eine Bestimmungen enthaelt, wovon der Grund in der anderen enthalten ist, das Verhaeltnis des Einflusses, und, wenn wechselseitig dieses den Grund der Bestimmungen in dem anderen enthaelt, das Verhaeltnis der Gemeinschaft oder Wechselwirkung. Also kann das Zugleichsein der Substanzen im Raume nicht anders in der Erfahrung erkannt werden, als unter Voraussetzung einer Wechselwirkung derselben untereinander; diese ist also auch die Bedingung der Moeglichkeit der Dinge selbst als Gegenstaende der Erfahrung.

Dinge sind zugleich, sofern sie in einer und derselben Zeit existieren. Woran erkennt man aber: dass sie in einer und derselben Zeit sind? Wenn die Ordnung in der Synthesis der Apprehension dieses Mannigfaltigen gleichgueltig ist, d.i. von A durch B, C, D auf E, oder auch umgekehrt von E zu A gehen kann. Denn, waere sie in der Zeit nacheinander (in der Ordnung, die von A anhebt, und in E endigt), so ist es unmoeglich, die Apprehension in der Wahrnehmung von E anzuheben, und rueckwaerts zu A fortzugehen, weil A zur vergangenen Zeit gehoert, und also kein Gegenstand der Apprehension mehr sein kann.

Nehmet nun an: in einer Mannigfaltigkeit von Substanzen als Erscheinungen waere jede derselben voellig isoliert, d.i. keine wirkte in die andere, und empfinde von dieser wechselseitig Einfluesse, so sage ich: dass das Zugleichsein derselben kein Gegenstand einer moeglichen Wahrnehmung sein wuerde, und dass das Dasein der einen, durch keinen Weg der empirischen Synthesis, auf das Dasein der anderen fuehren koennte. Denn, wenn ihr euch gedenkt, sie waeren durch einen voellig leeren Raum getrennt, so wuerde die Wahrnehmung, die von der einen zur anderen in der Zeit fortgeht, zwar dieser ihr Dasein, vermittelt einer folgenden Wahrnehmung bestimmen, aber nicht unterscheiden koennen, ob die Erscheinung objektiv auf die erstere folge, oder mit jener vielmehr zugleich sei.

Es muss also noch ausser dem blossen Dasein etwas sein, wodurch A dem B seine Stelle in der Zeit bestimmt, und umgekehrt auch wiederum B dem A, weil nur unter dieser Bedingung gedachte Substanzen, als zugleich existierend, empirisch vorgestellt werden koennen. Nun bestimmt nur dasjenige dem anderen seine Stelle in der Zeit, was die Ursache von ihm oder seinen Bestimmungen ist. Also muss jede Substanz (da sie nur in Ansehung ihrer Bestimmungen Folge sein kann) die Kausalitaet gewisser Bestimmungen in der anderen, und zugleich die Wirkungen von der Kausalitaet der anderen in sich enthalten, d.i. sie muessen in dynamischer Gemeinschaft (unmittelbar oder mittelbar) stehen, wenn das Zugleichsein in irgendeiner moeglichen Erfahrung erkannt werden soll. Nun ist aber alles dasjenige in Ansehung der Gegenstaende der Erfahrung notwendig, ohne welches die Erfahrung von diesen Gegenstaenden selbst unmoeglich sein wuerde. Also ist es allen

Substanzen in der Erscheinung, sofern sie zugleich sind, notwendig, in durchgaengiger Gemeinschaft der Wechselwirkung untereinander zu stehen.

Das Wort Gemeinschaft ist in unserer Sprache zweideutig, und kann soviel als *communio*, aber auch als *commercium* bedeuten. Wir bedienen uns hier desselben im letzteren Sinn, als einer dynamischen Gemeinschaft, ohne welche selbst die lokale (*communio spatii*) niemals empirisch erkannt werden koennte. Unseren Erfahrungen ist es leicht anzumerken, dass nur die kontinuierlichen Einfluesse in allen Stellen des Raumes unseren Sinn von einem Gegenstande zum anderen leiten koennen, dass das Licht, welches zwischen unserem Auge und den Weltkoerpern spielt, eine mittelbare Gemeinschaft zwischen uns und diesen bewirken und dadurch das Zugleichsein der letzteren beweisen, dass wir keinen Ort empirisch veraendern (diese Veraenderung wahrnehmen) koennen, ohne dass uns allerwaerts Materie die Wahrnehmung unserer Stelle moeglich mache, und diese nur vermitteltst ihres wechselseitigen Einflusses ihr Zugleichsein, und dadurch, bis zu den entlegensten Gegenstaenden, die Koexistenz derselben (obzwar nur mittelbar) dartun kann. Ohne Gemeinschaft ist jede Wahrnehmung (der Erscheinung im Raume) von der anderen abgebrochen, und die Kette empirischer Vorstellungen, d.i. Erfahrung, wuerde bei einem neuen Objekt ganz von vorne anfangen, ohne dass die vorige damit im geringsten zusammenhaenge, oder im Zeitverhaeltnisse stehen koennte. Den leeren Raum will ich hierdurch gar nicht widerlegen; denn der mag immer sein, wohin Wahrnehmungen gar nicht reichen, und also keine empirische Erkenntnis des Zugleichseins stattfindet; er ist aber alsdann fuer alle unsere moegliche Erfahrung gar kein Objekt.

Zur Erlaeuterung kann folgendes dienen. In unserem Gemuete muessen alle Erscheinungen, als in einer moeglichen Erfahrung enthalten, in Gemeinschaft (*communio*) der Apperzeption stehen, und sofern die Gegenstaende als zugleich existierend verknuepft vorgestellt werden sollen, so muessen sie ihre Stelle in einer Zeit wechselseitig bestimmen, und dadurch ein Ganzes ausmachen. Soll diese subjektive Gemeinschaft auf einem objektiven Grunde beruhen, oder auf Erscheinungen als Substanzen bezogen werden, so muss die Wahrnehmung der einen, als Grund, die Wahrnehmung der anderen, und so umgekehrt, moeglich machen, damit die Sukzession, die jederzeit in den Wahrnehmungen, als Apprehensionen ist, nicht den Objekten beigelegt werde, sondern diese als zugleichexistierend vorgestellt werden koennen. Dieses ist aber ein wechselseitiger Einfluss, d.i. eine reale Gemeinschaft (*commercium*) der Substanzen, ohne welche also das empirische Verhaeltnis des Zugleichseins nicht in der Erfahrung stattfinden koennte. Durch dieses *Commercium* machen die Erscheinungen, sofern sie aussereinander und doch in Verknuepfung stehen, ein Zusammengesetztes aus (*compositum reale*), und dergleichen *Composita* werden auf mancherlei Art moeglich. Die drei dynamischen Verhaeltnisse, daraus alle uebrigen entspringen, sind daher das der Inhaerenz, der Konsequenz und der Komposition.

* *
 *
 *

Dies sind denn also die drei Analogien der Erfahrung. Sie sind nichts anderes, als Grundsuetze der Bestimmung des Daseins der Erscheinungen in der Zeit, nach allen drei modis derselben, dem Verhaeltnisse zu der Zeit selbst, als einer Groesse (die Groesse des Daseins, d.i. die Dauer), dem Verhaeltnisse in der Zeit, als einer Reihe (nacheinander),

endlich auch in ihr, als einem Inbegriff alles Daseins (zugleich). Diese Einheit der Zeitbestimmung ist durch und durch dynamisch, d.i. die Zeit wird nicht als dasjenige angesehen, worin die Erfahrung unmittelbar jedem Dasein seine Stelle bestimmte, welches unmöglich ist, weil die absolute Zeit kein Gegenstand der Wahrnehmung ist, womit Erscheinungen koennten zusammengehalten werden; sondern die Regel des Verstandes, durch welche allein das Dasein der Erscheinungen synthetische Einheit nach Zeitverhaeltnissen bekommen kann, bestimmt jeder derselben ihre Stelle in der Zeit, mithin a priori, und gueltig fuer alle und jede Zeit.

Unter Natur (im empirischen Verstande) verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach, nach notwendigen Regeln, d.i. nach Gesetzen. Es sind also gewisse Gesetze, und zwar a priori, welche allererst eine Natur moeglich machen; die empirischen koennen nur vermitteltst der Erfahrung, und zwar zufolge jener urspruenglichen Gesetze, nach welchen selbst Erfahrung allererst moeglich wird, stattfinden, und gefunden werden. Unsere Analogien stellen also eigentlich die Natureinheit im Zusammenhange aller Erscheinungen unter gewissen Exponenten dar, welche nichts anderes ausdruecken, als das Verhaeltnis der Zeit (sofern sie alles Dasein in sich begreift) zur Einheit der Apperzeption, die nur in der Synthesis nach Regeln stattfinden kann. Zusammen sagen sie also: alle Erscheinungen liegen in einer Natur, und muessen darin liegen, weil ohne diese Einheit a priori keine Einheit der Erfahrung, mithin auch keine Bestimmung der Gegenstaende in derselben moeglich waere.

Ueber die Beweisart aber, deren wir uns bei diesen transzendentalen Naturgesetzen bedient haben, und die Eigentuemlichkeit derselben, ist eine Anmerkung zu machen, die zugleich als Vorschrift fuer jeden anderen Versuch, intellektuelle und zugleich synthetische Saetze a priori zu beweisen, sehr wichtig sein muss. Haetten wir diese Analogien dogmatisch, d.i. aus Begriffen, beweisen wollen: dass naemlich alles, was existiert, nur in dem angetroffen werde, was beharrlich ist, dass jede Begebenheit etwas im vorigen Zustande voraussetze, worauf es nach einer Regel folgt, endlich in dem Mannigfaltigen, das zugleich ist, die Zustaende in Beziehung aufeinander nach einer Regel zugleich seien (in Gemeinschaft stehen), so waere alle Bemuehung gaenzlich vergeblich gewesen. Denn man kann von einem Gegenstande und dessen Dasein auf das Dasein des anderen, oder seine Art zu existieren, durch blosser Begriffe dieser Dinge gar nicht kommen, man mag dieselben zergliedern, wie man wolle. Was blieb uns nun uebrig? Die Moeglichkeit der Erfahrung, als einer Erkenntnis, darin uns alle Gegenstaende zuletzt muessen gegeben werden koennen, wenn ihre Vorstellung fuer uns objektive Realitaet haben soll. In diesem Dritten nun, dessen wesentliche Form in der synthetischen Einheit der Apperzeption aller Erscheinungen besteht, fanden wir Bedingungen a priori der durchgaengigen und notwendigen Zeitbestimmung alles Daseins in der Erscheinung, ohne welche selbst die empirische Zeitbestimmung unmoglich sein wuerde, und fanden Regeln der synthetischen Einheit a priori, vermitteltst deren wir die Erfahrung antizipieren koennten. In Ermanglung dieser Methode, und bei dem Wahne, synthetische Saetze, welche der Erfahrungsgebrauch des Verstandes als seine Prinzipien empfiehlt, dogmatisch beweisen zu wollen, ist es denn geschehen, dass von dem Satze des zureichenden Grundes so oft, aber immer vergeblich ein Beweis ist versucht worden. An die beiden uebrigen Analogien hat niemand gedacht, ob man sich ihrer gleich immer stillschweigend bediente*, weil der Leitfaden der Kategorien fehlte, der allein jede Luecke des Verstandes, sowohl in Begriffen als

Grundsätzen, entdecken und merklich machen kann.

* Die Einheit des Weltganzen, in welchem alle Erscheinungen verknüpft sein sollen, ist offenbar eine bloße Folgerung des insgeheim angenommenen Grundsatzes der Gemeinschaft aller Substanzen, die zugleich sind: denn, wären sie isoliert, so würden sie nicht als Teile ein Ganzes ausmachen, und wäre ihre Verknüpfung (Wechselwirkung des Mannigfaltigen) nicht schon um des Zugleichseins willen notwendig, so könnte man aus diesem, als einem bloss idealen Verhältnis, auf jene, als ein reales, nicht schließen. Wiewohl wir an seinem Ort gezeigt haben: dass die Gemeinschaft eigentlich der Grund der Möglichkeit einer empirischen Erkenntnis, der Koexistenz sei, und dass man also eigentlich nur aus dieser auf jene, als ihre Bedingung, zurückschliesse.

4. Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt

1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich.
2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.
3. Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) notwendig.

Erläuterung

Die Kategorien der Modalität haben das Besondere an sich: dass sie den Begriff, dem sie als Prädikate beigelegt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken. Wenn der Begriff eines Dinges schon ganz vollständig ist, so kann ich doch noch von diesem Gegenstände fragen, ob er bloss möglich, oder auch wirklich, oder, wenn er das letztere ist, ob er gar auch notwendig sei? Hierdurch

werden keine Bestimmungen mehr im Objekte selbst gedacht, sondern es fragt sich nur, wie es sich (samt allen seinen Bestimmungen) zum Verstande und dessen empirischen Gebrauche, zur empirischen Urteilskraft, und zur Vernunft (in ihrer Anwendung auf Erfahrung) verhalte?

Eben um deswillen sind auch die Grundsätze der Modalität nichts weiter, als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit in ihrem empirischen Gebrauche, und hiermit zugleich Restriktionen aller Kategorien auf den bloss empirischen Gebrauch, ohne den transzendentalen zuzulassen und zu erlauben. Denn, wenn diese nicht eine bloss logische Bedeutung haben, und die Form des Denkens analytisch ausdrücken sollen, sondern Dinge und deren Möglichkeit, Wirklichkeit oder Notwendigkeit betreffen sollen, so müssen sie auf die mögliche Erfahrung und deren synthetische Einheit gehen, in welcher allein Gegenstände der Erkenntnis gegeben werden.

Das Postulat der Möglichkeit der Dinge fordert also, dass der Begriff derselben mit den formalen Bedingungen einer Erfahrung überhaupt zusammenstimme. Diese, nämlich die objektive Form der Erfahrung überhaupt, enthält aber alle Synthesis, welche zur Erkenntnis der

Objekte erfordert wird. Ein Begriff, der eine Synthesis in sich fasst, ist fuer leer zu halten, und bezieht sich auf keinen Gegenstand, wenn diese Synthesis nicht zur Erfahrung gehoert, entweder als von ihr erbort, und dann heisst er ein empirischer Begriff, oder als eine solche, auf der, als Bedingung a priori, Erfahrung ueberhaupt (die Form derselben) beruht, und dann ist es ein reiner Begriff, der dennoch zur Erfahrung gehoert, weil sein Objekt nur in dieser angetroffen werden kann. Denn wo will man den Charakter der Moeglichkeit eines Gegenstandes, der durch einen synthetischen Begriff a priori gedacht worden, hernehmen, wenn es nicht von der Synthesis geschieht, welche die Form der empirischen Erkenntnis der Objekte ausmacht? Dass in einem solchen Begriffe kein Widerspruch enthalten sein muesse, ist zwar eine notwendige logische Bedingung; aber zur objektiven Realitaet des Begriffs, d.i. der Moeglichkeit eines solchen Gegenstandes, als durch den Begriff gedacht wird, bei weitem nicht genug. So ist in dem Begriffe einer Figur, die in zwei geraden Linien eingeschlossen ist, kein Widerspruch, denn die Begriffe von zwei geraden Linien und deren Zusammenstossung enthalten keine Verneinung einer Figur; sondern die Unmoeglichkeit beruht nicht auf dem Begriffe an sich selbst, sondern der Konstruktion desselben im Raume, d.i. den Bedingungen des Raumes und der Bestimmung desselben, diese haben aber wiederum ihre objektive Realitaet, d.i. sie gehen auf moegliche Dinge, weil sie die Form der Erfahrung ueberhaupt a priori in sich enthalten.

Und nun wollen wir den ausgebreiteten Nutzen und Einfluss dieses Postulats der Moeglichkeit vor Augen legen. Wenn ich mir ein Ding vorstelle, das beharrlich ist, so, dass alles, was da wechselt, bloss zu seinem Zustande gehoert, so kann ich niemals aus einem solchen Begriffe allein erkennen, dass ein dergleichen Ding moeglich sei. Oder, ich stelle mir etwas vor, welches so beschaffen sein soll, dass, wenn es gesetzt wird, jederzeit und unausbleiblich etwas anderes darauf erfolgt, so mag dieses allerdings ohne Widerspruch so gedacht werden koennen; ob aber dergleichen Eigenschaft (als Kausalitaet) an irgendeinem moeglichen Dinge angetroffen werde, kann dadurch nicht geurteilt werden. Endlich kann ich mir verschiedene Dinge (Substanzen) vorstellen, die so beschaffen sind, dass der Zustand des einen eine Folge im Zustande des anderen nach sich zieht, und so wechselweise; aber, ob dergleichen Verhaeltnis irgend Dingen zukommen koenne, kann aus diesen Begriffen, welche eine bloss willkuerliche Synthesis enthalten, gar nicht abgenommen werden. Nur daran also, dass diese Begriffe die Verhaeltnisse der Wahrnehmungen in jeder Erfahrung a priori ausdruecken, erkennt man ihre objektive Realitaet, d.i. ihre transzendente Wahrheit, und zwar freilich unabhaengig von der Erfahrung, aber doch nicht unabhaengig von aller Beziehung auf die Form einer Erfahrung ueberhaupt, und die synthetische Einheit, in der allein Gegenstaende empirisch koennen erkannt werden.

Wenn man sich aber gar neue Begriffe von Substanzen, von Kraefften, von Wechselwirkungen, aus dem Stoffe, den uns die Wahrnehmung darbietet, machen wollte, ohne von der Erfahrung selbst das Beispiel ihrer Verknuepfung zu entlehnen, so wuerde man in lauter Hirngespinnste geraten, deren Moeglichkeit ganz und gar kein Kennzeichen fuer sich hat, weil man bei ihnen nicht Erfahrung zur Lehrerin annimmt, noch diese Begriffe von ihr entlehnt. Dergleichen gedichtete Begriffe koennen den Charakter ihrer Moeglichkeit nicht so, wie die Kategorien, a priori, als Bedingungen, von denen alle Erfahrung abhaengt, sondern nur a posteriori, als solche, die durch die Erfahrung selbst gegeben werden, bekommen, und ihre Moeglichkeit muss entweder a posteriori und empirisch, oder sie kann gar nicht erkannt werden. Eine Substanz,

welche beharrlich im Raume gegenwaertig waere, doch ohne ihn zu erfuellen, (wie dasjenige Mittelding zwischen Materie und denkenden Wesen, welches einige haben einfuehren wollen,) oder eine besondere Grundkraft unseres Gemuets, das Kuenftige zum voraus anzuschauen (nicht etwa bloss zu folgern), oder endlich ein Vermoegen desselben, mit anderen Menschen in Gemeinschaft der Gedanken zu stehen (so entfernt sie auch sein moegen), das sind Begriffe, deren Moeglichkeit ganz grundlos ist, weil sie nicht auf Erfahrung und deren bekannte Gesetze gegruendet werden kann, und ohne sie eine willkuerliche Gedankenverbindung ist, die, ob sie zwar keinen Widerspruch enthaelt, doch keinen Anspruch auf objektive Realitaet, mithin auf die Moeglichkeit eines solchen Gegenstandes, als man sich hier denken will, machen kann. Was Realitaet betrifft, so verbietet es sich wohl von selbst, sich eine solche in concreto zu denken, ohne die Erfahrung zu Hilfe zu nehmen, weil sie nur auf Empfindung, als Materie der Erfahrung, gehen kann, und nicht die Form des Verhaeltnisses betrifft, mit der man allenfalls in Erdichtungen spielen koennte.

Aber ich lasse alles vorbei, dessen Moeglichkeit nur aus der Wirklichkeit in der Erfahrung kann abgenommen werden, und erwaege hier nur die Moeglichkeit der Dinge durch Begriffe a priori, von denen ich fortfahre zu behaupten, dass sie niemals aus solchen Begriffen fuer sich allein, sondern jederzeit nur als formale und objektive Bedingungen einer Erfahrung ueberhaupt stattfinden koennen.

Es hat zwar den Anschein, als wenn die Moeglichkeit eines Triangels aus seinem Begriffe an sich selbst koenne erkannt werden (von der Erfahrung ist er gewiss unabhaengig); denn in der Tat koennen wir ihm gaenzlich a priori einen Gegenstand geben, d.i. ihn konstruieren. Weil dieses aber nur die Form von einem Gegenstande ist, so wuerde er doch immer nur ein Produkt der Einbildung bleiben, von dessen Gegenstand die Moeglichkeit noch zweifelhaft bliebe, als wozu noch etwas mehr erfordert wird, naemlich dass eine solche Figur unter lauter Bedingungen, auf denen alle Gegenstaende der Erfahrung beruhen, gedacht sei. Dass nun der Raum eine formale Bedingung a priori von aeusseren Erfahrungen ist, dass eben dieselbe bildende Synthesis, wodurch wir in der Einbildungskraft einen Triangel konstruieren, mit derjenigen gaenzlich einerlei sei, welche wir in der Apprehension einer Erscheinung ausueben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen, das ist es allein, was mit diesem Begriffe die Vorstellung von der Moeglichkeit eines solchen Dinges verknuepft. Und so ist die Moeglichkeit kontinuierlicher Groessen, ja sogar der Groessen ueberhaupt, weil die Begriffe davon insgesamt synthetisch sind, niemals aus den Begriffen selbst, sondern aus ihnen, als formalen Bedingungen der Bestimmung der Gegenstaende in der Erfahrung ueberhaupt allererst klar; und wo sollte man auch Gegenstaende suchen wollen, die den Begriffen korrespondierten, waere es nicht in der Erfahrung, durch die uns allein Gegenstaende gegeben werden? wiewohl wir, ohne eben Erfahrung selbst voranzuschicken, bloss in Beziehung auf die formalen Bedingungen, unter welchen in ihr ueberhaupt etwas als Gegenstand bestimmt wird, mithin voellig a priori, aber doch nur in Beziehung auf sie, und innerhalb ihren Grenzen, die Moeglichkeit der Dinge erkennen und charakterisieren koennen.

Das Postulat, die Wirklichkeit der Dinge zu erkennen, fordert Wahrnehmung, mithin Empfindung, deren man sich bewusst ist, zwar nicht eben unmittelbar, von dem Gegenstande selbst, dessen Dasein erkannt werden soll, aber doch Zusammenhang desselben mit irgendeiner wirklichen Wahrnehmung, nach den Analogien der Erfahrung, welche alle

reale Verknuepfung in einer Erfahrung ueberhaupt darlegen.

In dem blossen Begriffe eines Dinges kann gar kein Charakter seines Daseins angetroffen werden. Denn ob derselbe gleich noch so vollstaendig sei, dass nicht das mindeste ermangle, um ein Ding mit allen seinen inneren Bestimmungen zu denken, so hat das Dasein mit allem diesem doch gar nichts zu tun, sondern nur mit der Frage: ob ein solches Ding uns gegeben sei, so, dass die Wahrnehmung desselben vor dem Begriffe allenfalls vorhergehen koenne. Denn, dass der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet dessen blosse Moeglichkeit; die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriff hergibt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit. Man kann aber auch vor der Wahrnehmung des Dinges, und also komparative a priori das Dasein desselben erkennen, wenn es nur mit einigen Wahrnehmungen, nach den Grundsuetzen der empirischen Verknuepfung derselben (den Analogien), zusammenhaengt. Denn alsdann haengt doch das Dasein des Dinges mit unseren Wahrnehmungen in einer moeglichen Erfahrung zusammen, und wir koennen nach dem Leitfaden jener Analogien, von unserer wirklichen Wahrnehmung zu dem Dinge in der Reihe moeglicher Wahrnehmungen gelangen. So erkennen wir das Dasein einer alle Koerper durchdringenden magnetischen Materie aus der Wahrnehmung des gezogenen Eisenfeiligs, obzwar eine unmittelbare Wahrnehmung dieses Stoffs uns nach der Beschaffenheit unserer Organe unmoeglich ist. Denn ueberhaupt wuerden wir, nach Gesetzen der Sinnlichkeit und dem Kontext unserer Wahrnehmungen, in einer Erfahrung auch auf die unmittelbare empirische Anschauung derselben stossen, wenn unsere Sinne feiner waeren, deren Grobheit die Form moeglicher Erfahrung ueberhaupt nichts angeht. Wo also Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen Gesetzen hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkenntnis vom Dasein der Dinge. Fangen wir nicht von Erfahrung an, oder gehen wir nicht nach Gesetzen des empirischen Zusammenhanges der Erscheinungen fort, so machen wir uns vergeblich Staat, das Dasein irgendeines Dinges erraten oder erforschen zu wollen. Einen maechtigen Einwurf aber wider diese Regeln, das Dasein mittelbar zu beweisen, macht der Idealismus, dessen Widerlegung hier an der rechten Stelle, ist.

Widerlegung des Idealismus

Der Idealismus (ich verstehe den materialen) ist die Theorie, welche das Dasein der Gegenstaende im Raum ausser uns entweder bloss fuer zweifelhaft und unerweislich, oder fuer falsch und unmoeglich erklaert; der erstere ist der problematische des Cartesius, der nur Eine empirische Behauptung (assertio), naemlich: Ich bin, fuer ungezweifelt erklaert; der zweite ist der dogmatische des Berkeley, der den Raum, mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhaengt, fuer etwas, was an sich selbst unmoeglich sei, und darum auch die Dinge im Raum fuer blosse Einbildungen erklaert. Der dogmatische Idealismus ist unvermeidlich, wenn man den Raum als Eigenschaft, die den Dingen an sich selbst zukommen soll, ansieht; denn da ist er mit allem, dem er zur Bedingung dient, ein Unding. Der Grund zu diesem Idealismus aber ist von uns in der transzendentalen Aesthetik gehoben. Der problematische, der nichts hierueber behauptet, sondern nur das Unvermoegen, ein Dasein ausser dem unserigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweisen, vorgibt, ist vernuenftig und einer gruendlichen philosophischen Denkungsart gemaess; naemlich, bevor ein hinreichender Beweis gefunden worden, kein entscheidendes Urteil zu erlauben. Der verlangte Beweis muss also dartun, dass wir von

aeusseren Dingen auch Erfahrung und nicht bloss Einbildung haben; welches wohl nicht anders wird geschehen koennen, als wenn man beweisen kann, dass selbst unsere innere, dem Cartesius unbezweifelte, Erfahrung nur unter Voraussetzung aeusserer Erfahrung moeglich sei.

Lehrsatz

Das blosser, aber empirisch bestimmte, Bewusstsein meines eigenen Daseins beweist das Dasein der Gegenstaende im Raum ausser mir.

Beweis

Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewusst. Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche aber kann nicht etwas in mir sein, weil eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann 1). Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding ausser mir und nicht durch die blosser Vorstellung eines Dinges ausser mir moeglich. Folglich ist die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich ausser mir wahrnehme, moeglich. Nun ist das Bewusstsein in der Zeit mit dem Bewusstsein der Moeglichkeit dieser Zeitbestimmung notwendig verbunden: Also ist es auch mit der Existenz der Dinge ausser mir, als Bedingung der Zeitbestimmung, notwendig verbunden; d.i. das Bewusstsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewusstsein des Daseins anderer Dinge ausser mir.

1. Der Satz ist nach Kants Vorrede zu dieser zweiten Ausgabe folgendermassen umzuaendern: "Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung in mir sein. Denn alle Bestimmungsgruende meines Daseins, die in mir angetroffen werden koennen, sind Vorstellungen, und beduerfen als solche, selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden koennen".

Anmerkung 1. Man wird in dem vorhergehenden Beweise gewahr, dass das Spiel, welches der Idealismus trieb, ihm mit mehrerem Rechte umgekehrt vergolten wird. Dieser nahm an, dass die einzige unmittelbare Erfahrung die innere sei, und daraus auf aeussere Dinge nur geschlossen werde, aber, wie allemal, wenn man aus gegebenen Wirkungen auf bestimmte Ursachen schliesst, nur unzuverlaessig, weil auch in uns selbst die Ursache der Vorstellungen liegen kann, die wir aeusseren Dingen, vielleicht faelschlich, zuschreiben. Allein hier wird bewiesen, dass aeussere Erfahrung eigentlich unmittelbar sei,* dass nur vermittelt ihrer, zwar nicht das Bewusstsein unserer eigenen Existenz, aber doch die Bestimmung derselben in der Zeit, d.i. innere Erfahrung, moeglich sei. Freilich ist die Vorstellung: ich bin, die das Bewusstsein ausdrueckt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Existenz eines Subjekts in sich schliesst, aber noch keine Erkenntnis desselben, mithin auch nicht empirische, d.i. Erfahrung; denn dazu gehoert, ausser dem Gedanken von etwas Existierendem, noch Anschauung und hier innere, in Ansehung deren, d.i. der Zeit, das Subjekt bestimmt werden muss, wozu durchaus aeussere Gegenstaende erforderlich sind, so, dass folglich innere Erfahrung selbst nur mittelbar und nur durch aeussere moeglich ist.

* Das unmittelbare Bewusstsein des Daseins aeusserer Dinge wird in dem vorstehenden Lehrsatz nicht vorausgesetzt, sondern bewiesen, die

Moeglichkeit dieses Bewusstseins moegen wir einsehen, oder nicht. Die Frage wegen der letzteren wuerde sein: ob wir nur einen inneren Sinn, aber keinen aeusseren, sondern bloss aeussere Einbildung haetten. Es ist aber klar, dass, um uns auch nur etwas als aeusserlich einzubilden, d.i. dem Sinne in der Anschauung darzustellen, wir schon einen aeusseren Sinn haben, und dadurch die blosse Rezeptivitaet einer aeusseren Anschauung von der Spontaneitaet, die jede Einbildung charakterisiert, unmittelbar unterscheiden muessen. Denn sich auch einen aeusseren Sinn bloss einzubilden, wuerde das Anschauungsvermoegen, welches durch die Einbildungskraft bestimmt werden soll, selbst vernichten.

Anmerkung 2. Hiermit stimmt nun aller Erfahrungsgebrauch unseres Erkenntnisvermoegens in Bestimmung der Zeit vollkommen ueberein. Nicht allein, dass wir alle Zeitbestimmung nur durch den Wechsel in aeusseren Verhaeltnissen (die Bewegung) in Beziehung auf das Beharrliche im Raume (z.B. Sonnenbewegung in Ansehung der Gegenstaende. der Erde,) vornehmen koennen, so haben wir so gar nichts Beharrliches, was wir dem Begriffe einer Substanz, als Anschauung, unterlegen koennten, als bloss die Materie und selbst diese Beharrlichkeit wird nicht aus aeusserer Erfahrung geschoepft, sondern a priori als notwendige Bedingung aller Zeitbestimmung, mithin auch als Bestimmung des inneren Sinnes in Ansehung unseres eigenen Daseins durch die Existenz aeusserer Dinge vorausgesetzt. Das Bewusstsein meiner selbst in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung, sondern eine bloss intellektuelle Vorstellung der Selbsttaetigkeit eines denkenden Subjekts. Daher hat dieses Ich auch nicht das mindeste Praedikat der Anschauung, welches, als beharrlich, der Zeitbestimmung im inneren Sinne zum Korrelat dienen koennte: wie etwa Undurchdringlichkeit an der Materie, als empirischer Anschauung, ist.

Anmerkung 3. Daraus, dass die Existenz aeusserer Gegenstaende zur Moeglichkeit eines bestimmten Bewusstseins unserer selbst erfordert wird, folgt nicht, dass jede anschauliche Vorstellung aeusserer Dinge zugleich die Existenz derselben einschliesse, denn jene kann gar wohl die blosse Wirkung der Einbildungskraft (in Traeumen sowohl als im Wahnsinn) sein; sie ist es aber bloss durch die Reproduktion ehemaliger aeusserer Wahrnehmungen, welche, wie gezeigt worden, nur durch die Wirklichkeit aeusserer Gegenstaende moeglich sind. Es hat hier, nur, bewiesen werden sollen, dass innere Erfahrung ueberhaupt nur durch aeussere Erfahrung ueberhaupt moeglich sei. Ob diese oder jene vermeinte Erfahrung nicht blosse Einbildung sei, muss nach den besonderen Bestimmungen derselben und durch Zusammenhaltung mit den Kriterien aller wirklichen Erfahrung, ausgemittelt werden.

* *
 *
 *

Was endlich das dritte Postulat betrifft, so geht es auf die materiale Notwendigkeit im Dasein, und nicht die bloss formale und logische in Verknuepfung der Begriffe. Da nun keine Existenz der Gegenstaende der Sinne voellig a priori erkannt werden kann, aber doch komparative a priori relativisch auf ein anderes schon gegebenes Dasein, gleichwohl aber auch alsdann nur auf diejenige Existenz kommen kann, die irgendwo in dem Zusammenhange der Erfahrung, davon die gegebene Wahrnehmung ein Teil ist, enthalten sein muss: so kann die Notwendigkeit der Existenz, niemals aus Begriffen, sondern jederzeit nur aus der Verknuepfung mit demjenigen, was wahrgenommen wird, nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung erkannt werden koennen. Da ist nun kein Dasein, was unter

der Bedingung anderer gegebener Erscheinungen, als notwendig erkannt werden koennte, als das Dasein der Wirkungen aus gegebenen Ursachen nach Gesetzen der Kausalitaet. Also ist es nicht das Dasein der Dinge (Substanzen), sondern ihres Zustandes, wovon wir allein die Notwendigkeit erkennen koennen, und zwar aus anderen Zustaenden, die in der Wahrnehmung gegeben sind, nach empirischen Gesetzen der Kausalitaet. Hieraus folgt: dass das Kriterium der Notwendigkeit lediglich in dem Gesetze der moeglichen Erfahrung liege: dass alles, was geschieht, durch ihre Ursache in der Erscheinung a priori bestimmt sei. Daher erkennen wir nur die Notwendigkeit der Wirkungen in der Natur, deren Ursachen uns gegeben sind, und das Merkmal der Notwendigkeit im Dasein reicht nicht weiter, als das Feld moeglicher Erfahrung, und selbst in diesem gilt es nicht von der Existenz der Dinge, als Substanzen, weil diese niemals, als empirische Wirkungen, oder etwas, das geschieht und entsteht, koennen angesehen werden. Die Notwendigkeit betrifft also nur die Verhaeltnisse der Erscheinungen nach dem dynamischen Gesetze der Kausalitaet, und die darauf sich gruendende Moeglichkeit, aus irgendeinem gegebenen Dasein (einer Ursache) a priori auf ein anderes Dasein (der Wirkung) zu schliessen. Alles, was geschieht, ist hypothetisch notwendig; das ist ein Grundsatz, welcher die Veraenderung in der Welt einem Gesetze unterwirft, d.i. einer Regel des notwendigen Daseins, ohne welche gar nicht einmal Natur stattfinden wuerde. Daher ist der Satz: nichts geschieht durch ein blindes Ohngefaehr (in mundo non datur casus) ein Naturgesetz a priori; imgleichen: keine Notwendigkeit in der Natur ist blinde, sondern bedingte, mithin verstaendliche Notwendigkeit (non datur fatum). Beide sind solche Gesetze, durch welche das Spiel der Veraenderungen einer Natur der Dinge (als Erscheinungen) unterworfen wird, oder, welches einerlei ist, der Einheit des Verstandes, in welchem sie allein zu einer Erfahrung, als der synthetischen Einheit der Erscheinungen, gehoeren koennen. Diese beiden Grundsaeetze gehoeren zu den dynamischen. Der erstere ist eigentlich eine Folge des Grundsatzes von der Kausalitaet (unter den Analogien der Erfahrung). Der zweite gehoert zu den Grundsaeetzen der Modalitaet, welche zu der Kausalbestimmung noch den Begriff der Notwendigkeit, die aber unter einer Regel des Verstandes steht, hinzutut. Das Prinzip der Kontinuitaet verbot in der Reihe der Erscheinungen (Veraenderungen) allen Absprung (in mundo non datur saltus), aber auch in dem Inbegriff aller empirischen Anschauungen im Raume alle Luecke oder Kluft zwischen zwei Erscheinungen (non datur hiatus); denn so kann man den Satz ausdruecken: das in die Erfahrung nichts hineinkommen kann, was ein Vakuum bewiese, oder auch nur als einen Teil der empirischen Synthesis zuliesse. Denn was das Leere betrifft, welches man sich ausserhalb dem Felde moeglicher Erfahrung (der Welt) denken mag, so gehoert dieses nicht vor die Gerichtsbarkeit des blossen Verstandes, welcher nur ueber die Fragen entscheidet, die die Nutzung gegebener Erscheinungen zur empirischen Erkenntnis betreffen, und ist eine Aufgabe fuer die idealische Vernunft, die noch ueber die Sphaere einer moeglichen Erfahrung hinausgeht, und von dem urteilen will, was diese selbst umgibt und begrenzt, muss daher in der transszendentalen Dialektik erwogen werden. Diese vier Saeetze (in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum) koennten wir leicht, so wie alle Grundsaeetze transszendentalen Ursprungs, nach ihrer Ordnung, gemaess der Ordnung der Kategorien vorstellig machen, und jedem seine Stelle beweisen, allein der schon geuebte Leser wird dieses von selbst tun, oder den Leitfaden dazu leicht entdecken. Sie vereinigen sich aber alle lediglich dahin, um in der empirischen Synthesis nichts zuzulassen, was dem Verstande und dem kontinuierlichen Zusammenhange aller Erscheinungen, d.i. der Einheit

seiner Begriffe, Abbruch oder Eintrag tun koennte. Denn er ist es allein, worin die Einheit der Erfahrung, in der alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben muessen, moeglich wird.

Ob das Feld der Moeglichkeit groesser sei, als das Feld, was alles Wirkliche enthaelt, dieses aber wiederum groesser, als die Menge desjenigen, was notwendig ist, das sind artige Fragen, und zwar von synthetischer Aufloesung, die aber auch nur der Gerichtsbarkeit der Vernunft anheimfallen; denn sie wollen ungefaehr soviel sagen, als, ob alle Dinge, als Erscheinungen, insgesamt in den Inbegriff und den Kontext einer einzigen Erfahrung gehoeren, von der jede gegebene Wahrnehmung ein Teil ist, der also mit keinen anderen Erscheinungen koenne verbunden werden, oder ob meine Wahrnehmungen zu mehr als einer moeglichen Erfahrung (in ihrem allgemeinen Zusammenhange) gehoeren koennen. Der Verstand gibt a priori der Erfahrung ueberhaupt nur die Regel, nach den subjektiven und formalen Bedingungen, sowohl der Sinnlichkeit als der Apperzeption, welche sie allein moeglich machen. Andere Formen der Anschauung, (als Raum und Zeit,) imgleichen andere Formen des Verstandes, (als die diskursive des Denkens, oder der Erkenntnis durch Begriffe,) ob sie gleich moeglich waeren, koennen wir uns doch auf keinerlei Weise erdenken und fasslich machen, aber, wenn wir es auch koennten, so wuerden sie doch nicht zur Erfahrung, als dem einzigen Erkenntnis gehoeren, worin uns Gegenstaende gegeben werden. Ob andere Wahrnehmungen, als ueberhaupt, zu unserer gesamten moeglichen Erfahrung gehoeren, und also ein ganz anderes Feld der Materie noch stattfinden koenne, kann der Verstand nicht entscheiden, er hat es nur mit der Synthesis dessen zu tun, was gegeben ist. Sonst ist die Armseligkeit unserer gewoehnlichen Schluesse, wodurch wir ein grosses Reich der Moeglichkeit herausbringen, davon alles Wirkliche (aller Gegenstand der Erfahrung) nur ein kleiner Teil sei, sehr in die Augen fallend. Alles Wirkliche ist moeglich; hieraus folgt natuerlicherweise, nach den logischen Regeln der Umkehrung, der bloss partikulare Satz: einiges Moegliche ist wirklich, welches denn soviel zu bedeuten scheint, als: es ist vieles moeglich, was nicht wirklich ist. Zwar hat es den Anschein, als koenne man auch geradezu die Zahl des Moeglichen ueber die des Wirklichen dadurch hinaussetzen, weil zu jener noch etwas hinzukommen muss, um diese auszumachen. Allein dieses Hinzukommen zum Moeglichen kenne ich nicht. Denn was ueber dasselbe noch zugesetzt werden sollte, waere unmoeglich. Es kann nur zu meinem Verstande etwas ueber die Zusammenstimmung mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, naemlich die Verknuepfung mit irgendeiner Wahrnehmung, hinzukommen; was aber mit dieser nach empirischen Gesetzen verknuepft ist, ist wirklich, ob es gleich unmittelbar nicht wahrgenommen wird. Dass aber im durchgaengigen Zusammenhange mit dem, was mir in der Wahrnehmung gegeben ist, eine andere Reihe von Erscheinungen, mithin mehr als eine einzige alles befassende Erfahrung moeglich sei, laesst sich aus dem, was gegeben ist, nicht schliessen, und, ohne dass irgend etwas gegeben ist, noch viel weniger; weil ohne Stoff sich ueberall nichts denken laesst. Was unter Bedingungen, die selbst bloss moeglich sind, allein moeglich ist, ist es nicht in aller Absicht. In dieser aber wird die Frage genommen, wenn man wissen will, ob die Moeglichkeit der Dinge sich weiter erstreckt, als Erfahrung reichen kann.

Ich habe dieser Fragen nur Erwaehnung getan, um keine Luecke in demjenigen zu lassen, was, der gemeinen Meinung nach, zu den Verstandesbegriffen gehoert. In der Tat ist aber die absolute Moeglichkeit (die in aller Absicht gueltig ist) kein blosser Verstandesbegriff, und kann auf keinerlei Weise von empirischem

Gebrauche sein, sondern er gehoert allein der Vernunft zu, die ueber allen moeglichen empirischen Verstandesgebrauch hinausgeht. Daher haben wir uns hierbei mit einer bloss kritischen Anmerkung begnuegen muessen, uebrigens aber die Sache bis zum weiteren kuenftigen Verfahren in der Dunkelheit gelassen.

Da ich eben diese vierte Nummer, und mit ihr zugleich das System aller Grundsätze des reinen Verstandes schliessen will, so muss ich noch Grund angeben, warum ich die Prinzipien der Modalität gerade Postulate genannt habe. Ich will diesen Ausdruck hier nicht in der Bedeutung nehmen, welche ihm einige neuere philosophische Verfasser, wider den Sinn der Mathematiker, denen er doch eigentlich angehoert, gegeben haben, naemlich: dass Postulieren so viel heissen solle, als einen Satz fuer unmittelbar gewiss, ohne Rechtfertigung, oder Beweis ausgeben; denn, wenn wir das bei synthetischen Sätzen, so evident sie auch sein moegen, einraeumen sollten, dass man sie ohne Deduktion, auf das Ansehen ihres eigenen Ausspruchs, dem unbedingten Beifalle aufheften duerfe, so ist alle Kritik des Verstandes verloren, und, da es an dreisten Anmassungen nicht fehlt, deren sich auch der gemeine Glaube, (der aber kein Kreditiv ist) nicht weigert; so wird unser Verstand jedem Wahne offen stehen, ohne dass er seinen Beifall denen Ausspruechen versagen kann, die, obgleich unrechtmaessig, doch in eben demselben Tone der Zuversicht, als wirkliche Axiome eingelassen zu werden verlangen. Wenn also zu dem Begriffe eines Dinges eine Bestimmung a priori synthetisch hinzukommt, so muss von einem solchen Satze, wo nicht ein Beweis, doch wenigstens eine Deduktion der Rechtmæssigkeit seiner Behauptung unnachlaesslich hinzugefuegt werden.

Die Grundsätze der Modalität sind aber nicht objektiv synthetisch, weil die Praedikate der Moeglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit den Begriff, von dem sie gesagt werden, nicht im mindesten vermehren, dadurch dass sie der Vorstellung des Gegenstandes noch etwas hinzusetzen. Da sie aber gleichwohl doch immer synthetisch sind, so sind sie es nur subjektiv, d.i. sie fuegen zu dem Begriffe eines Dinges, (Realen,) von dem sie sonst nichts sagen, die Erkenntniskraft hinzu, worin er entspringt und seinen Sitz hat, so, dass, wenn er bloss im Verstande mit den formalen Bedingungen der Erfahrung in Verknuepfung ist, sein Gegenstand moeglich heisst; ist er mit der Wahrnehmung (Empfindung, als Materie der Sinne) im Zusammenhange, und durch dieselben vermittelt des Verstandes bestimmt, so ist das Objekt wirklich; ist er durch den Zusammenhang der Wahrnehmungen nach Begriffen bestimmt, so heisst der Gegenstand notwendig. Die Grundsätze der Modalität also sagen von einem Begriffe nichts anderes, als die Handlung des Erkenntnisvermoegens, dadurch er erzeugt wird. Nun heisst ein Postulat in der Mathematik der praktische Satz, der nichts als die Synthesis enthaelt, wodurch wir einen Gegenstand uns zuerst geben, und dessen Begriff erzeugen, z.B. mit einer gegebenen Linie, aus einem gegebenen Punkt auf einer Ebene einen Zirkel zu beschreiben, und ein dergleichen Satz kann darum nicht bewiesen werden, weil das Verfahren, was er fordert, gerade das ist, wodurch wir den Begriff von einer solchen Figur zuerst erzeugen. So koennen wir demnach mit ebendemselben Rechte die Grundsätze der Modalität postulieren, weil sie ihren Begriff von Dingen ueberhaupt nicht vermehren*, sondern nur die Art anzeigen, wie er ueberhaupt mit der Erkenntniskraft verbunden wird.

* Durch die Wirklichkeit eines Dinges, setze ich freilich mehr, als die Moeglichkeit, aber nicht in dem Dinge; denn das kann niemals

mehr in der Wirklichkeit enthalten, als was in dessen vollstaendiger Moeglichkeit enthalten war. Sondern da die Moeglichkeit bloss eine Position des Dinges in Beziehung auf den Verstand (dessen empirischen Gebrauch) war, so ist die Wirklichkeit zugleich eine Verknuepfung desselben mit der Wahrnehmung.

Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsaeetze

Es ist etwas sehr Bemerkungswuerdiges, dass wir die Moeglichkeit keines Dinges nach der blossen Kategorie einsehen koennen, sondern immer eine Anschauung bei der Hand haben muessen, um an derselben die objektive Realitaet des reinen Verstandesbegriffs darzulegen. Man nehme z.B. die Kategorien der Relation. Wie 1) etwas nur als Subjekt, nicht als blosser Bestimmung anderer Dinge existieren, d.i. Substanz sein koenne, oder wie 2) darum, weil etwas ist, etwas anderes sein muesse, mithin wie, etwas ueberhaupt Ursache sein koenne, oder 3) wie, wenn mehrere Dinge da sind, daraus, dass eines derselben da ist, etwas auf die uebrigen und so wechselseitig folge, und auf diese Art eine Gemeinschaft von Substanzen statthaben koenne, laesst sich gar nicht aus blossen Begriffen einsehen. Eben dieses gilt auch von den uebrigen Kategorien, z.B. wie ein Ding mit vielen zusammen einerlei, d.i. eine Grosse sein koenne usw. Solange es also an Anschauung fehlt, weiss man nicht, ob man durch die Kategorien ein Objekt denkt, und ob ihnen auch ueberall gar irgend ein Objekt zukommen koenne, und so bestaetigt sich, dass sie fuer sich gar keine Erkenntnisse, sondern blosser Gedankenformen sind, um aus gegebenen Anschauungen Erkenntnisse zu machen. - Eben daher kommt es auch, dass aus blossen Kategorien kein synthetischer Satz gemacht werden kann. Z.B. in allem Dasein ist Substanz, d.i. etwas, was nur als Subjekt und nicht als blosses Praedikat existieren kann; oder, ein jedes Ding ist ein Quantum usw., wo gar nichts ist, was uns dienen koennte, ueber einen gegebenen Begriff hinauszugehen und einen anderen damit zu verknuepfen. Daher es auch niemals gelungen ist, aus blossen reinen Verstandesbegriffen einen synthetischen Satz zu beweisen, z.B. den Satz: alles zufaellig Existierende hat eine Ursache. Man konnte niemals weiter kommen, als zu beweisen, dass, ohne diese Beziehung, wir die Existenz des Zufaelligen gar nicht begreifen, d.i. a priori durch den Verstand die Existenz eines solchen Dinges nicht erkennen koennten; woraus aber nicht folgt, dass eben dieselbe auch die Bedingung der Moeglichkeit der Sachen selbst sei. Wenn man daher nach unserem Beweise des Grundsatzes der Kausalitaet zurueck sehen will, so wird man gewahr werden, dass wir denselben nur von Objekten moeglicher Erfahrung beweisen koennten: alles was geschieht (eine jede Begebenheit) setzt eine Ursache voraus, und zwar so, dass wir ihn auch nur als Prinzip der Moeglichkeit der Erfahrung, mithin der Erkenntnis eines in der empirischen Anschauung gegebenen Objekts, und nicht aus blossen Begriffen beweisen koennten. Dass gleichwohl der Satz: alles Zufaellige muesse eine Ursache haben, doch jedermann aus blossen Begriffen klar einleuchte, ist nicht zu leugnen; aber alsdann ist der Begriff des Zufaelligen schon so gefasst, dass er nicht die Kategorie der Modalitaet (als etwas, dessen Nichtsein sich denken laesst), sondern die der Relation (als etwas, das nur als Folge von einem anderen existieren kann) enthaelt, und da ist es freilich ein identischer Satz: was nur als Folge existieren kann, hat seine Ursache. In der Tat, wenn wir Beispiele vom zufaelligen Dasein geben sollen, berufen wir uns immer auf Veraenderungen und nicht bloss auf die Moeglichkeit des Gedankens vom Gegenteil*. Veraenderung aber ist Begebenheit, die,

als solche, nur durch eine Ursache moeglich, deren Nichtsein also fuer sich moeglich ist, und so erkennt man die Zufaelligkeit daraus, dass etwas nur als Wirkung einer Ursache existieren kann; wird daher ein Ding als zufaellig angenommen, so ist's ein analytischer Satz, zu sagen, es habe eine Ursache.

* Man kann sich das Nichtsein der Materie leicht denken, aber die Alten folgerten daraus doch nicht ihre Zufaelligkeit. Allein selbst der Wechsel des Seins und Nichtseins eines gegebenen Zustandes eines Dinges, darin alle Veraenderung besteht, beweist gar nicht die Zufaelligkeit dieses Zustandes, gleichsam aus der Wirklichkeit seines Gegenteils, z.B. die Ruhe eines Koerpers, welche auf die Bewegung folgt, noch nicht die Zufaelligkeit der Bewegung desselben, daraus, weil die erstere das Gegenteil der letzteren ist. Denn dieses Gegenteil ist hier nur logisch, nicht realiter dem anderen entgegengesetzt. Man muesste beweisen, dass, anstatt der Bewegung im vorhergehenden Zeitpunkte, es moeglich gewesen, dass der Koerper damals geruht hatte, um die Zufaelligkeit seiner Bewegung zu beweisen, nicht dass er hernach ruhe; denn da koennen beide Gegenteile gar wohl miteinander bestehen.

Noch merkwuerdiger aber ist, dass wir, um die Moeglichkeit der Dinge, zufolge der Kategorien, zu verstehen, und also die objektive Realitaet der letzteren darzutun, nicht bloss Anschauungen, sondern sogar immer aeuessere Anschauungen beduerfen. Wenn wir z.B. die reinen Begriffe der Relation nehmen, so finden wir, dass I) um dem Begriffe der Substanz korrespondierend etwas Beharrliches in der Anschauung zu geben, (und dadurch die objektive Realitaet dieses Begriffs darzutun) wir eine Anschauung im Raume (der Materie) beduerfen, weil der Raum allem beharrlich bestimmt, die Zeit aber, mithin alles, was im inneren Sinne ist, bestaendig fliesst. Um Veraenderung, als die dem Begriffe der Kausalitaet korrespondierende Anschauung, darzustellen, muessen wir Bewegung, als Veraenderung im Raume, zum Beispiele nehmen, ja sogar dadurch allein koennen wir uns Veraenderungen, deren Moeglichkeit kein reiner Verstand begreifen kann, anschaulich machen. Veraenderung ist Verbindung kontradiktorisch einander entgegengesetzter Bestimmungen im Dasein eines und desselben Dinges. Wie es nun moeglich sei, dass aus einem gegebenen Zustande, ein ihm entgegengesetzter desselben Dinges folge, kann nicht allein keine Vernunft sich ohne Beispiel begreiflich, sondern nicht einmal ohne Anschauung verstaendlich machen, und diese Anschauung ist die der Bewegung eines Punktes im Raume, dessen Dasein in verschiedenen Ortern (als eine Folge entgegengesetzter Bestimmungen) zuerst uns allein Veraenderung anschaulich macht; denn, um uns nachher selbst innere Veraenderungen denkbar zu machen, muessen wir die Zeit, als die Form des inneren Sinnes, figuerlich durch eine Linie, und die innere Veraenderung durch das Ziehen dieses Linie (Bewegung), mithin die sukzessive Existenz unser selbst in verschiedenem Zustande durch aeuessere Anschauung uns fasslich machen, wovon der eigentliche Grund dieser ist, dass alle Veraenderung etwas Beharrliches in der Anschauung voraussetzt, um auch selbst nur als Veraenderung wahrgenommen zu werden, im inneren Sinne aber gar keine beharrliche Anschauung angetroffen wird. - Endlich ist die Kategorie der Gemeinschaft, ihrer Moeglichkeit nach, gar nicht durch die blosse Vernunft zu begreifen, und also die objektive Realitaet dieses Begriffs ohne Anschauung, und zwar aeuessere im Raum, nicht einzusehen moeglich. Denn wie will man sich die Moeglichkeit denken, dass, wenn mehrere Substanzen existieren, aus der Existenz der einen auf die Existenz der anderen wechselseitig etwas (als Wirkung) folgen koenne, und also, weil in der ersteren etwas ist, darum auch

in den anderen etwas sein muesse, was aus der Existenz der letzteren allein nicht verstanden werden kann? Denn dieses wird zur Gemeinschaft erfordert, ist aber unter Dingen, die sich ein jedes durch seine Subsistenz voellig isolieren, gar nicht begreiflich. Daher Leibniz, indem er den Substanzen der Welt, nur, wie sie der Verstand allein denkt, eine Gemeinschaft beilegte, eine Gottheit zur Vermittlung brauchte; denn aus ihrem Dasein allein schien sie ihm mit Recht unbegreiflich. Wir koennen aber die Moeglichkeit der Gemeinschaft (der Substanzen als Erscheinungen) uns gar wohl fasslich machen, wenn wir sie uns im Raume, also in der aeusseren Anschauung vorstellen. Denn dieser enthaelt schon a priori formale aeussere Verhaeltnisse als Bedingungen der Moeglichkeit der realen (in Wirkung und Gegenwirkung, mithin der Gemeinschaft) in sich. - Ebenso kann leicht dargetan werden, dass die Moeglichkeit der Dinge als Groessen, und also die objektive Realitaet der Kategorie der Groesse, auch nur in der aeusseren Anschauung koenne dargelegt, und vermittelt ihrer allein hernach auch auf den inneren Sinn angewandt werden. Allein ich muss, um Weitlaeufigkeit zu vermeiden, die Beispiele davon dem Nachdenken dem Lesers ueberlassen.

Diese ganze Bemerkung ist von grosser Wichtigkeit, nicht allein um unsere vorhergehende Widerlegung des Idealismus zu bestaetigen, sondern vielmehr noch, um, wenn vom Selbsterkenntnis aus dem blossen inneren Bewusstsein und der Bestimmung unserer Natur ohne Beihilfe aeusserer empirischer Anschauungen die Rede sein wird, uns die Schranken der Moeglichkeit einer solchen Erkenntnis anzuzeigen.

Die letzte Folgerung aus diesem ganzen Abschnitte ist also: alle Grundsaeetze des reinen Verstandes sind nichts weiter als Prinzipien a priori der Moeglichkeit der Erfahrung, und auf die letztere allein beziehen sich auch alle synthetischen Saeetze a priori, ja ihre Moeglichkeit beruht selbst gaenzlich auf dieser Beziehung.

Der transzendentalen Doktrin der Urteilskraft
(Analytik der Grundsaeetze)
Drittes Hauptstueck

Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstaende ueberhaupt in
Phaenomena und Noumena

Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreist, und jeden Teil davon sorgfaeltig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen, und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel, und durch die Natur selbst in unveraenderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und sturmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Laender luegt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwarmenden Seefahrer unaufhoerlich mit leeren Hoffnungen taeuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann. Ehe wir uns aber auf dieses Meer wagen, um es nach allen Breiten zu durchsuchen, und gewiss zu werden, ob etwas in ihnen zu hoffen sei, so wird es nuetzlich sein, zuvor noch einen Blick auf die Karte des Landes zu werfen, das wir eben verlassen wollen, und erstlich zu fragen, ob wir mit dem, was es in sich enthaelt, nicht allenfalls zufrieden sein koennten, oder auch aus Not zufrieden sein

muessen, wenn es sonst ueberall keinen Boden gibt, auf dem wir uns anbauen koennten; zweitens, unter welchem Titel wir denn selbst dieses Land besitzen, und uns wider alle feindseligen Ansprueche gesichert halten koennen. Obschon wir diese Fragen in dem Lauf der Analytik schon hinreichend beantwortet haben, so kann doch ein summarischer Ueberschlag ihrer Aufloesungen die Ueberzeugung dadurch verstaerken, dass er die Momente derselben in einem Punkt vereinigt.

Wir haben naemlich gesehen: dass alles, was der Verstand aus sich selbst schoepft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, das habe er dennoch zu keinem anderen Behuf, als lediglich zum Erfahrungsgebrauch. Die Grundsuetze des reinen Verstandes, sie moegen nun a priori konstitutiv sein (wie die mathematischen), oder bloss regulativ (wie die dynamischen), enthalten nichts als gleichsam nur das reine Schema zur moeglichen Erfahrung; denn diese hat ihre Einheit nur von der synthetischen Einheit, welche der Verstand der Synthesis der Einbildungskraft in Beziehung auf die Apperzeption urspruenglich und von selbst erteilt, und auf welche die Erscheinungen, als data zu einem moeglichen Erkenntnis, schon a priori in Beziehung und Einstimmung stehen muessen. Ob nun aber gleich diese Verstandesregeln nicht allein a priori wahr sind, sondern sogar der Quell aller Wahrheit, d.i. der Uebereinstimmung unserer Erkenntnis mit Objekten, dadurch, dass sie den Grund der Moeglichkeit der Erfahrung, als des Inbegriffes aller Erkenntnis, darin uns Objekte gegeben werden moegen, in sich enthalten, so scheint es uns doch nicht genug, sich bloss dasjenige vortragen zu lassen, was wahr ist, sondern, was man zu wissen begehrt. Wenn wir also durch diese kritische Untersuchung nichts Mehreres lernen, als was wir im bloss empirischen Gebrauche des Verstandes, auch ohne so subtile Nachforschung, von selbst wohl wuerden ausgeuebt haben, so scheint es, sei der Vorteil, den man aus ihr zieht, den Aufwand und die Zuruestung nicht wert. Nun kann man zwar hierauf antworten: dass kein Vorwitz der Erweiterung unserer Erkenntnis nachteiliger sei, als der, so den Nutzen jederzeit zum voraus wissen will, ehe man sich auf Nachforschungen einlaesst, und ehe man noch sich den mindesten Begriff von diesem Nutzen machen koennte, wenn derselbe auch vor Augen gestellt wuerde. Allein es gibt doch einen Vorteil, der auch dem schwierigsten und unlustigsten Lehrlinge solcher transzendentalen Nachforschung begreiflich, und zugleich angelegen gemacht werden kann, naemlich dieser: dass der bloss mit seinem empirischen Gebrauche beschaeftigte Verstand, der ueber die Quellen seiner eigenen Erkenntnis nicht nachsinnt, zwar sehr gut fortkommen, eines aber gar nicht leisten koenne, naemlich, sich selbst die Grenzen seines Gebrauchs zu bestimmen, und zu wissen, was innerhalb oder ausserhalb seiner ganzen Sphaere liegen mag; denn dazu werden eben die tiefen Untersuchungen erfordert, die wir angestellt haben. Kann er aber nicht unterscheiden, ob gewisse Fragen in seinem Horizonte liegen, oder nicht, so ist er niemals seiner Ansprueche und seines Besitzes sicher, sondern darf sich nur auf vielfaeltige beschaemende Zurechtweisungen Rechnung machen, wenn er die Grenzen seines Gebiets (wie es unvermeidlich ist) unaufhoerlich ueberschreitet, und sich in Wahn und Blendwerke verirrt.

Dass also der Verstand von allen seinen Grundsuetzen a priori, ja von allen seinen Begriffen keinen anderen als empirischen, niemals aber einen transzendentalen Gebrauch machen koenne, ist ein Satz, der, wenn er mit Ueberzeugung erkannt werden kann, in wichtige Folgen hinausieht. Der transzendente Gebrauch eines Begriffs in irgendeinem Grundsatz ist dieser: dass er auf Dinge ueberhaupt und an sich selbst, der empirische aber, wenn er bloss auf Erscheinungen,

d.i. Gegenstaende einer moeglichen Erfahrung, bezogen wird. Dass aber ueberall nur der letztere stattfinden koenne, ersieht man daraus. Zu jedem Begriff wird erstlich die logische Form eines Begriffs (des Denkens) ueberhaupt, und dann zweitens auch die Moeglichkeit, ihm einen Gegenstand zu geben, darauf er sich beziehe, erfordert. Ohne diesen letzteren hat er keinen Sinn, und ist voellig leer an Inhalt, ob er gleich noch immer die logische Funktion enthalten mag, aus etwaigen datis einen Begriff zu machen. Nun kann der Gegenstand einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anschauung, und, wenn eine reine Anschauung noch vor dem Gegenstande a priori moeglich ist, so kann doch auch diese selbst ihren Gegenstand, mithin die objektive Gueltigkeit, nur durch die empirische Anschauung bekommen, wovon sie die blosse Form ist. Also beziehen sich alle Begriffe und mit ihnen alle Grundsaeetze, so sehr sie auch a priori moeglich sein moegen, dennoch auf empirische Anschauungen, d.i. auf data zur moeglichen Erfahrung. Ohne dieses haben sie gar keine objektive Gueltigkeit, sondern sind ein blosses Spiel, es sei der Einbildungskraft, oder des Verstandes, respektive mit ihren Vorstellungen. Man nehme nur die Begriffe der Mathematik zum Beispiele, und zwar erstlich in ihren reinen Anschauungen. Der Raum hat drei Abmessungen, zwischen zwei Punkten kann nur eine gerade Linie sein, usw. Obgleich alle diese Grundsaeetze, und die Vorstellung des Gegenstandes, womit sich jene Wissenschaft beschaeffigt, voellig a priori im Gemuet erzeugt werden, so wuerden sie doch gar nichts bedeuten, koennten wir nicht immer an Erscheinungen (empirischen Gegenstaenden) ihre Bedeutung darlegen. Daher erfordert man auch, einen abgesonderten Begriff sinnlich zu machen, d.i. das ihm korrespondierende Objekt in der Anschauung darzulegen, weil, ohne dieses, der Begriff (wie man sagt) ohne Sinn, d.i. ohne Bedeutung bleiben wuerde. Die Mathematik erfuehlt diese Forderung durch die Konstruktion der Gestalt, welche eine den Sinnen gegenwaertige (obzwar a priori zustande gebrachte) Erscheinung ist. Der Begriff der Groesse sucht in eben der Wissenschaft seine Haltung und Sinn in der Zahl, diese aber an den Fingern, den Korallen des Rechenbretts, oder den Strichen und Punkten, die vor Augen gestellt werden. Der Begriff bleibt immer a priori erzeugt, samt den synthetischen Grundsaeetzen oder Formeln aus solchen Begriffen; aber der Gebrauch derselben, und Beziehung auf angebliche Gegenstaende kann am Ende doch nirgend, als in der Erfahrung gesucht werden, deren Moeglichkeit (der Form nach) jene a priori enthalten.

Dass dieses aber auch der Fall mit allen Kategorien, und den daraus gesponnenen Grundsaeetzen sei, erhellt auch daraus: dass wir so gar keine einzige derselben real definieren, d.i. die Moeglichkeit ihres Objekts verstaendlich machen koennen, ohne uns sofort zu Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin der Form der Erscheinungen, herabzulassen, als auf welche, als ihre einzigen Gegenstaende, sie folglich eingeschaenkt sein muessen, weil, wenn man diese Bedingung wegnimmt, alle Bedeutung, d.i. Beziehung aufs Objekt, wegfaellt, und man durch kein Beispiel sich selbst fasslich machen kann, was unter dergleichen Begriffe denn eigentlich fuer ein Ding gemeint sei.

Den Begriff der Groesse ueberhaupt kann niemand erklaren, als etwa so: dass sie die Bestimmung eines Dinges sei, dadurch, wie vielmal Eines in ihm gesetzt ist, gedacht werden kann. Allein dieses Wievielmahl gruendet sich auf die sukzessive Wiederholung, mithin auf die Zeit und die Synthesis (des Gleichartigen) in derselben. Realitaet kann man im Gegensaetze mit der Negation nur alsdann erklaren, wenn man sich eine Zeit (als den Inbegriff von allem Sein) gedenkt, die entweder womit erfuehlt, oder leer ist. Lasse ich die Beharrlichkeit

(welche ein Dasein zu aller Zeit ist) weg, so bleibt mir zum Begriffe der Substanz nichts uebrig, als die logische Vorstellung vom Subjekt, welche ich dadurch zu realisieren vermeine, dass ich mir Etwas vorstelle, welches bloss als Subjekt (ohne wovon ein Praedikat zu sein) stattfinden kann. Aber nicht allein, dass ich gar keine Bedingungen weiss, unter welchen denn dieser logische Vorzug irgendeinem Dinge eigen sein werde: so ist auch gar nichts weiter daraus zu machen, und nicht die mindeste Folgerung zu ziehen, weil dadurch gar kein Objekt des Gebrauchs dieses Begriffs bestimmt wird, und man also gar nicht weiss, ob dieser ueberall irgend etwas bedeute. Vom Begriffe der Ursache wuerde ich (wenn ich die Zeit weglasse, in der etwas auf etwas anderes nach einer Regel folgt,) in der reinen Kategorie nichts weiter finden, als dass es so etwas sei, woraus sich auf das Dasein eines anderen schliessen laesst, und es wuerde dadurch nicht allein Ursache und Wirkung gar nicht voneinander unterschieden werden koennen, sondern weil dieses Schliessenkoennen doch bald Bedingungen erfordert, von denen ich nichts weiss, so wuerde der Begriff gar keine Bestimmung haben, wie er auf irgendein Objekt passe. Der vermeinte Grundsatz: alles Zufaellige hat eine Ursache, tritt zwar ziemlich gravitaetisch auf, als habe er seine eigene Wuerde in sich selbst. Allein, frage ich: was versteht ihr unter Zufaellig? und ihr antwortet, dessen Nichtsein moeglich ist, so moechte ich gern wissen, woran ihr diese Moeglichkeit des Nichtseins erkennen wollt, wenn ihr euch nicht in der Reihe der Erscheinungen eine Sukzession und in dieser ein Dasein, welches auf das Nichtsein folgt, (oder umgekehrt,) mithin einen Wechsel vorstellt; denn, dass das Nichtsein eines Dinges sich selbst nicht widerspreche, ist eine lahme Berufung auf eine logische Bedingung, die zwar zum Begriffe notwendig, aber zur realen Moeglichkeit bei weitem nicht hinreichend ist; wie ich denn eine jede existierende Substanz in Gedanken aufheben kann, ohne mir selbst zu widersprechen, daraus aber auf die objektive Zufaelligkeit derselben in ihrem Dasein, d.i. die Moeglichkeit seines Nichtseins an sich selbst, gar nicht schliessen kann. Was den Begriff der Gemeinschaft betrifft, so ist leicht zu ermessen: dass, da die reinen Kategorien der Substanz sowohl, als Kausalitaet, keine das Objekt bestimmende Erklaerung zulassen, die wechselseitige Kausalitaet in der Beziehung der Substanzen aufeinander (commercium) ebensowenig derselben faehig sei. Moeglichkeit, Dasein und Notwendigkeit hat noch niemand anders als durch offenbare Tautologie erklaren koennen, wenn man ihre Definition lediglich aus dem reinen Verstande schoepfen wollte. Denn das Blendwerk, die logische Moeglichkeit des Begriffs (da er sich selbst nicht widerspricht) der transzendentalen Moeglichkeit der Dinge (da dem Begriff ein Gegenstand korrespondiert) zu unterscheiden, kann nur Unversuchte hintergehen und zufrieden stellen*.

* Mit einem Worte, alle diese Begriffe lassen sich durch nichts belegen, und dadurch ihre reale Moeglichkeit dartun, wenn alle sinnliche Anschauung (die einzige, die wir haben), weggenommen wird, und es bleibt dann nur noch die logische Moeglichkeit uebrig, d.i. dass der Begriff (Gedanke) moeglich sei, wovon aber nicht die Rede ist, sondern ob er sich auf ein Objekt beziehe, und also irgend was bedeute.

Hierzu fliesst nun unwidersprechlich: dass die reinen Verstandesbegriffe niemals von transzendentalen, sondern jederzeit nur von empirischem Gebrauche sein koennen, und dass die Grundsaeetze des reinen Verstandes nur in Beziehung auf die allgemeinen Bedingungen einer moeglichen Erfahrung, auf Gegenstaende der Sinne, niemals aber auf Dinge ueberhaupt, (ohne Ruecksicht auf die Art zu nehmen, wie wir

sie anschauen moegen,) bezogen werden koennen.

Die transzendente Analytik hat demnach dieses wichtige Resultat: dass der Verstand a priori niemals mehr leisten koenne, als die Form einer moeglichen Erfahrung ueberhaupt zu antizipieren, und, da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, dass er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns allein Gegenstaende gegeben werden, niemals ueberschreiten koenne. Seine Grundsaeetze sind bloss Prinzipien der Exposition der Erscheinungen, und der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmasst, von Dingen ueberhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben (z. E. den Grundsatz der Kausalitaet) muss dem bescheidenen, einer blossen Analytik des reinen Verstandes, Platz machen.

Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen. Ist die Art dieser Anschauung auf keinerlei Weise gegeben, so ist der Gegenstand bloss transzendental, und der Verstandesbegriff hat keinen anderen, als transzendentalen Gebrauch, naemlich die Einheit des Denkens eines Mannigfaltigen ueberhaupt. Durch eine reine Kategorie nun, in welcher von aller Bedingung der sinnlichen Anschauung, als der einzigen, die uns moeglich ist, abstrahiert wird, wird also kein Objekt bestimmt, sondern nur das Denken eines Objekts ueberhaupt, nach verschiedenen modis, ausgedrueckt. Nun gehoert zum Gebrauche eines Begriffs noch eine Funktion der Urteilskraft, worauf ein Gegenstand unter ihm subsumiert wird, mithin die wenigstens formale Bedingung, unter der etwas in der Anschauung gegeben werden kann. Fehlt diese Bedingung der Urteilskraft, (Schema) so faellt alle Subsumtion weg; denn es wird nichts gegeben, was unter den Begriff subsumiert werden koenne. Der bloss transzendente Gebrauch also der Kategorien ist in der Tat gar kein Gebrauch, und hat keinen bestimmten, oder auch nur, der Form nach, bestimmbaran Gegenstand. Hieraus folgt, dass die reine Kategorie auch zu keinem synthetischen Grundsatz a priori zulange, und dass die Grundsaeetze des reinen Verstandes nur von empirischem, niemals aber von transzendentalem Gebrauche sind, ueber das Feld moeglicher Erfahrung hinaus aber es ueberall keine synthetischen Grundsaeetze a priori geben koenne.

Es kann daher ratsam sein, sich also auszudruecken: die reinen Kategorien, ohne formale Bedingungen der Sinnlichkeit, haben bloss transzendente Bedeutung, sind aber von keinem transzendentalen Gebrauch, weil dieser an sich selbst unmoeglich ist, indem ihnen alle Bedingungen irgendeines Gebrauchs (in Urteilen) abgehen, naemlich die formalen Bedingungen der Subsumtion irgendeines angeblichen Gegenstandes unter diese Begriffe. Da sie also (als bloss reine Kategorien) nicht von empirischem Gebrauche sein sollen, und von transzendentalem nicht sein koennen, so sind sie von gar keinem Gebrauche, wenn man sie von aller Sinnlichkeit absondert, d.i. sie koennen auf gar keinen angeblichen Gegenstand angewandt werden; vielmehr sind sie bloss die reine Form des Verstandesgebrauchs in Ansehung der Gegenstaende ueberhaupt und des Denkens, ohne doch durch sie allein irgendein Objekt denken oder bestimmen zu koennen.

Es liegt indessen hier eine schwer zu vermeidende Tauschung zum Grunde. Die Kategorien gruenden sich ihrem Ursprunge nach nicht auf Sinnlichkeit, wie die Anschauungsformen, Raum und Zeit, scheinen also eine ueber alle Gegenstaende der Sinne erweiterte Anwendung zu verstatten. Allein sie sind ihrerseits wiederum nichts als

Gedankenformen, die bloss das logische Vermoegen enthalten, das mannigfaltige in der Anschauung Gegebene in ein Bewusstsein a priori zu vereinigen, und da koennen sie, wenn man ihnen die uns allein moegliche Anschauung wegnimmt, noch weniger Bedeutung haben, als jene reinen sinnlichen Formen, durch die doch wenigstens ein Objekt gegeben wird, anstatt dass eine unserem Verstande eigene Verbindungsart des Mannigfaltigen, wenn diejenige Anschauung, darin dieses allein gegeben werden kann, nicht hinzukommt, gar nichts bedeutet. - Gleichwohl liegt es doch schon in unserem Begriffe, wenn wir gewisse Gegenstaende, als Erscheinungen, Sinnenwesen (Phaenomena) nennen, indem wir die Art, wie wir sie anschauen, von ihrer Beschaffenheit an sich selbst unterscheiden, dass wir entweder eben dieselbe nach dieses letzteren Beschaffenheit, wenn wir sie gleich in derselben nicht anschauen, oder auch andere moegliche Dinge, die gar nicht Objekte unserer Sinne sind, als Gegenstaende bloss durch den Verstand gedacht, jenen gleichsam gegenueberstellen, und sie Verstandeswesen (Noumena) nennen. Nun fraegt sich: ob unsere reinen Verstandesbegriffe nicht in Ansehung dieser Letzteren Bedeutung haben, und eine Erkenntnisart derselben sein koennten?

Gleich anfangs aber zeigt sich hier eine Zweideutigkeit, welche grossen Missverstand veranlassen kann: dass, da der Verstand, wenn er einen Gegenstand in einer Beziehung bloss Phaenomen nennt, er sich zugleich ausser dieser Beziehung noch eine Vorstellung von einem Gegenstande an sich selbst macht, und sich daher vorstellt, er koenne sich auch von dergleichen Gegenstaende Begriffe machen, und, da der Verstand keine anderen als die Kategorien liefert, der Gegenstand in der letzteren Bedeutung wenigstens durch diese reinen Verstandesbegriffe muesse gedacht werden koennen, dadurch aber verleitet wird, den ganz unbestimmten Begriff von einem Verstandeswesen, als einem Etwas ueberhaupt ausser unserer Sinnlichkeit, fuer einen bestimmten Begriff von einem Wesen, welches wir durch den Verstand auf einige Art erkennen koennen, zu halten.

Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, so fern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahieren; so ist dieses ein Noumenon im negativen Verstande. Verstehen wir aber darunter ein Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, naemlich die intellektuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Moeglichkeit nicht einsehen koennen, und das waere das Noumenon in positiver Bedeutung.

Die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande, d.i. von Dingen, die der Verstand sich ohne diese Beziehung auf unsere Anschauungsart, mithin nicht bloss als Erscheinungen, sondern als Dinge an sich selbst denken muss, von denen er aber in dieser Absonderung zugleich begreift, dass er von seinen Kategorien in dieser Art sie zu erwaegen, keinen Gebrauch machen koenne, weil diese nur in Beziehung auf die Einheit der Anschauungen in Raum und Zeit Bedeutung haben, sie eben diese Einheit auch nur wegen der blossen Idealitaet des Raums und der Zeit durch allgemeine Verbindungs-begriffe a priori bestimmen koennen. Wo diese Zeiteinheit nicht angetroffen werden kann, mithin beim Noumenon, da hoert der ganze Gebrauch, ja selbst alle Bedeutung der Kategorien voellig auf; denn selbst die Moeglichkeit der Dinge, die den Kategorien entsprechen sollen, laesst sich gar nicht einsehen; weshalb ich mich nur auf das berufen darf, was ich in der allgemeinen Anmerkung zum vorigen Hauptstuecke gleich zu Anfang anfuehrte.

Nun kann aber die Moeglichkeit einer Dinges niemals bloss aus dem Nichtwidersprechen eines Begriffs desselben, sondern nur dadurch, dass man diesen durch eine ihm korrespondierende Anschauung belegt, bewiesen werden. Wenn wir also die Kategorien auf Gegenstaende, die nicht als Erscheinungen betrachtet werden, anwenden wollten, so muessten wir eine andere Anschauung, als die sinnliche, zum Grunde legen, und alsdann waere der Gegenstand ein Noumenon in positiver Bedeutung. Da nun eine solche, naemlich die intellektuelle Anschauung, schlechterdings ausser unserem Erkenntnisvermoegen liegt, so kann auch der Gebrauch der Kategorien keineswegs ueber die Grenze der Gegenstaende der Erfahrung hinausreichen, und den Sinnenwesen korrespondieren zwar freilich Verstandeswesen, auch mag es Verstandeswesen geben, auf welche unser sinnliches Anschauungsvermoegen gar keine Beziehung hat, aber unsere Verstandesbegriffe, als blosser Gedankenformen fuer unsere sinnliche Anschauung, reichen nicht im mindesten auf diese hinaus; was also von uns Noumenon genannt wird, muss als ein solches nur in negativer Bedeutung verstanden werden.

Wenn ich alles Denken (durch Kategorien) aus einer empirischen Erkenntnis wegnehme, so bleibt gar keine Erkenntnis irgendeines Gegenstandes uebrig; denn durch blosser Anschauung wird gar nichts gedacht, und, dass diese Affektion der Sinnlichkeit in mir ist, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellung auf irgend ein Objekt aus. Lasse ich aber hingegen alle Anschauung weg, so bleibt doch noch die Form des Denkens, d.i. die Art, dem Mannigfaltigen einer moeglichen Anschauung einen Gegenstand zu bestimmen. Daher erstrecken sich die Kategorien sofern weiter, als die sinnliche Anschauung, weil sie Objekte ueberhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art (der Sinnlichkeit) zu sehen, in der sie gegeben werden moegen. Sie bestimmen aber dadurch nicht eine groessere Sphaere von Gegenstaenden, weil, dass solche gegeben werden koennen, man nicht annehmen kann, ohne dass man eine andere als sinnliche Art der Anschauung als moeglich voraussetzt, wozu wir aber keineswegs berechtigt sind.

Ich nenne einen Begriff problematisch, der keinen Widerspruch enthaelt, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit anderen Erkenntnissen zusammenhaengt, dessen objektive Realitaet aber auf keine Weise erkannt werden kann. Der Begriff eines Noumenon, d.i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst, (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, dass sie die einzige moegliche Art der Anschauung sei. Ferner ist dieser Begriff notwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis ueber die Dinge an sich selbst auszudehnen, und also, um die objektive Gueltigkeit der sinnlichen Erkenntnis einzuschaerfen, (denn das uebrige, worauf jene nicht reicht, heissen eben darum Noumena, damit man dadurch anzeige, jene Erkenntnisse koennen ihr Gebiet nicht ueber alles, was der Verstand denkt, erstrecken). Am Ende aber ist doch die Moeglichkeit solcher Noumenorum gar nicht einzusehen, und der Umfang ausser der Sphaere der Erscheinungen ist (fuer uns) leer, d.i. wir haben einen Verstand, der sich problematisch weiter erstreckt, als jene, aber keine Anschauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer moeglichen Anschauung, wodurch uns ausser dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstaende gegeben, und der Verstand ueber dieselbe hinaus assertorisch gebraucht werden koenne. Der Begriff eines Noumenon ist also bloss ein Grenzbegriff, um die Anmassung der Sinnlichkeit einzuschaerfen, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkuerlich

erdichtet, sondern haengt mit der Einschraenkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives ausser dem Umfange derselben setzen zu koennen.

Die Einteilung der Gegenstaende in Phaenomena und Noumena, und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt, kann daher in positiver Bedeutung gar nicht zugelassen werden, obgleich Begriffe allerdings die Einteilung in sinnliche und intellektuelle zulassen; denn man kann den letzteren keinen Gegenstand bestimmen, und sie also auch nicht fuer objektiv gueltig ausgeben. Wenn man von den Sinnen abgeht, wie will man begreiflich machen, dass unsere Kategorien (welche die einzigen uebrigbleibenden Begriffe fuer Noumena sein wuerden) noch ueberall etwas bedeuten, da zu ihrer Beziehung auf irgendeinen Gegenstand noch etwas mehr, als bloss die Einheit des Denkens, naemlich ueberdem eine moegliche Anschauung gegeben sein muss, darauf jene angewandt werden koennen? Der Begriff eines Noumeni, bloss problematisch genommen, bleibt demungeachtet nicht allein zulaessig, sondern, auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff, unvermeidlich. Aber alsdann ist das nicht ein besonderer intelligibler Gegenstand fuer unseren Verstand, sondern ein Verstand, fuer den es gehoerte, ist selbst ein Problema, naemlich, nicht diskursiv durch Kategorien, sondern intuitiv in einer nichtsinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen, als von welchem wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Moeglichkeit machen koennen. Unser Verstand bekommt nun auf diese Weise eine negative Erweiterung, d.i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschraenkt, sondern schraenkt vielmehr dieselbe ein, dadurch, dass er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachtet) Noumena nennt. Aber er setzt sich auch sofort selbst Grenzen, sie durch keine Kategorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekanntes Etwas zu denken.

Ich finde indessen in den Schriften der Neueren einen ganz anderen Gebrauch der Ausdruecke eines mundi sensibilis und intelligibilis*, der von dem Sinne der Alten ganz abweicht, und wobei es freilich keine Schwierigkeit hat, aber auch nichts als leere Wortkraemerei angetroffen wird. Nach demselben hat es einigen beliebt, den Inbegriff der Erscheinungen, sofern er angeschaut wird, die Sinnenwelt, sofern aber der Zusammenhang derselben nach allgemeinen Verstandesgesetzen gedacht wird, die Verstandeswelt zu nennen. Die theoretische Astronomie, welche die blosser Beobachtung des bestirnten Himmels vortraegt, wuerde die erstere, die kontemplative dagegen (etwa nach dem kopernikanischen Weltsystem, oder gar nach Newtons Gravitationsgesetzen erklaert), die zweite, naemlich eine intelligible Welt vorstellig machen. Aber eine solche Wortverdrehung ist eine blosser sophistische Ausflucht, um einer beschwerlichen Frage auszuweichen, dadurch, dass man ihren Sinn zu seiner Gemaechlichkeit herabstimmt. In Ansehung der Erscheinungen laesst sich allerdings Verstand und Vernunft brauchen; aber es fragt sich, ob diese auch noch einigen Gebrauch haben, wenn der Gegenstand nicht Erscheinung (Noumenon) ist, und in diesem Sinne nimmt man ihn, wenn er an sich als bloss intelligibel, d.i. dem Verstande allein, und gar nicht den Sinnen gegeben, gedacht wird. Es ist also die Frage: ob ausser jenem empirischen Gebrauche des Verstandes (selbst in der Newtonischen Vorstellung des Weltbaues) noch ein transzendentaler moeglich sei, der, auf das Noumenon als einen Gegenstand gehe, welche Frage wir verneinend beantwortet haben.

* Man muss nicht, statt dieses Ausdrucks, den einer intellektuellen Welt, wie man im deutschen Vortrage gemeinhin zu tun pflegt,

brauchen; denn intellektuell, oder sensitiv, sind nur die Erkenntnisse. Was aber nur ein Gegenstand der einen oder der anderen Anschauungsart sein kann, der Objekte also, muessen (unerachtet der Haerte des Lauts) intelligibel oder sensibel heissen.

Wenn wir denn also sagen: die Sinne stellen uns die Gegenstaende vor, wie sie erscheinen, der Verstand aber, wie sie sind, so ist das letztere nicht in transzendentaler, sondern bloss empirischer Bedeutung zu nehmen, naemlich wie sie als Gegenstaende der Erfahrung, im durchgaengigen Zusammenhange der Erscheinungen, muessen vorgestellt werden, und nicht nach dem, was sie, ausser der Beziehung auf moegliche Erfahrung, und folglich auf Sinne ueberhaupt, mithin als Gegenstaende des reinen Verstandes sein moegen. Denn dieses wird uns immer unbekannt bleiben, sogar, dass es auch unbekannt bleibt, ob eine solche transzendente (ausserordentliche) Erkenntnis ueberall moeglich sei, zum wenigsten als eine solche, die unter unseren gewoehnlichen Kategorien steht. Verstand und Sinnlichkeit koennen bei uns nur in Verbindung Gegenstaende bestimmen. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe, oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Faellen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen koennen.

Wenn jemand noch Bedenken traegt, auf alle diese Eroerterungen dem bloss transzendentalen Gebrauche der Kategorien zu entsagen, so mache er einen Versuch von ihnen in irgendeiner synthetischen Behauptung. Denn eine analytische bringt den Verstand nicht weiter, und da er nur mit dem beschaeftigt ist, was in dem Begriffe schon gedacht wird, so laesst er es unausgemacht, ob dieser an sich selbst auf Gegenstaende Beziehung habe, oder nur die Einheit des Denkens ueberhaupt bedeute, (welche von der Art, wie ein Gegenstand gegeben werden mag, voellig abstrahiert.) es ist ihm genug zu wissen, was in seinem Begriffe liegt; worauf der Begriff selber gehen moege, ist ihm gleichgueltig. Er versuche es demnach mit irgendeinem synthetischen und vermeintlich transzendentalen Grundsatz, als: alles, was da ist, existiert als Substanz, oder eine derselben anhaengende Bestimmung: alles Zufaellige existiert als Wirkung eines anderen Dinges, naemlich seiner Ursache, usw. Nun frage ich: woher will er diese synthetischen Saetze nehmen, da die Begriffe nicht beziehungsweise auf moegliche Erfahrung, sondern von Dingen an sich selbst (Noumena) gelten sollen? Wo ist hier das Dritte, welches jederzeit zu einem synthetischen Satze erfordert wird, um in demselben Begriffe, die gar keine logische (analytische) Verwandtschaft haben, miteinander zu verknuepfen? Er wird seinen Satz niemals beweisen, ja was noch mehr ist, sich nicht einmal wegen der Moeglichkeit einer solchen reinen Behauptung rechtfertigen koennen, ohne auf den empirischen Verstandesgebrauch Ruecksicht zu nehmen, und dadurch dem reinen und sinnenfreien Urteile voellig zu entsagen. So ist denn der Begriff reiner bloss intelligibler Gegenstaende gaenzlich leer von allen Grundsuetzen ihrer Anwendung, weil man keine Art ersinnen kann, wie sie gegeben werden sollten, und der problematische Gedanke, der doch einen Platz fuer sie offen laesst, dient nur, wie ein leerer Raum, die empirischen Grundsuetze einzuschraenken, ohne doch irgendein anderes Objekt der Erkenntnis, ausser der Sphaere der letzteren, in sich zu enthalten und aufzuweisen.

Anhang

Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe
durch die Verwechslung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem

transzendentalen

Die Ueberlegung (reflexio) hat es nicht mit den Gegenstaenden selbst zu tun, um geradezu von ihnen Begriffe zu bekommen, sondern ist der Zustand des Gemuets, in welchem wir uns zuerst dazu anschicken, um die subjektiven Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen koennen. Sie ist das Bewusstsein des Verhaeltnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnisquellen, durch welches allein ihr Verhaeltnis untereinander richtig bestimmt werden kann. Die erste Frage vor aller weiteren Behandlung unserer Vorstellung ist die: in welchem Erkenntnisvermoegen gehoeren sie zusammen? Ist es der Verstand, oder sind es die Sinne, vor denen sie verknuepft, oder verglichen werden? Manches Urteil wird aus Gewohnheit angenommen, oder durch Neigung geknuepft; weil aber keine Ueberlegung vorhergeht, oder wenigstens kritisch darauf folgt, so gilt es fuer ein solches, das im Verstande seinen Ursprung erhalten hat. Nicht alle Urteile beduerfen einer Untersuchung, d.i. einer Aufmerksamkeit auf die Gruende der Wahrheit; denn, wenn sie unmittelbar gewiss sind: z.B. zwischen zwei Punkten kann nur eine gerade Linie sein; so laesst sich von ihnen kein noch naeheres Merkmal der Wahrheit, als das sie selbst ausdruecken, anzeigen. Aber alle Urteile, ja alle Vergleichen beduerfen einer Ueberlegung, d.i. einer Unterscheidung der Erkenntniskraft, wozu die gegebenen Begriffe gehoeren. Die Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorstellungen ueberhaupt mit der Erkenntniskraft zusammenhalte, darin sie angestellt wird, und wodurch ich unterscheide, ob sie als zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung gehoeend untereinander verglichen werden, nenne ich die transzendente Ueberlegung. Das Verhaeltnis aber, in welchem die Begriffe in einem Gemuetszustande zueinander gehoeren koennen, sind die der Einerleiheit und Verschiedenheit, der Einstimmung und des Widerstreits, des Inneren und des Aeusseren, endlich des Bestimmbaren und der Bestimmung (Materie und Form). Die richtige Bestimmung dieses Verhaeltnisses beruht darauf, in welcher Erkenntniskraft sie subjektiv zueinander gehoeren, ob in der Sinnlichkeit oder dem Verstande. Denn der Unterschied der letzteren macht einen grossen Unterschied in der Art, wie man sich die ersten denken solle.

Vor allen objektiven Urteilen vergleichen wir die Begriffe, um auf die Einerleiheit (vieler Vorstellungen unter einem Begriffe) zum Behuf der allgemeinen Urteile, oder der Verschiedenheit derselben, zur Erzeugung besonderer, auf die Einstimmung, daraus bejahende, und den Widerstreit, daraus verneinende Urteile werden koennen usw. Aus diesem Grunde sollten wir, wie es scheint, die angefuehrten Begriffe Vergleichungsbegriffe nennen (conceptus comparationis). Weil aber, wenn es nicht auf die logische Form, sondern auf den Inhalt der Begriffe ankommt, d.i. ob die Dinge selbst einerlei oder verschieden, einstimmig oder im Widerstreit sind usw., die Dinge ein zwiefaches Verhaeltnis zu unserer Erkenntniskraft, naemlich zur Sinnlichkeit und zum Verstande haben koennen, auf diese Stelle aber, darin sie gehoeren, die Art ankommt, wie sie zueinander gehoeren sollen: so wird die transzendente Reflexion, d.i. das Verhaeltnis gegebener Vorstellungen zu einer oder der anderen Erkenntnisart, ihr Verhaeltnis untereinander allein bestimmen koennen, und ob die Dinge einerlei oder verschieden, einstimmig oder widerstreitend sind usw., wird nicht sofort aus den Begriffen selbst durch blosse Vergleichung (comparatio), sondern allererst durch die Unterscheidung der Erkenntnisart, wozu sie gehoeren, vermittelt einer transzendentalen Ueberlegung (reflexio) ausgemacht werden koennen. Man koennte also zwar sagen: dass die logische Reflexion eine blosse Komparation

sei, denn bei ihr wird von der Erkenntniskraft, wozu die gegebenen Vorstellungen gehoeren, gaenzlich abstrahiert, und sie sind also so fern ihrem Sitze nach, im Gemuete, als gleichartig zu behandeln, die transzendente Reflexion aber (welche auf die Gegenstaende selbst geht) enthaelt den Grund der Moeglichkeit der objektiven Komparation der Vorstellungen untereinander, und ist also von der letzteren gar sehr verschieden, weil die Erkenntniskraft, dazu sie gehoeren, nicht eben dieselbe ist. Diese transzendente Ueberlegung ist eine Pflicht, von der sich niemand lossagen kann, wenn er a priori etwas ueber Dinge urteilen will. Wir wollen sie jetzt zur Hand nehmen, und werden daraus fuer die Bestimmung des eigentlichen Geschaefts des Verstandes nicht wenig Licht ziehen.

1. Einerleiheit und Verschiedenheit. Wenn uns ein Gegenstand mehrmalen, jedesmal aber mit ebendenselben inneren Bestimmungen, (qualitas et quantitas) dargestellt wird, so ist derselbe, wenn er als Gegenstand des reinen Verstandes gilt, immer eben derselbe, und nicht viel, sondern nur Ein Ding (numerica identitas); ist er aber Erscheinung, so kommt es auf die Vergleichung der Begriffe gar nicht an, sondern, so sehr auch in Ansehung derselben alles einerlei sein mag, ist doch die Verschiedenheit der Oerter dieser Erscheinung zu gleicher Zeit ein genugsamer Grund der numerischen Verschiedenheit des Gegenstandes (der Sinne) selbst. So kann man bei zwei Tropfen Wasser von aller inneren Verschiedenheit (der Qualitaet und Quantitaet) voellig abstrahieren, und es ist genug, dass sie in verschiedenen Oertern zugleich angeschaut werden, um sie numerisch verschieden zu halten. Leibniz nahm die Erscheinungen als Dinge an sich selbst, mithin fuer intelligibilia, d.i. Gegenstaende des reinen Verstandes, (ob er gleich, wegen der Verworrenheit ihrer Vorstellungen, dieselben mit dem Namen der Phaenomene belegte,) und da konnte sein Satz des Nichtzuunterscheidenden (principium identitatis indiscernibilium) allerdings nicht bestritten werden; da sie aber Gegenstaende der Sinnlichkeit sind, und der Verstand in Ansehung ihrer nicht von reinem, sondern bloss empirischen Gebrauche ist, so wird die Vielheit und numerische Verschiedenheit schon durch den Raum selbst als die Bedingung der aeusseren Erscheinungen angegeben. Denn ein Teil des Raums, ob er zwar einem anderen voellig aehnlich und gleich sein mag, ist doch ausser ihm, und eben dadurch ein vom ersteren verschiedener Teil, der zu ihm hinzukommt, um einen groesseren Raum auszumachen, und dieses muss daher von allem, was in den mancherlei Stellen des Raums zugleich ist, gelten, so sehr es sich sonst auch aehnlich und gleich sein mag.

2. Einstimmung und Widerstreit. Wenn Realitaet nur durch den reinen Verstand vorgestellt wird (realitas noumenon), so laesst sich zwischen den Realitaeten kein Widerstreit denken, d.i. ein solches Verhaeltnis, da sie in einem Subjekt verbunden einander ihre Folgen aufheben, und $3-3=0$ sei. Dagegen kann das Reale in der Erscheinung (realitas phaenomenon) untereinander allerdings im Widerstreit sein, und vereint in demselben Subjekt, eines die Folge des anderen ganz oder zum Teil vernichten, wie zwei bewegende Kraeffte in derselben geraden Linie, sofern sie einen Punkt in entgegengesetzter Richtung entweder ziehen, oder druecken, oder auch ein Vergnuegen, was dem Schmerze die Wage haelt.

3. Das Innere und Aeussere. An einem Gegenstande des reinen Verstandes ist nur dasjenige innerlich, welches gar keine Beziehung (dem Dasein nach) auf irgend etwas von ihm Verschiedenes hat. Dagegen sind die inneren Bestimmungen einer substantia phaenomenon im Raume nichts als

Verhaeltnisse, und sie selbst ganz und gar ein Inbegriff von lauter Relationen. Die Substanz im Raume koennen wir nur durch Kraefte, die in demselben wirksam sind, entweder andere dahin zu treiben (Anziehung), oder vom Eindringen in ihn abzuhalten (Zurueckstossung und Undurchdringlichkeit); andere Eigenschaften kennen wir nicht, die den Begriff von der Substanz, die im Raum erscheint, und die wir Materie nennen, ausmachen. Als Objekt des reinen Verstandes muss jede Substanz dagegen innere Bestimmungen und Kraefte haben, die auf die innere Realitaet gehen. Allein was kann ich mir fuer innere Akzidenzen denken, als diejenigen, so mein innerer Sinn mir darbietet? naemlich das, was entweder selbst ein Denken, oder mit diesem analogisch ist. Daher machte Leibniz aus allen Substanzen, weil er sie sich als Noumena vorstellte, selbst aus den Bestandteilen der Materie, nachdem er ihnen alles, was aeussere Relation bedeuten mag, mithin auch die Zusammensetzung, in Gedanken genommen hatte, einfache Subjekte mit Vorstellungskraefte begabt, mit einem Worte, Monaden.

4. Materie und Form. Dieses sind zwei Begriffe, welche aller anderen Reflexion zum Grunde gelegt werden, so sehr sind sie mit jedem Gebrauch des Verstandes unzertrennlich verbunden. Der erstere bedeutet das Bestimmbare ueberhaupt, der zweite dessen Bestimmung, (beides in transzendentalen Verstande, da man von allem Unterschiede dessen, was gegeben wird, und der Art, wie es bestimmt wird, abstrahiert). Die Logiker nannten ehemals das Allgemeine die Materie, den spezifischen Unterschied aber die Form. In jedem Urteile kann man die gegebenen Begriffe logische Materie (zum Urteile), das Verhaeltnis derselben (vermitteltst der Copula) die Form des Urteils nennen. In jedem Wesen sind die Bestandstuecke desselben (essentialia) die Materie; die Art, wie sie in einem Dinge verknuepft sind, die wesentliche Form. Auch wurde in Ansehung der Dinge ueberhaupt unbegrenzte Realitaet als die Materie aller Moeglichkeit, Einschruekung derselben aber (Negation) als diejenige Form angesehen, wodurch sich ein Ding vom anderen nach transzendentalen Begriffen unterscheidet. Der Verstand naemlich verlangt zuerst, dass etwas gegeben sei, (wenigstens im Begriffe,) um es auf gewisse Art bestimmen zu koennen. Daher geht im Begriffe des reinen Verstandes die Materie der Form vor, und Leibniz nahm um deswillen zuerst Dinge an (Monaden) und innerlich eine Vorstellungskraft derselben, um danach das aeussere Verhaeltnis derselben und die Gemeinschaft ihrer Zustaeude (naemlich der Vorstellungen) darauf zu gruenden. Daher waren Raum und Zeit, jener nur durch das Verhaeltnis der Substanzen, diese durch die Verknuepfung der Bestimmungen derselben untereinander, als Gruende und Folgen, moeglich. So wuerde es auch in der Tat sein muessen, wenn der reine Verstand unmittelbar auf Gegenstaende bezogen werden koennte, und wenn Raum und Zeit Bestimmungen der Dinge an sich selbst waeren. Sind es aber nur sinnliche Anschauungen, in denen wir alle Gegenstaende lediglich als Erscheinungen bestimmen, so geht die Form der Anschauung (als eine subjektive Beschaffenheit der Sinnlichkeit) vor aller Materie (den Empfindungen), mithin Raum und Zeit vor allen Erscheinungen und allen datis der Erfahrung vorher, und macht diese vielmehr allererst moeglich. Der Intellektualphilosoph konnte es nicht leiden: dass die Form vor den Dingen selbst vorhergehen, und dieser ihre Moeglichkeit bestimmen sollte; eine ganz richtige Zensur, wenn er annahm, dass wir die Dinge anschauen, wie sie sind, (obgleich mit verworrener Vorstellung). Da aber die sinnliche Anschauung eine ganz besondere subjektive Bedingung ist, welche aller Wahrnehmung a priori zum Grunde liegt, und deren Form urspruenglich ist; so ist die Form fuer sich allein gegeben, und, weit gefehlt, dass die Materie (oder die Dinge selbst, welche erschienen) zum Grunde liegen sollte (wie man

nach blossen Begriffen urteilen muesste), so setzt die Moeglichkeit derselben vielmehr eine formale Anschauung (Zeit und Raum) als gegeben voraus.

Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe

Man erlaube mir, die Stelle, welche wir einem Begriffe entweder in der Sinnlichkeit, oder im reinen Verstande erteilen, den transzendentalen Ort zu nennen. Auf solche Weise waere die Beurteilung dieser Stelle, die jedem Begriffe nach Verschiedenheit seines Gebrauchs zukommt, und die Anweisung nach Regeln, diesen Ort allen Begriffen zu bestimmen, die transzendente Topik; eine Lehre, die vor Erschleichungen des reinen Verstandes und daraus entspringenden Blendwerken gruendlich bewahren wuerde, indem sie jederzeit unterschiede, welcher Erkenntniskraft die Begriffe eigentlich angehoren. Man kann einen jeden Begriff, einen jeden Titel, darunter viele Erkenntnisse gehoren, einen logischen Ort nennen. Hierauf gruendet sich die logische Topik des Aristoteles, deren sich Schullehrer und Redner bedienen konnten, um unter gewissen Titeln des Denkens nachzusehen, was sich am besten fuer seine vorliegende Materie schickte, und darueber, mit einem Schein von Gruendlichkeit, zu vernuenfteln, oder wortreich zu schwatzen.

Die transzendente Topik enthaelt dagegen nicht mehr, als die angefuehrten vier Titel aller Vergleichung und Unterscheidung, die sich dadurch von Kategorien unterscheiden, dass durch jene nicht der Gegenstand, nach demjenigen, was seinen Begriff ausmacht, (Grosse, Realitaet,) sondern nur die Vergleichung der Vorstellungen, welche vor dem Begriffe von Dingen vorhergeht, in aller ihrer Mannigfaltigkeit dargestellt wird. Diese Vergleichung aber bedarf zuvoerderst einer Ueberlegung, d.i. einer Bestimmung desjenigen Orts, wo die Vorstellungen der Dinge, die verglichen werden, hingehoren, ob sie der reine Verstand denkt, oder die Sinnlichkeit in der Erscheinung gibt.

Die Begriffe koennen logisch verglichen werden, ohne sich darum zu bekuemmern, wohin ihre Objekte gehoren, ob als Noumena fuer den Verstand, oder als Phaenomena fuer die Sinnlichkeit. Wenn wir aber mit diesen Begriffen zu den Gegenstaenden gehen wollen, so ist zuvoerderst transzendente Ueberlegung noetig, fuer welche Erkenntniskraft sie Gegenstaende sein sollen, ob fuer den reinen Verstand, oder die Sinnlichkeit. Ohne diese Ueberlegung mache ich einen sehr unsicheren Gebrauch von diesen Begriffen, und es entspringen vermeinte synthetische Grundsaeetze, welche die kritische Vernunft nicht anerkennen kann, und die sich lediglich auf einer transzendentalen Amphibolie, d.i. einer Verwechslung des reinen Verstandesobjekts mit der Erscheinung, gruenden.

In Ermanglung einer solchen transzendentalen Topik, und mithin durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe hintergangen, errichtete der beruehmte Leibniz ein intellektuelles System der Welt, oder glaubte vielmehr der Dinge innere Beschaffenheit zu erkennen, indem er alle Gegenstaende nur mit dem Verstande und den abgesonderten formalen Begriffen seines Denkens verglich. Unsere Tafel der Reflexionsbegriffe schafft uns den unerwarteten Vorteil, das Unterscheidende seines Lehrbegriffs in allen seinen Teilen, und zugleich den leitenden Grund dieser eigentuemlichen Denkungsart vor Augen zu legen, der auf nichts,

als einem Missverständnisse, beruhte. Er verglich alle Dinge bloss durch Begriffe miteinander, und fand, wie natürlich, keine anderen Verschiedenheiten, als die, durch welche der Verstand seine reinen Begriffe voneinander unterscheidet. Die Bedingungen der sinnlichen Anschauung, die ihre eigenen Unterschiede bei sich führen, sah er nicht für ursprünglich an; denn die Sinnlichkeit war ihm nur eine verworrene Vorstellungsart, und kein besonderer Quell der Vorstellungen; Erscheinung war ihm die Vorstellung des Dinges an sich selbst, obgleich von der Erkenntnis durch den Verstand, der logischen Form nach, unterschieden, da nämlich jene, bei ihrem gewöhnlichen Mangel der Zergliederung, eine gewisse Vermischung von Nebenvorstellungen in den Begriff des Dinges zieht, die der Verstand davon abzusondern weiss. Mit einem Worte: Leibniz intellektualisierte die Erscheinungen, so wie Locke die Verstandesbegriffe nach einem System der Noogonie (wenn es mir erlaubt ist, mich dieser Ausdrücke zu bedienen,) insgesamt sensifiziert, d.i. für nichts, als empirische, oder abgesonderte Reflexionsbegriffe ausgegeben hatte. Anstatt im Verstande und der Sinnlichkeit zwei ganz verschiedene Quellen von Vorstellungen zu suchen, die aber nur in Verknüpfung objektiv gültig von Dingen urteilen könnten, hielt sich ein jeder dieser grossen Männer nur an eine von beiden, die sich ihrer Meinung nach unmittelbar auf Dinge an sich selbst bezöge, indessen dass die andere nichts tat, als die Vorstellungen der ersteren zu verwirren oder zu ordnen.

Leibniz verglich demnach die Gegenstände der Sinne als Dinge überhaupt bloss im Verstande untereinander. Erstlich, sofern sie von diesem als einerlei oder verschieden geurteilt werden sollen. Da er also lediglich ihre Begriffe, und nicht ihre Stelle in der Anschauung, darin die Gegenstände allein gegeben werden können, vor Augen hatte, und den transzendentalen Ort dieser Begriffe (ob das Objekt unter Erscheinungen, oder unter Dingen an sich selbst zu zählen sei,) gänzlich aus der Acht liess, so konnte es nicht anders ausfallen, als dass er seinen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden, der bloss von Begriffen der Dinge überhaupt gilt, auch auf die Gegenstände der Sinne (mundus phaenomenon) ausdehnte, und der Naturerkenntnis dadurch keine geringe Erweiterung verschafft zu haben glaubte. Freilich, wenn ich einen Tropfen Wasser als ein Ding an sich selbst nach allen seinen inneren Bestimmungen kenne, so kann ich keinen derselben von dem anderen für verschieden gelten lassen, wenn der ganze Begriff desselben mit ihm einerlei ist. Ist er aber Erscheinung im Raume, so hat er seinen Ort nicht bloss im Verstande (unter Begriffen), sondern in der sinnlichen äusseren Anschauung (im Raume), und da sind die physischen Oerter, in Ansehung der inneren Bestimmungen der Dinge, ganz gleichgültig, und ein Ort = b kann ein Ding, welches einem anderen in dem Orte = a völlig ähnlich und gleich ist, ebensowohl aufnehmen, als wenn es von diesem noch so sehr innerlich verschieden wäre. Die Verschiedenheit der Oerter macht die Vielheit und Unterscheidung der Gegenstände, als Erscheinungen, ohne weitere Bedingungen, schon für sich nicht allein möglich, sondern auch notwendig. Also ist jenes scheinbare Gesetz kein Gesetz der Natur. Es ist lediglich eine analytische Regel oder Vergleichung der Dinge durch blosser Begriffe.

Zweitens, der Grundsatz: dass Realitäten (als blosser Bejahungen) einander niemals logisch widerstreiten, ist ein ganz wahrer Satz von dem Verhältnisse der Begriffe, bedeutet aber, weder in Ansehung der Natur, noch überall in Ansehung irgendeines Dinges an sich selbst, (von diesem haben wir keinen Begriff,) das mindeste. Denn der reale

Widerstreit findet allerwaerts statt, wo $A - B = 0$ ist, d.i. wo eine Realitaet mit der anderen, in einem Subjekt verbunden, eine die Wirkung der anderen aufhebt, welches alle Hindernisse und Gegenwirkungen in der Natur unaufhoerlich vor Augen legen, die gleichwohl, da sie auf Kraefften beruhen, realitates phaenomena genannt werden muessen. Die allgemeine Mechanik kann sogar die empirische Bedingung dieses Widerstreits in einer Regel a priori angeben, indem sie auf die Entgegensetzung der Richtungen sieht: eine Bedingung, von welcher der transzendente Begriff der Realitaet gar nichts weiss. Obzwar Herr von Leibniz diesen Satz nicht eben mit dem Pomp eines neuen Grundsatzes ankuendigte, so bediente er sich doch desselben zu neuen Behauptungen, und seine Nachfolger trugen ihn ausdruecklich in ihre Leibniz-Wolfianischen Lehrgebäude ein. Nach diesem Grundsatz sind z. E. alle Uebel nichts als Folgen von den Schranken der Geschoepfe, d.i. Negationen, weil diese das einzige Widerstrende der Realitaet sind, (in dem blossen Begriffe eines Dinges ueberhaupt ist es auch wirklich so, aber nicht in den Dingen als Erscheinungen). Imgleichen finden die Anhaenger desselben es nicht allein moeglich, sondern auch natuerlich, alle Realitaet, ohne irgendeinen besorglichen Widerstreit, in einem Wesen zu vereinigen, weil sie keinen anderen, als den des Widerspruchs (durch den der Begriff eines Dinges selbst aufgehoben wird), nicht aber den des wechselseitigen Abbruchs kennen, da ein Realgrund die Wirkung des anderen aufhebt, und dazu wir nur in der Sinnlichkeit die Bedingungen antreffen, uns einen solchen vorzustellen.

Drittens, die Leibnizische Monadologie hat gar keinen anderen Grund, als dass dieser Philosoph den Unterschied des Inneren und Aeusseren bloss im Verhaeltnis auf den Verstand vorstellte. Die Substanzen ueberhaupt muessen etwas Inneres haben, was also von allen aeusseren Verhaeltnissen, folglich auch der Zusammensetzung, frei ist. Das Einfache ist also die Grundlage des Inneren der Dinge an sich selbst. Das Innere aber ihres Zustandes kann auch nicht in Ort, Gestalt, Beruehrung oder Bewegung, (welche Bestimmungen alle aeussere Verhaeltnisse sind,) bestehen, und wir koennen daher den Substanzen keinen anderen inneren Zustand, als denjenigen, wodurch wir unseren Sinn selbst innerlich bestimmen, naemlich den Zustand der Vorstellungen, beilegen. So wurden denn die Monaden fertig, welche den Grundstoff des ganzen Universum ausmachen sollen, deren taetige Kraft aber nur in Vorstellungen besteht, wodurch sie eigentlich bloss in sich selbst wirksam sind.

Eben darum musste aber auch sein Principium der moeglichen Gemeinschaft der Substanzen untereinander eine vorherbestimmte Harmonie, und konnte kein physischer Einfluss sein. Denn weil alles nur innerlich, d.i. mit seinen Vorstellungen beschaefligt ist, so konnte der Zustand der Vorstellungen der einen mit dem der anderen Substanz in ganz und gar keiner wirksamen Verbindung stehen, sondern es musste irgendeine dritte und in alle insgesamt einflussende Ursache ihre Zustaende einander korrespondierend machen, zwar nicht eben durch gelegentlichen und in jedem einzelnen Falle besonders angebrachten Beistand (systema assistentiae), sondern durch die Einheit der Idee einer fuer alle gueltigen Ursache, in welcher sie insgesamt ihr Dasein und Beharrlichkeit, mithin auch wechselseitige Korrespondenz untereinander, nach allgemeinen Gesetzen bekommen muessen.

Viertens, der beruehmte Lehrbegriff desselben von Zeit und Raum, darin er diese Formen der Sinnlichkeit intellektuierte, war lediglich aus

eben derselben Täuschung der transzendentalen Reflexion entsprungen. Wenn ich mir durch den blossen Verstand äussere Verhältnisse der Dinge vorstellen will, so kann dieses nur vermittelt eines Begriffs ihrer wechselseitigen Wirkung geschehen, und soll ich einen Zustand ebendesselben Dinges mit einem anderen Zustande verknüpfen, so kann dieses nur in der Ordnung der Gründe und Folgen geschehen. So dachte sich also Leibniz den Raum als eine gewisse Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen, und die Zeit als die dynamische Folge ihrer Zustände. Das Eigentümliche aber, und von Dingen Unabhängige, was beide an sich zu haben scheinen, schrieb er der Verworrenheit dieser Begriffe zu, welche machte, dass dasjenige, was eine blosser Form dynamischer Verhältnisse ist, für eine eigene für sich bestehende, und vor den Dingen selbst vorhergehende Anschauung gehalten wird. Also waren Raum und Zeit die intelligible Form der Verknüpfung der Dinge (Substanzen und ihrer Zustände) an sich selbst. Die Dinge aber waren intelligible Substanzen (substantiae noumena). Gleichwohl wollte er diese Begriffe für Erscheinungen geltend machen, weil er der Sinnlichkeit keine eigene Art der Anschauung zugestand, sondern alle, selbst die empirische Vorstellung der Gegenstände, im Verstande suchte, und den Sinnen nichts als das verächtliche Geschäft liess, die Vorstellungen des Ersteren zu verwirren und zu verunstalten.

Wenn wir aber auch von Dingen an sich selbst etwas durch den reinen Verstand synthetisch sagen könnten, (welches gleichwohl unmöglich ist,) so würde dieses doch gar nicht auf Erscheinungen, welche nicht Dinge an sich selbst vorstellen, gezogen werden können. Ich werde also in diesem letzteren Falle in der transzendentalen Überlegung meine Begriffe jederzeit nur unter den Bedingungen der Sinnlichkeit vergleichen müssen, und so werden Raum und Zeit nicht Bestimmungen der Dinge an sich, sondern der Erscheinungen sein; was die Dinge an sich sein mögen, weiss ich nicht, und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders, als in der Erscheinung vorkommen kann.

So verfähre ich auch mit den übrigen Reflexionsbegriffen. Die Materie ist substantia phaenomenon. Was ihr innerlich zukomme, suche ich in allen Teilen des Raumes, den sie einnimmt, und in allen Wirkungen, die sie ausübt, und die freilich nur immer Erscheinungen äusserer Sinne sein können. Ich habe also zwar nichts Schlechthin-, sondern lauter Komparativ-Innerliches, das selber wiederum aus äusseren Verhältnissen besteht. Allein, das schlechthin, dem reinen Verstande nach, Innerliche der Materie ist auch eine blosser Grille; denn diese ist überall kein Gegenstand für den reinen Verstand, das transzendente Objekt aber, welches der Grund dieser Erscheinung sein mag, die wir Materie nennen, ist ein blosses Etwas, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sei, wenn es uns auch jemand sagen könnte. Denn wir können nichts verstehen, als was ein unseren Worten Korrespondierendes in der Anschauung mit sich führt. Wenn die Klagen: Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein, so viel bedeuten sollen, als, wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich sein mögen; so sind sie ganz unbillig und unvernünftig; denn sie wollen, dass man ohne Sinne doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne, folglich dass wir ein von dem menschlichen nicht bloss dem Grade, sondern sogar der Anschauung und Art nach, gänzlich unterschiedenes Erkenntnisvermögen haben, also nicht Menschen, sondern Wesen sein sollen, von denen wir selbst nicht angeben können, ob sie einmal möglich, viel weniger, wie sie beschaffen sind. Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und

Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde. Jene transzendentale Fragen aber, die ueber die Natur hinausgehen, wuerden wir bei allem dem doch niemals beantworten koennen, wenn uns auch die ganze Natur aufgedeckt waere, da es uns nicht einmal gegeben ist, unser eigenes Gemuet mit einer anderen Anschauung, als der unseres inneren Sinnes, zu beobachten. Denn in demselben liegt das Geheimnis des Ursprungs unserer Sinnlichkeit. Ihre Beziehung auf ein Objekt, und was der transzendentale Grund dieser Einheit sei, liegt ohne Zweifel zu tief verborgen, als dass wir, die wir sogar uns selbst nur durch inneren Sinn, mithin als Erscheinung, kennen, ein so unschickliches Werkzeug unserer Nachforschung dazu brauchen koennten, etwas anderes, als immer wiederum Erscheinungen, aufzufinden, deren nichtsinnliche Ursache wir doch gern erforschen wollten.

Was diese Kritik der Schluesse, aus den blossen Handlungen der Reflexion, ueberaus nuetzlich macht, ist: dass sie die Nichtigkeit aller Schluesse ueber Gegenstaende, die man lediglich im Verstande miteinander vergleicht, deutlich dartut, und dasjenige zugleich bestaetigt, was wir hauptsaechlich eingeschaeerft haben: dass, obgleich Erscheinungen nicht als Dinge an sich selbst unter den Objekten des reinen Verstandes mit begriffen sind, sie doch die einzigen sind, an denen unsere Erkenntnis objektive Realitaet haben kann, naemlich, wo den Begriffen Anschauung entspricht.

Wenn wir bloss logisch reflektieren, so vergleichen wir lediglich unsere Begriffe untereinander im Verstande, ob beide eben dasselbe enthalten, ob sie sich widersprechen oder nicht, ob etwas in dem Begriffe innerlich enthalten sei, oder zu ihm hinzukomme, und welcher von beiden gegeben, welcher aber nur als eine Art, den gegebenen zu denken, gelten soll. Wende ich aber diese Begriffe auf einen Gegenstand ueberhaupt (im transz. Verstande) an, ohne diesen weiter zu bestimmen, ob er ein Gegenstand der sinnlichen oder intellektuellen Anschauung sei, so zeigen sich sofort Einschraenkungen (nicht aus diesem Begriffe hinauszugehen), welche allen empirischen Gebrauch derselben verkehren, und eben dadurch beweisen, dass die Vorstellung eines Gegenstandes, als Dinges ueberhaupt, nicht etwa bloss unzureichend, sondern ohne sinnliche Bestimmung derselben, und, unabhaengig von empirischer Bedingung, in sich selbst widerstreitend sei, dass man also entweder von allem Gegenstande abstrahieren (in der Logik), oder, wenn man einen annimmt, ihn unter Bedingungen der sinnlichen Anschauung denken muesse, mithin das Intelligible eine ganz besondere Anschauung, die wir nicht haben, erfordern wuerde, und in Ermanglung derselben fuer uns nichts sei, dagegen aber auch die Erscheinungen nicht Gegenstaende an sich selbst sein koennen. Denn, wenn ich mir bloss Dinge ueberhaupt denke, so kann freilich die Verschiedenheit der aeusseren Verhaeltnisse nicht eine Verschiedenheit der Sachen selbst ausmachen, sondern setzt diese vielmehr voraus, und, wenn der Begriff von dem Einen innerlich von dem des Andern gar nicht unterschieden ist, so setze ich nur ein und dasselbe Ding in verschiedene Verhaeltnisse. Ferner, durch Hinzukunft einer blossen Bejahung (Realitaet) zur anderen, wird ja das Positive vermehrt, und ihm nichts entzogen, oder aufgehoben; daher kann das Reale in Dingen ueberhaupt einander nicht widerstreiten, usw.

* *
*

Die Begriffe der Reflexion haben, wie wir gezeigt haben, durch eine

gewisse Missdeutung einen solchen Einfluss auf den Verstandesgebrauch, dass sie sogar einen der scharfsichtigsten unter allen Philosophen zu einem vermeinten System intellektueller Erkenntnis, welches seine Gegenstände ohne Dazukunft der Sinne zu bestimmen unternimmt, zu verleiten imstande gewesen. Eben um deswillen ist die Entwicklung der täuschenden Ursache der Amphibolie dieser Begriffe, in Veranlassung falscher Grundsätze, von grossem Nutzen, die Grenzen des Verstandes zuverlässig zu bestimmen und zu sichern.

Man muss zwar sagen: was einem Begriff allgemein zukommt, oder widerspricht, das kommt auch zu, oder widerspricht, allem Besonderen, was unter jenem Begriff enthalten ist; (dictum de Omni et Nullo;) es wäre aber ungereimt, diesen logischen Grundsatz dahin zu verändern, dass er so lautete: was in einem allgemeinen Begriffe nicht enthalten ist, das ist auch in den besonderen nicht enthalten, die unter demselben stehen; denn diese sind eben darum besondere Begriffe, weil sie mehr in sich enthalten, als im allgemeinen gedacht wird. Nun ist doch wirklich auf diesen letzteren Grundsatz das ganze intellektuelle System Leibnizens erbaut; es fällt also zugleich mit demselben, samt aller aus ihm entspringenden Zweideutigkeit im Verstandesgebrauche.

Der Satz des Nichtzuunterscheidenden gründete sich eigentlich auf der Voraussetzung: dass, wenn in dem Begriffe von einem Dinge überhaupt eine gewisse Unterscheidung nicht angetroffen wird, so sei sie auch nicht in den Dingen selbst anzutreffen; folglich seien alle Dinge völlig einerlei (numero eadem), die sich nicht schon in ihrem Begriffe (der Qualitativ oder Quantitativ nach) voneinander unterscheiden. Weil aber bei dem blossen Begriffe von irgendeinem Dinge von manchen notwendigen Bedingungen einer Anschauung abstrahiert worden, so wird, durch eine sonderbare Uebereilung, das, wovon abstrahiert wird, dafür genommen, dass es überall nicht anzutreffen sei, und dem Dinge nichts eingeräumt, als was in seinem Begriffe enthalten ist.

Der Begriff von einem Kubikfuss Raum, ich mag mir diesen denken, wo und wie oft ich wolle, ist an sich völlig einerlei. Allein zwei Kubikfüsse sind im Raume dennoch bloss durch ihre Oerter unterschieden (numero diversa); diese sind Bedingungen der Anschauung, worin das Objekt dieses Begriffs gegeben wird, die nicht zum Begriffe, aber doch zur ganzen Sinnlichkeit gehören. Gleichergestalt ist in dem Begriffe von einem Dinge gar kein Widerstreit, wenn nichts Verneinendes mit einem Bejahenden verbunden worden, und bloss bejahende Begriffe können, in Verbindung, gar keine Aufhebung bewirken. Allein in der sinnlichen Anschauung, darin Realität (z.B. Bewegung) gegeben wird, finden sich Bedingungen (entgegengesetzte Richtungen), von denen im Begriffe der Bewegung überhaupt abstrahiert war, die einen Widerstreit, der freilich nicht logisch ist, nämlich aus lauter Positivem ein Zero = 0 möglich machen, und man konnte nicht sagen: dass darum alle Realität untereinander Einstimmung sei, weil unter ihren Begriffen kein Widerstreit angetroffen wird*. Nach blossen Begriffen ist das Innere das Substratum aller Verhältnisse oder äusseren Bestimmungen. Wenn ich also von allen Bedingungen der Anschauung abstrahiere, und mich lediglich an den Begriff von einem Dinge überhaupt halte, so kann ich von allem äusseren Verhältnis abstrahieren, und es muss dennoch ein Begriff von dem übrigbleiben, das gar kein Verhältnis, sondern bloss innere Bestimmungen bedeutet. Da scheint es nun, es folge daraus: in jedem Dinge (Substanz) sei etwas, was schlechthin innerlich ist, und allen äusseren Bestimmungen vorgeht, indem es sie allererst möglich macht, mithin sei dieses

Substratum so etwas, das keine aeusseren Verhaeltnisse mehr in sich enthaelt, folglich einfach: (denn die koerperlichen Dinge sind doch immer nur Verhaeltnisse, wenigstens der Teile aussereinander;) und weil wir keine schlechthin inneren Bestimmungen kennen, als die durch unseren inneren Sinn, so sei dieses Substratum nicht allein einfach, sondern auch (nach der Analogie mit unserem inneren Sinn) durch Vorstellungen bestimmt, d.i. alle Dinge waeren eigentlich Monaden, oder mit Vorstellungen begabte einfache Wesen. Dieses wuerde auch alles seine Richtigkeit haben, gehoerte nicht etwa mehr, als der Begriff von einem Dinge ueberhaupt, zu den Bedingungen, unter denen allein uns Gegenstaende der aeusseren Anschauung gegeben werden koennen, und von denen der reine Begriff abstrahiert. Denn da zeigt sich, dass eine beharrliche Erscheinung im Raume (undurchdringliche Ausdehnung) lauter Verhaeltnisse, und gar nichts schlechthin Innerliches enthalten, und dennoch das erste Substratum aller aeusseren Wahrnehmung sein koenne. Durch blosse Begriffe kann ich freilich ohne etwas Innerem nichts Aeusseres denken, eben darum, weil Verhaeltnisbegriffe doch schlechthin gegebene Dinge voraussetzen, und ohne diese nicht moeglich sind. Aber, da in der Anschauung etwas enthalten ist, was im blossen Begriffe von einem Dinge ueberhaupt gar nicht liegt, und dieses das Substratum, welches durch blosse Begriffe gar nicht erkannt werden wuerde, an die Hand gibt, naemlich, ein Raum, der, mit allem, was er enthaelt, aus lauter formalen, oder auch realen Verhaeltnissen besteht, so kann ich nicht sagen: weil, ohne ein Schlechthininneres, kein Ding durch blosse Begriffe vorgestellt werden kann, so sei auch in den Dingen selbst, die unter diesen Begriffen enthalten sind, und ihrer Anschauung nichts Aeusseres, dem nicht etwas Schlechthininnerliches zum Grunde laege. Denn, wenn wir von allen Bedingungen der Anschauung abstrahiert haben, so bleibt uns freilich im blossen Begriffe nichts uebrig, als das Innere ueberhaupt, und das Verhaeltnis desselben untereinander, wodurch allein das Aeussere moeglich ist. Diese Notwendigkeit aber, die sich allein auf Abstraktion gruendet, findet nicht bei den Dingen statt, sofern sie in der Anschauung mit solchen Bestimmungen gegeben werden, die blosse Verhaeltnisse ausdruecken, ohne etwas Inneres zum Grunde zu haben, darum, weil sie nicht Dinge an sich selbst, sondern lediglich Erscheinungen sind. Was wir auch nur an der Materie kennen, sind lauter Verhaeltnisse, (das, was wir innere Bestimmungen derselben nennen, ist nur komparativ innerlich;) aber es sind darunter selbstaendige und beharrliche, dadurch uns ein bestimmter Gegenstand gegeben wird. Dass ich, wenn ich von diesen Verhaeltnissen abstrahiere, gar nichts weiter zu denken habe, hebt den Begriff von einem Dinge, als Erscheinung, nicht auf, auch nicht den Begriff von einem Gegenstande in abstracto, wohl aber alle Moeglichkeit eines solchen, der nach blossen Begriffen bestimmbar ist, d.i. eines Noumenon. Freilich macht es stuetzig, zu hoeren, dass ein Ding ganz und gar aus Verhaeltnissen bestehen solle, aber ein solches Ding ist auch blosse Erscheinung, und kann gar nicht durch reine Kategorien gedacht werden; es besteht selbst in dem blossen Verhaeltnisse von Etwas ueberhaupt zu den Sinnen. Ebenso kann man die Verhaeltnisse der Dinge in abstracto, wenn man es mit blossen Begriffen anfaengt, wohl nicht anders denken, als dass eines die Ursache von Bestimmungen in dem anderen sei; denn das ist unser Verstandesbegriff von Verhaeltnissen selbst. Allein, da wir alsdann von aller Anschauung abstrahieren, so faellt eine ganze Art, wie das Mannigfaltige einander seinen Ort bestimmen kann, naemlich die Form der Sinnlichkeit (der Raum), weg, der doch vor aller empirischen Kausalitaet vorhergeht.

* Wollte man sich hier der gewoehnlichen Ausflucht bedienen: dass

wenigstens realitates Noumena einander nicht entgegenwirken koennen, so muesste man doch ein Beispiel von dergleichen reiner und sinnenfreier Realitaet anfuehren, damit man verstaende, ob eine solche ueberhaupt etwas oder gar nichts vorstelle. Aber es kann kein Beispiel woher anders, als aus der Erfahrung genommen werden, die niemals mehr als Phaenomena darbietet, und so bedeutet dieser Satz nichts weiter, als dass der Begriff, der lauter Bejahungen enthaelt, nichts Verneinendes enthalte; ein Satz, an dem wir niemals gezweifelt haben.

Wenn wir unter bloss intelligiblen Gegenstaenden diejenigen Dinge verstehen, die durch reine Kategorien, ohne alles Schema der Sinnlichkeit, gedacht werden, so sind dergleichen unmoeglich. Denn die Bedingung des objektiven Gebrauchs aller unserer Verstandesbegriffe ist bloss die Art unserer sinnlichen Anschauung, wodurch uns Gegenstaende gegeben werden, und, wenn wir von der letzteren abstrahieren, so haben die ersteren gar keine Beziehung auf irgendein Objekt. Ja, wenn man auch eine andere Art der Anschauung, als diese unsere sinnliche ist, annehmen wollte, so wuerden doch unsere Funktionen zu denken in Ansehung derselben von gar keiner Bedeutung sein. Verstehen wir darunter nur Gegenstaende einer nichtsinnlichen Anschauung, von denen unsere Kategorien zwar freilich nicht gelten, und von denen wir also gar keine Erkenntnis (weder Anschauung, noch Begriff) jemals haben koennen, so muessen Noumena in dieser bloss negativen Bedeutung allerdings zugelassen werden: da sie denn nichts anderes sagen, als: dass unsere Art der Anschauung nicht auf alle Dinge, sondern bloss auf Gegenstaende unserer Sinne geht, folglich ihre objektive Gueltigkeit begrenzt ist, und mithin fuer irgendeine andere Art Anschauung, und also auch fuer Dinge als Objekte derselben, Platz uebrigbleibt. Aber alsdann ist der Begriff eines Noumenon problematisch, d.i. die Vorstellung eines Dinges, von dem wir weder sagen koennen, dass es moeglich, noch dass es unmoeglich sei, indem wir gar keine Art der Anschauung, als unsere sinnliche kennen, und keine Art der Begriffe, als die Kategorien, keine von beiden aber einem aussersinnlichen Gegenstaende angemessen ist. Wir koennen daher das Feld der Gegenstaende unseres Denkens ueber die Bedingungen unserer Sinnlichkeit darum noch nicht positiv erweitern, und ausser den Erscheinungen noch Gegenstaende des reinen Denkens, d.i. Noumena, annehmen, weil jene keine anzugebende positive Bedeutung haben. Denn man muss von den Kategorien eingestehen: dass sie allein noch nicht zur Erkenntnis der Dinge an sich selbst zureichen, und ohne die data der Sinnlichkeit bloss subjektive Formen der Verstandeseinheit, aber ohne Gegenstand, sein wuerden. Das Denken ist zwar an sich kein Produkt der Sinne, und sofern durch sie auch nicht eingeschaenkt, aber darum nicht sofort von eigenem und reinem Gebrauche, ohne Beitritt der Sinnlichkeit, weil es alsdann ohne Objekt ist. Man kann auch das Noumenon nicht ein solches Objekt nennen; denn dieses bedeutet eben den problematischen Begriff von einem Gegenstaende fuer eine ganz andere Anschauung und einen ganz anderen Verstand, als der unsrige, der mithin selbst ein Problem ist. Der Begriff des Noumenon ist also nicht der Begriff von einem Objekt, sondern die unvermeidlich mit der Einschraenkung unserer Sinnlichkeit zusammenhaengende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstaende geben moege, welche Frage nur unbestimmt beantwortet werden kann, naemlich: dass, weil die sinnliche Anschauung nicht auf alle Dinge ohne Unterschied geht, fuer mehr und andere Gegenstaende Platz uebrigbleibe, sie also nicht schlechthin abgeleugnet, in Ermanglung eines bestimmten Begriffs aber (da keine Kategorie dazu tauglich ist) auch nicht als Gegenstaende fuer unseren Verstand behauptet werden

koennen.

Der Verstand begrenzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern, und, indem er jene warnt, dass sie sich nicht anmasse, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transzendentes Objekt, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist, und weder als Groesse, noch als Realitaet, noch als Substanz usw. gedacht werden kann (weil diese Begriffe immer sinnliche Formen erfordern, in denen sie einen Gegenstand bestimmen;) wovon also voellig unbekannt ist, ob es in uns, oder auch ausser uns anzutreffen sei, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder wenn wir jene wegnehmen, noch uebrigbleiben wuerde. Wollen wir dieses Objekt Noumenon nennen, darum, weil die Vorstellung von ihm nicht sinnlich ist, so steht dieses uns frei. Da wir aber keine von unseren Verstandesbegriffen darauf anwenden koennen, so bleibt diese Vorstellung doch fuer uns leer, und dient zu nichts, als die Grenzen unserer sinnlichen Erkenntnis zu bezeichnen, und einen Raum uebrig zu lassen, den wir weder durch moegliche Erfahrung, noch durch den reinen Verstand ausfuellen koennen.

Die Kritik dieses reinen Verstandes erlaubt es also nicht, sich ein neues Feld von Gegenstaenden, ausser denen, die ihm als Erscheinungen vorkommen koennen, zu schaffen, und in intelligible Welten, sogar nicht einmal in ihren Begriff, auszuschweifen. Der Fehler, welcher hierzu auf die allerscheinbarste Art verleitet, und allerdings entschuldigt, obgleich nicht gerechtfertigt werden kann, liegt darin: dass der Gebrauch des Verstandes, wider seine Bestimmung, transzendental gemacht, und die Gegenstaende, d.i. moegliche Anschauungen, sich nach Begriffen, nicht aber Begriffe sich nach moeglichen Anschauungen (als auf denen allein ihre objektive Gueltigkeit beruht) richten muessen. Die Ursache hiervon aber ist wiederum: dass die Apperzeption, und, mit ihr, das Denken vor aller moeglichen bestimmten Anordnung der Vorstellungen vorhergeht. Wir denken also Etwas ueberhaupt, und bestimmen es einerseits sinnlich, allein unterscheiden doch den allgemeinen und in abstracto vorgestellten Gegenstand von dieser Art ihn anzuschauen; da bleibt uns nun eine Art, ihn bloss durch Denken zu bestimmen, uebrig, welche zwar eine bloss logische Form ohne Inhalt ist, uns aber dennoch eine Art zu sein scheint, wie das Objekt an sich existiere (Noumenon), ohne auf die Anschauung zu sehen, welche auf unsere Sinne eingeschraenkt ist.

* *
*

Ehe wir die transzendente Analytik verlassen, muessen wir noch etwas hinzufuegen, was, obgleich an sich von nicht sonderlicher Erheblichkeit, dennoch zur Vollstaendigkeit des Systems erforderlich scheinen duerfte. Der hoechste Begriff, von dem man eine Transzendentalphilosophie anzufangen pflegt, ist gemeiniglich die Einteilung in das Moegliche und Unmoegliche. Da aber alle Einteilung einen eingeteilten Begriff voraussetzt, so muss noch ein hoeherer angegeben werden, und dieser ist der Begriff von einem Gegenstande ueberhaupt (problematisch genommen, und unausgemacht, ob er Etwas oder Nichts sei). Weil die Kategorien die einzigen Begriffe sind, die sich auf Gegenstaende ueberhaupt beziehen, so wird die Unterscheidung eines Gegenstandes, ob er Etwas, oder Nichts sei, nach der Ordnung und Anweisung der Kategorien fortgehen.

1. Den Begriffen von Allem, Vielem und Einem ist der, so alles aufhebt, d.i. Keines, entgegengesetzt und so ist der Gegenstand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anschauung korrespondiert, = Nichts, d.i. ein Begriff ohne Gegenstand, wie die Noumena, die nicht unter die Moeglichkeiten gezaehlt werden koennen, obgleich auch darum nicht fuer unmoeglich ausgegeben werden muessen, (ens rationis,) oder wie etwa gewisse neue Grundkraefte, die man sich denkt, zwar ohne Widerspruch, aber auch ohne Beispiel aus der Erfahrung gedacht werden, und also nicht unter die Moeglichkeiten gezaehlt werden muessen.

2. Realitaet ist Etwas, Negation ist Nichts, naemlich, ein Begriff von dem Mangel eines Gegenstandes, wie der Schatten, die Kaelte, (nihil privativum).

3. Die blosse Form der Anschauung, ohne Substanz, ist an sich kein Gegenstand, sondern die bloss formale Bedingung desselben (als Erscheinung), wie der reine Raum, und die reine Zeit, die zwar Etwas sind, als Formen anzuschauen, aber selbst keine Gegenstaende sind, die angeschaut werden (ens imaginarium).

4. Der Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht, ist Nichts, weil der Begriff Nichts ist, das Unmoegliche, wie etwa die geradlinige Figur von zwei Seiten, (nihil negativum).

Die Tafel dieser Einteilung des Begriffs von Nichts (denn die dieser gleichlaufende Einteilung des Etwas folgt von selber,) wuerde daher so angelegt werden muessen:

Nichts,
als

1. Leerer Begriff ohne Gegenstand,
ens rationis.

2. Leerer Gegenstand
eines Begriffs,
nihil privativum.

3. Leere Anschauung
ohne Gegenstand,
ens imaginarium.

4. Leerer Gegenstand ohne Begriff,
nihil negativum.

Man sieht, dass das Gedankending (n. 1.) von dem Undinge (n. 4.) dadurch unterschieden werde, dass jenes nicht unter die Moeglichkeiten gezaehlt werden darf, weil es bloss Erdichtung (obzwar nicht widersprechende) ist, dieses aber der Moeglichkeit entgegengesetzt ist, indem der Begriff sogar sich selbst aufhebt. Beide sind aber leere Begriffe. Dagegen sind das nihil privativum (n. 2.) und ens imaginarium (n. 3.) leere Data zu Begriffen. Wenn das Licht nicht den Sinnen gegeben worden, so kann man sich auch keine Finsternis, und, wenn nicht ausgedehnte Wesen wahrgenommen worden, keinen Raum vorstellen. Die Negation sowohl, als die blosse Form der Anschauung, sind, ohne ein Reales, keine Objekte.

Der transzendentalen Logik
Zweite Abteilung
Die transzendentalen Dialektik

Einleitung

I. Vom transzendenten Schein

Wir haben oben die Dialektik ueberhaupt eine Logik des Scheins genannt. Das bedeutet nicht, sie sei eine Lehre der Wahrscheinlichkeit; denn diese ist Wahrheit, aber durch unzureichende Gruende erkannt, deren Erkenntnis also zwar mangelhaft, aber darum doch nicht trueglichs ist, und mithin von dem analytischen Teile der Logik nicht getrennt werden muss. Noch weniger duerfen Erscheinung und Schein fuer einerlei gehalten werden. Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, sofern er angeschaut wird, sondern im Urteile ueber denselben, sofern er gedacht wird. Man kann also zwar richtig sagen: dass die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil sie jederzeit richtig urteilen, sondern weil sie gar nicht urteilen. Daher sind Wahrheit sowohl als Irrtum, mithin auch der Schein, als die Verleitung zum letzteren, nur im Urteile, d.i. nur in dem Verhaeltnisse des Gegenstandes zu unserem Verstande anzutreffen. In einem Erkenntnis, das mit den Verstandesgesetzen durchgaengig zusammenstimmt, ist kein Irrtum. In einer Vorstellung der Sinne ist (weil sie gar kein Urteil enthaelt) auch kein Irrtum. Keine Kraft der Natur kann aber von selbst von ihren eigenen Gesetzen abweichen. Daher wuerden weder der Verstand fuer sich allein (ohne Einfluss einer anderen Ursache), noch die Sinne fuer sich, irren; der erstere darum nicht, weil, wenn er bloss nach seinen Gesetzen handelt, die Wirkung (das Urteil) mit diesen Gesetzen notwendig uebereinstimmen muss. In der Uebereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes besteht aber das Formale aller Wahrheit. In den Sinnen ist gar kein Urteil, weder ein wahres, noch falsches. Weil wir nun ausser diesen beiden Erkenntnisquellen keine anderen haben, so folgt: dass der Irrtum nur durch den unbemerkten Einfluss der Sinnlichkeit auf den Verstand bewirkt werde, wodurch es geschieht, dass die subjektiven Gruende des Urteils mit den objektiven zusammenfliessen, und diese von ihrer Bestimmung abweichend machen*, so wie ein bewegter Koerper zwar fuer sich jederzeit die gerade Linie in derselben Richtung halten wuerde, die aber, wenn eine andere Kraft nach einer anderen Richtung zugleich auf ihn einflieesst, in krummlinige Bewegung ausschlaegt. Um die eigentuemliche Handlung des Verstandes von der Kraft, die sich mit einmengt, zu unterscheiden, wird es daher noetig sein, das irriige Urteil als die Diagonale zwischen zwei Kraeften anzusehen, die das Urteil nach zwei verschiedenen Richtungen bestimmen, die gleichsam einen Winkel einschliessen, und jene zusammengesetzte Wirkung in die einfache des Verstandes und der Sinnlichkeit aufzuloesen, welches in reinen Urteilen a priori durch transzendente Ueberlegung geschehen muss, wodurch (wie schon angezeigt worden) jeder Vorstellung ihre Stelle in der ihr angemessenen Erkenntniskraft angewiesen, mithin auch der Einfluss der letzteren auf jene unterschieden wird.

* Die Sinnlichkeit, dem Verstande untergelegt, als das Objekt, worauf dieser seine Funktion anwendet, ist der Quell realer Erkenntnisse. Eben dieselbe aber, sofern sie auf die Verstandeshandlung selbst einflieesst, und ihn zum Urteilen bestimmt, ist der Grund des Irrtums.

Unser Geschaeff ist hier nicht, vom empirischen Scheine (z.B. dem optischen) zu handeln, der sich bei dem empirischen Gebrauche sonst richtiger Verstandesregeln vorfindet, und durch welchen die Urteilskraft, durch den Einfluss der Einbildung verleitet wird,

sondern wir haben es mit dem transzendentalen Schein allein zu tun, der auf Grundsätze einfließt, deren Gebrauch nicht einmal auf Erfahrung angelegt ist, als in welchem Falle wir doch wenigstens einen Probierstein ihrer Richtigkeit haben würden, sondern der uns selbst, wider alle Warnungen der Kritik, gänzlich über den empirischen Gebrauch der Kategorien wegführt und uns mit dem Blendwerke einer Erweiterung des reinen Verstandes hinhält. Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, immanente, diejenigen aber, welche diese Grenzen überfliegen sollen, transzendente Grundsätze nennen. Ich verstehe aber unter diesen nicht den transzendentalen Gebrauch oder Missbrauch der Kategorien, welcher ein blosser Fehler der nicht gehörig durch Kritik gezeugelten Urteilskraft ist, die auf die Grenze des Bodens, worauf allein dem reinen Verstande sein Spiel erlaubt ist, nicht genug achtet; sondern wirkliche Grundsätze, die uns zumuten, alle jene Grenzpfähle niederzureissen und sich einen ganz neuen Boden, der überall keine Demarkation erkennt, anzumassen. Daher sind transzendental und transzendent nicht einerlei. Die Grundsätze des reinen Verstandes, die wir oben vortrugen, sollen bloss von empirischem und nicht von transzendentalem, d.i. über die Erfahrungsgrenze hinausreichendem Gebrauche sein. Ein Grundsatz aber, der diese Schranken wegnimmt, ja gar sie zu überschreiten gebietet, heisst transzendent. Kann unsere Kritik dahin gelangen, den Schein dieser angemassten Grundsätze aufzudecken, so werden jene Grundsätze des bloss empirischen Gebrauchs, im Gegensatz mit den letzteren, immanente Grundsätze des reinen Verstandes genannt werden können.

Der logische Schein, der in der blossen Nachahmung der Vernunftform besteht, (der Schein der Trugschlüsse,) entspringt lediglich aus einem Mangel der Achtsamkeit auf die logische Regel. Sobald daher diese auf den vorliegenden Fall geschärft wird, so verschwindet er gänzlich. Der transzendente Schein dagegen hört gleichwohl nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transzendente Kritik deutlich eingesehen hat. (Z.B. der Schein in dem Satze: die Welt muss der Zeit nach einen Anfang haben.) Die Ursache hiervon ist diese, dass in unserer Vernunft (subjektiv als ein menschliches Erkenntnisvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Ansehen objektiver Grundsätze haben, und wodurch es geschieht, dass die subjektive Notwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe, zugunsten des Verstandes, für eine objektive Notwendigkeit, der Bestimmung der Dinge an sich selbst, gehalten wird. Eine Illusion, die gar nicht zu vermeiden ist, so wenig als wir es vermeiden können, dass uns das Meer in der Mitte nicht höher scheine, wie an dem Ufer, weil wir jene durch höhere Lichtstrahlen als diese sehen, oder, noch mehr, so wenig selbst der Astronom verhindern kann, dass ihm der Mond im Aufgange nicht grösser scheine, ob er gleich durch diesen Schein nicht betrogen wird.

Die transzendente Dialektik wird also sich damit begnügen, den Schein transzendenter Urteile aufzudecken, und zugleich zu verhüten, dass er nicht betrage; dass er aber auch (wie der logische Schein) sogar verschwinde, und ein Schein zu sein aufhöre, das kann sie niemals bewerkstelligen. Denn wir haben es mit einer natürlichen und unvermeidlichen Illusion zu tun, die selbst auf subjektiven Grundsätzen beruht, und sie als objektive unterschiebt, anstatt dass die logische Dialektik in Auflösung der Trugschlüsse es nur mit einem Fehler, in Befolgung der Grundsätze, oder mit einem gekünstelten Schein, in Nachahmung derselben, zu tun hat. Es

gibt also eine natuerliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, nicht eine, in die sich etwa ein Stuemper, durch Mangel an Kenntnissen, selbst verwickelt, oder die irgendein Sophist, um vernuenftige Leute zu verwirren, kuenstlich ersonnen hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhindertreiblich anhaengt, und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhoeren wird, ihr vorzugaukeln und sie unblaessig in augenblickliche Verirrungen zu stossen, die jederzeit gehoben zu werden beduerfen.

II. Von der reinen Vernunft als dem Sitze des transzendentalen Scheins

A. Von der Vernunft ueberhaupt

Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bei der Vernunft, ueber welche nichts Hoeheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die hoechste Einheit des Denkens zu bringen. Da ich jetzt von dieser obersten Erkenntniskraft eine Erklaerung geben soll, so finde ich mich in einiger Verlegenheit. Es gibt von ihr, wie von dem Verstande, einen bloss formalen, d.i. logischen Gebrauch, da die Vernunft von allem Inhalte der Erkenntnis abstrahiert, aber auch einen realen, da sie selbst den Ursprung gewisser Begriffe und Grundsätze enthaelt, die sie weder von den Sinnen, noch vom Verstande entlehnt. Das erstere Vermoegen ist nun freilich vorlaengst von den Logikern durch das Vermoegen mittelbar zu schliessen (zum Unterschiede von den unmittelbaren Schluessen, consequentiis immediatis,) erklart worden; das zweite aber, welches selbst Begriffe erzeugt, wird dadurch noch nicht eingesehen. Da nun hier eine Einteilung der Vernunft in ein logisches und transzendentales Vermoegen vorkommt, so muss ein hoeherer Begriff von dieser Erkenntnisquelle gesucht werden, welcher beide Begriffe unter sich befasst, indessen wir nach der Analogie mit den Verstandesbegriffen erwarten koennen, dass der logische Begriff zugleich den Schluessel zum transzendentalen, und die Tafel der Funktionen der ersteren zugleich die Stammleiter der Vernunftbegriffe an die Hand geben werde.

Wir erklarten, im ersteren Teile unserer transzendentalen Logik, den Verstand durch das Vermoegen der Regeln; hier unterscheiden wir die Vernunft von demselben dadurch, dass wir sie das Vermoegen der Prinzipien nennen wollen.

Der Ausdruck eines Prinzips ist zweideutig, und bedeutet gemeinlich nur ein Erkenntnis, das als Prinzip gebraucht werden kann, ob es zwar an sich selbst und seinem eigenen Ursprunge nach kein Prinzipium ist. Ein jeder allgemeiner Satz, er mag auch sogar aus Erfahrung (durch Induktion) hergenommen sein, kann zum Obersatz in einem Vernunftschlusse dienen; er ist darum aber nicht selbst ein Prinzipium. Die mathematischen Axiome (z.B. zwischen zwei Punkten kann nur eine gerade Linie sein,) sind sogar allgemeine Erkenntnisse a priori, und werden daher mit Recht, relativisch auf die Faelle, die unter ihnen subsumiert werden koennen, Prinzipien genannt. Aber ich kann darum doch nicht sagen, dass ich diese Eigenschaft der geraden Linien ueberhaupt und an sich, aus Prinzipien erkenne, sondern nur in der reinen Anschauung.

Ich wuerde daher Erkenntnis aus Prinzipien diejenige nennen, da ich das Besondere im allgemeinen durch Begriffe erkenne. So ist denn ein

jeder Vernunftschluss eine Form der Ableitung einer Erkenntnis aus einem Prinzip. Denn der Obersatz gibt jederzeit einen Begriff, der da macht, dass alles, was unter der Bedingung desselben subsumiert wird, aus ihm nach einem Prinzip erkannt wird. Da nun jede allgemeine Erkenntnis zum Obersatze in einem Vernunftschlusse dienen kann, und der Verstand dergleichen allgemeine Sätze a priori darbietet, so können diese denn auch, in Ansehung ihres möglichen Gebrauchs, Prinzipien genannt werden.

Betrachten wir aber diese Grundsätze des reinen Verstandes an sich selbst ihrem Ursprunge nach, so sind sie nichts weniger als Erkenntnisse aus Begriffen. Denn sie würden auch nicht einmal a priori möglich sein, wenn wir nicht die reine Anschauung, (in der Mathematik,) oder Bedingungen einer möglichen Erfahrung überhaupt herbeizögen. Dass alles, was geschieht, eine Ursache habe, kann gar nicht aus dem Begriffe dessen, was überhaupt geschieht, geschlossen werden; vielmehr zeigt der Grundsatz, wie man allererst von dem, was geschieht, einen bestimmten Erfahrungsbegriff bekommen könne.

Synthetische Erkenntnisse aus Begriffen kann der Verstand also gar nicht verschaffen, und diese sind es eigentlich, welche ich schlechthin Prinzipien nenne; indessen, dass alle allgemeinen Sätze überhaupt komparative Prinzipien heißen können.

Es ist ein alter Wunsch, der, wer weiß wie spät, vielleicht einmal in Erfüllung gehen wird: dass man doch einmal, statt der endlosen Mannigfaltigkeit bürgerlicher Gesetze, ihre Prinzipien aufsuchen möge; denn darin kann allein das Geheimnis bestehen, die Gesetzgebung, wie man sagt, zu simplifizieren. Aber die Gesetze sind hier auch nur Einschränkungen unserer Freiheit auf Bedingungen, unter denen sie durchgängig mit sich selbst zusammenstimmt; mithin gehen sie auf etwas, was gänzlich unser eigen Werk ist, und wovon wir durch jene Begriffe selbst die Ursache sein können. Wie aber Gegenstände an sich selbst, wie die Natur der Dinge unter Prinzipien stehe und nach blossen Begriffen bestimmt werden solle, ist, wo nicht etwas Unmögliches, wenigstens doch sehr Widersinnisches in seiner Forderung. Es mag aber hiermit bewandt sein, wie es wolle, (denn darüber haben wir die Untersuchung noch vor uns,) so erhellt wenigstens daraus: dass Erkenntnis aus Prinzipien (an sich selbst) ganz etwas anderes sei, als blosses Verstandeserkenntnis, die zwar auch anderen Erkenntnissen in der Form eines Prinzips vorgehen kann, an sich selbst aber (sofern sie synthetisch ist) nicht auf blossem Denken beruht, noch ein Allgemeines nach Begriffen in sich enthält.

Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelt der Regeln sein, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien. So geht also niemals zunächst auf Erfahrung, oder auf irgendeinen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heißen mag, und von ganz anderer Art ist, als sie von dem Verstande geleistet werden kann.

Das ist der allgemeine Begriff von dem Vernunftvermögen, so weit er, bei gänzlichem Mangel an Beispielen (als die erst in der Folge gegeben werden sollen), hat begrifflich gemacht werden können.

B. Vom logischen Gebrauche der Vernunft

Man macht einen Unterschied zwischen dem, was unmittelbar erkannt, und dem, was nur geschlossen wird. Dass in einer Figur, die durch drei gerade Linien begrenzt ist, drei Winkel sind, wird unmittelbar erkannt; dass diese Winkel aber zusammen zwei rechten gleich sind, ist nur geschlossen. Weil wir des Schliessens bestaendig beduerfen und es dadurch endlich ganz gewohnt werden, so bemerken wir zuletzt diesen Unterschied nicht mehr, und halten oft, wie bei dem sogenannten Betrüge der Sinne, etwas fuer unmittelbar wahrgenommen, was wir doch nur geschlossen haben. Bei jedem Schlusse ist ein Satz, der zum Grunde liegt, und ein anderer, naemlich die Folgerung, die aus jenem gezogen wird, und endlich die Schlussfolge (Konsequenz), nach welcher die Wahrheit des letzteren unausbleiblich mit der Wahrheit des ersteren verknuepft ist. Liegt das geschlossene Urteil schon so in dem ersten, dass es ohne Vermittlung einer dritten Vorstellung daraus abgeleitet werden kann, so heisst der Schluss unmittelbar (*consequentia immediata*); ich moechte ihn lieber den Verstandesschluss nennen. Ist aber, ausser der zum Grunde gelegten Erkenntnis, noch ein anderes Urteil noetig, um die Folge zu bewirken, so heisst der Schluss ein Vernunftschluss. In dem Satze: alle Menschen sind sterblich, liegen schon die Saetze: einige Menschen sind sterblich, einige Sterbliche sind Menschen, nichts, was unsterblich ist, ist ein Mensch, und diese sind also unmittelbare Folgerungen aus dem ersteren. Dagegen liegt der Satz: alle Gelehrten sind sterblich, nicht in dem untergelegten Urteile (denn der Begriff der Gelehrten kommt in ihm gar nicht vor), und er kann nur vermittelt eines Zwischenurteils aus diesem gefolgert werden.

In jedem Vernunftsschlusse denke ich zuerst eine Regel (major) durch den Verstand. Zweitens subsumiere ich ein Erkenntnis unter die Bedingung der Regel (minor) vermittelt der Urteilskraft. Endlich bestimme ich mein Erkenntnis durch das Praedikat der Regel (*conclusio*), mithin a priori durch die Vernunft. Das Verhaeltnis also, welches der Obersatz, als die Regel, zwischen einer Erkenntnis und ihrer Bedingung vorstellt, macht die verschiedenen Arten der Vernunftschlusse aus. Sie sind also gerade dreifach, so wie alle Urteile ueberhaupt, sofern sie sich in der Art unterscheiden, wie sie das Verhaeltnis des Erkenntnisses im Verstande ausdruecken, naemlich: kategorische oder hypothetische oder disjunktive Vernunftschlusse.

Wenn, wie mehrenteils geschieht, die Konklusion als ein Urteil aufgegeben worden, um zu sehen, ob es nicht aus schon gegebenen Urteilen, durch die naemlich ein ganz anderer Gegenstand gedacht wird, fliesse: so suche ich im Verstande die Assertion dieses Schlusssatzes auf, ob sie sich nicht in demselben unter gewissen Bedingungen nach einer allgemeinen Regel vorfinde. Finde ich nun eine solche Bedingung und laesst sich das Objekt des Schlusssatzes unter der gegebenen Bedingung subsumieren, so ist dieser aus der Regel, die auch fuer andere Gegenstaende der Erkenntnis gilt, gefolgert. Man sieht daraus: dass die Vernunft im Schliessen die grosse Mannigfaltigkeit der Erkenntnis des Verstandes auf die kleinste Zahl der Prinzipien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die hoechste Einheit derselben zu bewirken suche.

C. Von dem reinen Gebrauche der Vernunft

Kann man die Vernunft isolieren, und ist sie alsdann noch ein eigener Quell von Begriffen und Urteilen, die lediglich aus ihr entspringen, und dadurch sie sich auf Gegenstaende bezieht, oder ist sie ein bloss subalternes Vermoegen, gegebenen Erkenntnissen eine gewisse Form zu geben, welche logisch heisst, und wodurch die Verstandeserkenntnisse nur einander und niedrige Regeln anderen hoeheren (deren Bedingung die Bedingung der ersteren in ihrer Sphaere befasst) untergeordnet werden, so viel sich durch die Vergleichung derselben will bewerkstelligen lassen? Dies ist die Frage, mit der wir uns jetzt nur vorlaeufig beschaefligen. In der Tat ist Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Prinzipien eine Forderung der Vernunft, um den Verstand mit sich selbst in durchgaengigen Zusammenhang zu bringen, so wie der Verstand das Mannigfaltige der Anschauung unter Begriffe und dadurch jene in Verknuepfung bringt. Aber ein solcher Grundsatz schreibt den Objekten kein Gesetz vor, und enthaelt nicht den Grund der Moeglichkeit, sie als solche ueberhaupt zu erkennen und zu bestimmen, sondern ist bloss ein subjektives Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrath unseres Verstandes, durch Vergleichung seiner Begriffe, den allgemeinen Gebrauch derselben auf die kleinstmoegliche Zahl derselben zu bringen, ohne dass man deswegen von den Gegenstaenden selbst eine solche Einheelligkeit, die der Gemaechlichkeit und Ausbreitung unseres Verstandes Vorschub tue, zu fordern, und jener Maxime zugleich objektive Gueltigkeit zu geben, berechtigt waere. Mit einem Worte, die Frage ist: ob Vernunft an sich d.i. die reine Vernunft a priori synthetische Grundsätze und Regeln enthalte, und worin diese Prinzipien bestehen moegen?

Das formale und logische Verfahren derselben in Vernunftschlüssen gibt uns hierueber schon hinreichende Anleitung, auf welchem Grunde das transzendente Prinzipium derselben in der synthetischen Erkenntnis durch reine Vernunft beruhen werde.

Erstlich geht der Vernunftschluss nicht auf Anschauungen, um dieselbe unter Regeln zu bringen (wie der Verstand mit seinen Kategorien), sondern auf Begriffe und Urteile. Wenn also reine Vernunft auch auf Gegenstaende geht, so hat sie doch auf diese und deren Anschauung keine unmittelbare Beziehung, sondern nur auf den Verstand und dessen Urteile, welche sich zunaechst an die Sinne und deren Anschauung wenden, um diesen ihren Gegenstand zu bestimmen. Vernunftseinheit ist also nicht Einheit einer moeglichen Erfahrung, sondern von dieser, als der Verstandeseinheit, wesentlich unterschieden. Dass alles, was geschieht, eine Ursache habe, ist gar kein durch Vernunft erkannter und vorgeschriebener Grundsatz. Er macht die Einheit der Erfahrung moeglich und entlehnt nichts von der Vernunft, welche, ohne diese Beziehung auf moegliche Erfahrung, aus blossen Begriffen keine solche synthetische Einheit haette gebieten koennen.

Zweitens sucht die Vernunft in ihrem logischen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urteils (des Schlusssatzes), und der Vernunftschluss ist selbst nichts anderes als ein Urteil, vermittelt der Subsumtion seiner Bedingung unter eine allgemeine Regel (Obersatz). Da nun diese Regel wiederum eben demselben Versuche der Vernunft ausgesetzt ist, und dadurch die Bedingung der Bedingung (vermittelt eines Prosylogismus) gesucht werden muss, so lange es angeht, so sieht man wohl, der eigentuemliche Grundsatz der Vernunft ueberhaupt (im logischen Gebrauche) sei: zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird.

Diese logische Maxime kann aber nicht anders ein Prinzipium der reinen Vernunft werden, als dadurch, dass man annimmt: wenn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben, (d.i. in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten).

Ein solcher Grundsatz der reinen Vernunft ist aber offenbar synthetisch; denn das Bedingte bezieht sich analytisch zwar auf irgendeine Bedingung, aber nicht aufs Unbedingte. Es müssen aus demselben auch verschiedene synthetische Sätze entspringen, wovon der reine Verstand nichts weiss, als der nur mit Gegenständen einer möglichen Erfahrung zu tun hat, deren Erkenntnis und Synthesis jederzeit bedingt ist. Das Unbedingte aber, wenn es wirklich statthat, kann besonders erwogen werden, nach allen den Bestimmungen, die es von jedem Bedingten unterscheiden, und muss dadurch Stoff zu manchen synthetischen Sätzen a priori geben.

Die aus diesem obersten Prinzip der reinen Vernunft entspringenden Grundsätze werden aber in Ansehung aller Erscheinungen transzendent sein, d.i. es wird kein ihm adäquater empirischer Gebrauch von demselben jemals gemacht werden können. Er wird sich also von allen Grundsätzen des Verstandes (deren Gebrauch völlig immanent ist, indem sie nur die Möglichkeit der Erfahrung zu ihrem Thema haben,) gänzlich unterscheiden. Ob nun jener Grundsatz: dass sich die Reihe der Bedingungen (in der Synthesis der Erscheinungen, oder auch des Denkens der Dinge überhaupt,) bis zum Unbedingten erstrecke, seine objektive Richtigkeit habe, oder nicht; welche Folgerungen daraus auf den empirischen Verstandesgebrauch fließen, oder ob es vielmehr überall keinen dergleichen objektiv gültigen Vernunftssatz gebe, sondern eine bloss logische Vorschrift, sich im Aufsteigen zu immer höheren Bedingungen, der Vollständigkeit derselben zu nähern und dadurch die höchste uns mögliche Vernunftseinheit in unsere Erkenntnis zu bringen; ob, sage ich, dieses Bedauern der Vernunft durch einen Missverständnis für einen transzendentalen Grundsatz der reinen Vernunft gehalten worden, der eine solche unbeschränkte Vollständigkeit übereillicherweise von der Reihe der Bedingungen in den Gegenständen selbst postuliert; was aber auch in diesem Falle für Missdeutungen und Verblendungen in die Vernunftsschlüsse, deren Obersatz aus reiner Vernunft genommen worden, (und der vielleicht mehr Petition als Postulat ist,) und die von der Erfahrung aufwärts zu ihren Bedingungen steigen, einschleichen mögen: das wird unser Geschäft in der transzendentalen Dialektik sein, welche wir jetzt aus ihren Quellen, die tief in der menschlichen Vernunft verborgen sind, entwickeln wollen. Wir werden sie in zwei Hauptstücke teilen, deren ersteres von den transzendenten Begriffen der reinen Vernunft, das zweite von transzendenten und dialektischen Vernunftsschlüssen derselben handeln soll.

Der transzendentalen Dialektik
Erstes Buch
Von den Begriffen der reinen Vernunft

Was es auch mit der Möglichkeit der Begriffe aus reiner Vernunft für eine Bewandnis haben mag: so sind sie doch nicht bloss reflektierte, sondern geschlossene Begriffe. Verstandesbegriffe werden auch a priori vor der Erfahrung und zum Behuf derselben gedacht; aber sie enthalten nichts weiter, als die Einheit der Reflexion über die Erscheinungen,

insofern sie notwendig zu einem moeglichen empirischen Bewusstsein gehoeren sollen. Durch sie allein wird Erkenntnis und Bestimmung eines Gegenstandes moeglich. Sie geben also zuerst Stoff zum Schliessen, und vor ihnen gehen keine Begriffe a priori von Gegenstaenden vorher, aus denen sie koennten geschlossen werden. Dagegen gruendet sich ihre objektive Realitaet doch lediglich darauf: dass, weil sie die intellektuelle Form aller Erfahrung ausmachen, ihre Anwendung jederzeit in der Erfahrung muss gezeigt werden koennen.

Die Benennung eines Vernunftbegriffs aber zeigt schon vorlaeufig: dass er sich nicht innerhalb der Erfahrung wolle beschraenken lassen, weil er eine Erkenntnis betrifft, von der jede empirische nur ein Teil ist, (vielleicht das Ganze der moeglichen Erfahrung oder ihrer empirischen Synthesis,) bis dahin zwar keine wirkliche Erfahrung jemals voellig zureicht, aber doch jederzeit dazu gehoerig ist. Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen (der Wahrnehmungen). Wenn sie das Unbedingte enthalten, so betreffen sie etwas, worunter alle Erfahrung gehoert, welches selbst aber niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist: etwas, worauf die Vernunft in ihren Schluessen aus der Erfahrung fuehrt, und wornach sie den Grad ihres empirischen Gebrauchs schaezt und abmisst, niemals aber ein Glied der empirischen Synthesis ausmacht. Haben dergleichen Begriffe dessen ungeachtet, objektive Gueltigkeit, so koennen sie *conceptus ratiocinati* (richtig geschlossene Begriffe) heissen; wo nicht, so sind sie wenigstens durch einen Schein des Schliessens erschlichen, und moegen *conceptus ratiocinantes* (vernuenftelnde Begriffe) genannt werden. Da dieses aber allererst in dem Hauptstuecke von den dialektischen Schluessen der reinen Vernunft ausgemacht werden kann, so koennen wir darauf noch nicht Ruecksicht nehmen, sondern werden vorlaeufig, so wie wir die reinen Verstandesbegriffe Kategorien nannten, die Begriffe der reinen Vernunft mit einem neuen Namen belegen und sie transzendente Ideen nennen, diese Benennung aber jetzt erlaeuern und rechtfertigen.

Des ersten Buchs der transzendentalen Dialektik
Erster Abschnitt
Von den Ideen ueberhaupt

Bei dem grossen Reichtum unserer Sprachen findet sich doch oft der denkende Kopf wegen des Ausdrucks verlegen, der seinem Begriffe genau anpasst, und in dessen Ermanglung er weder anderen, noch sogar sich selbst recht verstaendlich werden kann. Neue Woerter zu schmieden, ist eine Anmassung zum Gesetzgeben in Sprachen, die selten gelingt, und ehe man zu diesem verzweifelten Mittel schreitet, ist es ratsam, sich in einer toten und gelehrten Sprache umzusehen, ob sich daselbst nicht dieser Begriff samt seinem angemessenen Ausdrucke vorfinde, und wenn der alte Gebrauch desselben durch Unbehutsamkeit ihrer Urheber auch etwas schwankend geworden waere, so ist es doch besser, die Bedeutung, die ihm vorzueglich eigen war, zu befestigen, (sollte es auch zweifelhaft bleiben, ob man damals genau ebendieselbe im Sinne gehabt habe,) als sein Geschaeff nur dadurch zu verderben, dass man sich unverstaendlich machte.

Um deswillen, wenn sich etwa zu einem gewissen Begriffe nur ein einziges Wort vorfaende, das in schon eingefuehrter Bedeutung diesem Begriffe genau anpasst, dessen Unterscheidung von anderen verwandten Begriffen von grosser Wichtigkeit ist, so ist es ratsam, damit

nicht verschwenderisch umzugehen, oder es bloss zur Abwechslung, synonymisch, statt anderer zu gebrauchen, sondern ihm seine eigentümliche Bedeutung sorgfältig aufzubehalten; weil es sonst leichtlich geschieht, dass, nachdem der Ausdruck die Aufmerksamkeit nicht besonders beschäftigt, sondern sich unter dem Haufen anderer von sehr abweichender Bedeutung verliert, auch der Gedanke verloren gehe, den er allein hätte aufbehalten können.

Plato bediente sich des Ausdrucks Idee so, dass man wohl sieht, er habe darunter etwas verstanden, was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, sondern welches sogar die Begriffe des Verstandes, mit denen sich Aristoteles beschäftigte, weit übersteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit Kongruierendes angetroffen wird. Die Ideen sind bei ihm Urbilder der Dinge selbst, und nicht bloss Schlüssel zu möglichen Erfahrungen, wie die Kategorien. Nach seiner Meinung flossen sie aus der höchsten Vernunft aus, von da sie der menschlichen zuteil geworden, die sich aber jetzt nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zustande befindet, sondern mit Mühe die alten, jetzt sehr verdunkelten, Ideen durch Erinnerung (die Philosophie heisst) zurückrufen muss. Ich will mich hier in keine literarische Untersuchung einlassen, um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philosoph mit seinem Ausdrucke verband. Ich merke nur an, dass es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand aussert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete, oder auch dachte.

Plato bemerkte sehr wohl, dass unsere Erkenntniskraft ein weit höheres Bedürfnis fühle, als bloss Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und dass unsere Vernunft natürlicherweise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als dass irgendein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen kongruieren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben und keineswegs bloss Hirngespinnste sind.

Plato fand seine Ideen vorzüglich in allem was praktisch ist*, d.i. auf Freiheit beruht, welche ihrerseits unter Erkenntnissen steht, die ein eigentümliches Produkt der Vernunft sind. Wer die Begriffe der Tugend aus Erfahrung schöpfen wollte, wer das, was nur allenfalls als Beispiel zur unvollkommenen Erläuterung dienen kann, als Muster zum Erkenntnisquelle machen wollte (wie wirklich viele getan haben), der würde aus der Tugend ein nach Zeit und Umständen wandelbares, zu keiner Regel brauchbares zweideutiges Un Ding machen. Dagegen wird ein jeder inne, dass, wenn ihm jemand als Muster der Tugend vorgestellt wird, er doch immer das wahre Original bloss in seinem eigenen Kopfe habe, womit er dieses angebliche Muster vergleicht, und es bloss darnach schätzt. Dieses ist aber die Idee der Tugend, in Ansehung deren alle möglichen Gegenstände der Erfahrung zwar als Beispiele, (Beweise der Tunlichkeit desjenigen im gewissen Grade, was der Begriff der Vernunft heisst,) aber nicht als Urbilder Dienste tun. Dass niemals ein Mensch demjenigen adäquat handeln werde, was die reine Idee der Tugend enthält, beweist gar nicht etwas Chimaerisches in diesem Gedanken. Denn es ist gleichwohl alles Urteil, über den moralischen Wert oder Unwert, nur vermittelt dieser Idee möglich; mithin liegt sie jeder Annäherung zur moralischen Vollkommenheit notwendig zum Grunde, soweit auch die ihrem Grade nach nicht zu

bestimmenden Hindernisse in der menschlichen Natur uns davon entfernt halten moegen.

* Er dehnte seinen Begriff freilich auch auf spekulative Erkenntnisse aus, wenn sie nur rein und voellig a priori gegeben waren, sogar ueber die Mathematik, ob diese gleich ihren Gegenstand nirgend anders, als in der moeglichen Erfahrung hat. Hierin kann ich ihm nun nicht folgen, so wenig als in der mystischen Deduktion dieser Ideen, oder den Uebertreibungen, dadurch er sie gleichsam hypostasierte; wiewohl die hohe Sprache, deren er sich in diesem Felde bediente, einer milderen und der Natur der Dinge angemessenen Auslegung ganz wohl faehig ist.

Die platonische Republik ist, als ein vermeintlich auffallendes Beispiel von ertraeumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des muessigen Denkers ihren Sitz haben kann, zum Sprichwort geworden, und Brucker findet es laecherlich, dass der Philosoph behauptete, niemals wuerde ein Fuerst wohl regieren, wenn er nicht der Ideen teilhaftig waere. Allein man wuerde besser tun, diesem Gedanken mehr nachzugehen, und ihn (wo der vortreffliche Mann uns ohne Hilfe laesst) durch neue Bemuehung in Licht zu stellen, als ihn, unter dem sehr elenden und schaedlichen Vorwande der Untunlichkeit, als unnuetz beiseite zu setzen. Eine Verfassung von der groessten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, dass jedes Freiheit mit der anderen ihrer zusammen bestehen kann, (nicht von der groessten Glueckseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen;) ist doch wenigstens eine notwendige Idee, die man nicht bloss im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muss, und wobei man anfaenglich von den gegenwaertigen Hindernissen abstrahieren muss, die vielleicht nicht sowohl aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen moegen, als vielmehr aus der Vernachlaessigung der echten Ideen bei der Gesetzgebung. Denn nichts kann Schaedlicheres und eines Philosophen Unwuerdigeres gefunden werden, als die poebelhafte Berufung auf vergeblich widerstrebende Erfahrung, die doch gar nicht existieren wuerde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen wuerden, und an deren Statt nicht rohe Begriffe, eben darum, weil sie aus Erfahrung geschoepft worden, alle gute Absicht vereitelt haetten. Je uebereinstimmender die Gesetzgebung und Regierung mit dieser Idee eingerichtet waeren, desto seltener wuerden allerdings die Strafen werden, und da ist es denn ganz vernuenftig, (wie Plato behauptet), dass bei einer vollkommenen Anordnung derselben gar keine dergleichen noetig sein wuerden. Ob nun gleich das letztere niemals zustande kommen mag, so ist die Idee doch ganz richtig, welche dieses Maximum zum Urbilde aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der moeglich groessten Vollkommenheit immer naeher zu bringen. Denn welches der hoechste Grad sein mag, bei welchem die Menschheit stehenbleiben muesse, und wie gross also die Kluft, die zwischen der Idee und ihrer Ausfuehrung notwendig uebrigbleibt, sein moege, das kann und soll niemand bestimmen, eben darum, weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze uebersteigen kann.

Aber nicht bloss in demjenigen, wobei die menschliche Vernunft wahrhafte Kausalitaet zeigt, und wo Ideen wirkende Ursachen (der Handlungen und ihrer Gegenstaende) werden, naemlich im Sittlichen, sondern auch in Ansehung der Natur selbst, sieht Plato mit Recht deutliche Beweise ihres Ursprungs aus Ideen. Ein Gewaechs, ein Tier, die regelmaessige Anordnung des Weltbaues (vermutlich also auch die ganze Naturordnung) zeigen deutlich, dass sie nur nach Ideen moeglich

sind; dass zwar kein einzelnes Geschoepf, unter den einzelnen Bedingungen seines Daseins, mit der Idee des Vollkommensten seiner Art kongruiere (so wenig wie der Mensch mit der Idee der Menschheit, die er sogar selbst als das Urbild seiner Handlungen in seiner Seele traegt,) dass gleichwohl jene Ideen im hoechsten Verstande einzeln, unveraenderlich, durchgaengig bestimmt, und die urspruenglichen Ursachen der Dinge sind, und nur das Ganze ihrer Verbindung im Weltall einzig und allein jener Idee voellig adaequat sei. Wenn man das Uebertriebene des Ausdrucks absondert, so ist der Geistesschwung des Philosophen, von der copeilichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung zu der architektonischen Verknuepfung derselben nach Zwecken, d.i. nach Ideen, hinaufzusteigen, eine Bemuehung, die Achtung und Nachfolge verdient, in Ansehung desjenigen aber, was die Prinzipien der Sittlichkeit, der Gesetzgebung und der Religion betrifft, wo die Ideen die Erfahrung selbst (des Guten) allererst moeglich machen, obzwar niemals darin voellig ausgedrueckt werden koennen, ein ganz eigentuemliches Verdienst, welches man nur darum nicht erkennt, weil man es durch eben die empirischen Regeln beurteilt, deren Gueltigkeit, als Prinzipien, eben durch sie hat aufgehoben werden sollen. Denn in Betracht der Natur gibt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist hoechst verwerflich, die Gesetze ueber das, was ich tun soll, von demjenigen herzunehmen, oder dadurch einschraenken zu wollen, was getan wird.

Statt aller dieser Betrachtungen, deren gehoerige Ausfuehrung in der Tat die eigentuemliche Wuerde der Philosophie ausmacht, beschaeftigen wir uns jetzt mit einer nicht so glaenzenden, aber doch auch nicht verdienstlosen Arbeit, naemlich: den Boden zu jenen majestaetischen sittlichen Gebaeuden eben und baufest zu machen, in welchem sich allerlei Maulwurfsgaenge einer vergeblich, aber mit guter Zuversicht, auf Schaetze grabenden Vernunft vorfinden, und die jenes Bauwerk unsicher machen. Der transzendente Gebrauch der reinen Vernunft, ihre Prinzipien und Ideen, sind es also, welche genau zu kennen uns jetzt obliegt, um den Einfluss der reinen Vernunft und den Wert derselben gehoerig bestimmen und schaetzen zu koennen. Doch, ehe ich diese vorlaeufige Einleitung beiseite lege, ersuche ich diejenige, denen Philosophie am Herzen liegt, (welches mehr gesagt ist, als man gemeiniglich antrifft,) wenn sie sich durch dieses und das Nachfolgende ueberzeugt finden sollten, den Ausdruck Idee seiner urspruenglichen Bedeutung nach in Schutz zu nehmen, damit er nicht fernerhin unter die uebrigen Ausdruecke, womit gewoehnlich allerlei Vorstellungsarten in sorgloser Unordnung bezeichnet werden, gerate, und die Wissenschaft dabei einbuesse. Fehlt es uns doch nicht an Benennungen, die jeder Vorstellungsart gehoerig angemessen sind, ohne dass wir noetig haben, in das Eigentum einer anderen einzugreifen. Hier ist eine Stufenleiter derselben. Die Gattung ist Vorstellung ueberhaupt (repraesentatio). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewusstsein (perceptio). Eine Perception, die sich lediglich auf das Subjekt, als die Modifikation seines Zustandes bezieht, ist Empfindung (sensatio), eine objektive Perzeption ist Erkenntnis (cognitio). Diese ist entweder Anschauung oder Begriff (intuitus vel conceptus). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln; dieser mittelbar, vermittelt eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann. Der Begriff ist entweder ein empirischer oder reiner Begriff, und der reine Begriff, sofern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit) heisst Notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Moeglichkeit der Erfahrung

uebersteigt, ist die Idee, oder der Vernunftbegriff. Dem, der sich einmal an diese Unterscheidung gewohnt hat, muss es unertraeglich fallen, die Vorstellung der roten Farbe Idee nennen zu hoeren. Sie ist nicht einmal Notion (Verstandesbegriff) zu nennen.

Des ersten Buchs der transzendentalen Dialektik
Zweiter Abschnitt
Von den transzendentalen Ideen

Die transzendente Analytik gab uns ein Beispiel, wie die bloss logische Form unserer Erkenntnis den Ursprung von reinen Begriffen a priori enthalten koenne, welche vor aller Erfahrung Gegenstaende vorstellen, oder vielmehr die synthetische Einheit anzeigen, welche allein eine empirische Erkenntnis von Gegenstaenden moeglich macht. Die Form der Urteile (in einen Begriff von der Synthesis der Anschauungen verwandelt) brachte Kategorien hervor, welche allen Verstandesgebrauch in der Erfahrung leiten. Ebenso koennen wir erwarten, dass die Form der Vernunftschluesse, wenn man sie auf die synthetische Einheit der Anschauungen, nach Massgebung der Kategorien, anwendet, den Ursprung besonderer Begriffe a priori enthalten werde, welche wir reine Vernunftbegriffe, oder transzendente Ideen nennen koennen, und die den Verstandesgebrauch im Ganzen der getarnten Erfahrung nach Prinzipien bestimmen werden.

Die Funktion der Vernunft bei ihren Schluessen bestand in der Allgemeinheit der Erkenntnis nach Begriffen, und der Vernunftschluss selbst ist ein Urteil, welches a priori in dem ganzen Umfange seiner Bedingung bestimmt wird. Den Satz: Cajus ist sterblich, koennte ich auch bloss durch den Verstand aus der Erfahrung schoepfen. Allein ich suche einen Begriff, der die Bedingung enthaelt, unter welcher das Praedikat (Assertion ueberhaupt) dieses Urteils gegeben wird (d.i. hier, den Begriff des Menschen;) und nachdem ich unter diese Bedingung, in ihrem ganzen Umfange genommen, (alle Menschen sind sterblich) subsumiert habe; so bestimme ich darnach die Erkenntnis meines Gegenstandes (Cajus ist sterblich).

Demnach restringieren wir in der Conclusion eines Vernunftschlusses ein Praedikat auf einen gewissen Gegenstand, nachdem wir es vorher in dem Obersatz in seinem ganzen Umfange unter einer gewissen Bedingung gedacht haben. Diese vollendete Groesse des Umfanges, in Beziehung auf eine solche Bedingung, heisst die Allgemeinheit (Universalitas). Dieser entspricht in der Synthesis der Anschauungen die Allheit (Universitas) oder Totalitaet der Bedingungen. Also ist der transzendente Vernunftbegriff kein anderer, als der von der Totalitaet der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das Unbedingte allein die Totalitaet der Bedingungen moeglich macht, und umgekehrt die Totalitaet der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist; so kann ein reiner Vernunftbegriff ueberhaupt durch den Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthaelt, erkluert werden.

Soviel Arten des Verhaeltnisses es nun gibt, die der Verstand vermittelt der Kategorien sich vorstellt, so vielerlei reine Vernunftbegriffe wird es auch geben, und es wird also erstlich ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis in einem Subjekt, zweitens der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, drittens der disjunktiven Synthesis der Teile in einem System zu suchen sein.

Es gibt naemlich ebensoviel Arten von Vernunftschlüssen, deren jede durch Prosylogismen zum Unbedingten fortschreitet, die eine zum Subjekt, welches selbst nicht mehr Praedikat ist, die andere zur Voraussetzung, die nichts weiter voraussetzt, und die dritte zu einem Aggregat der Glieder der Einteilung, zu welchen nichts weiter erforderlich ist, um die Einteilung eines Begriffs zu vollenden. Daher sind die reinen Vernunftbegriffe von der Totalitaet in der Synthesis der Bedingungen wenigstens als Aufgaben, um die Einheit des Verstandes, womoeglich, bis zum Unbedingten fortzusetzen, notwendig und in der Natur der menschlichen Vernunft gegrundet, es mag auch uebrigens diesen transzendentalen Begriffen an einem ihnen angemessenen Gebrauch in concreto fehlen, und sie mithin keinen anderen Nutzen haben, als den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, indem er aufs aeusserste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehende einstimmig gemacht wird.

Indem wir aber hier von der Totalitaet der Bedingungen und dem Unbedingten, als dem gemeinschaftlichen Titel aller Vernunftbegriffe reden, so stossen wir wiederum auf einen Ausdruck, den wir nicht entbehren und gleichwohl, nach einer ihm durch langen Missbrauch anhaengenden Zweideutigkeit, nicht sicher brauchen koennen. Das Wort absolut ist eines von den wenigen Woertern, die in ihrer uranfenglichen Bedeutung einem Begriffe angemessen worden, welchem nach der Hand gar kein anderes Wort eben derselben Sprache genau anpasst, und dessen Verlust, oder welches ebensoviel ist, sein schwankender Gebrauch daher auch den Verlust des Begriffs selbst nach sich ziehen muss, und zwar eines Begriffs, der, weil er die Vernunft gar sehr beschaeffigt, ohne grossen Nachteil aller transzendentalen Beurteilungen nicht entbehrt werden kann. Das Wort absolut wird jetzt oeffters gebraucht, um bloss anzuzeigen, dass etwas von einer Sache an sich selbst betrachtet und also innerlich gelte. In dieser Bedeutung wuerde absolutmoeglich das bedeuten, was an sich selbst (interne) moeglich ist, welches in der Tat das wenigste ist, was man von einem Gegenstande sagen kann. Dagegen wird es auch bisweilen gebraucht, um anzuzeigen, dass etwas in aller Beziehung (uneingeschraenkt) gueltig ist (z.B. die absolute Herrschaft,) und absolutmoeglich wuerde in dieser Bedeutung dasjenige bedeuten, was in aller Absicht in aller Beziehung moeglich ist, welches wiederum das meiste ist, was ich ueber die Moeglichkeit eines Dinges sagen kann. Nun treffen zwar diese Bedeutungen manchmal zusammen. So ist z.E., was innerlich unmoeglich ist, auch in aller Beziehung, mithin absolut unmoeglich. Aber in den meisten Faellen sind sie unendlich weit auseinander, und ich kann auf keine Weise schliessen, dass, weil etwas an sich selbst moeglich ist, es darum auch in aller Beziehung, mithin absolut, moeglich sei. Ja von der absoluten Notwendigkeit werde ich in der Folge zeigen, dass sie keineswegs in allen Faellen von der inneren abhaenge, und also mit dieser nicht als gleichbedeutend angesehen werden muesse. Dessen Gegenteil innerlich unmoeglich ist, dessen Gegenteil ist freilich auch in aller Absicht unmoeglich, mithin ist es selbst absolut notwendig; aber ich kann nicht umgekehrt schliessen, was absolut notwendig ist, dessen Gegenteil sei innerlich unmoeglich, d.i. die absolute Notwendigkeit der Dinge sei eine innere Notwendigkeit; denn diese innere Notwendigkeit ist in gewissen Faellen ein ganz leerer Ausdruck, mit welchem wir nicht den mindesten Begriff verbinden koennen; dagegen der von der Notwendigkeit eines Dinges in aller Beziehung (auf alles Moegliche) ganz besondere Bestimmungen bei sich fuehrt. Weil nun der Verlust eines Begriffs von grosser Anwendung in der spekulativen Weltweisheit dem Philosophen niemals gleichgueltig sein kann, so hoffe

ich, es werde ihm die Bestimmung und sorgfaeltige Aufbewahrung des Ausdrucks, an dem der Begriff haengt, auch nicht gleichgueltig sein.

In dieser erweiterten Bedeutung werde ich mich dann des Wortes: absolut, bedienen und es dem bloss komparativ oder in besonderer Ruecksicht Gueltigen entgegensetzen; denn dieses letztere ist auf Bedingungen restringiert, jenes aber gilt ohne Restriktion.

Nun geht der transzendente Vernunftbegriff jederzeit nur auf die absolute Totalitaet in der Synthesis der Bedingungen, und endigt niemals, als bei den schlechthin, d.i. in jeder Beziehung, Unbedingten. Denn die reine Vernunft ueberlaesst alles dem Verstande, der sich zunaechst auf die Gegenstaende der Anschauung oder vielmehr deren Synthesis in der Einbildungskraft bezieht. Jene behaelt sich allein die absolute Totalitaet im Gebrauche der Verstandesbegriffe vor, und sucht die synthetische Einheit, welche in der Kategorie gedacht wird, bis zum Schlechthinunbedingten hinauszufuehren. Man kann daher diese die Vernunfteinheit der Erscheinungen, so wie jene, welche die Kategorie ausdrueckt, Verstandeseinheit nennen. So bezieht sich demnach die Vernunft nur auf den Verstandesgebrauch, und zwar nicht sofern dieser den Grund moeglicher Erfahrung enthaelt, (denn die absolute Totalitaet der Bedingungen ist kein in einer Erfahrung brauchbarer Begriff, weil keine Erfahrung unbedingt ist,) sondern um ihm die Richtung auf eine gewisse Einheit vorzuschreiben, von der der Verstand keinen Begriff hat, und die darauf hinausgeht, alle Verstandeshandlungen, in Ansehung eines jeden Gegenstandes, in ein absolutes Ganzes zusammenzufassen. Daher ist der objektive Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe jederzeit transzendent, indessen dass der von den reinen Verstandesbegriffen, seiner Natur nach, jederzeit immanent sein muss, indem er sich bloss auf moegliche Erfahrung einschraenkt.

Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Also sind unsere jetzt erwogenen reinen Vernunftbegriffe transzendente Ideen. Sie sind Begriffe der reinen Vernunft; denn sie betrachten alles Erfahrungserkenntnis als bestimmt durch eine absolute Totalitaet der Bedingungen. Sie sind nicht willkuerlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, und beziehen sich daher notwendigerweise auf den ganzen Verstandesgebrauch. Sie sind endlich transzendent und uebersteigen die Grenze aller Erfahrung, in welcher also niemals ein Gegenstand vorkommen kann, der der transzendentalen Idee adaequat waere. Wenn man eine Idee nennt, so sagt man dem Objekt nach (als von einem Gegenstande des reinen Verstandes) sehr viel, dem Subjekte nach aber (d.i. in Ansehung seiner Wirklichkeit unter empirischer Bedingung) eben darum sehr wenig, weil sie, als der Begriff eines Maximum, in concreto niemals kongruent kann gegeben werden. Weil nun das letztere im bloss spekulativen Gebrauch der Vernunft eigentlich die ganze Absicht ist, und die Annaeherung zu einem Begriffe, der aber in der Ausuebung doch niemals erreicht wird, ebensoviel ist, als ob der Begriff ganz und gar verfehlt wuerde, so heisst es von einem dergleichen Begriffe: er ist nur eine Idee. So wuerde man sagen koennen: das absolute Ganze aller Erscheinungen ist nur eine Idee, denn, da wir dergleichen niemals im Bilde entwerfen koennen, so bleibt es ein Problem ohne alle Aufloesung. Dagegen, weil es im praktischen Gebrauch des Verstandes ganz allein um die Ausuebung nach Regeln zu tun ist, so kann die Idee der praktischen Vernunft jederzeit wirklich, obzwar nur zum Teil, in concreto gegeben werden, ja sie ist die unentbehrliche Bedingung jedes praktischen Gebrauchs

der Vernunft. Ihre Ausübung ist jederzeit begrenzt und mangelhaft, aber unter nicht bestimmbar Grenzen, also jederzeit unter dem Einflusse des Begriffs einer absoluten Vollständigkeit. Demnach ist die praktische Idee jederzeit hoechst fruchtbar und in Ansehung der wirklichen Handlungen unumgaenglich notwendig. In ihr hat die reine Vernunft sogar Kausalitaet, das wirklich hervorzubringen, was ihr Begriff enthaelt; daher kann man von der Weisheit nicht gleichsam geringschaetzig sagen: sie ist nur eine Idee; sondern eben darum, weil sie die Idee von der notwendigen Einheit aller moeglichen Zwecke ist, so muss sie allem Praktischen als urspruengliche, zum wenigsten einschraenkende, Bedingung zur Regel dienen.

Ob wir nun gleich von den transzendentalen Vernunftbegriffen sagen muessen: sie sind nur Ideen, so werden wir sie doch keineswegs fuer ueberfluessig und nichtig anzusehen haben. Denn, wenn schon dadurch kein Objekt bestimmt werden kann, so koennen sie doch im Grunde und unbemerkt dem Verstande zum Kanon seines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauchs dienen, dadurch er zwar keinen Gegenstand mehr erkennt, als er nach seinen Begriffen erkennen wuerde, aber doch in dieser Erkenntnis besser und weiter geleitet wird. Zu geschweigen, dass sie vielleicht von den Naturbegriffen zu den praktischen einen Uebergang moeglich machen, und den moralischen Ideen selbst auf solche Art Haltung und Zusammenhang mit den spekulativen Erkenntnissen der Vernunft verschaffen koennen. Ueber alles dieses muss man den Aufschluss in dem Verfolg erwarten.

Unserer Absicht gemaess setzen wir aber hier die praktischen Ideen beiseite, und betrachten daher die Vernunft nur im spekulativen, und in diesem noch enger, naemlich nur im transzendentalen Gebrauch. Hier muessen wir nun denselben Weg einschlagen, den wir oben bei der Deduktion der Kategorien nahmen; naemlich, die logische Form der Vernunfterkennntnis erwaegen, und sehen, ob nicht etwa die Vernunft dadurch auch ein Quell von Begriffen werde, Objekte an sich selbst, als synthetisch a priori bestimmt, in Ansehung einer oder der anderen Funktion der Vernunft, anzusehen.

Vernunft, als Vermoegen einer gewissen logischen Form der Erkenntnis betrachtet, ist das Vermoegen zu schliessen, d.i. mittelbar (durch die Subsumtion der Bedingung eines moeglichen Urteils unter die Bedingung eines gegebenen) zu urteilen. Das gegebene Urteil ist die allgemeine Regel (Obersatz, Major). Die Subsumtion der Bedingung eines anderen moeglichen Urteils unter die Bedingung der Regel ist der Untersatz (Minor). Das wirkliche Urteil, welches die Assertion der Regel in dem subsumierten Falle aussagt, ist der Schlusssatz (Conclusio). Die Regel naemlich sagt etwas allgemein unter einer gewissen Bedingung. Nun findet in einem vorkommenden Falle die Bedingung der Regel statt. Also wird das, was unter jener Bedingung allgemein galt, auch in dem vorkommenden Falle (der diese Bedingung bei sich fuehrt) als gueltig angesehen. Man sieht leicht, dass die Vernunft durch Verstandeshandlungen, welche eine Reihe von Bedingungen ausmachen, zu einem Erkenntnis gelange. Wenn ich zu dem Satze: alle Koerper sind veraenderlich, nur dadurch gelangen dass ich von dem entfernten Erkenntnis (worin der Begriff des Koerpers noch nicht vorkommt, der aber doch davon die Bedingung enthaelt,) anfangs: alles Zusammengesetzte ist veraenderlich; von diesem zu einem naeheren gehe, der unter der Bedingung des ersteren steht: die Koerper sind zusammengesetzt; und von diesem allererst zu einem dritten, der nunmehr das entfernte Erkenntnis (veraenderlich) mit dem vorliegenden verknuepft: folglich sind die Koerper veraenderlich; so bin ich

durch eine Reihe von Bedingungen (Praemissen) zu einer Erkenntnis (Conclusion) gelangt. Nun laesst sich eine jede Reihe, deren Exponent (des kategorischen oder hypothetischen Urteils) gegeben ist, fortsetzen; mithin fuehrt ebendieselbe Vernunftbehandlung zur *ratiocinatio polysyllogistica*, welches eine Reihe von Schluessen ist, die entweder auf der Seite der Bedingungen (*per prosyllogismos*), oder des Bedingten (*per episyllogismos*), in unbestimmte Weiten fortgesetzt werden kann.

Man wird aber bald inne, dass die Kette, oder Reihe der *Prosyllogismen*, d.i. der gefolgerten Erkenntnisse auf der Seite der Gruende, oder der Bedingungen zu einem gegebenen Erkenntnis, mit anderen Worten: die aufsteigende Reihe der Vernunftschluesse, sich gegen das Vernunftvermoegen doch anders verhalten muesse, als die absteigende Reihe, d.i. der Fortgang der Vernunft auf der Seite des Bedingten durch *Episyllogismen*. Denn, da im ersteren Falle das Erkenntnis (*conclusio*) nur als bedingt gegeben ist; so kann man zu demselben vermittelt der Vernunft nicht anders gelangen, als wenigstens unter der Voraussetzung, dass alle Glieder der Reihe auf der Seite der Bedingungen gegeben sind, (*Totalitaet* in der Reihe der *Praemissen*,) weil nur unter deren Voraussetzung das vorliegende Urteil *a priori* moeglich ist; dagegen auf der Seite des Bedingten, oder der Folgerungen, nur eine werdende und nicht schon ganz vorausgesetzte oder gegebene Reihe, mithin nur ein *potentialer* Fortgang gedacht wird. Daher, wenn eine Erkenntnis als bedingt angesehen wird, so ist die Vernunft genoetigt, die Reihe der Bedingungen in aufsteigender Linie als vollendet und ihrer *Totalitaet* nach gegeben anzusehen. Wenn aber eben dieselbe Erkenntnis zugleich als Bedingung anderer Erkenntnisse angesehen wird, die untereinander eine Reihe von Folgerungen in absteigender Linie ausmachen, so kann die Vernunft ganz gleichgueltig sein, wie weit dieser Fortgang sich *a parte posteriori* erstrecke, und ob gar ueberall *Totalitaet* dieser Reihe moeglich sei; weil sie einer dergleichen Reihe zu der vor ihr liegenden Konklusion nicht bedarf, indem diese durch ihre Gruende *a parte priori* schon hinreichend bestimmt und gesichert ist. Es mag nun sein, dass auf der Seite der Bedingungen die Reihe der *Praemissen* ein Erstes habe, als oberste Bedingung, oder nicht, und also *a parte priori* ohne Grenzen; so muss sie doch *Totalitaet* der Bedingung enthalten, gesetzt, dass wir niemals dahin gelangen koennten, sie zu fassen, und die ganze Reihe muss unbedingt wahr sein, wenn das Bedingte, welches als eine daraus entspringende Folgerung angesehen wird, als wahr gelten soll. Dieses ist eine Forderung der Vernunft, die ihr Erkenntnis als *a priori* bestimmt und als notwendig ankuendigt, entweder an sich selbst, und dann bedarf es keiner Gruende, oder, wenn es abgeleitet ist, als ein Glied einer Reihe von Gruenden, die selbst unbedingt wahr ist.

Des ersten Buchs der transzendentalen Dialektik
Dritter Abschnitt
System der transzendentalen Ideen

Wir haben es hier nicht mit einer logischen Dialektik zu tun, welche von allem Inhalte der Erkenntnis abstrahiert, und lediglich den falschen Schein in der Form der Vernunftschluesse aufdeckt, sondern mit einer transzendentalen, welche, voellig *a priori*, den Ursprung gewisser Erkenntnisse aus reiner Vernunft, und geschlossener Begriffe, deren Gegenstand empirisch gar nicht gegeben werden kann, die also gaenzlich ausser dem Vermoegen des reinen Verstandes liegen,

enthalten soll. Wir haben aus der natuerlichen Beziehung, die der transzendente Gebrauch unserer Erkenntnis, sowohl in Schluessen als Urteilen, auf den logischen haben muss, abgenommen: dass es nur drei Arten von dialektischen Schluessen geben werde, die sich auf die dreierlei Schlussarten beziehen, durch welche Vernunft aus Prinzipien zu Erkenntnissen gelangen kann, und dass in allem ihr Geschaeff sei, von der bedingten Synthesis, an die der Verstand jederzeit gebunden bleibt, zur unbedingten aufzusteigen, die er niemals erreichen kann.

Nun ist das Allgemeine aller Beziehung, die unsere Vorstellungen haben koennen, 1. die Beziehung aufs Subjekt, 2. die Beziehung auf Objekte, und zwar entweder als Erscheinungen, oder als Gegenstaende des Denkens ueberhaupt. Wenn man diese Untereinteilung mit der oberen verbindet, so ist alles Verhaeltnis der Vorstellungen, davon wir uns entweder einen Begriff, oder Idee machen koennen, dreifach: 1. das Verhaeltnis zum Subjekt, 2. zum Mannigfaltigen des Objekts in der Erscheinung, 3. zu allen Dingen ueberhaupt.

Nun haben es alle reinen Begriffe ueberhaupt mit der synthetischen Einheit der Vorstellungen, Begriffe der reinen Vernunft (transszendentale Ideen) aber mit der unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen ueberhaupt zu tun. Folglich werden alle transszendentalen Ideen sich unter drei Klassen bringen lassen, davon die erste die absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjekts, die zweite die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, die dritte die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstaende des Denkens ueberhaupt enthaelt.

Das denkende Subjekt ist der Gegenstand der Psychologie, der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) der Gegenstand der Kosmologie, und das Ding, welches die oberste Bedingung der Moeglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthaelt, (das Wesen aller Wesen) der Gegenstand der Theologie. Also gibt die reine Vernunft die Idee zu einer transszendentalen Seelenlehre (*psychologia rationalis*), zu einer transszendentalen Weltwissenschaft (*cosmologia rationalis*), endlich auch zu einer transszendentalen Gotteserkenntnis (*Theologia transszentalis*) an die Hand. Der blosse Entwurf sogar zu einer sowohl als der anderen dieser Wissenschaften, schreibt sich gar nicht von dem Verstande her, selbst wenn er gleich mit dem hoechsten logischen Gebrauche der Vernunft, d.i. allen erdenklichen Schluessen, verbunden waere, um von einem Gegenstande desselben (Erscheinung) zu allen anderen bis in die entlegensten Glieder der empirischen Synthesis fortzuschreiten, sondern ist lediglich ein reines und echtes Produkt, oder Problem der reinen Vernunft.

Was unter diesen drei Titeln aller transszendentalen Ideen fuer modi der reinen Vernunftbegriffe stehen, wird in dem folgenden Hauptstuecke vollstaendig dargelegt werden. Sie laufen am Faden der Kategorien fort. Denn die reine Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf Gegenstaende, sondern auf die Verstandesbegriffe von denselben. Ebenso wird sich auch nur in der voelligen Ausfuehrung deutlich machen lassen, wie die Vernunft lediglich durch den synthetischen Gebrauch eben derselben Funktion, deren sie sich zum kategorischen Vernunftschlusse bedient, notwendigerweise auf den Begriff der absoluten Einheit des denkenden Subjekts kommen muesse, wie das logische Verfahren in hypothetischen Ideen die vom Schlechthinunbedingten in einer Reihe gegebener Bedingungen, endlich die blosse Form des disjunktiven Vernunftschlusses den hoechsten Vernunftbegriff von einem Wesen aller Wesen notwendigerweise nach sich

ziehen muesse; ein Gedanke, der beim ersten Anblick aeusserst paradox zu sein scheint.

Von diesen transzendentalen Ideen ist eigentlich keine objektive Deduktion moeglich, so wie wir sie von den Kategorien liefern koennten. Denn in der Tat haben sie keine Beziehung auf irgendein Objekt, was ihnen kongruent gegeben werden koennte, eben darum, weil sie nur Ideen sind. Aber eine subjektive Anleitung derselben aus der Natur unserer Vernunft koennten wir unternehmen, und die ist im gegenwaertigen Hauptstuecke auch geleistet worden.

Man sieht leicht, dass die reine Vernunft nichts anderes zur Absicht habe, als die absolute Totalitaet der Synthesis auf der Seite der Bedingungen, (es sei der Inhaerenz, oder der Dependenz, oder der Konkurrenz,) und dass sie mit der absoluten Vollstaendigkeit von seiten des Bedingten nichts zu schaffen habe. Denn nur allein jener bedarf sie, um die ganze Reihe der Bedingungen vorauszusetzen, und sie dadurch dem Verstande a priori zu geben. Ist aber eine vollstaendig (und unbedingt) gegebene Bedingung einmal da, so bedarf es nicht mehr eines Vernunftbegriffs in Ansehung der Fortsetzung der Reihe; denn der Verstand tut jeden Schritt abwaerts, von der Bedingung zum Bedingten, von selber. Auf solche Weise dienen die transzendentalen Ideen nur zum Aufsteigen in der Reihe der Bedingungen, bis zum Unbedingten, d.i. zu den Prinzipien. In Ansehung des Hinabgehens zum Bedingten aber, gibt es zwar einen weit erstreckten logischen Gebrauch, den unsere Vernunft von den Verstandesgesetzen macht, aber gar keinen transzendentalen, und, wenn wir uns von der absoluten Totalitaet einer solchen Synthesis (des progressus) eine Idee machen, z.B. von der ganzen Reihe aller kuenftigen Weltveraenderungen, so ist dieses ein Gedankending (ens rationis), welches nur willkuerlich gedacht, und nicht durch die Vernunft notwendig vorausgesetzt wird. Denn zur Moeglichkeit des Bedingten wird zwar die Totalitaet seiner Bedingungen, aber nicht seiner Folgen, vorausgesetzt. Folglich ist ein solcher Begriff keine transzendentale Idee, mit der wir es doch hier lediglich zu tun haben.

Zuletzt wird man auch gewahr, dass unter den transzendentalen Ideen selbst ein gewisser Zusammenhang und Einheit hervorleuchte, und dass die reine Vernunft, vermittelt ihrer, alle ihre Erkenntnisse in ein System bringe. Von der Erkenntnis seiner selbst (der Seele) zur Welterkenntnis, und, vermittelt dieser, zum Urwesen fortzugehen, ist ein so natuerlicher Fortschritt, dass er dem logischen Fortgange der Vernunft von den Praemissen zum Schlusssatze aehnlich scheint*. Ob nun hier wirklich eine Verwandtschaft von der Art, als zwischen dem logischen und transzendentalen Verfahren, insgeheim zum Grunde liege, ist auch eine von den Fragen, deren Beantwortung man in dem Verfolg dieser Untersuchungen allererst erwarten muss. Wir haben vorlaeufig unseren Zweck schon erreicht, da wir die transzendentalen Begriffe der Vernunft, die sich sonst gewoehnlich in der Theorie der Philosophen unter andere mischen, ohne dass diese sie einmal von Verstandesbegriffen gehoerig unterscheiden, aus dieser zweideutigen Lage haben herausziehen, ihren Ursprung, und dadurch zugleich ihre bestimmte Zahl, ueber die es gar keine mehr geben kann, angeben und sie in einem systematischen Zusammenhange haben vorstellen koennen, wodurch ein besonderes Feld fuer die reine Vernunft abgesteckt und eingeschaenkt wird.

* Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschung nur drei Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, so dass der zweite Begriff, mit dem ersten verbunden, auf den dritten, als einen

notwendigen Schlusssatz, fuehren soll. Alles, womit sich diese Wissenschaft sonst beschaeftigt, dient ihr bloss zum Mittel, um zu diesen Ideen und ihrer Realitaet zu gelangen. Sie bedarf sie nicht zum Behuf der Naturwissenschaft, sondern um ueber die Natur hinaus zu kommen. Die Einsicht in dieselben wuerde Theologie, Moral, und durch beider Verbindung, Religion, mithin die hoechsten Zwecke unseres Daseins, bloss vom spekulativen Vernunftvermoegen und sonst von nichts anderem abhaengig machen. In einer systematischen Vorstellung jener Ideen wuerde die angefuehrte Ordnung, als die synthetische, die schicklichste sein; aber in der Bearbeitung, die vor ihr notwendig vorhergehen muss, wird die analytische, welche diese Ordnung umkehrt, dem Zwecke angemessener sein, um, indem wir von demjenigen, was uns Erfahrung unmittelbar an die Hand gibt, der Seelenlehre, zur Weltlehre, und von da bis zur Erkenntnis Gottes fortgehen, unseren grossen Entwurf zu vollziehen.

Der transzendentalen Dialektik

Zweites Buch

Von den dialektischen Schluessen der reinen Vernunft

Man kann sagen, der Gegenstand einer blossen transzendentalen Idee sei etwas, wovon man keinen Begriff hat, obgleich diese Idee ganz notwendig in der Vernunft nach ihren urspruenglichen Gesetzen erzeugt worden. Denn in der Tat ist auch von einem Gegenstande, der der Forderung der Vernunft adaequat sein soll, kein Verstandesbegriff moeglich, d.i. ein solcher, welcher in einer moeglichen Erfahrung gezeigt und anschaulich gemacht werden kann. Besser wuerde man sich doch und mit weniger Gefahr des Missverstaendnisses, ausdruecken, wenn man sagte: dass wir vom Objekt, welches einer Idee korrespondiert, keine Kenntnis, obzwar einen problematischen Begriff, haben koennen.

Nun beruht wenigstens die transzendente (subjektive) Realitaet der reinen Vernunftbegriffe darauf, dass wir durch einen notwendigen Vernunftschluss auf solche Ideen gebracht werden. Also wird es Vernunftschlusse geben, die keine empirischen Praemissen enthalten, und vermitteltst deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas anderes schliessen, wovon wir doch keinen Begriff haben, und dem wir gleichwohl, durch einen unvermeidlichen Schein, objektive Realitaet geben. Dergleichen Schlusse sind in Ansehung ihres Resultats also eher vernuenftelnde, als Vernunftschlusse zu nennen; wiewohl sie, ihrer Veranlassung wegen, wohl den letzteren Namen fuehren koennen, weil sie doch nicht erdichtet, oder zufaellig entstanden, sondern aus der Natur der Vernunft entsprungen sind. Es sind Sophistationen, nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemuehung den Irrtum verhueten, den Schein aber, der ihn unaufhoerlich zwackt und aefft, niemals voellig loswerden kann.

Dieser dialektischen Vernunftschlusse gibt es also nur dreierlei Arten, so vielfach, als die Ideen sind, auf die ihre Schlusssaetze auslaufen. In dem Vernunftschlusse der ersten Klasse schliesse ich von dem transzendentalen Begriffe des Subjekts, der nichts Mannigfaltiges enthaelt, auf die absolute Einheit dieses Subjekts selber, von welchem ich auf diese Weise gar keinen Begriff habe. Diesen dialektischen Schluss werde ich den transzendentalen Paralogismus nennen. Die zweite Klasse der vernuenftelnden Schlusse ist auf den transzendentalen

Begriff der absoluten Totalitaet, der Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung ueberhaupt, angelegt, und ich schliesse daraus, dass ich von der unbedingten synthetischen Einheit der Reihe auf einer Seite, jederzeit einen sich selbst widersprechenden Begriff habe, auf die Richtigkeit der entgegenstehenden Einheit, wovon ich gleichwohl auch keinen Begriff habe. Den Zustand der Vernunft bei diesen dialektischen Schluessen, werde ich die Antinomie der reinen Vernunft nennen. Endlich schliesse ich, nach der dritten Art vernuenftelnder Schluesse, von der Totalitaet der Bedingungen, Gegenstaende ueberhaupt, sofern sie mir gegeben werden koennen, zu denken, auf die absolute synthetische Einheit aller Bedingungen der Moeglichkeit der Dinge ueberhaupt, d.i. von Dingen, die ich nach ihrem blossen transzendentalen Begriff nicht kenne, auf ein Wesen aller Wesen, welches ich durch einen transzendenten Begriff noch weniger kenne, und von dessen unbedingter Notwendigkeit ich mir keinen Begriff machen kann. Diesen dialektischen Vernunftschluss werde ich das Ideal der reinen Vernunft nennen.

Des zweiten Buchs der transzendentalen Dialektik
Erstes Hauptstueck
Von den Paralogismen der reinen Vernunft

Der logische Paralogismus besteht in der Falschheit eines Vernunftschlusses der Form nach, sein Inhalt mag uebrigens sein, welcher er wolle. Ein transzendentaler Paralogismus aber hat einen transzendentalen Grund: der Form nach falsch zu schliessen. Auf solche Weise wird ein dergleichen Fehlschluss in der Natur der Menschenvernunft seinen Grund haben, und eine unvermeidliche, obzwar nicht unaufloesliche, Illusion bei sich fuehren.

Jetzt kommen wir auf einen Begriff, der oben, in der allgemeinen Liste der transzendentalen Begriffe, nicht verzeichnet worden, und dennoch dazu gezaehlt werden muss, ohne doch darum jene Tafel im mindesten zu veraendern und fuer mangelhaft zu erklaren. Dieses ist der Begriff, oder, wenn man lieber will, das Urteil: Ich denke. Man sieht aber leicht, dass er das Vehikel aller Begriffe ueberhaupt, und mithin auch der transzendentalen sei, und also unter diesen jederzeit mit begriffen werde, und daher ebensowohl transzendental sei, aber keinen besonderen Titel haben koenne, weil er nur dazu dient, alles Denken, als zum Bewusstsein gehoerig, aufzufuehren. Indessen, so rein er auch vom Empirischen (dem Eindrucke der Sinne) ist, so dient er doch dazu, zweierlei Gegenstaende aus der Natur unserer Vorstellungskraft zu unterscheiden. Ich, als denkend, bin ein Gegenstand des inneren Sinnes, und heisse Seele. Dasjenige, was ein Gegenstand aeusserer Sinne ist, heisst Koerper. Demnach bedeutet der Ausdruck: Ich, als ein denkend Wesen, schon den Gegenstand der Psychologie, welche die rationale Seelenlehre heissen kann, wenn ich von der Seele nichts weiter zu wissen verlange, als was unabhaengig von aller Erfahrung (welche mich naeher und in concreto bestimmt) aus diesem Begriffe Ich, sofern er bei allem Denken vorkommt, geschlossen werden kann.

Die rationale Seelenlehre ist nun wirklich ein Unterfangen von dieser Art; denn, wenn das mindeste Empirische meines Denkens, irgendeine besondere Wahrnehmung meines inneren Zustandes, noch unter die Erkenntnisgruende dieser Wissenschaft gemischt wuerde, so waere sie nicht mehr rationale, sondern empirische Seelenlehre. Wir haben also schon eine angebliche Wissenschaft vor uns, welche auf dem einzigen

Satze: Ich denke, erbaut worden, und deren Grund oder Ungrund wir hier ganz schicklich, und der Natur einer Transzendentalphilosophie gemaess, untersuchen koennen. Man darf sich daran nicht stossen, dass ich doch an diesem Satze, der die Wahrnehmung seiner selbst ausdrueckt, eine innere Erfahrung habe, und mithin die rationale Seelenlehre, welche darauf erbaut wird, niemals rein, sondern zum Teil auf ein empirisches Prinzipium gegruendet sei. Denn diese innere Wahrnehmung ist nichts weiter, als die blosser Apperzeption: Ich denke; welche sogar alle transzendentalen Begriffe moeglich macht, in welchen es heisst: Ich denke die Substanz, die Ursache usw. Denn innere Erfahrung ueberhaupt und deren Moeglichkeit, oder Wahrnehmung ueberhaupt und deren Verhaeltnis zu anderer Wahrnehmung, ohne dass irgendein besonderer Unterschied derselben und Bestimmung empirisch gegeben ist, kann nicht als empirische Erkenntnis, sondern muss als Erkenntnis des Empirischen ueberhaupt angesehen werden, und gehoert zur Untersuchung der Moeglichkeit einer jeden Erfahrung, welche allerdings transzendental ist. Das mindeste Objekt der Wahrnehmung (z.B. nur Lust oder Unlust), welche zu der allgemeinen Vorstellung des Selbstbewusstseins hinzukaeme, wuerde die rationale Psychologie sogleich in eine empirische verwandeln.

Ich denke, ist also der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswickeln soll. Man sieht leicht, dass dieser Gedanke, wenn er auf einen Gegenstand (mich selbst) bezogen werden soll, nichts anderes, als transzendente Praedikate desselben, enthalten koenne; weil das mindeste empirische Praedikat die rationale Reinigkeit und Unabhaengigkeit der Wissenschaft von aller Erfahrung, verderben wuerde.

Wir werden aber hier bloss dem Leitfaden der Kategorien zu folgen haben, nur, da hier zuerst ein Ding, Ich, als denkend Wesen, gegeben worden, so werden wir zwar die obige Ordnung der Kategorien untereinander, wie sie in ihrer Tafel vorgestellt ist, nicht veraendern, aber doch hier von der Kategorie der Substanz anfangen, dadurch ein Ding an sich selbst vorgestellt wird, und so ihrer Reihe rueckwaerts nachgehen. Die Topik der rationalen Seelenlehre, woraus alles uebrige, was sie nur enthalten mag, abgeleitet werden muss, ist demnach folgende:

1. Die Seele ist Substanz.

2. Ihrer Qualitaet nach einfach.
3. Den verschiedenen Zeiten nach, in welchen sie da ist, numerisch-identisch, d.i. Einheit (nicht Vielheit).

4. Im Verhaeltnisse zu moeglichen Gegenstaenden im Raume*.

* Der Leser, der aus diesen Ausdruecken, in ihrer transzendentalen Abgezogenheit, nicht so leicht den psychologischen Sinn derselben, und warum das letztere Attribut der Seele zur Kategorie der Existenz gehoere, erraten wird, wird sie in dem Folgenden hinreichend erkluert und gerechtfertigt finden. Uebrigens habe ich wegen der lateinischen Ausdruecke, die statt der gleichbedeutenden deutschen, wider den Geschmack der guten Schreibart, eingeflossen sind, sowohl bei diesem Abschnitte, als auch in Ansehung des ganzen Werks, zur Entschuldigung anzufuehren: dass ich lieber etwas der Zierlichkeit

der Sprache habe entziehen, als den Schulgebrauch durch die mindeste Unverstaendlichkeit erschweren wollen.

Aus diesen Elementen entspringen alle Begriffe der reinen Seelenlehre, lediglich durch die Zusammensetzung, ohne im mindesten ein anderes Prinzipium zu erkennen. Diese Substanz, bloss als Gegenstand des inneren Sinnes, gibt den Begriff der Immaterialitaet; als einfache Substanz, der Inkorrumpibilitaet; die Identitaet derselben, als intellektueller Substanz, gibt die Personalitaet; alle diese drei Stuecke zusammen die Spiritualitaet; das Verhaeltnis zu den Gegenstaenden im Raume gibt das Kommerzium mit Koerpern; mithin stellt sie die denkende Substanz, als das Prinzipium des Lebens in der Materie, d.i. sie als Seele (anima) und als den Grund der Animalitaet vor; diese durch die Spiritualitaet eingeschraenkt, Immortalitaet.

Hierauf beziehen sich nun vier Paralogismen einer transzendentalen Seelenlehre, welche faelschlich fuer eine Wissenschaft der reinen Vernunft, von der Natur unseres denkenden Wesens gehalten wird. Zum Grunde derselben koennen wir aber nichts anderes legen, als die einfache und fuer sich selbst an Inhalt gaenzlich leere Vorstellung: Ich; von der man nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff sei, sondern ein blosses Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Praedikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben koennen; um welches wir uns daher in einem bestaendigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen muessen, um irgend etwas von ihm zu urteilen; eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen ist, weil das Bewusstsein an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonderes Objekt unterscheidet, sondern eine Form derselben ueberhaupt, sofern sie Erkenntnis genannt werden soll; denn von der allein kann ich sagen, dass ich dadurch irgend etwas denke.

Es muss aber gleich anfangs befremdlich scheinen, dass die Bedingung, unter der ich ueberhaupt denke, und die mithin bloss eine Beschaffenheit meines Subjekts ist, zugleich fuer alles, was denkt, gueltig sein solle, und dass wir auf einen empirisch scheinenden Satz ein apodiktisches und allgemeines Urteil zu gruenden uns anmassen koennen, naemlich: dass alles, was denkt, so beschaffen sei, als der Ausspruch des Selbstbewusstseins es an mir aussagt. Die Ursache aber hiervon liegt darin: dass wir den Dingen a priori alle die Eigenschaften notwendig beilegen muessen, die die Bedingungen ausmachen, unter welchen wir sie allein denken. Nun kann ich von einem denkenden Wesen durch keine aeussere Erfahrung, sondern bloss durch das Selbstbewusstsein die mindeste Vorstellung haben. Also sind dergleichen Gegenstaende nichts weiter, als die Uebertragung dieses meines Bewusstseins auf andere Dinge, welche nur dadurch als denkende Wesen vorgestellt werden. Der Satz: Ich denke, wird aber hierbei nur problematisch genommen; nicht sofern er eine Wahrnehmung von einem Dasein enthalten mag, (das Cartesianische cogito, ergo sum,) sondern seiner blossen Moeglichkeit nach, um zu sehen, welche Eigenschaften aus diesem so einfachen Satze auf das Subjekt desselben (es mag dergleichen nun existieren oder nicht) fliessen moegen.

Laege unserer reinen Vernunftserkenntnis von denkenden Wesen ueberhaupt mehr, als das cogito zum Grunde; wuerden wir die Beobachtungen, ueber das Spiel unserer Gedanken und die daraus zu

schoepfenden Naturgesetze des denkenden Selbst, auch zu Hilfe nehmen: so wuerde eine empirische Psychologie entspringen, welche eine Art der Physiologie des inneren Sinnes sein wuerde, und vielleicht die Erscheinungen desselben zu erklaren, niemals aber dazu dienen koennte, solche Eigenschaften, die gar nicht zur moeglichen Erfahrung gehoeren (als die des Einfachen), zu eroeffnen, noch von denkenden Wesen ueberhaupt etwas, das ihre Natur betrifft, apodiktisch zu lehren; sie waere also keine rationale Psychologie.

Da nun der Satz: Ich denke, (problematisch genommen,) die Form eines jeden Verstandesurteils ueberhaupt enthaelt, und alle Kategorien als ihr Vehikel begleitet, so ist klar, dass die Schluesse aus demselben einen bloss transzendentalen Gebrauch des Verstandes enthalten koennen, welcher alle Beimischung der Erfahrung ausschlaegt, und von dessen Fortgang wir, nach dem, was wir oben gezeigt haben, uns schon zum voraus keinen vorteilhaften Begriff machen koennen. Wir wollen ihn also durch alle Praedikamente der reinen Seelenlehre mit einem kritischen Auge verfolgen, doch um der Kuerze willen ihre Pruefung in einem ununterbrochenen Zusammenhange fortgehen lassen.

Zuvoerderst kann folgende allgemeine Bemerkung unsere Achtsamkeit auf diese Schlussart schaerfen. Nicht dadurch, dass ich bloss denke, erkenne ich irgendein Objekt, sondern nur dadurch, dass ich eine gegebene Anschauung in Absicht auf die Einheit des Bewusstseins, darin alles Denken besteht, bestimme, kann ich irgend einen Gegenstand erkennen. Also erkenne ich mich nicht selbst dadurch, dass ich mich meiner als denkend bewusst bin, sondern wenn ich mir die Anschauung meiner selbst, als in Ansehung der Funktion des Denkens bestimmt, bewusst bin. Alle modi des Selbstbewusstseins im Denken an sich, sind daher noch keine Verstandesbegriffe von Objekten, (Kategorien) sondern bloss Funktionen, die dem Denken gar keinen Gegenstand, mithin mich selbst auch nicht als Gegenstand, zu erkennen geben. Nicht das Bewusstsein des Bestimmenden, sondern nur die des bestimmbaren Selbst, d.i. meiner inneren Anschauung (sofern ihr Mannigfaltiges der allgemeinen Bedingung der Einheit der Apperzeption im Denken gemaess verbunden werden kann), ist das Objekt.

1) In allen Urteilen bin ich nun immer das bestimmende Subjekt desjenigen Verhaeltnisses, welches das Urteil ausmacht. Dass aber Ich, der ich denke, im Denken immer als Subjekt, und als etwas, was nicht bloss wie Praedikat dem Denken anhaenge, betrachtet werden kann, gelten muesse, ist ein apodiktischer und selbst identischer Satz; aber er bedeutet nicht, dass ich, als Objekt, ein, fuer mich, selbst bestehendes Wesen, oder Substanz sei. Das letztere geht sehr weit, erfordert daher auch Data, die im Denken gar nicht angetroffen werden, vielleicht (sofern ich bloss das denkende als ein solches betrachte) mehr, als ich ueberall (in ihm) jemals antreffen werde.

2) Dass das Ich der Apperzeption, folglich in jedem Denken, ein Singular sei, der nicht in eine Vielheit der Subjekte aufgeloeset werden kann, mithin ein logisch einfaches Subjekt bezeichne, liegt schon im Begriffe des Denkens, ist folglich ein analytischer Satz; aber das bedeutet nicht, dass das denkende Ich eine einfache Substanz sei, welches ein synthetischer Satz sein wuerde. Der Begriff der Substanz bezieht sich immer auf Anschauungen, die bei mir nicht anders als sinnlich sein koennen, mithin ganz ausser dem Felde des Verstandes und seinem Denken liegen, von welchem doch eigentlich hier nur geredet wird, wenn gesagt wird, dass das Ich im Denken einfach sei. Es waere auch wunderbar, wenn ich das, was sonst so viele Anstalt erfordert, um

in dem, was die Anschauung darlegt, das zu unterscheiden, was darin Substanz sei; noch mehr aber, ob diese auch einfach sein koenne, (wie bei den Teilen der Materie) hier so geradezu in der aermsten Vorstellung unter allen, gleichsam wie durch eine Offenbarung, gegeben wuerde.

3) Der Satz der Identitaet meiner selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewusst bin, ist ein ebensowohl in den Begriffen selbst liegender, mithin analytischer Satz; aber diese Identitaet des Subjekts, deren ich mir in allen seinen Vorstellungen bewusst werden kann, betrifft nicht die Anschauung desselben, dadurch es als Objekt gegeben ist, kann also auch nicht die Identitaet der Person bedeuten, wodurch das Bewusstsein der Identitaet seiner eigenen Substanz, als denkenden Wesens, in allem Wechsel der Zu