UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01665474 1

K 168 pr

IMMANUEL KANT'S

PROLEGOMENA

ZU

EINER JEDEN KÜNFTIGEN METAPHYSIK,

DIE ALS WISSENSCHAFT WIRD AUFTRETEN KÖNNEN.

HERAUSGEGEBEN UND HISTORISCH ERKLÄRT

VON

BENNO ERDMANN.

LEIPZIG,
VERLAG VON LEOPOLD VOSS.
1878.

1355 N.

C

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/prolegomenazue00kant

VORWORT.

Die vorliegende Ausgabe von Kants Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik ist durch die Wahrnehmung veranlasst worden, dass dieselben aus einer doppelten Redaction entstanden sind. Ich fand, dass Kant noch vor dem Erscheinen irgend einer öffentlichen Besprechung seiner Kritik der reinen Vernunft den Plan zu einem erläuternden Auszug gefasst und grossentheils auch ausgeführt hatte, als er durch das Erscheinen der Göttinger Recension bewogen wurde, den noch nicht vollendeten Theil seines Auszugs zu verkürzen und dem ganzen Werk vielfache, zum Theil umfangreiche Zusätze und Einschiebungen historischen und kritischen Inhalts anzufügen. Die genauere Untersuchung ergab, dass es möglich sei, die beiden heterogenen Bestandtheile nahezu vollständig und sicher zu trennen. Dieselbe zeigte zugleich, dass erst auf Grund dieser Trennung die Frage, in welchem Sinne hier bereits eine Aenderung des Gedankeninhalts der Kritik der reinen Vernunft vorhanden sei, hinreichend beantwortet werden könne.

Die Einleitung, die zur Begründung jener Zertheilung der Prolegomenen und dieser Bestimmung ihres Verhältnisses zur ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft nothwendig war, ist etwas unförmlich gross geworden. Der Grund hierfür liegt darin, dass ich mich auch hinsichtlich der letztgenannten Frage auf keinen der vor-

handenen Interpretationsversuche der Kritik der reinen Vernunft berufen konnte. Sowol der Sinn des Kantischen Idealismus und seine Stellung zu den übrigen Theoremen des kritischen Hauptwerks, als auch die Frage nach dem Zeitpunkt und der Art der Abhängigkeit Kants von Hume schien mir einer neuen Untersuchung bedürftig.

Die Methode, die ich bei dieser rein historischen Untersuchung befolgt habe, weicht von der meist gebräuchlichen Art der Reconstruction philosophischer Gedanken insofern ab, als ich versucht habe, auf die Motive, die Kants Denken geleitet haben, sorgfältiger einzugehen, besonders auch die äusseren Anregungen, die ihm durch die Wechselwirkung seiner Gedanken mit der Philosophie seiner Zeit gegeben wurden, bestimmter in Anschlag zu bringen. Es ist nicht die Aufgabe der Geschichte der Philosophie, die verschiedenen Systemsversuche in systematischer Darstellung wiederzugeben, sondern die causale Entwicklung der philosophischen Probleme und ihrer Lösungsversuche zu reproduciren. Sie soll nicht sowol zeigen, was ein philosophisches System enthält, als vielmehr, wie dasselbe geworden ist. Eine solche Erkenntniss des Inhalts ist eine unter den Voraussetzungen, nicht der Zweck der Reconstruction der philosophischen Entwicklung. Die systematischen Auszüge, aus denen nicht wenige Darstellungen der Geschichte der neueren Philosophie bestehen, geben deshalb nicht die Geschichte selbst, sondern nur die unbehauenen Bausteine zu derselben. Ein Philosoph wird wie jedes andere Object der Geschichte historisch nicht charakterisirt durch die reifste Ausbildung, die er seinen Gedanken hat geben können, sondern durch die Entwicklungsgeschichte, die ihn zu derselben geführt hat. Man verwechselt den sachlichen Werth dieser reifsten Ausbildungen mit ihrer geschichtlichen Stellung, wenn man sie als fertige Objecte behandelt, in deren Beschreibung die Aufgabe der Geschichte der Philosophie aufgehe. Man hascht nach der Lösung eines Problems, das sich selbst widerspricht, wenn man meint, die continuirliche Entwicklung der philosophischen Gedanken aus den discreten Stücken der einzelnen hervorragenderen Systeme zusammensetzen zu

können. Die Voraussetzung aller geschichtlichen Reproduction der Philosophie aber ist nicht bloss die volle Einsicht in die vorhandenen Quellen, die hier mehr als in jedem anderen Fall in der allgemeinen Cultur der Zeit liegen, und deshalb reichhaltiger und vielseitiger fliessen als sonst überall, sondern auch das kritische Urtheil über den sachlichen Werth der Gedanken, dessen Einfluss auf das Resultat man nie eliminiren kann, das deshalb von vornherein bestimmt in Rechnung zu ziehen ist. Die historische Reconstruction also schliesst die sachliche Würdigung nicht aus, sondern fordert sie. Auch hier aber ist die Erkenntniss der thatsächlichen Mängel, der Unbestimmtheiten, der unbewiesenen, weil als selbstverständlich geltenden Voraussetzungen, endlich der Widersprüche, die aus der geschichtlichen Zusammengehörigkeit des Systems mit dem Denkinhalt und der Denkrichtung der Zeit folgen, nur ein Baustein zur historischen Einsicht. Es gilt nicht, den Widerspruch darzustellen, sondern begreiflich zu machen, wie derselbe auf einem früheren Standpunkt, d. i. von anderen Voraussetzungen aus und unter anderer Richtung der Aufmerksamkeit zu einer Denknothwendigkeit werden konnte. Da es sich hier um ein hinsichtlich Kants fast vollkommen unbearbeitetes Gebiet handelt, so bitte ich um Nachsicht, wenn das, was ich erreicht habe, nicht zugleich auch das ist, was nach dem gegenwärtigen Stand unserer Kenntniss zu erreichen möglich war. —

In dem Text der Prolegomenen sind diejenigen Stellen, die ich für spätere Einschiebungen und Zusätze halte, sowie auch diejenigen Ausführungen des Auszugs, die erst nach der Erweiterung des ursprünglichen Plans von Kant niedergeschrieben sind, durch kleinere Lettern und durch Einrahmung in eckige Klammern, die umfangreicheren auch durch kurze Anmerkungen kenntlich gemacht.

Die Anmerkungen, die von mir herrühren, sind durch Zahlen bezeichnet worden. Es sind dies ausser den eben erwähnten meist solche, die Kants Citate aus der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft auf die Paginirung der zweiten Auflage übertragen. Ich

habe diesen Anmerkungen keine Beziehung auf eine der neueren Ausgaben beigefügt, weil eine im Druck befindliche Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft von mir die Originalpaginirung der zweiten Auflage zum Abdruck bringen wird. Ich schlage gegenüber der herrschenden Verwirrung vor, die bezüglichen Citate künftighin gleichmässig auf diese Originalpaginirung als Norm zu beziehen, da doch darüber bei den Kundigen kein Zweifel mehr obwalten kann, dass allen wissenschaftlichen Ausgaben des Kantischen Hauptwerks die zweite Auflage zu Grunde zu legen ist. Auch für die so vielfach gebrauchten Prolegomenen scheint mir die Durchführung einer solchen Gleichmässigkeit gegenüber der Verschiedenheit der Ausgaben von Rosenkranz und Hartenstein, und des Abdrucks der letzteren in der Philosophischen Bibliothek v. Kirchmanns wünschenswerth zu sein. Ich habe deshalb auch hier die Paginirung der Originalausgabe abdrucken lassen, und durch eine Tabelle die Reduction der Seitenzahlen in jenen Ausgaben auf diese jedem möglich gemacht.

Dem ursprünglichen Text der Prolegomenen habe ich, veranlasst durch überraschende Wahrnehmungen an dem Text der Kritik der reinen Vernunft (man vergl. meine Recension der bisherigen Ausgaben derselben in den Wissenschaftlichen Monatsblättern 1878 No. 1.), eine grössere Aufmerksamkeit zugewendet, als Rosenkranz und selbst Hartenstein für nothwendig erachtet haben. Ein Verzeichniss aller derjenigen Correcturen, die nicht rein orthographischer und interpunctioneller Natur sind, ist dem Abdruck als Anhang beigefügt worden. Ueber die letztgenannten Verbesserungen darf ich es wol unterlassen eingehender zu handeln. In orthographischer Hinsicht bin ich bis auf wenige Ausnahmen dem Schriftgebrauch gefolgt, der seit einigen Jahren in den meisten preussischen Schulen eingeführt ist. In interpunctioneller Beziehung habe ich versucht den Anforderungen unseres Schriftgefühls so weit zu genügen, als Kants unmässige Anwendung der Interpunctionen und seine unregelmässige Periodenbildung zulassen wollte.

Es existirt von den Prolegomenen nur eine rechtmässige Originalausgabe, die 1783 bei Joh. Fr. Hartknoch in Riga erschienen ist. Von dieser sind jedoch mehrere Nachdrücke vorhanden. Unrechtmässig wurde ein solcher 1791 in Frankfurt und Leipzig veranstaltet, der nur wenig Verbreitung gefunden zu haben scheint. Jedoch auch die rechtmässige Verlagshandlung selbst hat vielleicht mehrere, wahrscheinlich zwei, sicher einen Nachdruck anfertigen lassen. Hartenstein ist zuerst darauf aufmerksam geworden, dass unter den vorhandenen Exemplaren der Hartknoch'schen Ausgabe einige sind, die zwar in typographischer Ausstattung den übrigen vollständig gleichen, jedoch mehrere Druckfehler enthalten, die in den übrigen nicht angetroffen werden. Meine Wahrnehmungen stimmen hiermit nicht überein. Die von mir verglichenen Exemplare zerfallen zwar auch nur in zwei Klassen, von denen die eine die von Hartenstein bemerkten Druckfehler mehr enthält, jedoch bis auf einen (den ersten, den Hartenstein erwähnt); überdies aber stimmen dieselben hinsichtlich der typographischen Ausstattung durchaus nicht überein. Die fehlerhaftere Ausgabe hat andere Titel- und Schlussvignetten, grössere Lettern für die Seitenzahlen, andere, wenn auch nur wenig verschiedene Lettern für den Satz. Ausserdem aber ist, obgleich im ganzen die Seitenzahl die gleiche ist, die Zahl der Zeilen auf den einzelnen Seiten in beiden nicht überall dieselbe, weil, wie sich leicht ergiebt, die fehlerhaftere Ausgabe gleichmässiger gedruckt ist. Sie ist also sicher die spätere. Da Hartensteins Angabe nicht wol auf einem Irrthum beruhen kann, so folgt demnach, dass von der Originalausgabe von 1783 zwei spätere Abdrücke mit der gleichen Jahreszahl veranstaltet worden sind; zuerst ein solcher, dessen typographische Ausstattung mit der ursprünglichen übereinstimmt, der jedoch mehr Druckfehler enthält als die Originalausgabe; dann ein solcher, der etwas correcter gedruckt ist als dieser zweite, jedoch in typographischer Hinsicht von beiden abweicht.

Den Bemühungen des Herrn Verlegers, der mir auch hier auf das bereitwilligste entgegen gekommen ist, verdanke ich es, dass ich

die ursprüngliche, fehlerfreieste dieser Ausgaben der Revision des Textes zu Grunde legen konnte. Den beiden Herren Correctoren, durch deren Sorgfalt ich auf mehrere nothwendige Verbesserungen aufmerksam geworden bin, sage ich auch hier meinen aufrichtigen Dank.

BERLIN, am 10. Januar 1878.

Benno Erdmann.

INHALTSVERZEICHNISS.

	Seiten der Original-ausgabe.	Seiten der vorliegenden Ausgabe.
Einleitung des Herausgebers		I-CXIV
Kants Prolegomena	1-222	1-144
Einleitung	1 - 22	1 - 12
Vorerinnerung von dem Eigenthümlichen aller metaphysischen Erkenntniss	23 - 32	13 - 19
Allgemeine Fragen	32 - 48	19 - 30
Der Hauptfrage erster Theil: Wie ist reine Mathematik möglich?	48 - 59	31 - 38
Anmerkung I—III	59 - 71	38 - 45
Der Hauptfrage zweiter Theil: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?	71-117	46 - 77
Anhang zur reinen Naturwissenschaft	117-124	78 - 82
Der Hauptfrage dritter Theil: Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?	124-188	83-124
I. Psychologische Ideen	134-142	90 - 95
II. Kosmologische Ideen	142-158	96-107
III. Theologische Ideen	159-160	107-108
Allgemeine Anmerkung	160-162	108-109
Beschluss. Von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft	163-188	110-124
Auflösung der allgemeinen Frage: Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? . . .	188-200	125-131

	Seiten der Original-ausgabe.	Seiten der vorliegenden Ausgabe.
Anhang	200-222	132-144
Probe eines Urtheils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht	202-215	132-140
Vorschlag zu einer Untersuchung der Kritik, auf welche das Urtheil folgen kann	216-222	140-144

Anhang des Herausgebers zur Textrevision 145-152
Tabelle zur Vergleichung der Ausgaben 153-155

Einleitung.

> Es ist gar nichts Ungewöhnliches..., durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äussert, 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.
>
> Kant.

Die Prolegomenen geniessen den Ruf, dass sie mehr als jede andere Schrift Kants geeignet sind, in die Gedankengänge des kritischen Idealismus einzuführen.

Dieser Ruf ist gewiss verdient. Die präcise und zugleich concret gegliederte Fragestellung der Einleitung, sowie die eingehende, mehrfach wiederkehrende Besprechung des Verhältnisses dieser Fragestellung und ihrer Beantwortung durch Kant zu dem Problem und dem Lösungsversuch Humes lassen die allgemeine Absicht des Werks bestimmt und andauernd hervortreten; die einfache analytische Entwicklung ferner der beiden ersten Theile der „transscendentalen Hauptfrage" giebt den Bau der Argumentation deutlich zu erkennen; die knappe Form dieser Ausführungen endlich macht den Zusammenhang des Ganzen leicht übersehbar.

Keiner dieser Vorzüge jedoch hat die Prolegomenen vor dem Schicksal bewahrt, in den Gegensatz der Interpretationen hineingezogen zu werden, den die Kritik der reinen Vernunft möglich gemacht hat; für jede der verschiedenartigen Auffassungsweisen, welche den gegenwärtigen Stand der Einsicht in die Gedankenarbeit Kants auf eine nicht eben erfreuliche

Weise charakterisiren, haben sie Stützpunkte hergeben müssen. Auch in der besonderen Streitfrage über das Verhältniss der beiden Auflagen der Kritik der reinen Vernunft sind sie von jeder der mannigfachen Parteien in ihrem Sinne verwerthet worden.

Nun giebt es zu der Schlichtung jenes allgemeinen Streites über den eigentlichen Sinn des kritischen Hauptwerks nur einen einzigen Weg: es ist der dichtverwachsene, vorläufig noch an fast keiner Stelle sicher erkennbare Pfad, der durch die Entwicklungsgeschichte Kants führt. Die Einsicht in die Beschaffenheit der Prolegomenen und ihr Verhältniss zur ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft wird daher ebenfalls nur durch diese rein historische Untersuchungsmethode gewonnen werden können. Glücklicherweise ist es von vornherein wahrscheinlich, dass es gelingen werde, diese kurze Strecke zu lichten, ehe der Weg bis zu ihr allgemein betretbar gemacht worden ist, da es sich hier um die relativ stillste Periode in Kants Entwicklung handelt. Vielleicht ist es sogar möglich, bei der Auseinanderschiebung dieses leichteren Geflechts manchen stärkeren Ast zu beseitigen, der an früheren Stellen hemmt.

Die Aufgabe einer solchen Untersuchung ist jedoch auch hier wie bei allen historischen Forschungen ebenso leicht gestellt als schwer zu lösen. Sie fordert, die inneren Fortwirkungen und äusseren Anregungen zu bestimmen, von denen Kants Entwicklung in der Zeit zwischen der Beendigung der Kritik der reinen Vernunft und der Fertigstellung der Prolegomenen abhängig gewesen ist, so dass die letzteren als das nothwendige Product aller dieser Einflüsse begriffen werden können. Auf den ersten Blick kann es scheinen, als werde die Erfüllung dieser Forderung hier ausnahmsweise einmal nicht durch den Reichthum, sondern durch die Geringfügigkeit solcher Einflüsse erschwert. Dieser Schein hält jedoch nur so lange an, als man nicht versucht, den Quellen nachzuspüren, welche auch für diese Zeit ungleich reichlicher fliessen, als eine Orientirung in den allgemein bekannten Daten vermuthen lässt. Es bleibt also auch hier die alte Form des grössten Hemmnisses, das allen historischen Reconstructionsversuchen entgegensteht: den Antheil nämlich des Subjects an der Geschichte rein herauszulösen.

Schon die inneren Einwirkungen, welche zunächst in Betracht kommen, sind von beachtenswerther Intensität. Diejenigen zwar, an die man zuerst denken könnte, haben offenbar eine nur sehr geringe Bedeutung

gehabt. Denn dass Kant bald nach der Niederschrift seiner Kritik, die gegen das Ende des Jahres 1780 fertig war, an die Ausarbeitung jenes „Systems der reinen speculativen Vernunft" gegangen ist, auf dessen „ungleich reicheren Inhalt bei noch nicht der Hälfte der Weitläufigkeit" er am Schluss der Vorrede zu derselben hingewiesen hatte, davon findet sich nirgends eine Andeutung. Es ist vielmehr sicher, dass dieser Plan um die Zeit des Abschlusses der Prolegomenen noch nicht weiter gediehen war als damals, wo er als eine natürliche Ergänzung der eben beendeten Kritik in Kant zuerst bestimmtere Gestalt gewann. Noch im August 1783, als er eben an dem letzten Theil seiner Prolegomenen schrieb[1], bemerkt er in einem Brief an Mendelssohn[2], dass er vorhabe, „ein Lehrbuch der Metaphysik nach seinen kritischen Grundsätzen und zwar mit aller Kürze eines Handbuchs zum Behuf akademischer Vorlesungen nach und nach auszuarbeiten und in einer nicht zu bestimmenden, vielleicht ziemlich entfernten Zeit fertig zu schaffen."[3] Von etwas grösserem Einfluss ist daher sicher seine Beschäftigung mit den durch seine Kritik gestellten ethischen Problemen gewesen, die ziemlich früh beginnt. Schon Anfang 1782 war er an der Ausarbeitung seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" thätig.[4] Dennoch war diese Arbeit vorläufig noch wenig intensiv. Denn im August des folgenden Jahres ist er erst so weit, dass er hoffen kann, dieselbe im Lauf des Winters fertig zu machen.[5] Auch scheint es, dass diese Thätigkeit anfangs weniger dadurch von Einfluss war, dass sie seine früheren Gedanken umbildete, als vielmehr dadurch, dass sie sein Nachdenken auf diejenigen Punkte seiner Kritik concentrirte, die von den ethischen Fragen berührt wurden. Jene umbildenden Einflüsse werden erst in einer Zeit und in einem Zusammenhange be-

---

[1] Man vgl. S. XVI Anm. 2 dieser Abhandlung.

[2] Kants Werke herausg. von Hartenstein, 1867—68. Bd. VIII. S. 683.

[3] Bekanntlich verlor Kant diesen Plan, der ihm noch 1789 vorschwebte (Werke Bd. VIII. S. 714), später so ganz aus den Augen, dass er es für eine „unbegreifliche Anmassung" hielt, ihm die Absicht unterzuschieben, er habe bloss eine „Propädeutik" zur Transscendentalphilosophie, nicht das System dieser Philosophie selbst liefern wollen (a. a. O. S. 600).

[4] Hamanns Werke, herausg. von Roth, Bd. VI. S. 236.

[5] Kants Werke a. a. O. S. 683.

merkbar, die sehr bestimmt auf die inzwischen eingetretene Bewegung um die Kritik hinweisen.

Weitaus am grössten mussten jedoch diese inneren Fortwirkungen der bereits von ihm entwickelten Gedankenreihen von Anfang an da werden, wo sie bei oberflächlicher Ueberlegung am wenigsten erwartet werden möchten, in dem für Kants eigenes Urtheil werthvollsten Abschnitt nämlich der Kritik der reinen Vernunft, in der transscendentalen Deduction der Kategorien. Kant war zwar aus methodologischen Gründen überzeugt, dass sein Werk, welches „eine Bestimmung aller reinen Erkenntniss liefere", schlechthin nothwendig und allgemeingiltig, ja sogar „das Richtmass aller apodiktischen Gewissheit" sein müsse (Kr. B. I. S. IV)[1]; und er hatte erklärt, dass er sich, was die Gewissheit betreffe, selbst das Urtheil gesprochen habe, da es in dieser Art von Betrachtungen auf keine Weise erlaubt sei zu meinen, und alles, was darin einer Hypothese ähnlich sehe, auch nicht um den geringsten Preis feil stehen dürfe. Jedoch er hatte zugleich zugegeben, dass seine Argumentation in einem Theil jenes Abschnittes allerdings „etwas einer Hypothese Aehnliches an sich habe, hier also der Fall zu sein scheine, dass er sich erlaube zu meinen". Und in der That hatte er das Bewusstsein, dass seine Arbeit hier am wenigsten abgeschlossen sei. Der Zusammenhang sowol in den eben angeführten Stellen der Vorrede als auch in der „vorläufigen Erinnerung" zur Deduction (Kr. B. II. S. 98) beweisen dies; am deutlichsten vielleicht die Versicherung, dass es sich, wie er bei anderer Gelegenheit darlegen werde, in der That nicht um etwas einer Hypothese Aehnliches handle. Selbst ohne äussere Belege würden wir wissen, dass so nur die Sprache der Hoffnung, nicht die der Gewissheit lautet, und zwar jener Hoffnung, die aus der halb bewussten Unabgeschlossenheit des eben Vollendeten entspringt. An solchen Belegen aber ist kein Mangel. Hier ge-

[1] Zur Orientirung über diese Citate bemerke ich, dass in meiner demnächst erscheinenden Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft der Text und die Paginirung der zweiten Auflage zu Grunde gelegt ist. Alle Abweichungen der ersten Auflage sind unter dem Text angemerkt, ausser 1) die Vorrede zu derselben, 2) die Deduction der Kategorien, 3) die Kritik der psychologischen Paralogismen. Diese sind als Beilage (B.) I, II, III in dem Anhang gemäss der Paginirung der ersten Auflage zusammengedruckt. Alle Seitenangaben der Kr. d. r. V. (und entsprechend der Prolegomenen) in dieser Abhandlung beziehen sich auf diese Normalzahlen.

nügt es jedoch, daran zu erinnern, dass Kant später selbst gestand, „die Dunkelheit, die in diesem Theile der Deduction der ersten Auflage herrsche, und die er nicht in Abrede ziehe, sei dem gewöhnlichen Schicksale des Verstandes im Nachforschen beizumessen, dem der kürzeste Weg gemeiniglich nicht der erste sei, den er gewahr werde.“ [1]

Dass dieser von Kant selbst gefühlte Mangel sehr lebhaft in ihm fortwirken musste, ist sicher. Galt es doch Untersuchungen, die ihm die meiste, wenn auch, wie er hoffte, nicht unvergoltene Mühe gekostet hatten, die er sogar für die „zur Ergründung des Vermögens, welches wir Verstand nennen, und zugleich zur Bestimmung der Regeln und Grenzen seines Gebrauchs“ wichtigsten seiner Schrift hielt (Kr. S. 117 f.). Auch die Richtung, in welcher diese Unklarheit fortwirken musste, ist unschwer zu erkennen. Die „etwas tief angelegte“ Betrachtung nämlich, welche die Frage beantworten sollte: „was und wieviel kann der Verstand frei von aller Erfahrung erkennen?“ (Kr. B. I. S. XI.) behandelt das Problem in doppelter Abstufung. Der erste, subjective Theil der Deduction erörtert die Frage: „wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich?“ Er sollte weniger selbst unterrichten, als auf den folgenden vorbereiten, dessen Aufgabe in der Frage liegt: „wie lässt sich die objective Giltigkeit der Kategorien begreiflich machen?“ Der erste dieser Theile war es, der Kant nicht genügte; aus welchen Gründen, werden wir später sehen. Seine kritische Aufmerksamkeit war daher auf die ganze Argumentation gerichtet, denn der zweite Abschnitt derselben konnte nicht bleiben, wenn der erste fiel. Und sicher dauerte es nicht lange, bis er die Nothwendigkeit einer solchen gänzlichen Umarbeitung eingesehen hatte. Ein denkender Schriftsteller wird unmittelbar nach dem äusseren Abschluss eines Werks stets in kritischster Stimmung gegen dasselbe sein. Vielleicht noch im Jahre des Erscheinens seiner Kritik wusste Kant, dass er diesen werthvollsten Abschnitt vollständig neu zu bearbeiten habe, und sicher war er, wie wir sehen werden, bereits am Anfang des folgenden an einer solchen thätig.

Ehe er jedoch dazu kam, waren mancherlei, theilweis kaum weniger lebhafte äussere Anregungen an ihn herangetreten. Schon als er die

[1] Kants Werke Bd. IV. S. 365.

Ausarbeitung seiner Kritik kaum beendet hatte, wurde ihm ein Anlass geboten, sich mit Humes Dialogen über die natürliche Religion zu beschäftigen. Hamann nämlich forderte ihn auf, seine Uebersetzung derselben durchzusehen[1]; und so lebhaft wurde er durch dieselben, wenn auch nur in polemisch abweichendem Sinne angeregt, dass er die erste Gelegenheit ergriff, sich mit ihnen auseinander zu setzen. Diese aber fand er da, wo er sie am wenigsten erwartet hatte, in der Aufnahme nämlich, die sein Werk in den nächst interessirten Kreisen seiner persönlichen Bekannten und Fachgenossen erfuhr.

Kant war sich bewusst, eine Arbeit geliefert zu haben, die nicht bloss alle metaphysischen Aufgaben auf eine neue und überraschende Weise auflöste, sondern auch die Quellen, den Umfang und die Grenzen der Metaphysik aus Principien bestimmte, welche jeden Zweifel an der Richtigkeit seiner Lösung ausschlossen (Kr. B. I. S. V f.). Er wusste überdies, dass seine Arbeit erwartet werde. Und nicht bloss sein Vorhaben überhaupt, sondern auch die allgemeine Tendenz desselben war schon in weiteren Kreisen bekannt geworden. In Berlin hatte Marcus

[1] Hamanns Werke Bd. VI. S. 154, 158. Aus äusseren Gründen (man vgl. meine Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft) ist nicht unwahrscheinlich, dass Kant um den Anfang September, als er Hamanns Uebersetzung erhielt (die vorher Lauson zur Durchsicht gehabt hatte), mit der Niederschrift seiner Kritik der reinen Vernunft nahezu im reinen war, sie vielleicht schon beendet hatte. Innere Gründe machen dies nahezu sicher. Kant erwähnt Hume in der ersten Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft erst in der Methodenlehre: Humes theologische Ansichten ganz kurz (Kr. S. 723), bald darauf (Kr. S. 788, 792) seine Theorie der Causalität ausführlich. Die ersteren werden ferner im Gegensatz zu denen Priestleys, und überdies nicht in unmittelbarer Beziehung zu Kants eigenen bezüglichen Ansichten charakterisirt. In den Prolegomenen dagegen wird Humes Kritik des dogmatischen Anthropomorphismus, die den eigentlichen Inhalt der Dialoge bildet, eingehend besprochen, und zwar im Anschluss an Ueberlegungen, die schon in der ersten Auflage angestellt werden, ohne dass doch dabei Humes Name genannt oder auf Humes Lehren mittelbar Bezug genommen worden wäre. Eine unmittelbare polemische Einwirkung Humes auf Kant zur Zeit der Abfassung dieses Theils der Kritik der reinen Vernunft oder gar der transscendentalen Dialektik ist dadurch ausgeschlossen. Andererseits aber ist sicher, dass Kant durch die Einsicht in Hamanns Uebersetzung der Dialoge lebhaft angeregt wurde, wie sein Dringen auf eine Veröffentlichung dieser Uebersetzung beweist (Hamann a. a. O. Bd. VI. S. 190). Also bleibt nur anzunehmen, dass Kant die Dialoge Humes erst nach Abschluss seiner Kritik der reinen Vernunft kennen gelernt habe.

Herz, nach Herder und Kraus der hervorragendste unter seinen vorkritischen Schülern, der in seiner Vaterstadt mit allen irgend bedeutenden Vertretern der Philosophie wol bekannt, mit einzelnen, wie Mendelssohn, sogar eng befreundet war, sicher dafür Sorge getragen, dass der Zweck des langsam reifenden Werkes in seinem Kreise kundbar werde. Noch mehr offenbar hatte Kraus, der im Jahre 1778 vorübergehend in Berlin Aufenthalt nahm, für die Verbreitung der Gedanken seines damals von ihm noch begeistert verehrten Lehrers gewirkt[1]; denn er war besser von Kants jetzigen Ansichten unterrichtet als Herz, der sich seit Jahren auf Kants seltene und wenig ausführliche Briefe angewiesen sah. Der uns erhaltene Brief Kants an Engel beweist, welche Erwartungen in diesen Kreisen, denen die hervorragendsten Anhänger der Popularphilosophie angehörten, damals gehegt wurden.[2] Auch in Göttingen wusste man wenigstens, dass eine umfassende Arbeit von Kant vorbereitet werde, wenngleich man sich hier von dem Manne, der keine Compendien der Logik und Metaphysik geschrieben, sogar eine nicht geringe Verachtung aller Metaphysik kundgegeben hatte, nicht eben viel versprach.[3]

Kant durfte demnach glauben, die Bedeutung seiner Untersuchungen werde wenigstens von den unmittelbar Betheiligten schnell erkannt, wenn auch nur langsam gewürdigt werden. Er musste Widerspruch von allen Seiten erwarten, denn er hatte sich zu keiner der herrschenden Parteien bekannt; er konnte sogar auf herbe, absprechende Urtheile gefasst sein, die keinem erspart bleiben, der den vorhandenen Besitzstand einer Wissenschaft empfindlich angreift. Die Folgen jedoch, die wirklich zunächst

---

[1] Kraus war (zugleich als Ueberbringer der von Zedlitz dringend erbetenen Collegienhefte Kants über Logik und Metaphysik) vom December 1778 bis zum Spätsommer 1779 in Berlin, wo er ausser mit Herz und Mendelssohn besonders noch mit Biester, dem damaligen Privatsecretär von Zedlitz verkehrte. Man vgl. Kants Briefe an Herz aus dieser Zeit und J. Voigt, Das Leben des Professor Chr. J. Kraus (in Kraus' Schriften Bd. VIII. S. 76 f.)

[2] Kants Werke Bd. VIII. S. 727; man vgl. S. 703.

[3] Kraus' Leben S. 87. Nur das Obige scheint mir aus der hier erzählten Anekdote zu folgen. Sehr unwahrscheinlich ist es, dass man Kant dort für einen „Dilettanten in der Philosophie" gehalten habe. Feder, dessen Gegenwart bei dem Gespräch ausdrücklich erwähnt wird, kannte damals verschiedene der vorkritischen Schriften Kants und wusste auch schon, dass Kant der Verfasser der Träume eines Geistersehers sei, die er früher mit grossem Lobe angezeigt hatte (Feder, Ueber Raum und Causalität 1787, Vorrede S. III f.).

eintraten, hatte er nicht vorausgesehen. Von allen Seiten hörte er nicht Lob oder Tadel, sondern Klagen über eine fast unaufhellbare Dunkelheit seines Werks.[1] Selbst die hervorragendsten Köpfe aus seiner Umgebung bildeten keine Ausnahme. Hamann z. B., der doch nach Kants eigenem Urtheil eine nicht geringe Gabe besass, „sich die Sachen im allgemeinen zu denken“[2], klagte in seinen Briefen an Herder sowie an den Verleger Kants lebhaft über die Mühe, die ihn das Studium des Werkes koste. Als er erfuhr, dass Kant sich beschwere, eine damals schon begonnene lateinische Uebersetzung seiner Kritik selbst nicht verstehen zu können, gestand er, dass dem Autor Recht geschehe, die Verlegenheit seiner Leser an sich selbst zu erfahren.[3]

Der Absatz der Schrift beschränkte sich deshalb im ersten Jahre hauptsächlich auf die näher interessirten Kreise in Königsberg[4] und wol auch in Berlin, so dass der Verleger ernstlich besorgt zu werden begann.[5]

Auf diesen äusseren Misserfolg zwar war Kant von vornherein gefasst, hatte er doch dem Königsberger Buchhändler Hartung, dem das Werk zuerst angeboten war, „ganz treuherzig erklärt, er wisse nicht, ob er zu seinen Kosten kommen werde“, und diesen dadurch abgeschreckt.[6] Jedoch er empfand es als eine Kränkung, fast von niemandem verstanden zu werden[7]; um so mehr vielleicht, als er sich nicht verhehlen konnte, dass er an diesem Mangel selbst den grösseren Theil der Schuld trage. Er ging zwar sicher zu weit, wenn er sich das Talent einer lichtvollen

---

[1] Man vgl. J. Schulze, Erläuterungen zu des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft. 1784. Vorrede S. 5f.

[2] Man vgl. Hippels Selbstbiographie in Schlichtegrolls Nekrolog auf das Jahr 1796. Bd. VII, 2. S. 286.

[3] Hamanns Werke Bd. VI. S. 178 u. a. a. O.

[4] Hamann a. a. O. S. 190; man vgl. S. 198.

[5] Hamann a. a. O. S. 204. Die Fabel, welche Rink (Ansichten aus Kants Leben S. 52) berichtet, dass der Verleger die Absicht gehabt habe, das Buch in die Maculatur zu werfen, beweist nur, welche übertriebenen Vorstellungen man später, als die Fluth der Kantliteratur bereits zu einer erstaunlichen Höhe herangewachsen war, von dem ersten geringen Erfolg der Kritik der reinen Vernunft hegte. Die Unkenntniss, die noch gegenwärtig über die bedeutsamen Anfänge dieser ganzen Bewegung herrscht, hat es ermöglicht, dass ähnliche Annahmen noch jetzt erhalten sind.

[6] Kraus bei Reicke, Kantiana. S. 21. Anm. 53.

[7] Schulze, Erläuterungen. S. 9.

Darstellung überhaupt absprach[1], das er in seinen vorkritischen Schriften hinreichend bewährt hatte. Aber er hatte die früher erworbene Fertigkeit allerdings nicht ohne seine eigene Schuld eingebüsst. In der langen einsamen Gedankenarbeit, die der Veröffentlichung der Kritik der reinen Vernunft vorausging, hatte er den Massstab für die Verständlichkeit seiner Vorstellungskreise verloren; nahm er in jener Zeit doch nicht einmal mehr Gelegenheit, sich darüber zu orientiren, wie weit er von seinen Zuhörern verstanden werde.[2] Und er hatte sich nicht bloss viel zu sehr isolirt und viel zu sehr des Schreibens für andere entwöhnt, sondern auch bei Abfassung seiner Kritik viel zu wenig an die Bedürfnisse des Lesers gedacht. Denn, wie er an Mendelssohn selbst gestand, hatte er „das Product des Nachdenkens von wenigstens zwölf Jahren innerhalb etwa vier bis fünf Monaten gleichsam im Fluge, zwar mit der grössten Aufmerksamkeit auf den Inhalt, aber mit weniger Fleiss auf den Vortrag und die Beförderung der leichten Einsicht für die Leser zu Stande gebracht."[3]

Je mehr Kant nun sich selbst eingestehen musste, dass er diesen gefährlichen Mangel grossentheils selbst verschuldet habe, desto lebhafter wurde in ihm der Wunsch, den Kern seiner Gedanken durch eine erläuternde Zusammenfassung seiner Untersuchungen blosszulegen. Dieser Wunsch wurde durch die erwähnten Fortwirkungen der Deduction nicht wenig bestärkt. Schon im Anfang August 1781, als er eben die ersten Dedicationsexemplare versendet hatte[4] und nur von seinen näheren Bekannten, wie Schulze, Kraus und Hamann bestimmtere Nachricht von dem Eindruck des Werkes haben konnte[5], war er deshalb Willens, einen „populären Auszug seiner Kritik" (wie Hamann etwas thöricht erklärt „auch für Laien") herauszugeben.[6] Bald darauf ist er mit der Ausarbeitung desselben, der nur einige Bogen umfassen sollte, bereits beschäftigt. Er musste erwähnt haben, dass er in wenigen Wochen mit der Nieder-

[1] Kant, Kr. S. XLIII. Man vgl. Prol. S. 18 u. die Briefe Kants an Schulze a. a. O. S. 9.

[2] Kants Werke Bd. VIII. S. 705.

[3] Kant a. a. O. S. 677.

[4] Hamann Bd. VI. S. 201; 197.

[5] Hamann hatte bereits am 1. Juli 1781 eine Recension en gros fertig, a. a. O. S. 204.

[6] Hamann a. a. O. S. 202.

schrift zu Ende kommen werde, denn schon im October vermuthet Hamann, dass das Manuscript druckfertig sei. Jedoch Kant hatte damals bereits auch die Vorarbeiten zu der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" begonnen; Schwierigkeiten, die er in der Neubearbeitung der Deduction fand, vielleicht auch die Erwartung baldiger öffentlicher Besprechungen mochten hinzukommen. Daher verzögerte sich die Arbeit so, dass er im Anfang Januar 1782 erst die Hoffnung aussprechen konnte, bis Ostern „mit seiner kleinen Schrift" fertig zu sein.[1]

Ueber die Tendenz dieser Schrift wäre kein Zweifel möglich, selbst wenn wir nur auf Hamanns Titelangabe angewiesen wären. Um jenen von allen Seiten seiner Bekanntschaft erhobenen, nicht unberechtigten Klagen abzuhelfen, wollte er eine möglichst concrete und übersichtlich verkürzte Darstellung seiner hauptsächlichsten Ergebnisse liefern; um jenen besonderen, selbstempfundenen Mangel der Deduction zu beseitigen, musste er diesen Abschnitt zugleich umarbeiten, nicht zwar, um zu neuen Ergebnissen zu kommen, wol aber, um die gefundenen besser zu begründen. Vielleicht dachte er auch daran, die Ergebnisse seiner Kritik der natürlichen Theologie mit den Consequenzen Humes auseinander zu setzen, um an diesem Gegensatz den positiven ethischen Sinn dieses Theils seiner Lehre, der ihm durch seine ethischen Studien inzwischen besonders werthvoll geworden war, deutlicher zu kennzeichnen.

Diese ursprünglich massgebenden Motive blieben auch während der bisher besprochenen Zeit der Ausarbeitung unverändert in Kraft. Denn die polemischen Einwirkungen, denen er während derselben in seinem näheren Bekanntenkreis ausgesetzt war, waren viel zu unbestimmt, und trafen auf viel zu fest associirte Gedankenreihen, um so schnell irgendwie umgestaltend wirken zu können. Ueberdies waren unter seinen Bekannten nur wenige, von denen eine erwähnenswerthe Polemik ausgehen konnte; nur Kraus und Hamann kommen in Betracht. Jedoch der erstere war damals in Kants Gedankengang noch viel zu sehr eingelebt, und der letztere, der es zwar an kritischen Aeusserungen gelegentlich nicht fehlen liess, warf nach seiner Art im mündlichen Gespräch sicher ebenso wie in seinen Briefen nur flüchtige Bemerkungen hin, die zwar wol zu einer ernsthaften Discussion führen konnten, jedoch, so lange sie

[1] Man vgl. Hamann a. a. O. S. 215, 219, 222, 236.

die einzigen blieben, eine einigermassen tiefgreifende Wirkung nicht auszuüben vermochten.

Demnach handelte es sich für Kant in der That lediglich um einen erläuternden Auszug aus seiner Kritik der reinen Vernunft.

Schon war der grössere Theil desselben vollendet[1], da brachten die Göttinger gelehrten Anzeigen vom 19. Januar 1782 (Zugaben, Stück III) die erste, neun Seiten umfassende Recension, deren Entstehungsgeschichte als ein denkwürdiges Beispiel der Art, wie Recensionen gemacht werden können, erzählt zu werden verdient.

Zu den Leitern der Göttinger gelehrten Anzeigen gehörte damals Johann Georg Feder, einer der angesehensten akademischen Vertreter der eklektischen Popularphilosophie. Er war ein Mann von höchst mittelmässiger Begabung, jedoch der nicht geringe Erfolg seiner Compendien und seiner Lehrthätigkeit hatte ihm jene sorglose Selbstgewissheit gegeben, die der Durchschnitt der Gelehrten so leicht zu erwerben und so schwer zu verlieren weiss. Als er ein Recensionsexemplar von Kants Kritik der reinen Vernunft erhielt, begnügte er sich mit einem Durchblättern des umfangreichen Buches[2], denn er fühlte sich nicht nur mit den darin abgehandelten Gegenständen an sich, sondern auch mit der Manier und den Grundsätzen des Verfassers[3] schon vertraut, war also seines Urtheils auch bei dieser Form der Lectüre sicher. Dass Kant, der so lange geschwiegen, in der Zwischenzeit eine tiefgehende Entwicklung seiner Gedanken durchgemacht haben könnte, diese Vorstellung lag ihm fern. Er war mit seinen Gedanken lange im reinen. Ist es doch ein Vorzug der Mittelmässigen, mit ihrer geistigen Entwicklung schnell fertig zu sein. Das Buch behagte dem Eklektiker wenig. Die scheinbar spielende Kritik in den „Träumen eines Geistersehers“ hatte ihm gefallen, aber hier lag ein ernster, bis ins kleinste sorgfältig geplanter Angriff gegen die herrschende Metaphysik vor, bei dem man sich nicht so obenhin beruhigen konnte. Ueberdies schien ihm sein eigener Dogmatismus

[1] Man vgl. S. XVI Anm. 2 dieser Abhandlung.

[2] Die obige Darstellung würde unhistorisch sein, wenn Feders Bericht zutreffend wäre. Er will die Kritik durch die Recension in der Gothaer Gelehrten Zeitung kennen gelernt haben (Feders Leben S. 117). Aber die Göttinger Recension ist die erste erschienene.

[3] Feder, Ueber Raum und Causalität. Vorrede. S. IV.

„bereits hinreichend gemässigt und geläutert" zu sein. So „begriff er ebenso wenig, weshalb die Schulmetaphysik noch mit solcher Heftigkeit angegriffen werde, als wie ein solcher scholastischer Apparat in dieser Zeit zum Dienste der Philosophie nöthig erachtet werden möchte". Er legte das Buch deshalb „als ein dem Genius der Zeit gar nicht angemessenes"[1] bei Seite. Jedoch dasselbe „begann schon Aufsehen zu erregen". Es musste also ein Recensent gefunden werden, dem man zumuthen konnte, sich durch die vier und funfzig Druckbogen durchzuarbeiten. Glücklicherweise kam Garve nach Göttingen und bat sich einige leichte Recensionsarbeiten aus. Man versuchte es mit der Kritik der reinen Vernunft, und wirklich hinterliess Garve trotz der unerwarteten grossen Mühe, die ihm das Werk machte, bei seiner Abreise eine eingehende Recension. Dieselbe war jedoch für die Göttinger Anzeigen viel zu umfangreich.[2] Deshalb übernahm es Feder einen Auszug aus derselben anzufertigen, und wirklich wusste er die Recension auf etwa ein Fünftel ihres ursprünglichen Umfangs zu verkürzen. Damit aber konnte er sich unmöglich begnügen: Garve hatte keine Formel gefunden, das Werk historisch zu subsumiren. Gerade dazu aber war Feder der Mann; er gehörte zu jenen Forschern, die überall nur das Alte sehen, weil sie nirgends das Neue zu finden wissen. Dass er das Werk so gut wie gar nicht kannte, machte ihm keine Sorge; die Aehnlichkeiten lagen für ihn auf der Hand. So fühlte er sich denn berufen, die Recension durch allerhand historisch rubricirende und kritisch abweisende Bemerkungen zu verbessern. Garve hatte z. B. zum Schluss seiner Darstellung der transscendentalen Aesthetik bemerkt: „Auf diesen Begriffen von den Empfindungen als blossen Modificationen unserer selbst, von Raum und von Zeit beruht der eine Grundpfeiler des Kantischen Systems." Feder schob hinter die Worte: „unserer selbst" die Klammer ein: „worauf auch Berkeley seinen Idealismus hauptsächlich baut". Garves Besprechung der Kategorienlehre ferner zog er in wenige Reihen zusammen und fügte dafür das Urtheil bei: „Es sind die gemein bekannten Grundsätze der Logik und Ontologie, nach den idealistischen Einschränkungen des Verfassers ausgedrückt." Den Einwand von der

[1] Man vgl. hierzu Feders Leben. S. 117 f.

[2] Das Maximum für eine Recension sollte damals bei den Göttinger gelehrten Anzeigen einen Bogen betragen (Hugo, Beiträge zur civilist. Bücherkunde Bd. I S. 39). Die Recension Feders umfasst jedoch nur neun Seiten.

möglichen Mittheilbarkeit des Bewusstseins von einer Substanz auf die andere, den Kant bei der Kritik des dritten Paralogismus gelegentlich erwähnt hatte, charakterisirte Feder als einen „auch von Hume und schon längst vor ihm gebrauchten Einwurf." Garves Wiedergabe endlich der Erinnerungen Kants gegen die Leibnizische Monadologie zog er ebenfalls in zwei Reihen zusammen, erklärte aber dabei, dass dieselben „grösstentheils auch unabhängig von dem transscendentellen Idealismus des Verfassers erhalten werden können." [1]

Trotz dieser elenden Entstehungsweise macht die Recension im ganzen keinen ungeschickten Eindruck; sie hat durch die Verkürzung sogar fast gewonnen, da die ausführlicheren Argumentationen Garves viel deutlicher die Schwäche der erreichten Einsicht verrathen als diese Zusammenstellung der Ergebnisse. Es ist daher begreiflich, dass Hamann schreiben konnte, er habe sie mit Vergnügen gelesen, sie komme ihm gründlich und aufrichtig und anständig vor. [2] Anders aber lautete das Urtheil Kants. Er war über diese erste Anzeige, besonders über jene historischen und kritischen Bemerkungen mit Recht empört, denn er sah sich nicht nur mit einer für einen Meiners oder Feder, auf die man in Königsberg zuerst rieth [3], abgeschmackten Vornehmheit behandelt, sondern auch in allen seinen wesentlichen Absichten missverstanden. Das Letztere sowol in dem, was verschwiegen, als in dem, was ausgesprochen war. Von der transscendentalen Deduction der Kategorien z. B., in der er den Schwerpunkt seines Systems, zugleich aber auch die schwächste Seite seiner Argumentation befindlich wusste, fand er nicht einmal ein Wort der Erwähnung. Statt dessen hatte die Recension einen Gesichtspunkt sowol für ihre Auffassung als für ihre Polemik gewählt, von dem aus das Ganze ein so „merkwürdiges" (Pr. S. 203) Ansehen erhielt, dass Kant seine eigenen

[1] Die oben gegebene Darstellung ergiebt sich aus einer Vergleichung der verkürzten Recension mit dem späteren Abdruck der ursprünglichen in der Allgemeinen Deutschen Bibliothek, den Kant erst nach Beendigung der Prolegomenen kennen lernte (man vgl. das Nähere in meiner Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft). Feder gesteht direkt nur den auf Berkeley bezüglichen Zusatz ein (Feders Leben S. 119).

[2] So schreibt Hamann an Herder (a. a. O. S. 243).

[3] Man vgl. Hamann a. a. O. Garve klärte den Zusammenhang erst auf, nachdem er durch die Prolegomenen erfahren hatte, wie Kant über jene Anzeige urtheilte (man vgl. meine eben citirte Abhandlung).

Gedanken kaum wieder erkannte. Er wusste, das Neue und Wesentliche seiner Untersuchungen liege in der Problemstellung sowol als der Problemlösung seiner transscendentalen Analytik. Die Frage der Deduction: „wie ist es möglich, dass sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können," d. i. „wie können subjective Bedingungen des Denkens objective Giltigkeit haben, oder Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniss der Gegenstände sein?" bildete den Ausgangspunkt seiner kritischen Untersuchungen. Die Antwort auf diese Frage: „Dadurch ist diese Beziehung möglich, dass die Begriffe a priori die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung sind"[1], hatte ihn nicht nur bis gegen 1780 am intensivsten beschäftigt, so dass sie in ihrer Argumentation selbst bei Abfassung der Kritik für sein eigenes Urtheil noch nicht beendet war; die Ergebnisse derselben, die ihm schon feststanden, als er ihren Beweis noch zu keinem ihn selbst befriedigenden Abschluss gebracht hatte, bildeten überdies den eigentlichen Keimpunkt für alle diejenigen Gedanken, welche den originalen Inhalt seiner Schrift ausmachten. Der springende Punkt seiner Erörterungen lag daher für ihn selbst in dem empiristisch gerichteten Nachweis, dass die Begriffe a priori „nichts Anderes seien, als die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung" (Kr. B. II. S. 111). Die Voraussetzungen für diesen Nachweis bildeten die Ergebnisse seiner transcendentalen Aesthetik, die ihm bereits seit 1769 feststanden, dass nämlich Raum und Zeit nur Formen der Sinnlichkeit, die anschaulichen Vorstellungen daher nur Erscheinungen, nicht die Dinge selbst seien. Da diese Consequenz somit die Grundlage aller seiner Erörterungen bildete, so hatte er, trotzdem sie nicht den eigentlichen Inhalt seiner kritischen Gedanken ausmachte, vielmehr nur die gegebene Voraussetzung für jene war, nach derselben sein System als transscendentalen Idealismus bezeichnet.[2]

Die Recension dagegen hatte gerade an diesen letzten Punkt angeknüpft, und damit jenes Ergebniss der Aesthetik, das Kant schon 1770 in einem ganz anderen Zusammenhang ausgesprochen hatte, zum Schwerpunkt des ganzen Systems gemacht. Statt der empiristischen, gegen die

[1] Kants Kr. S. 117; B. II. S. 89 f.

[2] Die nähere Begründung dieser Auffassung folgt aus den späteren Ausführungen dieser Abhandlung.

Ergebnisse der rationalistischen Metaphysik gerichteten Tendenz der Deduction wurde somit die idealistische Tendenz der Aesthetik zur Seele des Systems. Die Consequenz der Aesthetik war also nicht, wie bei Kant, die Voraussetzung für die empiristischen Ergebnisse seiner Analytik, sondern die letzteren wurden zu einer idealistischen Vertiefung der ersteren. Das Problem der Deduction, die Frage nach der möglichen Beziehung der Kategorien auf Gegenstände der Erfahrung, trat gänzlich in den Hintergrund.

Kant hatte gefolgert: Wenn unsere sinnliche Erkenntniss uns nur die Erscheinungen giebt, welche die Dinge an sich in uns wirken, so können auch die Kategorien sich nur auf mögliche Erscheinungen beziehen; auch die Verstandesbegriffe des Daseins, der Realität, der Causalität gelten daher lediglich für mögliche Erfahrung. Hier fand er geschlossen: Wenn die Kategorien keinen transscendentalen Gebrauch zulassen, so sind die Dinge an sich nicht real, nicht daseiend, nicht in causaler Beziehung. Die Voraussetzung seiner ganzen Argumentation war also in idealistischem Sinne aufgehoben. Kant konnte sich nicht verhehlen, dass diese Auffassung durch seine eigenen Aeusserungen nicht ausgeschlossen, sogar nahegelegt sei. Hatte er doch solche Schlüsse selbst gezogen. Dennoch blieb diese Auffassung für ihn ein grobes Missverständniss. Denn er hatte, da es ihm nie in den Sinn gekommen war, jene Voraussetzung zu bezweifeln, durch alle bezüglichen Aeusserungen nur einschärfen wollen, dass wir die Dinge auch durch unseren Verstand nicht erkennen können, wie sie sind.[1] Sein Unwille über die Recension wurde deshalb durch diese Einsicht nicht verringert; vielleicht dadurch vergrössert. Denn eben weil er sich selbst nicht ohne Schuld fühlte, mochte er den Mangel an Aufmerksamkeit dem Recensenten weniger leicht verzeihen. Er beschloss, seinem Auszug eine Erwiderung an denselben anzuhängen. Aber er erkannte zugleich, dass durch eine Abfertigung dieser ersten Anzeige der Mangel seiner Darstellung nicht beseitigt sei. Hier gab es nur ein Mittel, aber ein solches, von dem er sich nicht geringen Erfolg versprechen durfte. Jenes Missverständniss nämlich war offenbar nur für den möglich, der den Entwicklungsgang seiner kritischen Gedanken nicht kannte. Deshalb durfte er glauben, eine eingehendere Darstellung desselben werde weite-

[1] Man vgl. die späteren Ausführungen dieser Abhandlung.

ren Irrthümern sicher vorbeugen. Damit aber war auch eine Erweiterung der kritischen Absicht von selbst gegeben. Das Missverständniss musste nicht bloss als ein thatsächlich erfolgtes, sondern auch als ein sachlich naheliegendes behandelt werden. Dazu aber waren umfangreichere Zusätze und Einschiebungen nothwendig.

So machte Kants Unwille über die Göttinger Recension aus dem „Populären Auszug" die „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können." [1]

Sobald jedoch diese Motive für die Veränderung seiner anfänglichen Absicht gegeben waren, hörten sie auf, die einzigen zu sein, die für die Ausführung derselben in Betracht kamen.[2] Denn jetzt erhielten jene Einwendungen, die ihm schon vor dem vollständigen Erscheinen der Kritik gelegentlich von befreundeter Seite, besonders von Hamann gemacht worden waren, eine ganz andere Bedeutung, da die Polemik desselben einen Punkt betraf, der mit dem Missverständnisse der Recension in engstem Zusammenhange stand. Selbst solche Einwürfe, die ihm von einzelnen, philosophischen Untersuchungen ferner stehenden Bekannten gemacht worden sein mochten, erhielten jetzt, wenn sie nur der abzuwehrenden Auffassungsweise nahe standen, einiges kritische Ansehen.

---

[1] Hamann spricht charakteristischer Weise bis zum 11. Januar 1782 nur von einem „Populären Auszug". In dem Brief an Herder vom 20. April 1782 heisst das Werk dagegen zuerst „Prolegomena einer noch zu schreibenden Metaphysik". Beweiskräftig sind diese Aeusserungen jedoch nur für die Veränderung der Tendenz der Schrift, über die Kant sich eher aussprach als über den Titel. Denn dass die Bezeichnung als „Prolegomena" von Kant späterhin auch schon für den ursprünglichen Auszug bestimmt war, folgt aus gelegentlichen Erwähnungen desselben an solchen Stellen des Textes, die nicht den späteren Zusätzen beizurechnen sind (Pr. S. 97, 110).

[2] Die erforderlichen Zeitbestimmungen seien gleich hier erwähnt. Wie oben gezeigt wurde, ist der „Populäre Auszug" von Kant etwa im September 1781 begonnen worden. Aus dem in der vorhergehenden Anmerkung Mitgetheilten folgt, dass die Erweiterung des früheren Plans in der Zeit zwischen Ende Januar (am 19. erschien die Recension) und Mitte April 1782 vor sich ging. Aus späteren Erörterungen (S. XXVII dieser Einl.) ergiebt sich, dass Kant damals seinen Auszug etwa bis § 55 der Prolegomenen beendet hatte. Die Prolegomenen selbst ferner waren vermuthlich im September 1782 druckfertig. Denn nach Kants eigener Aeusserung (Pr. S. 216) erhielt er die Gothaische Recension vom 24. August 1782, als er eben an den letzten Absätzen der Prolegomenen schrieb. Im December muss der Druck (nach Hamann Bd. VI S. 305) bereits einigermassen vorgerückt gewesen sein.

Jedoch nur die Polemik Hamanns konnte noch von namhaftem Einfluss werden. War dieser doch der einzige unter den ihm bis jetzt bekannt gewordenen Gegnern aus seinem Freundeskreis, an dessen Urtheil ihm wirklich gelegen sein musste. Hamanns Ansicht über Kant hatte manchen Wechsel erfahren. In den ersten Jahren ihrer Bekanntschaft (1759) hatte er prophezeit: „Kant möchte einen so allgemeinen Weltweisen und guten Münzwardein abgeben, als Newton war.“[1] Kurz vor dem Erscheinen der Kritik urtheilte er anders; jetzt schrieb er an Herder: „ich mache mir grossen Staat darauf, dass dieser Mann mir in einigen Dingen vorgearbeitet haben wird.“[2] Jedoch ehe er noch alle Aushängebogen des Werks, deren regelmässige Zusendung von ihm erbeten war, gelesen hatte, kehrte er zu seiner früheren Meinung wieder zurück. Gelegentlich zwar bemerkt er, wol im Aerger über das mühselige Studium, „es scheine ihm alles auf Schulfuchserei und leeren Wortkram hinauszulaufen“,[3] und findet, dass ein so corpulentes Buch weder des Autors Natur noch dem Begriffe der reinen Vernunft angemessen sei. Im ganzen jedoch verkennt er die Bedeutung der Arbeit keineswegs. Bald ist er darin mit sich einig, dass in demselben eine eigenartige Erneuerung von Humes Skepsis versucht werde. Er findet, Kant verdiene immer den Titel eines preussischen Hume. Alles scheint ihm „doch auf ein neues Organon, neue Kategorien, nicht sowol scholastischer Architektonik als skeptischer Taktik hinauszulaufen.“ Selbst den Vergleich, den die Recension zwischen Kant und Berkeley zieht, findet er später trotz Kants Unzufriedenheit nicht unangemessen. „So viel ist gewiss,“ schreibt er bei Erwähnung der Recension an Herder, „dass ohne Berkeley kein Hume gewesen wäre, wie ohne diesen kein Kant.“[4] Einverstanden jedoch weiss sich Hamann weder mit Hume noch mit Kant. Nur in Ansehung der beiden gemeinschaftlichen kritischen Ausführungen, unter denen er offenbar ihre Polemik gegen die dogmatische Metaphysik ver-

[1] Hamann, a. a. O. Bd. II. S. 7.

[2] Hamann, a. a. O. Bd. VI. S. 171.

[3] Diese wie die folgenden Aeusserungen finden sich in den Briefen Hamanns an Herder und Hartknoch aus dieser Zeit (a. a. O. S. 178 f.).

[4] Später schreibt Hamann an Jacobi: „Mich ärgert an Kants Auslegern das Verstecken des Idealismus, der doch die Seele des Systems ist.“ (Jacobis Werke Bd. IV. S. 313.) Die allgemeine Auffassung hat ihm also in Mitleidenschaft gezogen.

steht, ist er der gleichen Ansicht. Sonst ist ihm Hume zu skeptisch, Kant dagegen, und zwar in seiner transscendentalen Theologie, die auf ein Ideal der Entität hinauslaufe, zu mystisch; ohne es zu wissen, schwärme derselbe ärger als Plato in der Intellectualwelt über Raum und Zeit. Als Kant ihn aufmuntert, seine Uebersetzung der Dialoge Humes herauszugeben, bemerkt er gegen Hartknoch, Kant bedenke nicht, dass er den englischen Hume nicht übersetzen könne, ohne dem preussischen zu nahe zu kommen, und den Speer gegen die ganze Transscendental-Philosophie und sein System der reinen Vernunft zu brechen. Im ganzen zieht er sogar Hume seinem Nachfolger vor, denn derselbe habe wenigstens das Princip des Glaubens veredelt und in sein System aufgenommen. Kant dagegen ist ihm trotz seiner Mystik andererseits nicht religiös genug; er wiederkäue immer Humes Causalitätsstürmerei ohne an jenes Glaubensprincip zu gedenken. Das komme ihm nicht ehrlich vor. Einmal spricht er sogar von Transscendental-Philosophen, die von Gott nichts wissen und sich in die liebe Natur vergaffen wie die Narren.

Selbst wenn es uns nicht ausdrücklich durch Hamann bezeugt würde[1], dürften wir annehmen, dass Kant von dieser Auffassung seines Systems wol unterrichtet war. Denn er war sicher auf die ersten sachverständigen Urtheile viel zu gespannt, um nicht bei den damals gerade nicht seltenen Zusammenkünften mit Hamann[1] die Gelegenheit zu einer Discussion im Nothfall selbst hervorzurufen, und Hamann andererseits war viel zu unbekümmert und seiner selbst viel zu gewiss, um eine solche Gelegenheit, wo sie sich fand, nicht zu ergreifen. Kant mochte Hamanns Polemik anfangs als ein aus der Geistesrichtung desselben leicht begreifliches Missverständniss hingenommen haben; nach dem Erscheinen jener Recension jedoch musste er dieselbe ernster fassen. Denn er fand hier einen ähnlichen Irrthum wie dort. Auch hier war die Bedeutung seiner Deduction unverstanden. Einen Vergleich mit Hume hatte er zwar, da er auf ihn als seinen einzigen Vorgänger hingewiesen hatte (Kr. S. 788 f.), selbst herausgefordert; aber die Art, wie Hamann denselben zog, stellte den eigentlichen Zusammenhang in Schatten. Nicht die skeptische Consequenz, sondern die kritische Fragestellung war es, die Hume zu seinem Vorgänger machte. Hier aber wurde die erste betont, die letztere dagegen

[1] Hamann a. a. O. Bd. VI. S. 227.

ganz ausser Acht gelassen. So drängte ihn auch dieses Missverständniss auf eine ausführliche Auseinandersetzung mit Hume hin, die schon durch die irrige Auffassung der Recension aus anderen Gründen gefordert war.

Es waren ziemlich umfangreiche Zusätze und Einschiebungen, die Kant für seinen neuen Plan nöthig fand. So verging, trotzdem er keinen Anlass hatte, den ursprünglich ausgearbeiteten Auszug selbst irgend wesentlich zu verändern, der Sommer 1782, ehe das Werk in seiner neuen Gestalt fertig war.[1] Denn auch jetzt noch war wol der grössere Theil seiner Zeit der Ausarbeitung der ethischen Gesichtspunkte gewidmet, die auf die Ausführung seines Vorhabens übrigens nicht ohne Einfluss blieben, und vielleicht damals schon begannen durch die unerwarteten Missverständnisse der Auffassung seines Hauptwerks afficirt zu werden. Aeussere Einwirkungen von nennenswerther Bedeutung dagegen traten in dieser Zeit nicht mehr an ihn heran.[2] Das Schweigen, mit dem die Kritik im ersten Jahre aufgenommen worden war, dauerte nach der kurzen Unterbrechung durch jene Recension, welche zeigt, wie selbst wissenschaftliche Erbärmlichkeit gelegentlich von Einfluss werden kann, auch damals noch fort. Erst im August 1782, als er eben im Begriff war, die Prolegomenen zu vollenden, erschien eine zweite Recension in den Gothaischen gelehrten Zeitungen. Dieselbe zeigte jedoch nur, dass ihr Verfasser[3] unfähig sei, den Inhalt der Kritik zu begreifen. Sie begnügt sich mit einigen Auszügen aus der Einleitung und der transscendentalen Aesthetik. Kant zwar fand in seinem Unwillen über die schiefe Auffassung der Göttinger Recension in derselben eine empfehlenswerthe „Probe eines aus sachlichen Gründen verspäteten eindringenden Urtheils“ (Pr. S. 216). Hatte ihn doch jener Unwille schon so weit gebracht, dass er aus bitterer Ironie am Schlusse der Prolegomenen (S. 216) erklärte, er sei dem gelehrten Publicum auch für das Stillschweigen verbunden, womit es eine geraume

[1] Man vgl. S. XVI Anm. 1. und S. XXVII dieser Abhandlung.

[2] Zu jenen Anregungen, deren Einfluss unbestimmbar gering ist, gehört auch die Schrift des Pastor Schulz, Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion, die Kant im Aprilheft 1783 des „Raisonnirenden Verzeichnisses neuer Bücher“ besprach. Die Abdrücke dieser kleinen Abhandlung in den Gesammtausgaben (bei Hartenstein IV. 135) sind übrigens höchst mangelhaft.

[3] Sie rührt von einem Hofmarschallamtssecretair Ewald in Gotha her (Reinhold, Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse Bd. II. S. 2).

Zeit hindurch seine Kritik beehrt habe. Dasselbe beweise doch einige Behutsamkeit, durch kein übereiltes Urtheil das noch zarte Pfropfreis zu brechen und zu zerstören.

Aus dem vorstehenden Abriss der Entwicklungsgeschichte Kants in der Zeit von 1780—1782 folgt, was bisher ganz unbekannt geblieben ist, dass die Prolegomenen aus zwei ihrem Ursprung und ihrer Tendenz nach sehr verschiedenartigen Bestandtheilen zusammengesetzt sind. Eine Trennung derselben ist daher das erste Erforderniss einer richtigen Würdigung des Verhältnisses dieser Schrift zur ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft.[1] In der That sind nicht wenige Irrthümer daraus entsprungen, dass man eine solche Trennung nicht zu vollziehen wusste.

Glücklicher Weise sind hinreichende äussere und innere Gründe vorhanden, dieselbe überall da, wo sie förderlich ist, möglich zu machen.

Die sachlichen Gesichtspunkte, denen wir dabei zu folgen haben, werden uns durch den Ursprung der Schrift selbst angezeigt. Den späteren Zusätzen gehören zunächst zweifellos diejenigen Erörterungen an, welche sich unmittelbar auf die Göttinger Recension beziehen, also der ganze „Anhang von dem, was geschehen kann, um Metaphysik als Wissenschaft wirklich zu machen" (200—222), sowie die Anmerkungen II und III zur ersten Hauptfrage „Wie ist reine Mathematik möglich?" (S. 62—71). Dass auch diese letzteren Abschnitte hierher zu rechnen sind, obgleich die Recension in ihnen nicht namentlich erwähnt wird, bedarf wol keiner näheren Begründung. Der Anhang enthält die Polemik, welche gegen den Recensenten gewendet ist, diese geben den Widerspruch, der aus der Sache selbst folgt. Auch das kann nicht befremden, dass Kant hier einen Einwand in die Erörterung hineinzieht, der von dem Recensenten nicht erhoben war. Die Behauptung, dass seine Lehre von Raum und Zeit die ganze Sinnenwelt in lauter Schein verwandle, gehörte zu denen, die Kant sicher zuerst und von den verschiedensten Seiten zu hören bekam. Ebenso direct wie diese Abschnitte bezieht sich der „Anhang zur reinen

[1] Ueber die Beziehungen der Prolegomenen zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft muss ich auf die Einleitung zu meiner Ausgabe der letzteren verweisen, da dieselben ohne die Kenntniss von Kants Entwicklung in der Zeit von 1782 — 1787 nicht verständlich sind.

Naturwissenschaft von dem System der Kategorien" (§ 39, S. 117—124) auf die Recension. Er enthält die sachliche Widerlegung jener Aeusserung Feders, dass die Kategorien die gemein bekannten Grundsätze der Logik und Ontologie seien, während die bezügliche persönliche Polemik auch hier dem Anhang zugefallen ist (S. 209, Anm.). Dasselbe gilt von den kurzen Anmerkungen zu § 46 und § 48, da diese sich gegen die irrthümlichen Auffassungen wenden, die Kant in der Göttinger Recension betreffs seiner Kritik der rationalen Psychologie theils direct vorfand, theils aus dem Zusammenhang der Aburtheilung daselbst erschliessen musste. Der Grundsatz der Beharrlichkeit erscheint dort, wie wir noch sehen werden, nicht in der Beleuchtung, die er bei Kant hat; der Begriff des Ich aber ist durch die idealistische Interpretation mittelbar ebenfalls in Mitleidenschaft gezogen. Auch eine kurze Bemerkung endlich in § 49 (S. 141), die eine erst durch die Polemik in Anmerkung III verständliche terminologische Aenderung enthält, ist hierher zu zählen.

Die bisher besprochenen Zusätze beziehen sich auf die Urtheile, welche die Recension irriger Weise gegeben hatte. Neben ihnen finden sich nun Erörterungen solcher Punkte, welche die Recension irriger Weise nicht berührt hatte. Zu ihnen gehört zunächst die Anmerkung I zur ersten Hauptfrage (S. 59—62), welche die Bedeutung der transscendentalen Aesthetik für die Theorie der Mathematik heraushebt. Durch die geflissentliche Betonung Kants, dass nur durch seine Lehre von Raum und Zeit und „auf keine andere Art der Geometer wider alle Chicanen einer seichten Metaphysik wegen der ungezweifelten Realität seiner Sätze gesichert werden könne, so befremdend sie auch dieser, weil sie nicht bis zu den Quellen ihrer Begriffe zurückgeht, scheinen müssen" (S. 62, man vgl. S. 68), bildet sie gleichsam das positive Correlat zu den negativen Erörterungen der beiden folgenden Anmerkungen. Vor allem aber sind hier alle diejenigen Ausführungen zu nennen, welche gegenüber dem Stillschweigen der Recension und dem irrthümlichen Urtheil Hamanns die Bedeutung der Deduction der Kategorien für das Lehrgebäude der Kritik der reinen Vernunft, sowie ihr Verhältniss zu der gleichartigen Fragestellung Humes darlegen. Es sind dies 1) die Einleitung zu der ganzen Schrift (S. 3—22); 2) die Ausführungen eines Absatzes in § 4 (S. 34—36), welche die Erörterungen der Einleitung an einem wesentlichen Punkte ergänzen; 3) die Vergleichung des Resultats der Deduction

mit den Lehren Humes in § 27—31 (S. 97—104); 4) die zum Theil auf Hume bezüglichen Absätze in § 5 (S. 43—44). Alle vier künden sich schon äusserlich als zusammengehörige spätere Einschiebungen an. Bei der ersten und dritten ergiebt sich das von selbst. Hinsichtlich der zweiten sei bemerkt, dass dieselbe vielmehr einen Zusatz zu dem vorhergehenden, als einen Uebergang zu dem folgenden Absatz abgiebt, so dass der letztere, wenn man nur den Anfangsworten ein durch die Einschiebung unmöglich gemachtes „ebenfalls" hinzusetzt, die unmittelbare Fortsetzung des ersteren bildet. Auch der Anfangssatz der Einschiebung verräth dem aufmerksamen Leser den späteren Ursprung. Noch offenbarer ist dies bei der an vierter Stelle genannten Ausführung, so dass hier der Hinweis auf den evidenten Zusammenhang der beiden einschliessenden Absätze genügt, der durch die Einfügung geradezu unterbrochen wird. Die eigentlich beweiskräftigen sachlichen Gründe bedürfen in keinem Falle einer näheren Erörterung, so deutlich kennzeichnen sich alle diese Ausführungen als spätere Zusätze. Nur hinsichtlich der letztgenannten sei noch angeführt, dass für die Erkenntniss ihres Ursprungs nicht bloss die Berufung auf Hume massgebend ist, die ohne die stillschweigende Beziehung auf die übrigen Discussionen des Hume'schen Standpunkts nicht verständlich sein würde, sondern auch die etwas grosssprecherische Betonung, die Kant der Schwierigkeit seines Unternehmens angedeihen lässt; dieselbe wendet sich direct gegen die Recension.

Neben diesen unmittelbar gegen die ersten kritischen Erinnerungen gerichteten Ausführungen finden sich drittens solche, deren mittelbare Beziehung auf dieselben ihren Charakter als spätere Zusätze sichert. Hierher gehört zunächst eine genetische Erläuterung der Eigenartigkeit des Systems, wie solche sich auch in den eben besprochenen Zusätzen besonders hinsichtlich des Ursprungs der Kategorienlehre und der transscendentalen Deduction finden. Es ist dies die Anmerkung zur allgemeinen Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische (§ 3, S. 30—32). Dass dieselbe aus der Absicht Kants entsprungen ist, ähnlichen historischen Subsumtionen seiner Trennung der Urtheile vorzubeugen, wie sie über seine Kategorientafel und anderes ergangen waren, geht besonders daraus hervor, dass er alle diejenigen Namen nennt, an die einer jener Gelehrten, „denen die Geschichte der Philosophie selbst ihre Philosophie ist", irgend denken konnte. Wenn er über den thatsächlichen

Ursprung dieser folgenschweren Unterscheidung sich hier ausnahmsweise nicht ausspricht, so geschieht dies nur, weil er damit, wollte er nicht unverhältnissmässig ausführlich werden, doch nur denen hätte verständlich werden können, die seine vorkritischen Schriften genau kannten. Der Zusammenhang derselben mit dem Inhalt des „Versuchs, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen" liegt nicht unmittelbar vor Augen. — Wenn alle genetischen Erklärungen als solche den späteren Zusätzen beigerechnet werden müssten, so würden auch die beiden ersten Absätze von § 43 (S. 128—129) hierher gehören. Dieselben sind jedoch rein erläuternder Natur. Kant wusste, dass die Zurückführung der Ideen auf die Schlussformen „ein Gedanke sei, der beim ersten Anblick äusserst paradox zu sein scheint" (Kr. S. 393); er nahm deshalb hier Gelegenheit, den Ursprung derselben aus der Kategorienlehre anzugeben, der in Wirklichkeit am besten geeignet ist, die Motive dieser eigenartigen Systematisirung blosszulegen. Er hatte später keinen Anlass, diese Stelle zu ändern, weil ein solcher Hinweis genügte, alle thörichten Beziehungen, etwa auf Plato, von vorn herein unmöglich zu machen.[1] — Jene genetische Erläuterung ist jedoch nicht die einzige, die hierher zu rubriciren ist. Auch der Abschnitt: „Auflösung der allgemeinen Frage der Prolegomenen: Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?" ist erst nach dem Erscheinen der Recension geschrieben. Es geht dies nicht allein aus dem Zusammenhang der Darstellung desselben mit dem Anhang hervor, sondern überdies sowol aus der darin enthaltenen Polemik gegen den Dogmatismus überhaupt, als auch aus der Abweisung der Berufung auf den gesunden Menschenverstand bei Prüfung der Kritik; die erstere zeigt in ihrem Ton, die letztere schon in ihrer Richtung, die besonders nach Göttingen zielt, den Einfluss der Beurtheilung, die Kants Selbstgefühl nicht wenig herausfordern musste. Denselben Ursprung verrathen endlich die Ausführungen des „Beschlusses von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft" (§ 57—60, S. 163—188). Ihrem allgemei-

[1] Solche Beziehungen wurden erst möglich, als die nachfolgende philosophische Bewegung den Kantischen Gegensatz zwischen Erscheinung und Ding an sich umgewandelt hatte in das Verhältniss des eigentlich Wesenhaften zu der wechselnden sinnlichen Daseinsform. So kam Schopenhauer zu seiner Verbindung der Kantischen Erkenntnisstheorie mit Platons Ideenlehre, die auf einen „Schülergedanken" zurückzuführen etwas sonderbar ist.

nen Inhalt nach zwar, der (abgesehen von dem unzweifelhaft späteren § 60) durch eine kritische Auseinandersetzung von Kants transscendentaler Theologie mit Humes Dialogen über natürliche Religion gebildet wird, weisen sie, wie wir gesehen haben, auf die Zeit des Abschlusses der Kritik der reinen Vernunft hin; und sehr wahrscheinlich ist, dass Kant von Anfang an den Vorsatz hegte, sie seinem Auszug einzuverleiben; jedoch es sind Gründe genug vorhanden, welche darthun, dass sie in ihrer vorliegenden Form erst späterhin zugesetzt sind. Einmal nämlich finden sich in ihnen auffallend häufige, sachlich nicht nothwendige Anführungen desjenigen Arguments, durch welches Kant in den sicher späteren Erörterungen die Interpretation des Idealismus abzuweisen sucht (S. 163—164, 169, 171), Anführungen, die in der ursprünglichen Bearbeitung nur an einer Stelle (S. 105) vorhanden sind, wo der Zusammenhang sie unmittelbar fordert. Andererseits nimmt die Besprechung des Ziels der metaphysischen Naturanlage (§ 60) eine Wendung, die sich durch die inzwischen eingetretene intensivere Beschäftigung Kants mit den ethischen Problemen allein, wie wir noch sehen werden, nicht zureichend erklären lässt (Man vgl. auch S. 222). Sie bezieht sich vielmehr auf jene religiösen und ethischen Beanstandungen, die jedem neuen, eingreifend zersetzenden Gedanken entgegengehalten werden, gegen den die Wissenschaft einer Zeit keine anderen Waffen besitzt als seine Fremdartigkeit gegenüber den herrschenden Vorstellungsweisen.

Auch zwei Bemerkungen über die Methode der Prolegomenen können nicht dem ursprünglichen Auszuge eigen gewesen sein, trotzdem sie auf den ersten Blick weder eine unmittelbare noch eine mittelbare Beziehung zu einem der Kant bekannten Einwürfe verrathen. Es sind dies 1) die Absätze S. 38—39 und 2) der grössere Theil des Absatzes auf S. 41. Der erstere giebt seinen späteren Ursprung zunächst nicht durch die Titelangabe der Prolegomenen, sondern durch die Aufgabe, welche er denselben zuertheilt, zu erkennen. Daraus würde jedoch nur folgen, dass der zweite Theil desselben später umgearbeitet sei, während der erste, der von der Methode der Kritik der reinen Vernunft handelt, schon dem ursprünglichen Context angehört habe. Aber auch hier offenbart uns Kants Sorglosigkeit hinsichtlich der äusseren Form den eigenthümlichen Umstand, dass der unmittelbar vorhergehende und der unmittelbar folgende Absatz ohne diese Zwischenbemerkung in besserem Zusammenhang stehen

als mit derselben. Denn das adversative Verhältniss der Anfangsperiode des unmittelbar folgenden Absatzes zu dem Schlusssatz des unmittelbar vorhergehenden ist ein directes und scharfes; der Schlusssatz der Zwischenbemerkung giebt dagegen einen nur indirekten und verschwommenen Gegensatz. Aehnliche äussere Gründe sprechen gegen die zweite der angeführten Stellen, die eine sehr auffällende Wiederholung der unmittelbar vorhergehenden Ausführungen des Schlusses von § 8 enthält. Auch sie ist durch den Zusammenhang der einschliessenden Erörterungen als Zusatz kenntlich.[1] Neben diesen äusseren Gründen findet sich jedoch für beide ein und dasselbe sachliche Argument. Denn ausser diesen beiden Hinweisen auf das methodologische Verfahren der Prolegomenen im Gegensatz zur Kritik enthalten auch die sicher den späteren Zusätzen angehörigen Ausführungen auf S. 20 und S. 44 solche Winke, während der ursprüngliche Text nur einmal, in einer zu jenen übrigen Hindeutungen charakteristisch beziehungslosen Weise diesen Umstand bespricht (S. 46 f.). Diese auffällige Häufung der Hinweise auf einen so einfachen Gedanken setzt deshalb voraus, dass ganz besondere Gründe für Kant vorhanden gewesen sein müssen, diesen methodologischen Gegensatz später hervorzukehren. Wenn sich daher solche Motive wirklich auffinden lassen, werden sie zugleich zeigen, dass auch die vorliegenden Stellen ihnen ihren Ursprung verdanken. Nun ist es in der That nicht schwer, diese Motive zu erkennen. Die Prolegomenen sollten nach Kants noch näher zu besprechender wunderlicher Absicht die Grundlage einer stückweisen Untersuchung seiner Kritik werden (S. 217). Dieser Plan aber musste es ihm wünschenswerth machen, auf das Verhältniss von Voraussetzung, Argumentation und Folgerung in seinen Gedanken nicht bloss durch die sachliche Darstellung, sondern auch mit ausdrücklichen Worten hinzuweisen, damit die Augen der „unparteiischen Prüfer", von deren Sehkraft er keine erfreulichen Proben kennen gelernt hatte, möglichst bestimmt auf die fraglichen Objecte hingerichtet würden. In diesem Sinne bemerkt

[1] Kant bemerkt zum Schluss des ersten Absatzes von § 5: „Es bleiben uns also nur synthetische Sätze a priori übrig, deren Möglichkeit gesucht oder untersucht werden muss." Unmittelbar darauf, zu Anfang der Einfügung, fährt er fort: „Wir dürfen aber die Möglichkeit solcher Sätze hier nicht zuerst suchen, d. i. fragen, ob sie möglich seien." Dieser überaus schiefe Ausdruck eines richtigen Gedankens würde für sich allein hinreichen, den gleichzeitigen Ursprung beider Sätze sehr unwahrscheinlich zu machen.

er denn auch in der ersten der vorliegenden Ausführungen, „das methodische Verfahren der Prolegomenen, vornehmlich derer, die zu einer künftigen Metaphysik vorbereiten sollen, werde analytisch sein, da sie mehr anzeigen sollen, was man zu thun habe, um eine Wissenschaft wo möglich zur Wirklichkeit zu bringen, als sie selbst vortragen." Eben diesem Plane einer stückweisen Prüfung der Prolegomenen verdankt auch die Anmerkung zu § 52. b. (S. 146) ihr Entstehen, deren unmittelbarer Zusammenhang mit den Bemerkungen auf S. 214 ohne weiteres ersichtlich ist. Man vergleiche nur den Ton der Darstellung in § 52. b. und § 54 mit dem dieser Anmerkung. Dort ist lediglich der sachliche, hier ein persönlicher Hinweis vorhanden.

Es bleiben hiernach nur wenige Stellen übrig, deren späterer Ursprung noch in Frage zu ziehen ist; es sind die Anmerkungen zu S. 41, 89 und 107 der Schrift. Es ist nicht hinreichend bestimmbar, aber auch wenig bedeutsam, ob sie dem Auszug oder den Zusätzen beizurechnen sind. Wahrscheinlich ist jedoch auch hier der spätere Ursprung. Denn sie behandeln ohne Ausnahme terminologische Missverständnisse, die kaum bei ganz flüchtiger Lectüre möglich sind. Gegen solche sich zu wehren, hatte Kant jedoch schwerlich eher Neigung, als bis er in drastischer Weise, wie durch die Recension geschehen, auf diese Möglichkeit aufmerksam gemacht worden war.

Bedürfte es noch einer weiteren Bestätigung dieser doppelten Redaction der Prolegomenen, eine eingehendere Betrachtung des sachlichen Zusammenhangs der Abschnitte, welche nach Abzug der bisher charakterisirten Erörterungen übrig bleiben, würde dieselbe leicht an die Hand geben. So dürfen wir uns mit dem Hinweis begnügen, dass dieselben ein in sich geschlossenes Ganze bilden, das in jedem seiner Theile auf entsprechende Ausführungen der Kritik der reinen Vernunft hindeutet.[1] Nur zwei Ausnahmen finden statt. Die §§ 36—39 geben eine erläuternde Zusammenfassung der Analytik, die in dem Hauptwerk fehlt. Diese Erläuterung ist jedoch durch das Bedürfniss des ursprünglichen

[1] Es entsprechen die §§ 1. 2. 4. 5 der Einleitung in die Kritik der reinen Vernunft; die §§ 6—13 der transscendentalen Aesthetik; die §§ 14—22 der Analytik der Begriffe; die §§ 23—26 den ersten drei Hauptstücken der Analytik der Grundsätze; die §§ 32—35 dem letzten Hauptstück desselben Buchs; die §§ 40—56 der transscendentalen Dialektik.

Auszuges bedingt, den Gedanken, dass der Verstand der Gesetzgeber der Natur sei, seiner scheinbaren Paradoxie zu entkleiden. Eine zweite Abweichung liegt darin, dass sowol für den „Anhang zur transscendentalen Dialektik“ als auch für die „Methodenlehre“ in dem Auszug keine Correlate enthalten sind. Dagegen giebt der Zusatz „Von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft“ Erörterungen, welche theils den eben genannten Abschnitten der Kritik correspondiren, theils sich direct auf dieselben beziehen (S. 185). Dadurch aber bestätigt sich nur die schon oben ausgesprochene Vermuthung, dass Kant mit der Niederschrift seines ursprünglichen Auszugs zur Zeit der Aenderung seines Planes nicht weiter als bis zum § 56 der Prolegomenen gekommen war. Nicht ganz ausgeschlossen ist übrigens, dass auch die §§ 54—56 erst nach dem Erscheinen der Recension niedergeschrieben sind. Sie weichen zwar weder in der Darstellung von dem vorhergehenden Auszug aus der Dialektik noch im Inhalt von der Kritik der reinen Vernunft ab, aber sie sind so auffallend knapp, dass für ihre Conception vielleicht der Wunsch, behufs eingehenderer kritischer Würdigung der Einwürfe mit dem Auszug schnell fertig zu werden, massgebend gewesen ist. Man könnte diese Annahme auch auf den Umstand stützen, dass Kant Anfang Januar 1782 nach Hamanns Aeusserung erst Ostern fertig zu werden gedachte. Denn hieraus liesse sich folgern, dass Kant ursprünglich beabsichtigt habe, auch die theologischen Ideen eingehender darzustellen. Da directe Hinweisungen fehlen (denn auch der Inhalt von § 54 enthält solche nicht), und diese indirecten Beziehungen nicht entscheidend sind (denn jene Aeusserung Hamanns lässt hundert andere Erklärungen zu), so ist diese Frage nicht sicher zu beantworten. Ich habe deshalb geglaubt, diese Paragraphen, weil sie keine Erörterungen enthalten, die den Charakter des Auszugs verleugnen, demselben auch einverleiben zu müssen.[1]

Erst durch die vorstehenden Erörterungen sind wir in den Stand gesetzt, die Frage nach dem sachlichen Verhältniss der Prolegomenen zur ersten Auflage der Kritik zu beantworten. Es hat sich ergeben, dass diese

[1] Der Umfang des ursprünglichen Auszugs beträgt hiernach in Wirklichkeit nur einige Bogen, wie Kant dies von vorn herein geplant hatte.

Frage zwei verschiedenartige Aufgaben in sich birgt. Die inhaltlichen Beziehungen des ursprünglichen Auszuges können nicht dieselben sein, wie die der späteren Zusätze.

Ueber den Sinn dieser Doppelaufgabe kann kein Zweifel obwalten. Nur daran ist uns gelegen, zu constatiren, ob der Inhalt sowie die Zusammenordnung der einzelnen Ergebnisse in der Kritik der reinen Vernunft und in den Prolegomenen dieselben sind. Denn dass die einzelnen Argumentationen, welche zu dieser Gesammtauffassung hinführen, in der Schrift, die anderen Zwecken dienen soll als das Hauptwerk, nicht genau dieselben sein können wie die ursprünglichen, ist selbstverständlich und irrelevant. Nur dann wird auch hier die Differenz wichtig, wenn sie durch sachliche Aenderungen bedingt ist. Zwei Probleme also sind es, die uns vorliegen. Es ist erstens möglich, dass zwar der Inhalt der einzelnen Theoreme derselbe geblieben ist, dass jedoch ihre Gruppirung eine Aenderung erlitten hat, sofern etwa einzelne Ergebnisse für Kants eigenes Bewusstsein (nicht bloss in der Darstellung) mehr in den Vordergrund getreten sind, als anfänglich der Sache nach der Fall war. Es ist ferner denkbar, dass nicht bloss eine Verschiebung der Anordnung, sondern auch eine Aenderung des Inhalts einzelner Theoreme für Kant nothwendig geworden ist.

Das methodologische Verhältniss der beiden Bestandtheile der Prolegomenen zur Kritik der reinen Vernunft, das wir zuerst betrachten wollen, ist leicht zu bestimmen. Gewiss hat Kant keinen Augenblick daran gedacht, nichts weiter als eine verkürzte Darstellung seiner früheren Ausführungen zu geben, wie eine solche bald nach dem Erscheinen der Prolegomenen von seinem treuesten Schüler, dem Königsberger Hofprediger und Professor der Mathematik Johann Schulze in wenig beneidenswerther Selbstentäusserung geliefert wurde. Er wusste, dass er seinen Zweck nur erreichen könne, wenn er besonders für die grundlegenden Erörterungen eine andere, einfachere Art der Argumentation wählte. So kam er dazu, statt des mehr synthetischen Verfahrens seines Hauptwerks seinen Erläuterungen die analytische Methode der Darstellung zu Grunde zu legen. Die Voraussetzung seiner Untersuchung bildete demnach hier die Wirklichkeit synthetischer Urtheile *a priori*; die Aufgabe derselben wurde es, den Grund ihrer Möglichkeit zu eruiren (S. 46 f.). Für die eigentlich grundlegenden Abschnitte der Einleitung, der transscenden-

talen Aesthetik und der Deduction der Kategorien, finden wir denn auch diese Methode streng befolgt. Jedoch nur für diese, denn die übrigen Ausführungen, die auch noch in anderer Hinsicht von den eben genannten verschieden sind, folgen lediglich dem synthetischen Gange der Kritik, offenbar, weil Kant diese Folgerungen auch ohnedem für verständlich genug hielt.

Kant legte anfangs, wie wir gesehen haben, auf diesen methodologischen Gegensatz wenig Gewicht, denn er wusste, dass der synthetische Charakter in der Kritik nichts weniger als streng durchgeführt sei; hätte er doch sonst z. B. offenbar die Dialektik mit der transscendentalen Theologie beginnen und mit der transscendentalen Psychologie beenden müssen, und überdies in allen seinen Ausführungen die Thatsächlichkeit der synthetischen Erkenntnisse *a priori* nicht von vornherein als selbstverständlich aussprechen dürfen. Erst als der Plan zu kritischer Erweiterung gefasst war, bekam diese methodologische Differenz, wie wir ebenfalls bereits erkannt haben, für ihn ein grösseres Gewicht, wenn schon keinen grösseren Einfluss auf die Darstellung. Denn in den schon ausgearbeiteten Abschnitten war das Verhältniss des Vorausgesetzten zum Gesuchten bereits hinreichend scharf angegeben, die Zusätze aber konnten bei ihrer kritischen Tendenz nicht rein analytisch ausgeführt werden. Die grössere Betonung des Beweisganges der Prolegomenen hatte nur zur Folge, dass das synthetische Verfahren der Kritik dem Autor selbst viel ausgeprägter erschien, als es in Wirklichkeit war (S. 38). Da jedoch dieser Umstand nur für die zweite Auflage der Kritik, nicht für die Prolegomenen von einiger Bedeutung ist, so mag diese Andeutung hier genügen.

Der erste Theil des Auszugs (§§ 1, 2, 4, 5), der der Einleitung zur Kritik correspondirt, bespricht gemäss dem beabsichtigten Verfahren zuerst die allgemeine Voraussetzung der ganzen kritischen Untersuchung: die Wirklichkeit synthetischer Erkenntnisse *a priori*. Hieraus folgt als das eigentliche Problem die Frage: Wie sind synthetische Sätze (Urtheile) *a priori* möglich? Diese Frage gliedert sich in vier besondere. Drei Arten von synthetischen Urtheilen *a priori* sind nämlich unbestritten wirklich: die Erkenntnisse der reinen Mathematik, der reinen Naturwissenschaft und die eigentlich metaphysischen Urtheile. Da aber nur die beiden ersten Klassen von Urtheilen zu wirklichen Wissenschaften der theoretischen Erkenntniss geführt haben, Metaphysik als Wissenschaft dagegen noch nicht wirklich sondern nur möglich ist, so muss die auf sie bezügliche

Frage in doppelter Form gestellt werden. Es ergeben sich somit die vier Fragen, welche zum Schluss von § 5 aufgezählt werden.

Vergleichen wir nun diese Grundlegung mit der Einleitung zur ersten Auflage, so wird leicht deutlich, dass hier keine Spur einer inhaltlichen Veränderung, vielmehr nur eine nicht bloss leichter verständliche, sondern auch präcisere Fragestellung vorliegt. Das Verhältniss zwischen der gegebenen Thatsache und der nothwendigen Erklärung ist hier kein anderes geworden; die beiden Glieder desselben werden nur schärfer getrennt. Auch die Kritik der reinen Vernunft geht von der Wirklichkeit synthetischer Urtheile *a priori* aus. Schon in der Einleitung wird dieselbe als das, was erklärt werden soll, hingestellt (Kr. S. 2, 9, 10). Die allgemeine Frage (Kr. S. 10) hat deshalb, wenn nicht die gleiche präcise Kürze, so doch genau denselben Sinn. Eben dasselbe gilt auch von der Gliederung des Problems; allerdings wird nur auf die Wirklichkeit der reinen Mathematik hingewiesen und auch diese nicht auf die Fragestellung direct bezogen; jedoch sowol jene Wirklichkeit der einzelnen Arten der synthetischen Sätze als auch diese Beziehung auf das allgemeine Problem ist dort ebenfalls eine zweifellose Annahme (Kr. S. 2, 10). Der methodologische Gegensatz beider Darstellungen ist deshalb schon hier nicht so gross, als es durch Kants eigenes Urtheil bei ungenauer Prüfung wahrscheinlich gemacht wird.

Einen zweiten methodologischen Vorzug besitzt die Einleitung des Auszugs vor der Einführung in die Kritik dadurch, dass sie die Tendenz der Untersuchung klarer hervorhebt, sofern sie sowol den Punkt des Gegensatzes schärfer bezeichnet als auch auf den Zusammenhang mit gleichartigen Bestrebungen bestimmter hinweist. In jener erklärt Kant zwar ebenfalls, dass das Werk gegen diejenige Metaphysik gerichtet sei, die ihre Systeme der reinen Vernunft aufbaue, ohne die Frage erörtert zu haben, „wie denn der Verstand zu allen diesen Erörterungen *a priori* kommen könne, und welchen Umfang, Giltigkeit und Werth sie haben mögen“ (Kr. S. 7). Die Vorrede zeigt überdies bestimmter noch, dass jener Gegensatz sowol die dogmatischen als die skeptischen Systeme betreffe, dass nur Locke's „Physiologie des menschlichen Verstandes“ einen ähnlichen Schiedsspruch, aber vergeblich, versucht habe. Die Prolegomenen jedoch betonen diese Beziehungen in entschiedenster Weise (§ 4, 5). „Alle Metaphysiker“, heisst es hier, „sind von ihren Geschäften feierlich und gesetz-

mässig so lange suspendirt, bis sie die Frage: wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich, genugthuend werden beantwortet haben" (44). Wer aber diese Metaphysiker sind, wird ebenso unzweideutig gesagt. „Ueberdrüssig also des Dogmatismus, der uns nichts lehrt, und zugleich des Skepticismus, der uns gar überall nichts verspricht, ... bleibt uns nur noch eine kritische Frage übrig: Ist überall Metaphysik möglich?" (38). Andererseits wird unverkennbarer, als durch jenen Hinweis auf Locke geschieht, der Zusammenhang angemerkt, der den Kriticismus, trotz dieses allgemeinen Gegensatzes gegen Dogmatismus und Skepticismus mit einem bestimmten System des letzteren verbindet. Die gelegentliche Bemerkung: „Aber diese Frage muss nicht durch skeptische Einwürfe gegen gewisse Behauptungen einer wirklichen Metaphysik (denn wir lassen jetzt noch keine gelten), sondern aus dem noch problematischen Begriff einer solchen Wissenschaft beantwortet werden" (38), geht unverkennbar auf Humes Untersuchung des Causalitätsbegriffs.

Dass auch hinsichtlich dieser letzten Beziehung, die in der Einleitung zur Kritik nicht hervorgehoben wird, keine sachliche Differenz zwischen den beiden Darstellungen vorhanden ist, mag hier, da wir auf diesen Umstand noch ausführlicher einzugehen haben, nur durch den Hinweis auf die ausführlichere Besprechung Humes in der ersten Auflage (Kr. S. 792 f.) angedeutet werden.

Rein methodologischer Natur ferner sind die Unterschiede zwischen der transscendentalen Aesthetik und ihrem Correlat im Auszuge (§ 6 — 13 f.). Die Ergebnisse desselben: „Raum und Zeit[1] sind reine Anschauungen, also Formen der Sinnlichkeit, d. i. nur Formen der Erscheinungen", sind in der Kritik in demselben Sinne vorhanden. Die „Erläuterungen und Bestätigungen" (§ 12, 13) sind nur concretere, veranschaulichende Ausführungen der gleichen Gedanken. Selbst der Umstand, dass hier das Verhältniss der reinen Anschauung zur Form der Sinnlichkeit genauer entwickelt wird, sofern sich die letztere als die Bedingung der Möglichkeit der ersteren darstellt, während in der Kritik (in der ersten Auflage) gelegentlich einer ähnlichen Argumentation nur bemerkt wird, die Anschauung *a priori* sei „der Form nach zugleich die allgemeine Bedingung *a priori*,

[1] Die Auslassung der kurzen Bemerkungen der ersten Auflage über den inneren Sinn geschieht offenbar nur im Interesse der Popularität.

unter der allein das Object dieser äusseren Anschauung selbst möglich sei" (Kr. S. 64 f.), selbst diese geringe Differenz ist nur methodologischer Natur. Sie gehört zu jenen Präcisirungen der eigenen Gedanken, die weder durch eine Verschiebung des Inhalts bewirkt werden, noch eine solche zur Folge haben. Nicht einmal der methodologische Unterschied beider Erörterungen ist so gross, als er anfänglich erscheinen mag. Der Beweisgang des Auszugs ist zwar analytisch, jedoch die Argumentation der Kritik ist auch in diesem Falle nicht rein synthetisch. Sie folgert zwar die Wirklichkeit der reinen Mathematik (Kr. S. 39 Anm. 3), aber diese Folgerung tritt nicht als das Ergebniss der ganzen Untersuchung, sondern nur des ersten Theils derselben, der Apriorität des Raumes auf, und auch abgesehen davon steht sie nicht im Vordergrund der Erörterung.

Weit eingreifender sind, wie wir erwarten dürfen, die Abweichungen von der Kritik der reinen Vernunft in dem Abschnitt, welcher der transscendentalen Deduction der Kategorien entspricht (§ 14—23). Hier war die Erläuterung durch eine einfache Umkehr des ursprünglichen Beweisganges nicht zu erreichen, denn durch eine solche hätten die von Kant so wol empfundenen Mängel desselben nicht aufgehoben werden können. Nur die Vorsaussetzung der neuen Argumentation war durch die Ergebnisse der früheren gegeben, die Wirklichkeit nämlich synthetischer Erkenntnisse *a priori* der allgemeinen Naturwissenschaft. Schon die Problemstellung selbst ist durch den Zweck des Auszugs verändert. Die beabsichtigte Kürze desselben erforderte, die beiden in der Kritik getrennten Untersuchungen, dass sich Begriffe *a priori* in unserem Verstande vorfinden, und wie sich diese Kategorien auf Gegenstände beziehen können, in eine einzige zusammen zu ziehen. Kants Frage lautet daher jetzt (§ 17): „Wie ist die nothwendige Gesetzmässigkeit der Erfahrung selbst in Ansehung aller ihrer Gegenstände überhaupt *a priori* zu erkennen möglich?" Die Art ihrer Beantwortung war durch die Unzulänglichkeit der früheren bedingt; denn diese war es, die dem kritischen Nachdenken Kants sowol den Anstoss als die Richtung für die Neubildung gegeben hatte. Solcher allgemeinen Mängel nun waren mehrere vorhanden.

Der eine und trotz seiner methodologischen Natur nicht der geringste lag in dem Charakter der Beweisführung selbst. Der erste, „subjective" Theil der Deduction nämlich, d. i. „die Betrachtung des reinen Verstandes nach seiner Möglichkeit und den Erkenntnisskräften, auf denen er

selbst beruht" (Kr. B. I. S. X) war, wie Kant wol von Anfang an selbst erkannte[1], rein psychologischer Natur. Dadurch aber trat derselbe nach dem eigenen Geständniss des Autors nicht unwesentlich und sehr störend aus dem Wesen der sonstigen „transscendentalen" d. i., wie wir jetzt sagen würden, erkenntnisstheoretischen Argumentation heraus. Ueberdies aber hatte er eine verhängnissvolle Ablenkung der Auffassung des eigentlichen Zweckes der Deduction im Gefolge. Er war es vor allen, der den Sinn dieser wichtigen Ausführungen den ersten Kritikern verdeckt hatte. Denn die eklektische Popularphilosophie hatte damals die ursprünglich besonders durch Crusius' stets unterschätzte Polemik gegen Wolff erregte erkenntnisstheoretische Strömung in Deutschland so abgeschwächt und abgelenkt, dass man nur noch empirisch psychologische Untersuchungen zu würdigen wusste. Von diesem Gesichtspunkt aus aber war die Deduction unverständlich. Deshalb hatte Kant es sich zum grossen Theile selbst zuzuschreiben, dass man zunächst gar nicht wusste, was denn diese mühselige Beweisführung eines nirgend mehr ernstlich bezweifelten Ergebnisses, der Beschränkung nämlich unseres Wissens auf mögliche Erfahrung zu bedeuten habe.

Weniger irreleitend, aber für Kants Bewusstsein kaum weniger störend war ein zweiter, ebenfalls mehr methodologischer Mangel der ersten Bearbeitung. Dieselbe hatte eine andere Gliederung der Erkenntnissvermögen zu Grunde gelegt, als diejenige ist, die sonst überall den systematischen Aufbau der Kritik der reinen Vernunft bedingt. Während die letztere nämlich im allgemeinen nach Sinnlichkeit, Verstand (Urtheilskraft) und Vernunft gegliedert ist, werden hier von Kant Sinnlichkeit, Einbildungskraft und Apperception einander coordinirt (Kr. S. 128; B. II. S. 112). Diese methodologische Differenz deutet auf nicht geringe sachliche Unterschiede; denn die erste Formulirung gehört dem Gesichtskreis der Metaphysik Baumgartens an, der Kant, wie bekannt, nicht wenige systematische und terminologische Einzelheiten verdankt, die letz-

[1] In der zweiten Auflage hat Kant dies hinsichtlich eines einzelnen Punktes selbst ausgesprochen. In dieser (Kr. S. 152) bemerkt er, dass „die reproductive Einbildungskraft", welche in der Deduction der ersten Anflage keine geringe Rolle spielt, „weil die Synthesis derselben lediglich empirischen Gesetzen unterworfen sei, zur Möglichkeit der Erkenntniss *a priori* nichts beitrage, und um deswillen nicht in die Transscendentalphilosophie sondern in die Psychologie gehöre."

tere dagegen entspricht der Fortbildung, die Kant der seit Wolff herrschenden Auffassung des Verstandes gegeben hat. Uns interessiren hier jedoch nur zwei besondere Punkte, welche die Stellung der Deduction im System betreffen. In jener Coordination nach Sinn, Einbildungskraft und Apperception liegt nämlich zunächst eine Verkürzung der Ansprüche der Vernunft. Denn aus derselben folgt, dass der Verstand definirt werden müsse als „die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft" (Kr. B. II. S. 119). Dadurch aber wird die Vernunft gleichsam zu einer Art des Verstandes. Denn da der transscendentale Vernunftgebrauch jederzeit nur auf die absolute Totalität der Synthesis der Bedingungen geht (Kr. S. 382), die Einheit der Apperception dagegen gleicher Weise zu Grunde legen muss, so ergiebt sich für die Vernunft die Definition: Vernunft ist die Einheit der Apperception in Beziehung auf die bis zum Unbedingten fortgesetzte Synthesis der Einbildungskraft. Daraus folgt jedoch eine Subordination der Vernunft unter den Verstand, welche die Ideen zu nichts als erweiterten Kategorien macht, und damit den selbständigen Ursprung derselben aufhebt. Nun zeigt der Thatbestand von Kants Lehre in der Kritik der reinen Vernunft allerdings, dass eine solche Bestimmung des Verhältnisses beider Vermögen im Sinne der Analytik ist; aber derselbe lehrt doch zugleich, dass Kant in der Dialektik fast überall bemüht ist diesen Zusammenhang aufzuheben,[1] der Vernunft als transscendentalem Vermögen eine selbständige Stellung neben dem Verstande zu wahren. Die Erörterungen der Deduction über Einbildungskraft und Apperception sind daher in der Dialektik nirgends verwerthet. Dieselben veranlassen demnach andere Erwartungen, als erfüllt werden. Zu diesem Mangel in der Stellung der Vernunft, der vielleicht nur dann richtig gewürdigt werden kann, wenn er durch die Entwicklungsgeschichte der Kritik intensiver beleuchtet ist, gesellt sich ein zweiter, der die Stellung des Verstandes betrifft. Aus jener eben mitgetheilten Beziehung des Verstandes zu Apperception und Einbildungskraft ergiebt sich nämlich, dass der Verstand nicht als ein ursprüngliches Vermögen neben der Sinnlichkeit zu betrachten ist, sondern nur ein Name ist für die durch die transscendentale Ein-

[1] Am wenigsten ist dies für die kosmologischen Ideen möglich. In der Besprechung derselben tritt deshalb durch den Zwang der Sache ein solcher Zusammenhang direct hervor.

bildungskraft vermittelte nothwendige Beziehung aller Vorstellungen auf die Einheit der Apperception. Jedoch die ganze Einleitung in die Analytik, sowie auch alle gelegentlichen Beziehungen auf den Verstand fassen denselben im ersteren Sinne auf; in eben diesem Sinne liegt er ferner dem architektonischen Aufbau des Systems zu Grunde, so dass auch an dieser Stelle die Deduction der ersten Auflage in charakteristischer, für die Entwicklungsgeschichte Kants nicht wenig bedeutsamer Weise aus dem Gefüge der sonstigen Erörterungen der Kritik der reinen Vernunft heraustritt.

Auch hiermit aber ist das Sündenregister dieser ersten Bearbeitung der Deduction nicht geschlossen. Ihr wesentlichster Mangel liegt darin, dass in ihr das eigentlich zu Beweisende nicht im Vordergrund der Beweisführung steht. Ihre Aufgabe ist, die objective Giltigkeit der Kategorien zu erklären; den Hebel des Beweisapparates aber bildet die Darlegung, dass alles sinnlich gegebene Mannigfaltige zu den verschiedenen Arten der Synthesis und dadurch zu der transscendentalen Einheit der Apperception in einer nothwendigen Beziehung stehe. Alle Erkenntnisse nämlich, so ist der Gang der Erörterung, sind als Vorstellungen Bestimmungen des inneren Sinns, als Vorstellungen von empirischen Objecten aber sind sie hinsichtlich ihres Mannigfaltigen den Gesetzen der synthetischen Functionen, d. i. der Apprehension, der Association resp. Reproduction und der Recognition unterworfen. Ihre Verbindung beruht daher, so fern sie nothwendig und allgemeingiltig ist, auf der transscendentalen Affinität, welche das associirte Mannigfaltige nothwendig associabel macht und dadurch der objective Grund der Association wird. Diese Affinität aber ist nur möglich durch die nothwendige synthetische Beziehung alles Mannigfaltigen auf die transscendentale Apperception, d. i. durch die Kategorien, welche eine synthetische Einheit des Verknüpften *a priori* nothwendig machen. Hierdurch nun werden einerseits die Kategorien selbst weniger in den Mittelpunkt der Argumentation gerückt als die Functionen, aus denen sie bestehen, d. i. die transscendentale Synthesis und die Einheit der Apperception, andererseits aber wird, was wesentlicher ist, die Beziehung derselben zu den Urtheilsfunctionen, welche der Untersuchung ihres Ursprungs zum Fundament diente, fast vollständig verdeckt.

Dazu kommen endlich manche störende Einzelheiten. So vor allen der Umstand, dass Kant sich veranlasst findet, den eben angedeuteten Beweisgang im ganzen viermal von verschiedenen Seiten aus darzulegen

und überdies einzelne Theile desselben nicht immer gleichmässig zu betonen. Selbst an gelegentlichen Widersprüchen fehlt es nicht. So wird weder der Begriff der Reproduction noch das Verhältniss desselben zur Association noch endlich auch die Beziehung beider zur Affinität klar.[1]

Es ist kaum zweifelhaft, dass Kant alle diese Mängel bald nach dem Erscheinen seiner Kritik, zum Theil schon vorher, sicher erkannte. Denn sie alle finden sich in den Prolegomenen vermieden, einige sogar so, dass man deutlich bemerkt, das Bewusstsein derselben habe den Ansatzpunkt für Kants kritische Reflexion gebildet.

Die Thatsache, welche Kant hier seiner Untersuchung zu Grunde legt, besteht in dem auch für die Kritik selbstverständlichen, in der ersten Auflage jedoch kaum erwähnten Unterschied der bloss subjectiven Wahrnehmungsurtheile, welche die Voraussetzung der Kritik bilden, und der nothwendigen und allgemeingiltigen Erfahrungsurtheile, welche die Consequenz der Analytik ausmachen. Das Wahrnehmungsurtheil ist nach Kants Definition ein solches, das lediglich eine Beziehung der Wahrnehmung auf das empirische Subject, und zwar nur auf seinen augenblicklichen Zustand enthält. Es besteht daher aus folgenden Stücken: 1) der bloss den Sinnen angehörenden Wahrnehmung, d. i. den mannigfaltigen Empfindungen und den apriorischen Formen des Raumes und der Zeit; 2) der logischen Verknüpfung der Wahrnehmungen durch Vergleichung des Mannigfaltigen, so wie es in der sinnlichen Anschauung gegeben ist. Ein Beispiel bietet der Satz: Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Ein Erfahrungsurtheil dagegen ist ein solches, das eine Erkenntniss des Objects durch die allgemeine und nothwendige Verknüpfung der gegebenen Wahrnehmungen enthält. Da alle unsere Urtheile zuerst blosse Wahrnehmungsurtheile sind, so reducirt sich das Problem der Deduction auf die Frage: Wie ist das Erfahrungsurtheil

[1] Diese Incongruenzen werden ziemlich gering, wenn man die Reproduction als den Gattungsbegriff fasst, dem die Association als die empirische, die Affinität als die transscendentale Synthesis untergeordnet sind. Die Erklärung (Kr. B. II. S. 121), dass das reproductive Vermögen der Einbildungskraft nur empirisch ist, verliert ihre Bestimmtheit, wenn man hinzunimmt, dass Kant auch bemerkt (Kr. B. II. S. 100): „es ist ein bloss empirisches Gesetz, nach welchem Vorstellungen . . . . sich vergesellschaften", dann aber nachweist, diese reproductive Synthesis gehöre ebenfalls zu den transscendentalen Handlungen des Gemüths. (Man vgl. jedoch Kr. S. 152.)

selbst möglich, d. i. welche Bedingung muss zu dem ursprünglichen Wahrnehmungsurtheil hinzutreten, damit die Verknüpfung desselben nothwendig und allgemeingiltig wird? Diese Bedingung nun liegt, wie Kant in eingehender Erörterung ausführt, in dem Hinzutritt eines reinen Verstandesbegriffes, der die Anschauung in Ansehung einer Form des Urtheils vielmehr als der anderen als an sich bestimmt vorstellt. Dieser reine Verstandesbegriff ist die Kategorie. Damit aber eine solche Subsumtion der Anschauung unter die Kategorie möglich sei, ist erforderlich, dass gewisse Urtheile vorhergehen, welche die Erscheinungen nach der verschiedenen Form ihrer Anschauung in Ansehung der Form des Urtheilens überhaupt bestimmen. Diese Urtheile sind die Grundsätze des reinen Verstandes. Auf diese Weise wird das empirische Bewusstsein der Wahrnehmungsurtheile in einem Bewusstsein überhaupt verknüpft, und dadurch denselben Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit verschafft. Da nun die Natur nichts Anderes ist als der Inbegriff der Erscheinungen d. i. der Vorstellungen in uns, so sind die Grundsätze des reinen Verstandes als Grundsätze möglicher Erfahrung zugleich auch die allgemeinsten Naturgesetze selbst. Die oberste Gesetzgebung der Natur liegt also in unserem Verstande. Damit aber ist die Frage: wie ist reine Naturwissenschaft möglich, hinreichend beantwortet.

Charakteristisch an dieser Erörterung ist zunächst ihr rein transscendentaler Charakter. Von empirischer Psychologie enthält sie nichts als die Thatsachen, welche derselben zum Grunde liegen. Die Analyse dieser Thatsachen aber geht einen ganz anderen Gang. Ausdrücklich wird dieser Gegensatz auch von Kant betont. Nicht von dem Entstehen der Erfahrung, sondern nur von dem, was in ihr liegt, soll die Rede sein; es handelt sich nur darum, Erfahrung überhaupt zu zergliedern, um zu sehen, woraus sie bestehe. So weit sogar geht diese Abweisung der empirischen Psychologie, dass von den besonderen empirischen Bedingungen, welche in jedem einzelnen Fall den Hinzutritt einer bestimmten Kategorie veranlassen, nirgends gehandelt wird. Wir erfahren durchaus nicht, wie wir uns den psychologischen Process zu denken haben, durch den wir bestimmt werden, eine solche Subsumtion der Anschauung unter die Kategorie zu vollziehen. Nur gelegentliche Andeutungen weisen auf die Richtung des Kantischen Denkens in diesem Punkte hin. So soll die Beziehung auf das Object erst „hinten nach“ den Wahrnehmungsurthei-

len gegeben werden, „nachdem die logische Verknüpfung derselben durch Vergleichung allgemein gemacht worden ist“. Diese Andeutungen sind überdies sogar so unvollständig, und lassen sich so wenig an irgend einen Punkt der Analytik Kants anfügen, dass die ganze Theorie den kritischen Leser zu den schwerwiegendsten Bedenken führt. Jedoch nicht diese Bedenken sind es, die uns hier angehen, sondern der Umstand, dass durch diesen Beweisgang der psychologische Charakter des früheren allerdings vollständig aufgehoben, der zuerst gerügte Mangel derselben also beseitigt ist.

Aehnliches gilt hinsichtlich der Stellung des Verstandes. Nicht auf Einbildungskraft und Apperception, sondern nur auf den Verstand wird recurrirt. Ihm werden sowol die Wahrnehmungs- als die Erfahrungsurtheile untergeordnet. Denn der Verstand, heisst es, ist das Vermögen zu denken. Denken aber ist: Vorstellungen in einem Bewusstsein vereinigen. Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewusstsein ist das Urtheil. Also ist denken so viel als urtheilen oder Vorstellungen auf Urtheile überhaupt beziehen. Je nachdem nun jene Vereinigung der Vorstellungen bloss relativ auf das Subject oder schlechthin stattfindet, ist das Urtheil subjectiv oder objectiv. Der Verstand also tritt hier durchaus in die Rechte einer ursprünglichen Fähigkeit.

Dadurch aber ist für Kant zugleich die Möglichkeit gegeben, nicht bloss den Ursprung der Kategorien aus den Urtheilsfunctionen darzuthun, sondern auch die Giltigkeit derselben durch ihre Beziehung zum Urtheil zu erklären, und so die Deduction auf denjenigen Beweis zu stützen, der durch die Genesis der Kategorien der nächstliegende ist. Damit aber ist auch der schwerwiegendste Fehler der ursprünglichen Bearbeitung beseitigt.

Die Deduction der Kategorien in den Erläuterungen der Prolegomenen bekundet demnach im Vergleich zur ersten Auflage offenbare Fortschritte in der Klarheit der Argumentation. Sachliche Differenzen dagegen, sei es in dem Inhalt oder der Art der Verknüpfung der Ergebnisse, liegen auch hier nirgends vor. Der Zweck der Deduction bleibt der transscendentale Nachweis der objectiven Giltigkeit der Kategorien. Die Consequenzen dieses Satzes, dass die Kategorien *nur* Formen möglicher Erfahrung sind, dass sie demnach für die Dinge an sich keine Giltigkeit haben, d. i. keinen transscendentalen Gebrauch zulassen, werden auch

hier nicht in die Untersuchung hineingezogen, sondern späteren Abschnitten vorbehalten.

Die Argumentation dieser letzten Abschnitte des Auszugs aber weicht charakteristisch von den eben besprochenen Ausführungen ab. Bisher hatten wir es überall, selbst in der Einleitung und dem Correlat der transscendentalen Aesthetik, mit eingehenden, bis auf wenige gelegentliche Ausnahmen[1] für sich selbst verständlichen Erläuterungen der Kritik der reinen Vernunft zu thun, die in wolüberlegtem methodologischen Gegensatz zu dem Hauptwerk standen. Die nunmehr folgenden Abschnitte der Analytik dagegen sind erstens so kurz, dass sie ohne die Kenntniss der entsprechenden Theile des Hauptwerks, auf die ausdrücklich hingewiesen wird, gar nicht verstanden werden können; überdies aber enthalten sie nichts als Auszüge aus dem synthetischen Beweisgange desselben und gelegentliche Reflexionen über die hauptsächlichen Argumente dieses Beweisganges, bei denen von einem analytischen Verfahren nicht mehr die Rede sein kann. Sowol die Untersuchungen über die Grundsätze des reinen Verstandes als die Abschnitte, welche sich auf die Lehre vom Schematismus und von der Unterscheidung der Phänomena und Noumena beziehen, geben nichts als solche Auszüge und Zusätze.

Inhaltliche Differenzen, auch nur solche, die einem immanenten Klärungstrieb der ursprünglich entwickelten Gedanken zuzuschreiben wären, liegen in beiden Fällen nicht vor. Es ist deshalb kaum zweifelhaft, dass Kant alle diese Erörterungen, die nur Consequenzen der Deduction enthalten, schon in ihrer ursprünglichen Ausführung, noch mehr nach den vorhergehenden Erläuterungen der Prolegomenen für verständlich genug hielt, um sich hier die Mühe einer sorgfältigeren Umarbeitung sparen zu können. Statt dessen hob er, wie schon erwähnt, in den letzten Paragraphen dieses Abschnitts die anscheinend paradoxen Ergebnisse der schwerer verständlichen Deduction noch einmal in erläuternder Zusammenfassung hervor.

Diese selben Motive zu einem kurzen, das Allgemeine zusammenfassenden Auszug vielmehr als zu einer selbständigen Erörterung zeigen sich in dem ganzen dritten Theil wirksam, welcher der Dialektik entspricht. Das analytische Verfahren ist hier, soweit es nicht schon in der

[1] Man vergl. die §§. 1, 24 der Prolegomenen.

Kritik selbst eingeschlagen war, ganz aufgegeben. Man ist versucht anzunehmen, dass Kant es müde geworden sei, so sich selbst auszuschreiben. Denn in Wirklichkeit wird in diesen letzten Abschnitten, am meisten in dem letzten, nicht bloss die Verständlichkeit der Erläuterung geopfert, sondern eine Kürze der Darstellung gewählt, die es zuletzt zweifelhaft macht, wozu denn überhaupt ein solcher Auszug dienen könne. Die Schlussparagraphen desselben (§ 55 und 56) sind im Grunde nichts mehr als dürftige, eilig und unlustig hingeschriebene Inhaltsanzeigen, die denjenigen, der die Kritik selbst kennt, nicht belehren, den aber, der sie noch nicht kennt, auch nicht vorbereiten können.

Die relativ ausführlichste Untersuchung, die einzige, die annähernd für sich verständlich sein möchte, ist der Kritik der Paralogismen der rationalen Psychologie gewidmet. Dieselbe ist jedoch mehr als alle anderen nichts als ein Auszug aus den Erörterungen des Hauptwerks. Sie enthält keinen Gedanken, ja kaum eine Wendung, die nicht aus der früheren Bearbeitung herstammt.[1] Um so überraschender muss es erscheinen, dass Kant in den späteren Zusätzen gelegentlich erwähnt (S. 219), dass er mit diesem Theil seiner ursprünglichen Darstellung ebenso wie mit der Deduction „dem Vortrage nach nicht völlig zufrieden sei, weil eine gewisse Weitläufigkeit in beiden die Deutlichkeit hindere." Bei genauerer Prüfung zeigt sich jedoch, dass aus diesem Umstande nur eine neue, ebenso interessante wie sichere Bestätigung unserer Auffassung der Prolegomenen folgt. Dieselbe kann jedoch erst angestellt werden, wenn wir über die Tendenz und die Ausführung jener Zusätze hinreichend orientirt sind.[2]

Es erübrigt deshalb nur noch, die Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchung in ein Gesammturtheil zusammen zu fassen. Wir müssen demnach anerkennen, dass der ursprüngliche Auszug die Absicht einer erläuternden Darstellung der Kritik der reinen Vernunft nicht überall in der gleichen Weise verfolgt. Der § 23 bezeichnet hier, sehen wir ab von den späteren §§ 36—38, die Grenze beider Arten der Ausführung. Alles, was vor demselben steht, ist ausführliche Umarbeitung nach analytischer Methode; alles, was auf denselben folgt, ist (mit Ausnahme von

[1] Abgesehen natürlich von den späteren Zusätzen.

[2] Man vergl. S. CIV dieser Abhandlung.

§ 36—38) kurzer, nur theilweis mit erläuternden Zusätzen versehener Auszug. In diesen letztgenannten Ausführungen findet sich keine Veränderung, sei es der Argumentation sei es des Inhalts oder der Anordnung der Ergebnisse. In den ersten ist Inhalt und Anordnung der Ergebnisse ebenfalls gewahrt, die Argumentation dagegen theils methodisch umgekehrt (§ 1, 2, 4, 5, 6—13), theils überdies neu entworfen und dadurch wesentlich verbessert. So weit also Abweichungen vorkommen, sind diese in der That nur Veränderungen der Darstellungsart, die allerdings in der Deduction eine methodische Klärung der früheren Ausarbeitung anzeigen.

Es bedarf kaum des Hinweises, dass dieses Ergebniss genau den Motiven entspricht, deren Wirksamkeit für den Zweck des Auszugs wir oben schon erkannt haben.

Die kritischen Zusätze, zu deren Untersuchung wir nunmehr fortschreiten dürfen, sind, wie wir gesehen haben, zunächst und zumeist durch die Göttingische Recension bedingt. Es ist deshalb nothwendig, dass wir dieselbe näher kennen lernen. Schon oben zeigte sich, an welchen Punkten und in welcher Weise Kant sich missverstanden sah, weshalb er ferner durch dieses Missverständniss zu einer Entgegnung gedrängt wurde. Noch einmal sei daran erinnert, dass dieselbe nicht, wie für Kant selbstverständlich war, die empiristische, gegen die Grenzüberschreitung der Erfahrung durch die rationalistische Metaphysik gerichtete Tendenz der Deduction, sondern die idealistische Consequenz, die Kant aus seiner Aesthetik zog, zum Hauptpunkt des Systems gemacht hatte. Diese Auffassung tritt schon in den ersten Worten der Recension zu Tage, welche lauten: „Dieses Werk .... ist ein System des höheren oder, wie der Verfasser es nennt, des transscendentellen Idealismus, eines Idealismus, der Geist und Materie gleicher Weise umfasst, die Welt und uns selbst in Vorstellungen verwandelt, und alle Objecte aus Erscheinungen dadurch entstehen lässt, dass sie der Verstand zu einer Erfahrungsreihe verknüpft. . . . Die Ursache dieser Vorstellungen ist uns unbekannt und unerkennbar.“ Diesem Eingang[1] folgt wenig später die schon oben citirte Bemerkung: „Auf diesen Begriffen von den Empfindungen als blossen Modificationen in uns selbst, vom Raum und von der Zeit als nur sub-

[1] Es sei schon hier erwähnt, dass dieser Eingang in der später veröffentlichten vollständigen Recension Garves umgearbeitet ist. Von Feder rührt er sicher nicht her.

jectiven Bedingungen unserer Sinnlichkeit (worauf auch Berkeley seinen Idealismus hauptsächlich baut) beruht der eine Grundpfeiler des Kantischen Systems.“ Dieselbe Tendenz bekundet die Auffassung von Kants Kritik des vierten Paralogismus. „Endlich wird (wie Kant darlegt) aus dem Unterschiede zwischen dem Bewusstsein unserer selbst und der Anschauung äusserer Dinge ein Trugschluss auf die Idealität der letzteren gemacht; da doch die inneren Empfindungen uns so wenig absolute Prädicate von uns selbst, als die äusseren von den Körpern angeben. So wäre also der gemeine, oder, wie der Verfasser ihn nennt, empirische Idealismus entkräftet, nicht durch die bewiesene Existenz der Körper, sondern durch den verschwundenen Vorzug, den die Ueberzeugung von unserer eigenen Existenz vor jenen haben sollte.“ Alle diese Bemerkungen sind ohne direct polemische Wendung. Erst zum Schluss kommt eine solche hinzu. Hier heisst es: „Unser Verfasser verkennt (wie der Skeptiker) die Rechte der inneren Empfindung, indem er die Begriffe von der Substanz und der Wirklichkeit als der äusseren Empfindung allein angehörig angesehen wissen will, aber sein Idealismus streitet noch mehr gegen die Gesetze der äusseren Empfindung und die daher entstehende, unserer Natur gemässe Vorstellungsart und Sprache. Wenn, wie der Verfasser selbst behauptet, der Verstand nur die Empfindungen bearbeitet, nicht neue Kenntnisse uns liefert, so handelt er seinen ersten Gesetzen gemäss, wenn er in allem, was Wirklichkeit betrifft, sich mehr von den Empfindungen leiten lässt, als sie leitet. Und wenn, das Aeusserste angenommen, was der Idealismus behaupten will, alles, wovon wir etwas wissen und sagen können, alles nur Vorstellung und Denkgesetz ist; wenn die Vorstellungen in uns, modificirt und geordnet nach gewissen Gesetzen, just das sind, was wir Objecte und Welt nennen, wozu dann der Streit gegen diese gemein angenommene Sprache? wozu und woher die idealistische Unterscheidung?“

Nicht einmal genannt dagegen ist die Deduction. Sie fehlt selbst in der ausführlichen Anzeige Garves, dessen eingehende Besprechung der Analytik überall zeigt, wie sehr seine Auffassung der transscendentalen Untersuchungen Kants unter dem Bann des psychologischen Vorurtheils der Zeit steht. Es kann daher nicht überraschen, dass Feder die Analytik am meisten obenhin behandelt, in den Kategorien nur die gemein bekannten Grundsätze der Logik und Ontologie sieht.

Den Plan, den Kant gegenüber diesen schiefen Auffassungen der Recension (und auch Hamanns) bei seinen Zusätzen vor Augen hatte, haben wir schon früher andeuten können. Es waren theils persönliche, theils sachliche Motive, die ihn leiteten. Der nicht unberechtigte Zorn, den er über Inhalt und Form der Recension empfand, bestimmte ihn, dem unbekannten[1] Urheber derselben eine derbe Abfertigung zu Theil werden zu lassen. Die Einsicht aber, dass er diese Missverständnisse zum Theil selbst verschuldet habe, veranlasste ihn zu ausführlicher, auf alle Theile seines Hauptwerks bezüglicher Aufhellung seiner eigentlichen Meinung. Da jene persönlichen Motive für uns nur so weit in Betracht kommen, als sie die sachlichen afficirt haben, so bedürfen dieselben keiner besonderen Discussion.

Was aber diese sachliche Entgegnung betrifft so ist charakteristisch, dass dieselbe trotz des scheinbaren Durcheinander der Einfügung ihrer Bestandtheile inhaltlich ein ebenso zusammenhängendes Ganze bildet, wie der ursprüngliche Auszug. An die Spitze der Erörterung tritt die Abwehr der idealistischen Interpretation des Recensenten. Diese geschieht in doppelter Weise. Denn Kant zeigt nicht allein, weshalb eine solche Auffassung seinen Gedanken widerspricht, sondern auch, welchen Punkt er für den eigentlichen Kern seiner Ueberzeugung halte. In eingehendster Untersuchung weist er dies an der Tendenz seiner Analytik, speziell der Deduction nach. Und auch hier nimmt er nicht allein Gelegenheit, die eigenartige Absicht derselben auf das nachdrücklichste zu betonen, sondern er bemüht sich auch, durch die Angabe sowol des Ursprungs als der einzelnen Entwicklungsphasen seiner kritischen Reflexionen jedes weitere Missverständniss auszuschliessen. Mit derselben Bestimmtheit, wenn auch mit geringerer Ausführlichkeit weist er sodann auf die eigentliche Absicht der beiden anderen Hauptstücke seines Systems, der transscendentalen Aesthetik und der transscendentalen Dialektik hin, damit so der verschobene Zusammenhang seiner Gedanken wieder geordnet werde. Zur Unterstützung dieses Planes und zugleich zur Abwehr weiterer historischer Subsumtionen, als ihm bereits widerfahren waren, wird ferner sowol der Ursprung seiner grundlegenden Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische als auch Ursprung und Bedeutung der Kategorientafel aufgedeckt.

[1] Man vergl. Proleg. S. 215 u. diese Abhandlung S. XIII.

Hieran schliessen sich die verschiedenartigen Bemerkungen, welche der Berichtigung einzelner, weniger bedeutsamer Missverständnisse dienen. Damit aber die wissenschaftliche Kritik künftighin in die richtigen Bahnen gelenkt werde, wird die ganze Abwehr durch jenen sonderbaren Vorschlag einer stückweisen Prüfung des Lehrgebäudes der Kritik der reinen Vernunft im Anschluss an den Gang der Prolegomenen abgeschlossen, deren methodologischer Charakter deshalb eindringlich hervorgehoben wird.

Da diese Ausführungen wie wenige andere geeignet sind, den Gedankengang Kants blosszulegen, zugleich aber wie wenige andere zur Stütze der verschiedenartigsten Auffassungsweisen und historischen Ableitungen jenes Gedankenganges benutzt worden sind, so ist es nothwendig und nicht undankbar, auf dieselben näher einzugehen.

Es ist schon oben angedeutet worden, dass die idealistische Auffassung der Recension eine zwar von Kant selbst zum Theil provocirte, jedoch eine seine wesentlichen Absichten durchaus misskennende ist. Die Erhärtung dieser Behauptung erfordert eine eingehendere Darstellung der bezüglichen Untersuchungen der ersten Auflage.

Den Ausgangspunkt für unsere Betrachtung biete der auffällige Umstand, dass Kant sich erst in der transscendentalen Dialektik über den Idealismus seines Lehrbegriffs erklärt (Kr. S. 518 f., B. III. S. 366 f.). Weder in der Aesthetik noch in der Analytik findet sich ein Wort der Erwähnung. Der Grund dafür kann ein doppelter sein. Es ist einerseits möglich, dass der Gedanke, der durch den Begriff des transscendentalen Idealismus ausgedrückt wird, erst durch die Argumentation der Dialektik gegeben ist; es ist andererseits denkbar, dass derselbe, obzwar schon früher gegeben, erst für die Probleme dieses letzten Abschnitts von Bedeutung wird. Die Definition des transscendentalen Idealismus zeigt, dass das letztere der Fall ist. Wir erfahren nämlich (Kr. S. 518): der transscendentale Idealismus behauptet, „dass alles, was im Raume oder der Zeit angeschaut wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen, d. i. blosse Vorstellungen sind, die so, wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen oder Reihen von Veränderungen, ausser unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben." Diese Erklärung aber enthält, wie Kant selbst hervorhebt, nichts Anderes als das Resultat der transscendentalen Aesthetik. Da Kant sich hier nicht auf einen besonderen Theil dieses

Resultats, sondern auf das ganze bezieht, jedoch bei Besprechung desselben zum Schluss der Aesthetik (Kr. S. 59 f.) den darin enthaltenen Idealismus gar nicht berührt, so bleibt nur anzunehmen, dass dasselbe mindestens zwei verschiedene Wendungen zulasse, von denen diejenige, welche den transscendentalen Idealismus darstellt, weder für die Beweisführung und die Consequenzen der Aesthetik noch für die Argumentation und das Ergebniss der Analytik nutzbar gemacht wird.

Es wird Aufgabe der nachfolgenden Erörterung sein, diese Vermuthungen näher zu bestimmen und zu begründen.

Unsere erste Aufgabe liegt demnach in der Frage, ob das Resultat der Aesthetik eine doppelte Wendung zulasse, und welche dies sei. Der Beweisgang nun der Aesthetik stützt sich auf zwei Gedankenreihen, auf die Lehre von dem empirischen Ursprung der Empfindungen, und auf die Theorie des apriorischen Ursprungs von Raum und Zeit. Beide aber gründen sich auf eine und dieselbe Voraussetzung, auf die Existenz einer Vielheit wirkender Dinge an sich, deren jedes einer bestimmten Erscheinung entspricht. Diese Voraussetzung wird als solche nicht ausgesprochen, sie ist jedoch in dem Doppelbegriff des Gegenstandes der Sinne enthalten, von dem Kant ausgeht. So heisst es in den ersten Worten der Aesthetik: „der Gegenstand der (empirischen) Anschauung wird uns dadurch gegeben, dass er das Gemüth auf gewisse Weise afficirt." Wir kennen diesen Gegenstand also nur durch die Empfindungen, die er in uns wirkt. Diese Empfindungen aber sind, obzwar von der Art der Einwirkung des Gegenstandes abhängig, doch bloss subjectiv. Ebenso subjectiv, wenngleich von dieser Einwirkung schlechterdings unabhängig, d. i. *a priori* sind die Anschauungsformen Raum und Zeit. Unsere Vorstellung des Gegenstandes in Raum und Zeit ist also nicht der Gegenstand selbst, sondern nur die Erscheinung jenes Dinges an sich. Eben dies erklärt Kant selbst, wenn er ausführt (Kr. S. 55): „Die Erscheinung hat jederzeit zwei Seiten, die eine, da das Object an sich selbst betrachtet wird (unangesehen der Art dasselbe anzuschauen...), die andere, da auf die Form (und die Materie) der Anschauung dieses Gegenstandes gesehen wird, welche nicht in dem Gegenstande an sich selbst, sondern im Subjecte, dem derselbe erscheint, gesucht werden muss. Die Voraussetzung der Aesthetik ist demnach die als selbstverständlich geltende und deshalb gar nicht ausdrücklich ausgesprochene,

in dem Doppelbegriff des Gegenstandes der Sinne liegende Annahme wirkender Dinge an sich. Das Ergebniss der Aesthetik aber, das durch den kurz angedeuteten Beweis der empirischen Subjectivität der Empfindungen und den eingehend begründeten Beweis der apriorischen Subjectivität von Raum und Zeit gewonnen wird, lautet in Kants eigener Zusammenfassung: „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, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und dass, wenn wir unser Subject oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objecte in Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können." Dieses Ergebniss nun enthält in der That denselben Gedanken in doppelter Wendung. Denn es besagt einerseits: Unsere sinnlichen Vorstellungen geben nur die Erscheinungen der Dinge an sich, und behauptet andererseits: die Gegenstände in Raum und Zeit existiren lediglich als Vorstellungen in uns. Beide Male also haben wir den gleichen Gedanken vor uns, das Resultat nämlich der Aesthetik: die Dinge, die wir anschauen, sind nicht das an sich selbst, wofür wir sie anschauen. Dieser Gedanke aber ist in dem ersten Fall bezogen auf die Grenzen unserer sinnlichen Erkenntniss, im zweiten dagegen auf die Existenz der Gegenstände derselben. Nur die zweite dieser Wendungen jedoch, die wir kurz als die idealistische bezeichnen können, wird für die Definition des transscendentalen Idealismus verwandt. Da nun dieser Begriff, wie wir bereits wissen, für Kant erst in der Dialektik wichtig wird, in der Aesthetik deshalb gar nicht zu selbständigem Ausdruck gelangt, so folgt, dass in der Analytik nur die erste Wendung zur Verwerthung kommen kann.

Eben dies nun ist in Wirklichkeit der Fall. Schon in der Aesthetik weist uns ein auffallender Umstand darauf hin. Kant fügt nämlich in dem Schlussabschnitt derselben dem oben angeführten Resultat auffallender Weise die Bemerkung bei: „Was es für eine Bewandtniss mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt." Diese Behauptung aber enthält offenbar mehr, als die Aesthetik bewiesen

hat. Denn daraus, dass wir von den Dingen nichts kennen als unsere Art sie wahrzunehmen, folgt doch nur das eine, dass wir kein Prädicat der sinnlichen Wahrnehmung, weder ihrer Materie noch ihrer Form nach, auf die Dinge selbst übertragen können. Kant durfte also nur schliessen: Was es für eine Bewandtniss mit den Dingen an sich haben möge, davon können uns unsere sinnlichen Vorstellungen nichts lehren. Wenn nun Kant jenen allgemeineren Schluss trotz seiner offenbaren Unzulänglichkeit aus dem Resultat der Aesthetik dennoch diesem beifügt, so kann dies nur in Hinsicht darauf geschehen sein, dass spätere Betrachtungen seines Werks dieses Resultat zu einem solchen Ergebniss weiterführen. Es handelt sich hier also um eine Anticipation späterer Ergebnisse. Andererseits aber ist deutlich, dass diese Vorwegnahme sich nur auf die erste Wendung des Resultats der Aesthetik bezieht. Jenes behauptete: alle unsere sinnlichen Vorstellungen geben nur die Erscheinungen der Dinge an sich. Hier wird gesagt: alle unsere Vorstellungen geben lediglich diese Erscheinungen. Kant hat also am Schluss seiner Aesthetik unmittelbar diese Wendung allein vor Augen. Bezeichnen wir dieselbe nun, so fern sie den Umfang unserer sinnlichen Erkenntniss ausschliesslich auf mögliche Erscheinungen, d. i. auf mögliche Erfahrung beschränkt, als eine empiristische, so können wir unser Ergebniss bestimmter aussprechen: Da Kant bei der Zusammenfassung des Resultats der Aesthetik die idealistische Wendung desselben kaum andeutet, die empiristische dagegen in ihrer möglich grössten Erweiterung ausspricht, so ist letztere es allein, die ihm für die unmittelbar folgende Fortbildung seiner Gedanken in der Analytik wesentlich ist.

Es fragt sich weiter, ob die thatsächlichen Ausführungen dieses Abschnitts unseren Schluss bestätigen. Einen negativen Beweisgrund für die Bejahung dieser Frage kennen wir schon: von dem transscendentalen Idealismus ist an keiner Stelle der Analytik die Rede. Aber auch positive Argumente bieten sich in Fülle dar. Jene empiristische Wendung nämlich ist nichts weniger als die Grundlage der ganzen Argumentation dieses Abschnitts, denn sie bildet die Voraussetzung für das Ergebniss der transscendentalen Deduction der Kategorien. Das Problem dieser bedeutungsvollsten aller Untersuchungen der Kritik der reinen Vernunft liegt, wie wir sahen, in der Frage: wie ist es möglich, dass

sich Begriffe *a priori* auf Gegenstände beziehen? Die Lösung desselben lautet: diese Beziehung ist dann nothwendig, wenn die Kategorien lediglich die Bedingungen möglicher Erfahrung sind. Die Voraussetzung dieser Lösung aber ist, dass die Gegenstände unserer Erkenntniss nicht die Dinge an sich, sondern nur ihre Erscheinungen sind. Denn wären sie die Dinge an sich, so würden wir von ihnen keine Begriffe *a priori* haben können; „dagegen wenn wir es überall nur mit Erscheinungen zu thun haben, so ist es nicht allein möglich, sondern auch nothwendig, dass gewisse Begriffe *a priori* vor der empirischen Erkenntniss der Gegenstände vorhergehen." (Kr. B. II. S. 129). Die empiristische Wendung der Aesthetik bildet demnach den Ausgangspunkt für diese ganze Argumentation, damit aber auch die Grundlage aller späteren Ausführungen der Analytik, die das Ergebniss der Deduction lediglich in seine Consequenzen verfolgen. Es ist deshalb überflüssig, dies noch im einzelnen nachzuweisen. Man mag jeden beliebigen Abschnitt in Betracht ziehen: überall ist die Möglichkeit der Erfahrung das, was unseren Begriffen *a priori* objective Realität giebt; überall beruht diese Möglichkeit darauf, dass unsere sinnliche Erkenntniss uns nur die Erscheinungen der Dinge giebt; überall also bildet die empiristische Wendung des Resultats der Aesthetik die Voraussetzung der Beweisführung.

Die unmittelbare Consequenz der Deduction ist nun, dass die Kategorien, da sie sich lediglich auf mögliche Erscheinungen beziehen, von den Dingen an sich nicht prädicirt werden können, also nur von empirischem, nicht von transscendentalem Gebrauch sind. Dieses Ergebniss bildet daher zugleich eine mittelbare Consequenz der Aesthetik. Dasselbe ist es also, das uns jene Anticipation verständlich macht, die Kant bei Besprechung des Resultats der Aesthetik aussprach. Denn nunmehr wird jene empiristische Wendung, dass unsere sinnlichen Vorstellungen nur die Erscheinungen der Dinge an sich geben, ergänzt durch die Behauptung, dass auch die Verstandesvorstellungen sich lediglich auf Erscheinungen beziehen. Hieraus aber folgt, dass es uns allerdings „gänzlich unbekannt bleibt, was es mit den Dingen an sich für eine Bewandtniss hat."[1]

[1] Nach dem Buchstaben der Lehre Kants würde dieses Ergebniss erst nach der Deduction der Ideen gesichert sein. Aber Kant weiss selbst sehr wol, dass diese nur eine nothwendige Consequenz der Analytik ist. Deshalb ist er dem Sinne seiner Lehre nach berechtigt, jene Consequenz schon hier auszusprechen.

Dürfen wir nun aber annehmen, dass das Resultat der Aesthetik (in seiner empiristischen Wendung) die Voraussetzung ist für das Ergebniss der Deduction, so folgt ferner, dass die Voraussetzung jenes ersten Resultates zugleich auch die nothwendige Grundlage bildet für die ganze Analytik. Diese Voraussetzung aber lag in der durch den Doppelbegriff des Gegenstandes der Sinne angezeigten, als selbstverständlich geltenden Annahme der Existenz einer Mehrheit wirkender Dinge an sich. Daraus folgt, dass auch die Analytik diese Grundlage überall voraussetzen muss. Sie würde ohne dieselbe ebenso sinnlos sein, wie die Aesthetik.

Dementsprechend findet sich denn auch diese Annahme in der Analytik von den verschiedensten Gesichtspunkten aus dargelegt und näher begründet. Den ersten dieser Beziehungspunkte bieten die Aeusserungen Kants über das transscendentale Object. Wie nämlich die Aesthetik den Gegenstand der sinnlichen Vorstellung als Erscheinung von dem Dinge an sich als dem sinnlich unbekannten Grunde dieser Erscheinung trennt, so scheidet die Analytik das empirische Object als das Product der Synthesis des Verstandes aus dem Mannigfaltigen der Sinnlichkeit, von dem transscendentalen Object als dem durch keine Kategorie bestimmbaren Grunde der Erscheinungen. Dementsprechend erfahren wir denn (Kr. S. 344): „Der Verstand ..., indem er die Sinnlichkeit warnt, dass sie sich nicht anmasse, auf Dinge an sich zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, denkt sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transscendentales Object, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist, und weder als Grösse, noch als Realität, noch als Substanz u. s. w. gedacht werden kann," also völlig unbekannt ist. Zu derselben Voraussetzung führt Kants Lehre vom Noumenon, d. i. „dem transscendentalen Object, so fern die Vorstellung von ihm nicht sinnlich ist" (Kr. S. 345), so fern die Vorstellung desselben also trotz des lediglich empirischen Gebrauchs der Kategorien als eine Verstandesvorstellung zu denken ist (Kr. S. 310). Dass wir eine solche Vorstellung besitzen, ist für Kant unzweifelhaft. Denn „es folgt natürlicherweise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt, dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts für sich selbst und ausser unserer Vorstellungsart sein kann, mithin, wo nicht ein beständiger Zirkel herauskommen soll, das

Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst, auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit etwas d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muss" (Kr. S. 308 Anm.). Der Verstand begrenzt demnach die Sinnlichkeit (Kr. S. 344), d. h. er schränkt sie dahin ein, dass sie nicht auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf die Art gehe, wie uns vermöge unserer subjectiven Beschaffenheit Dinge erscheinen (Kr. S. 308 Anm.). „Hieraus entspringt nun der Begriff von einem Noumenon" (a. O.). Es entsteht daher die Frage für Kant, wie dieser Begriff zu denken ist, da die Kategorien einen transscendentalen Gebrauch nicht zulassen. Diese Frage aber wird sowol in der Deduction (in der ersten Auflage) als auch in dem Abschnitt über die Phänomena und Noumena eingehend beantwortet. (Kr. S. 305 f., B. II. S. 104 f.). Es ist nämlich zunächst deutlich, dass dieser Begriff eines Noumenon durchaus nicht positiv sein, d. i. eine bestimmte Erkenntniss von einem Dinge geben kann (Kr. S. 309 Anm.), dass er vielmehr, da wir keine Anschauung von ihm haben können und also auch die Kategorien von ihm nicht gelten, nur ein Etwas ist = X, von dem wir gar nichts wissen noch überhaupt wissen können (Kr. S. 308 Anmerk.). Wir müssen sogar sagen: weil dieses Etwas = X von allen unseren Vorstellungen verschieden sein soll, so ist es für uns nichts, denn wir haben ausser unserer Erkenntniss doch nichts, was wir dieser Erkenntniss als correspondirend gegenüber setzen können (Kr. B. II. S. 104). Dennoch aber führt gerade „unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnisse auf ihren Gegenstand etwas von Nothwendigkeit bei sich, so fern dieselben nämlich, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, auch nothwendiger Weise in Beziehung auf diesen übereinstimmen müssen (Kr. a. O.). Es kommt also darauf an, unsere absolute Unkenntniss des Gegenstandes mit dieser Forderung zu vereinigen. Dazu aber führt uns die Wahrnehmung, dass aller Nothwendigkeit jederzeit eine Bedingung *a priori* zum Grunde liegt (Kr. B. II, S. 106; man vergl. 115). Der Gegenstand, in Beziehung auf den unsere Erkenntnisse nothwendigerweise übereinstimmen, „muss also als dasjenige angesehen werden, was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Gerathewol und beliebig, sondern *a priori* auf gewisse Weise bestimmt seien" (Kr. B. II. S. 104). Der Begriff des Gegenstandes also macht

lediglich eine (apriorische) Einheit unserer Erkenntnisse nothwendig (a. O.). Diese Einheit kann jedoch keine andere sein „als die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthetis des Mannigfaltigen der Vorstellungen", denn „alsdann sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben" (a. O.). Daraus aber ergiebt sich, dass das Noumenon (transscendentale Object), eben weil wir von demselben nichts wissen können, „nur als ein Correlat der Einheit der Apperception zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermittelst deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt" (Kr. S. 307 Anm.). Das Noumenon (transscendentale Object) ist daher „kein Gegenstand der Erkenntniss an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt" (a. O.). Dieser Begriff des Dinges überhaupt nun befriedigt in der That nicht bloss jene Forderung, der das Noumenon gerecht werden soll, sondern er hebt auch die Schwierigkeit auf, wie der Verstand dasselbe zwar durch keine Kategorie denken, aber doch zur Begrenzung der Sinnlichkeit annehmen könne. Er erfüllt jene Forderung, so fern er sich „gar nicht von den sinnlichen *datis* absondern lässt", deren Einheit er nothwendig macht, „weil alsdann nichts übrig bleibt, wodurch er gedacht würde"; er muss also „durch das Mannigfaltige der Erscheinungen bestimmbar sein." Das Ding überhaupt besagt zweitens nichts anderes als das Ding an sich resp. das transscendentale Object, denn auch bei ihm nehmen wir „keine Rücksicht auf die Art, wie wir dasselbe anschauen mögen" (Kr. S. 303); ist aber „die Art der Anschauung auf keine Weise gegeben, so ist der Gegenstand bloss transscendental" (Kr. S. 304). Endlich aber liegt in diesem Begriff des Dinges überhaupt eine Begrenzung der Sinnlichkeit durch den Verstand. Denn „lasse ich aus einer empirischen Erkenntniss alle Anschauung weg, so bleibt doch noch die Form des Denkens, d. i. die Art, dem Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung einen Gegenstand zu bestimmen. Daher erstrecken sich Kategorien so fern weiter als die sinnliche Anschauung, weil sie Objecte überhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art (der Sinnlichkeit) zu sehen, in der sie gegeben werden mögen" (Kr. S. 309). Noch auf eine andere Weise stellt Kant den ganz eigenartigen Zusammenhang dieser drei Gedankenreihen in dem Begriff des Noumenon dar (Kr. S. 310). Dasselbe

ist nämlich in der ersten Hinsicht nothwendig, denn es schränkt die sinnliche Erkenntniss ein auf Erscheinungen (und erklärt deren Einheit). Andererseits aber ist dasselbe logisch möglich d. h. nicht widersprechend, denn es wird gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding überhaupt (vgl. Kr. S. 298) gedacht, d. i. lediglich durch einen reinen Verstand. Endlich aber ist seine objective Realität von uns gar nicht einzusehen, weil es als Ding an sich selbst, d. i. abgesehen von aller unserer Anschauung gedacht werden soll. Ein Begriff aber, der diese drei Forderungen erfüllt, ist problematisch. Der Begriff des Noumenon ist also ein problematischer Grenzbegriff.

Diese Darstellung beweist zunächst, dass die Voraussetzung einer Mehrheit von wirkenden Dingen an sich, wie sie das Fundament der Aesthetik ist, so auch die unentbehrliche Voraussetzung der Analytik bleibt. Sie zeigt zweitens, dass Kant sich sehr eingehend damit beschäftigt hat, die Consequenzen seiner Analytik mit dieser Voraussetzung zusammenzudenken, dass er sich also sehr wol bewusst war, dass hier eine Schwierigkeit liege, die er aufzuheben habe. Nehmen wir hinzu, dass diese Beweise Kants zu den schwerstverständlichen Partien des Werks gehören, dass wir denselben Gedankengang im ganzen in dreifacher Wiederholung antreffen (Kr. S. 305 Anm. B. II. S. 104, 108), so dürfen wir schliessen, dass wir es hier mit einer mühsam erarbeiteten Argumentation zu thun haben. Dennoch findet sich keine Andeutung, dass Kant sich bewusst gewesen wäre, er habe hier eine Schwierigkeit nicht völlig überwunden. Denn obgleich zwei dieser Beweise in den ersten Abschnitt der Deduction hineingehören, dessen Unzulänglichkeit Kant, wie wir wissen, schon 1781 wol kannte, so liegen doch die Gründe dieser Unzulänglichkeit nach dem oben Besprochenen auf ganz anderem Gebiete.

Ist es nun aber sicher, dass Kant in seiner Analytik die Voraussetzung der Aesthetik nicht nur wie dort als selbstverständlich gelten lässt, sondern sogar gegenüber den Consequenzen der Kategorienlehre eingehend zu begründen sucht, so folgt, dass nichts, was er von diesen Consequenzen aussagt, in einem Sinne verstanden werden kann, der gegen jene Voraussetzung gerichtet wäre. Aeusserungen, die eine solche falsche Interpretation nahe legen, sind allerdings genug vorhanden. Schon in dem obigen Beweise erfuhren wir, dass das transscendentale Object für uns nichts sei. Ein anderes Mal heisst es sogar, es sei uns völlig

unbekannt, ob es in uns oder auch ausser uns anzutreffen sei, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde (Kr. S. 344.). Liest man diese Bemerkungen für sich, losgelöst aus dem Zusammenhange der Darstellung Kants, so kann man allerdings nur annehmen, dass Kant hier mit vollem Bewusstsein die Voraussetzung seines ganzen Werks zu Gunsten der Consequenzen seiner Deduction der Kategorien aufgehoben habe, dass also nur eine Anbequemung an den üblichen Gedankengang ihn bestimmt habe, eine solche Voraussetzung scheinbar zuzulassen. Denn dass hier ein von Kant unbemerkter naiver Selbstwiderspruch vorliege, dass also Kant in der Aesthetik diese Voraussetzung brauche, ohne sich einfallen zu lassen, wie er dieselbe in der Analytik aufhebe, kann nur der annehmen, der niemals selbst gedacht hat. Und in der That hält jener Schein auch nur so lange an, als man auf den eigenartigen Zusammenhang der Gedanken Kants nicht achtet. Denn jede Möglichkeit einer solchen Interpretation hört auf, sobald man bemerkt, dass Kant alle jene anscheinend gegen die Existenz der Dinge an sich gerichteten Bemerkungen in einem Zusammenhange ausspricht, der diese Existenz zur Voraussetzung hat. So beginnt der oben analysirte Beweis, in dem wir gelegentlich hören, dass das transscendente Object für uns nichts sei, mit der Bemerkung: „es folgt natürlicher Weise aus dem Begriff einer Erscheinung überhaupt, dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist u. s. w.“ So heisst es in dem Zusammenhang der Stelle, in der wir erfahren, dass es uns völlig unbekannt ist, ob das transscendente Object in uns oder ausser uns anzutreffen sei: „Der Verstand denkt sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transscendentes Object, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist, und — durch keine Kategorie gedacht werden kann“! Gewiss folgt hieraus, wenn die Kritik nicht „eher für das Werk des sonderbarsten Zufalls, als für das eines denkenden Kopfes“ erklärt werden soll, dass Kant hier so gut wie sonst die Existenz der Dinge und ihre Causalität als zweifellos voraussetzt. Aber ebenso nothwendig folgt hieraus, dass Kant da, wo er von der Causalität in der Existenz dieser Dinge redet, niemals daran denkt, sich auf die entsprechende Kategorie zu beziehen. An was sonst er denkt, davon erfahren wir allerdings weder in der Analytik noch in der Aesthetik auch nur das geringste Wort. Daraus ergiebt sich jedoch

nur das eine zunächst, dass Kant weder hier noch dort einen Anlass hat, auf diese seine Gedanken näher einzugehen.

Der Grund dieses Stillschweigens aber ist derselbe, der Kant zugleich so unbedenklich macht, jene anscheinend alle Existenz der Dinge aufhebenden Consequenzen auszusprechen. Denn in der ganzen Analytik ist es ihm nur um das Problem zu thun, wie es möglich sei, dass die reinen Verstandesbegriffe sich auf Gegenstände der Erfahrung beziehen können, um die vollständige Darlegung also der Lösung, dass die Kategorien lediglich Formen möglicher Erfahrung sind. Hierfür aber genügt der Beweis (den wir oben kennen lernten), dass die Existenz (und die überall mitgedachte Causalität der Dinge an sich) mit diesem Ergebniss wol verträglich sei; wie jene Begriffe näher zu bestimmen seien, bleibt den Untersuchungen vorbehalten, für welche die Denkbarkeit der Dinge an sich wesentlich wird. Wir dürfen jenes Resultat der Deduction, das die empiristische Wendung des Resultats der Aesthetik weiter führt, das also aus der Behauptung: „wir kennen nur die Erscheinungen der Dinge an sich" die Lehre macht: „was die Dinge an sich sind, bleibt uns völlig unbekannt, das Gebiet unserer Erkenntniss ist lediglich die mögliche Erfahrung", wir dürfen also auch dieses Ergebniss als ein empiristisches bezeichnen, sofern es den Umfang unseres Wissens ganz im Sinne dieser erkenntnisstheoretischen Ueberzeugung bestimmt. Demnach können wir sagen: Kant denkt in seiner Analytik ebenso wie in seiner Aesthetik überall nur die empiristischen Consequenzen seines Lehrbegriffs, weil beide Untersuchungen nur von der Möglichkeit der Erfahrung (in subjectivem Sinne) handeln.

Aber wir haben schon oben gesehen, dass das Resultat der Aesthetik noch eine zweite Wendung zulasse, sofern in ihm zugleich gesagt ist: die Gegenstände in Raum und Zeit existiren nur als Vorstellungen in uns. Diese idealistische Wendung war es, die, wie wir wissen, als das Resultat der Aesthetik zuerst in der Dialektik ausgesprochen wird. Wir haben durch unsere bisherigen Ueberlegungen verstehen gelernt, weshalb diese Wendung weder in der Aesthetik noch in der Analytik zur Discussion kommen konnte. Es bleibt uns daher noch übrig zu untersuchen, weshalb und in welchem Sinne dieselbe in der Dialektik eingehend behandelt wird.

Kant fasst jene Wendung hier, wie schon angedeutet, in den Begriff

des transscendentalen Idealismus zusammen; er versteht unter dem transscendentalen Idealismus „den Lehrbegriff, nach welchem wir die Erscheinungen insgesammt als blosse Vorstellungen und nicht als Dinge an sich selbst ansehen, und demgemäss Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber für sich gegebene Bestimmungen oder Bedingungen der Objecte als Dinge an sich selbst sind" (Kr. B. III. S. 369). Die Verwendung, die dieser Lehrbegriff in der Dialektik findet, beschränkt sich auf zwei allerdings eingehende Erörterungen, die eine in der Kritik der rationalen Psychologie (Kr. B. III. S. 366 f.), die andere in der Kritik der transscendentalen Antinomien (Kr. S. 518, vergl. S. 534). Die Bedeutung aber, die ihm beigelegt wird, ist in beiden Fällen nicht die gleiche; in dem ersten handelt es sich nur um die Abwehr eines der vier Paralogismen, in dem zweiten dagegen gilt es „den Schlüssel zur Auflösung der ganzen kosmologischen Dialektik". Die Rolle, welche derselbe spielt, ist jedoch hier wie dort dieselbe, nämlich den transscendentalen Schein der Ideen aufzudecken, und dadurch zu verhüten, dass er nicht betrüge.

Zunächst dürfen wir nach dem Vorhergehenden erwarten, dass die Voraussetzung einer Mehrheit wirkender Dinge an sich, da sie ja die unmittelbare Grundlage des Resultats ist, das in dem Begriff des transscendentalen Idealismus ausgesprochen wird, auch hier nirgends in Frage gestellt werde. Kant erklärt denn dies auch hier noch directer als in der Analytik, wenn auch ganz in der gleichen Gedankenverbindung. Wir lesen (Kr. B. III. S. 379): „das transscendentale Object, welches den äusseren Erscheinungen, imgleichen das, was der inneren Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie noch ein denkendes Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowol als zweiten Art an die Hand geben." Noch bestimmter heisst es später (Kr. S. 522): „das sinnliche Anschauungsvermögen ist eigentlich nur eine Receptivität, auf gewisse Weise mit Vorstellungen afficirt zu werden. . . . . Die nicht sinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt, und diese können wir daher nicht als Object anschauen. Indessen können wir die bloss intelligibele Ursache der Erscheinungen überhaupt das transscendentale Object nennen, bloss damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondirt. Diesem transscen-

dentalen Object können wir allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben, und sagen, dass es vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben sei". Auch hier also bleibt die Consequenz der Analytik, dass keine Kategorien auf das Ding anwendbar, dass es also völlig unbekannt sei, unverändert bestehen; ebenso bestimmt aber bleibt die Behauptung gewahrt, dass es der Grund unserer sinnlichen Vorstellungen sei. Diese letztere Annahme erfährt sogar eine nähere Bestimmung, welche zeigt, dass Kant hier von den Kategorien mit aller Absicht absieht. Denn jener Grund wird als nicht sinnlich oder als „intelligibel" erklärt.

Von dem Sinn dieser Bestimmung sehen wir vorläufig noch ab. Dagegen müssen wir eine andere Consequenz jener Definition und dieser Erläuterung des transscendentalen Idealismus schon hier besprechen. Es ist nämlich auffallend, dass Kant sich hier direct immer nur auf die transscendentale Aesthetik bezieht, obgleich er die Consequenzen der Analytik in der Erklärung der absoluten Unerkennbarkeit der Dinge mitdenkt. Auch der Begriff des nicht sinnlichen oder intelligibelen Grundes wird gemäss diesen Bezeichnungen nur auf den Gegensatz zur Aesthetik bezogen. So weit wir bis jetzt sehen können[1], lassen sich hierfür drei Motive angeben. Einmal nämlich findet hier offenbar dieselbe Beziehung statt, die schon in der Analytik zum Ausdruck gelangt. Das Resultat der Aesthetik ist die Voraussetzung des Beweisganges der Deduction; durch die Beziehung auf das erstere ist demnach das Resultat der letzteren mit gegeben. Dazu kommt, dass der Gegensatz gegen die Consequenz der Analytik nicht ganz derselbe ist, wie der gegen die Aesthetik. Raum, Zeit und Empfindungen sind bloss Receptivität in uns, sie können also von den Dingen in keiner Weise gelten; das Denken dagegen, so erfuhren wir, begrenzt die Sinnlichkeit dadurch, dass es ein Noumenon setzt und dieses als Ding überhaupt (durch einen reinen Verstand denkbar) bestimmt. Wir denken also Dinge an sich, obgleich keine Kategorien für dieselben gelten. Wie dies möglich sei, darüber erfuhren wir noch nichts; daraus aber, dass Kant es als wirklich annimmt, können wir verstehen, weshalb er seine Definition des transscendentalen Idealismus direct nur auf

[1] Aus dem Späteren wird sich ergeben (S. LXXXIII Anm. 2 dieser Abh.), dass der Begriff des transscendentalen Idealismus von Kant entwickelt war, ehe er überhaupt den Gedanken an seine Deduction der Kategorien gefasst hatte.

das Resultat der Aesthetik bezieht. Endlich kommt noch ein besonderer Umstand in Betracht. Der transscendentale Idealismus bietet nämlich als Schlüssel für die Auflösung der transscendentalen Dialektik zugleich einen indirecten Beweis für das Resultat der Aesthetik (Kr. S. 534), steht also zu demselben in einem viel engeren Verhältniss als zu dem Ergebniss der Deduction, so dass auch hierdurch die ausschliessliche Beziehung auf das erstere nahegelegt war.

Jedoch diese absichtliche Beschränkung konnte Kant nicht hindern, den Schwierigkeiten zu begegnen, die aus der Consequenz der Deduction erwuchsen, und zwar sowol in der rationalen Psychologie als in der transscendentalen Kosmologie. Was die erstere betrifft, so handelte es sich um den Nachweis, dass das Dasein der Gegenstände äusserer Sinne nicht zweifelhaft sei, so wenig als das unseres Ich. Diese Behauptung aber war gemäss dem Doppelbegriff der Sinne sowol auf die Erscheinung als auch auf das Ding an sich zu beziehen, d. i. die Gegenstände mussten einerseits als empirisch ausser uns (im Raume) oder als transscendental ausser uns (von uns unterschieden) gedacht werden (Kr. B. III. S. 373). Für jede dieser Bedeutungen aber galt es eine besondere Kritik, da in dem ersten Fall alle unsere Kategorien, sowie die Anschauungsformen und Empfindungen in Betracht kommen, im zweiten aber ausgeschlossen sind. In der transscendentalen Kosmologie aber entstand die Frage: wenn alle Gegenstände der Sinne nur Vorstellungen sind, wie ist es dann zu verstehen, dass empirische Begebenheiten, die „von undenklicher Zeit her vor meinem Dasein verflossen sind“ als wirklich angesehen werden müssen? (Kr. S. 523f.)

Da auch diese Ausführungen zu den bestverkannten Abschnitten der Kritik der reinen Vernunft gehören, ist es nothwendig, sie ebenfalls eingehender zu erörtern.

Was zuerst die Kritik des vierten Paralogismus betrifft, so ist wol zu beachten, dass Kant nicht allein die empirische Frage von der transscendentalen aufs schärfste sondert, sondern alle seine Erörterungen unmittelbar nur auf die erstere bezieht. Schon in der Darstellung des Paralogismus, demzufolge „das Dasein aller Gegenstände äusserer Sinne zweifelhaft ist“, wird der Begriff dieser Gegenstände ausschliesslich auf die „äusseren Erscheinungen“ bezogen; und auch später (Kr. B. III. S. 373) erinnert er daran, dass es ihm bloss um „die psychologische Frage wegen

der Realität der äusseren Anschauung“ zu thun sei, in welcher der Begriff des äusseren Gegenstandes nur in der empirischen Bedeutung genommen werde. So werden denn auch alle die Definitionen, die er zur Präcisirung der Fragestellung bildet, lediglich auf die äusseren Erscheinungen bezogen. Er unterscheidet nämlich neben seinem eigenen transscendentalen d. i. aus der Kritik der Erkenntniss gefolgerten Idealismus noch einen skeptischen und einen dogmatischen, welche beide, um in seinem Sprachgebrauch zu bleiben, die Beziehung der Erkenntniss auf ihren Gegenstand betreffen. Den dogmatischen Idealismus, der das Dasein der Materie leugnet, weil er in der Möglichkeit derselben überhaupt Widersprüche zu finden glaubt, fertigt er mit der kurzen Bemerkung ab, dass seine Kritik der transscendentalen Kosmologie diese Schwierigkeit beseitigen werde (Kr. B. III. S. 377). Er legt auf denselben (in der ersten Auflage) offenbar wenig Gewicht. Denn nicht genug, dass er auch in den kosmologischen Untersuchungen keinen Anlass nimmt ihn näher zu besprechen, wenige Seiten vor der eben angeführten Definition desselben erklärt er auch bestimmt: „Unter einem Idealisten muss man nicht denjenigen verstehen, der das Dasein äusserer Gegenstände leugnet, sondern der nur nicht einräumt, dass es durch unmittelbare Wahrnehmung erkannt werde, daraus aber schliesst, dass wir ihrer Wirklichkeit durch alle mögliche Erfahrung niemals völlig gewiss werden können.“ Dieser skeptische Idealist aber, auf den sich die ganze Widerlegung bezieht, „ist so fern ein Wohlthäter der menschlichen Vernunft, als er uns nöthigt, selbst bei dem kleinsten Schritte der gemeinen Erfahrung die Augen wol aufzuthun, und was wir vielleicht nur erschleichen, nicht sogleich als wolerworben in unseren Besitz aufzunehmen.“ In eben diesen lediglich auf mögliche Erscheinungen bezogenen Gedankengang tritt auch die Widerlegung dieses Idealismus ein. Kant zeigt, dass derselbe nur möglich sei unter der Voraussetzung, dass Zeit und Raum unabhängig von unserer Sinnlichkeit an sich gegeben, die äusseren Erscheinungen also die Dinge an sich seien. Denn nur unter dieser Voraussetzung werden die Erscheinungen selbst zu Ursachen unserer sinnlichen Vorstellungen, und führen so zu dem Bedenken, dass ihr Dasein nur durch den jederzeit unsicheren Schluss von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache erkannt werde. Diese Voraussetzung aber ist, wie Kant weiter zeigt, nach dem Resultat der Aesthetik falsch. Den Erscheinungen des äusseren

Sinnes kommt vielmehr ganz dieselbe unmittelbare Realität zu, wie denen des inneren, da sie gleich diesen nichts als Vorstellungen sind. Die unmittelbare Wahrnehmung, d. i. das empirische Bewusstsein ist in beiden Fällen ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit. Wir haben demnach in Absicht auf die Wirklichkeit äusserer Gegenstände ebenso wenig nöthig zu schliessen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes unseres inneren Sinns (unserer Gedanken).

Das Gegenargument wird also hier durch eben jenes Ergebniss gewonnen, das die Grundlage des transscendentalen Idealismus bildet, durch die Idealität von Raum und Zeit, d. i. das Resultat der Aesthetik. In dieser ganzen Erörterung ist demnach die Voraussetzung der Aesthetik, dass eine Mehrheit von wirkenden Dingen an sich existire, wiederum als selbstverständlich mitgedacht.

Dennoch war es, wie wir wissen, für Kant nothwendig, auch der Möglichkeit zu begegnen, dass das Problem auf die Dinge an sich bezogen werde, dass die Behauptung also lautete: Das Dasein aller Dinge an sich ist zweifelhaft. Denn obgleich dieselbe aus systematischen Gründen nicht in den transscendentalen Paralogismus aufgenommen werden konnte, da die Illusion der Ideen sich überall nur auf mögliche Erfahrung beziehen kann, obgleich ferner Kant weit davon entfernt war, in dieser Möglichkeit einen denkbaren Zweifel zu sehen, so war doch diese Wendung durch den Doppelsinn des Gegenstandes von selbst gegeben. Ebenso aber war durch die Consequenz der Deduction die Art der Widerlegung vorgeschrieben. Die Existenz der Dinge wird nämlich gerade bei Gelegenheit der Beschränkung des eigentlichen Problems besonders betont, wenn auch nur, eben weil sie nicht in Frage steht, problematisch bezeichnet. „Nun kann man zwar einräumen," sagt Kant, „dass von unseren äusseren Anschauungen etwas, was im transscendentalen Verstande ausser uns sein mag, die Ursache sei, aber dieses ist nicht der Gegenstand, den wir unter den Vorstellungen der Materie und körperlichen Dinge verstehen" (Kr. B. III. S. 372). Die ganze Frage wird jedoch, weil dieser Gegenstand uns in Ansehung der inneren wie äusseren Anschauung gleich unbekannt ist, als unbeantwortbar abgelehnt. Kant beruft sich dabei auf die in der Analytik festgesetzte Regel, „die Fragen nicht weiter zu treiben, als nur so weit mögliche Erfahrung uns das Object derselben an die Hand geben kann." Er werde es sich daher „nicht einmal

einfallen lassen, über die Gegenstände unserer Sinne nach demjenigen, was sie an sich selbst d. i. ohne alle Beziehung auf die Sinne sein mögen, Erkundigung anzustellen" (a. O. S. 380). Auf die hierher gehörige Frage: „wie in einem denkenden Subject überhaupt äussere Anschauung, nämlich die des Raumes (einer Erfüllung desselben, Gestalt und Bewegung) möglich sei", ist es deshalb „keinem Menschen möglich eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, dass man die äusseren Erscheinungen einem transscendentalen Gegenstande zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff von ihm bekommen werden" (a. O. S. 393). Selbst die Frage nach der Beschaffenheit des Dinges an sich ist im Grunde widersinnig. Denn „man kann zwar auf die Frage, was ein transscendentaler Gegenstand für eine Beschaffenheit habe, keine Antwort geben, nämlich was er sei, aber wol, dass die Frage selbst nichts sei, darum weil kein Gegenstand derselben gegeben worden" (Kr. S. 502). Ja, wir würden nicht verstehen können, was das transscendentale Object, das der Grund dieser Erscheinung sein mag, die wir Materie nennen, sei, selbst wenn es uns auch jemand sagen könnte (Kr. S. 333).

Es bedarf wol keines besonderen Beweises, dass diese Ausführungen ganz in dem Sinne der Consequenzen sind, die durch das Resultat der Deduction gegeben und in der Analytik ebenso bestimmt wie hier ausgesprochen werden. Ebenso ist nicht noch einmal nöthig eingehender darzulegen, dass auch hier Kant nichts ferner liegt als durch eine dieser Bemerkungen seine Voraussetzung wirkender Dinge an sich irgendwie gefährdet zu glauben. Wir finden eben nur den empiristischen Gedanken der Analytik in der gleichen Wendung wieder. Es wird hier wie dort nicht geschlossen: weil das Ding für uns nichts ist, kann es auch nicht als existirend, als causal u. s. w. angesehen werden. Es wird vielmehr in vollem Gegensatz dazu behauptet: das Ding an sich ist zwar völlig unbekannt, so dass selbst die Frage nach seiner Beschaffenheit gänzlich nichtig ist, aber es ist als die wirkende Ursache der Erscheinungen an sich gegeben! Auch hier also denkt Kant überall nur die empiristische Consequenz, die den Beweis trägt, dass wir nirgend die Grenze möglicher Erfahrung überschreiten dürfen.

Es ist überflüssig, dies auch an der Behandlung der kosmologischen

Fragen eingehender darzulegen. Wir treffen auch hier auf eine absichtliche Einschränkung des Problems auf den Umkreis möglicher Erfahrung. Wenn ich mir alle Gegenstände der Sinne in aller Zeit und allen Räumen insgesammt vorstelle, so sind dieselben, weil sie nichts als Vorstellungen sind, nur in der möglichen Erfahrung gegeben. „Dass man sagt, sie existiren vor aller meiner Erfahrung, bedeutet daher nur, dass sie in dem Theile der Erfahrung, zu welchem ich von der Wahrnehmung anhebend, allererst fortschreiten muss, anzutreffen sind" (Kr. S. 524). Um das transscendentale Object ist es daher auch hier nicht zu thun, denn „die Ursache der empirischen Bedingungen dieses Fortschritts, mithin auf welche Glieder, oder auch, wie weit ich auf dergleichen käme, ist transscendental und mir daher nothwendig unbekannt".

Jedoch die Aufgabe der Dialektik ist es nicht bloss, die Argumente der Analytik zu wiederholen, sondern dieselben um neue Glieder zu vermehren. Zwei Fragen aber waren in der letzteren unerörtert geblieben. Kant war auf die Schwierigkeit, das Verbot des transscendentalen Gebrauchs der Kategorien mit der Vorschrift des reinen Gebrauchs derselben zum Denken des Dinges überhaupt zu vereinigen, nur mittelbar eingegangen. Sein Beweis hatte diese Bedenken zwar sachlich erledigt, aber nicht formell berücksichtigt. Die idealistischen Theorien der Dialektik legten es jedoch nahe, auf diese Fragen auch direct einzugehen. Ueberdies aber war in der Analytik unausgeführt geblieben, was denn unter der Causalität der Dinge an sich zu denken sei, wenn es nicht die Kategorie sein konnte. Auch hierüber hatte die Dialektik Auskunft zu geben, da sie alle Grenzbeziehungen unserer Erkenntniss reguliren sollte."

Der erstgenannten Schwierigkeit konnte Kant jedoch nach dem eingehenden Beweise seiner Analytik nur einen geringen Werth beimessen. Er war nach allem, was wir bisher erfahren haben, von der unbedingten Richtigkeit seiner Lösung hier so überzeugt, dass es sich für ihn höchstens um eine Erinnerung gegen ein bei flüchtigem Lesen denkbares Missverständniss handelte. Sein Gegenargument findet sich deshalb erst in der Kritik der Theorien über die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele (Kr. B. III. S. 392). Hier nämlich bemerkt er, dass gegen die herrschende Lehre vom physischen Einflusse kein Einwurf gerichtet werden könne, der den Inhalt dieser Lehre betreffe. Denn wenn der Gegner dem transscendentalen Idealismus zugebe, dass Materie und ihre Be-

wegungen blosse Erscheinungen und also selbst nur Vorstellungen seien, so könne derselbe „nur darin die Schwierigkeit setzen, dass der unbekannte Gegenstand unserer Sinnlichkeit nicht die Ursache der Vorstellungen in uns sein könne.“ Jedoch zu einer solchen Behauptung berechtige denselben nicht das mindeste, „weil niemand von einem unbekannten Gegenstande ausmachen kann, was er thun oder nicht thun könne.“

Dieser kurze Beweis giebt einen überraschenden Aufschluss über Kants thatsächlichen Gedankengang; denn es ist offenbar, dass das Argument desselben auch direct gegen Kants eigenen transscendentalen Idealismus gerichtet werden kann, dem es doch sehr bestimmt für ausgemacht gilt, was das Ding an sich thun, dass es nämlich wirken könne. Wenn Kant daher gerade diesen Beweisgrund lediglich in dem entgegengesetzten Sinne braucht, so folgt, dass ihm jeder Zweifel an der Möglichkeit einer Nichtexistenz der Dinge, jeder Zweifel also, dass seine Kategorienlehre diese aufhebe, vollkommen fern gelegen haben muss. Da wir überdies wissen, dass Kant sich intensiv damit beschäftigt hat, die Consequenz seiner Deduction mit dieser Voraussetzung zu vereinbaren, so wird es höchst wahrscheinlich, dass ihm die Möglichkeit einer Bezweiflung oder gar einer Leugnung der Dinge überhaupt niemals in den Sinn gekommen ist. Denn sonst wäre eine Association, wie sie in diesem Beweise vorliegt, psychologisch genommen, absurd. Es zeigt sich also auch hier, dass in allen den bisher besprochenen Beweisen bei Kant nirgends die Möglichkeit eines Idealismus der Dinge selbst, sondern ausschliesslich die Schwierigkeit einer Vereinigung jener empiristischen Consequenzen als solcher mit der Voraussetzung der Dinge massgebend gewesen ist. Damit endlich eine solche Association verständlich werde, welche ein einschneidendes, ja das ganze System aufhebendes Problem überall streift, ohne dasselbe jemals auch nur in der Form eines denkbaren Zweifels über die Schwelle des Bewusstseins zu heben, müssen wir annehmen, dass Kants Aufmerksamkeit niemals durch einen äusseren Anlass auf diese Wendung hingelenkt worden war. Das alles aber sind Annahmen, welche die Entwickelungsgeschichte des Systems — wie hier nur im Vorbeigehen zu berühren — nicht nur nicht ausschliesst, sondern sogar fordert. Es sind überdies Annahmen, welche durch alles Vorhergehende lediglich bestätigt werden; denn alle die bisher besprochenen Gedanken, wonach das trans-

scendentale Object der gänzlich unbekannte Grund der Erscheinungen sei, die sonst doch Musterbeispiele für naive *contradictiones in adjecto* sind, werden ebenso nur in einem solchen Gedankenzusammenhang verständlich. Es sind endlich aber auch Annahmen, die allein uns in den Stand setzen zu verstehen, wie Kant die Causalität der Dinge so denken konnte, wie nach dem, was wir noch zu besprechen haben, thatsächlich geschieht.

Wir haben nämlich gesehen, dass Kant, trotzdem er überall von den Dingen als den Ursachen unserer Empfindungen redet, doch niemals sich auf die Kategorie der Causalität beziehen kann, denn diese gilt nur von den Erscheinungen. Kant vermeidet es deshalb auch absichtlich, diesen Terminus hier zu gebrauchen. Andererseits aber ist er doch gezwungen, diesen Begriff nicht unbestimmt zu lassen. Denn schon damit die Constanz unserer Empfindungen begreifbar werde, muss er annehmen, dass die Ursachsbeziehungen der Dinge überall in constanten Gesetzen bestehen. Dies aber gilt nicht nur für die mögliche Wahrnehmung in dem Umkreis der Erfahrung eines Einzelnen, sondern auch für die möglichen Wahrnehmungen vor undenklicher Zeit. Die kosmologischen Probleme fordern, dass wir „die Kette der Erfahrung von den gegenwärtigen Wahrnehmungen an aufwärts zu den Bedingungen verlängern, welche diese der Zeit nach bestimmen." Damit aber ein solcher empirischer Regressus einen Sinn habe, müssen wir voraussetzen dürfen, dass ein jedes frühere Glied, das wir auf Grund der uns gegebenen Empfindungscomplexe bilden, die Einwirkungen der Dinge an sich ebenso darstelle, wie der gegenwärtige Naturzustand dies thue. Die Consequenz der Gesetzmässigkeit der Dinge an sich muss also der Allgemeinheit und Nothwendigkeit unserer Causalgesetze äquivalent sein. Eben diese Folgerungen nun werden von Kant selbst in den Schlussabschnitten seiner Kosmologie ausgesprochen, die für die meisten seiner Interpreten bisher, wie es scheint, gar nicht vorhanden gewesen sind. Er erklärt hier: da dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erscheinung angesehen werden muss, an sich selbst auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen sein kann, so kann man die Causalität dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten, als intelligibel nach ihrer Handlung als eines Dinges an sich selbst, und als sensibel nach den Wirkungen derselben als einer Erscheinung in der

Sinnenwelt; d. i. es hindert nichts, dass wir dem transscendentalen Gegenstand ausser der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch eine Causalität beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird (Kr. S. 566 f.). „Es muss aber eine jede Wirkung einen Charakter haben, d. i. ein Gesetz ihrer Causalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde. Der Gegenstand der Sinne besitzt demnach als Erscheinung einen empirischen, als Ding an sich einen intelligibelen Charakter, dadurch er die Ursache dieser Erscheinung ist. Dieser intelligibele Charakter könnte zwar niemals unmittelbar erkannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als so fern es erscheint, aber er würde doch dem empirischen Charakter gemäss gedacht werden müssen, so wie wir überhaupt einen transscendentalen Gegenstand den Erscheinungen in Gedanken zu Grunde legen müssen, ob wir zwar von ihm, was er an sich selbst sei, nichts wissen" (Kr. S. 568). Der empirische Charakter ist eben nur die Erscheinung des intelligibelen (a. a. O. S. 569). In so fern aber der letztere ohne alle Bestimmungen der Sinnlichkeit zu denken ist, kann jenes thätige Wesen (das Noumenon) frei genannt werden. Die intelligibele Causalität ist also die Causalität durch Freiheit, d. h. die Freiheit ist die Causalität der Dinge an sich.

Kant also denkt in allem, was er von unbedingt allgemeinen und nothwendigen Verstandesgesetzen, d. i. von Gesetzen a priori sagt, eine ebenso allgemeine und nothwendige Causalität der Dinge an sich mit, die in allen ihren Beziehungen jener empirischen Causalität entspricht, ja nur die andere Seite dieser empirischen Causalität ist.

Nur kurz sei daran erinnert, dass auch hier dieselben Merkmale wiederkehren, denen wir bisher in Kants Besprechung aller dieser Probleme begegnet sind. Der transscendentale Idealismus wird erstens direct nur auf die Aesthetik bezogen; die Existenz des transscendentalen Gegenstandes und seine Causalität wird ferner zugleich mit seiner absoluten Unerkennbarkeit behauptet. Die Schwierigkeit endlich, die in der ganzen Vorstellungsweise in Hinsicht auf die Analytik liegt, wird nur aus dem empiristischen Sinn der letzteren entwickelt; denn „eine solche doppelte Seite, das Vermögen eines Gegenstandes der Sinne sich zu denken, widerspricht keinem von den Begriffen, die wir uns von Erscheinungen und von einer möglichen Erfahrung zu machen haben" (Kr. S. 566).

Es liegt nicht in unserem Plane, diese Gedanken Kants noch weiter zu verfolgen. Es würde sich unschwer zeigen lassen, dass Kant, trotzdem er gemäss der Consequenz seiner Analytik einerseits behauptet, die Dinge an sich seien nicht denkende Wesen an sich selbst (Kr. B. III. S. 380), doch andererseits im Zusammenhange mit der Voraussetzung der Dinge als der Ursachen der Erscheinungen und im Gegensatz gegen den psychologischen Paralogismus von der Einfachheit der Seele es ausspricht, die Prädicate des inneren Sinns, Vorstellungen und Denken, widersprechen denselben nicht (Kr. B. III. S. 359).[1] Hieraus aber ergiebt sich, sobald man noch andere Erläuterungen des Philosophen herbeizieht, dass Kant seine Dinge an sich, soweit er Anlass hatte von ihnen zu handeln, stets nach Analogie der Leibnizischen Monaden gedacht hat, dass er sie von diesen nur durch die entschiedene Abweisung der Räumlichkeit und Zeitlichkeit, sowie durch die Einsetzung des physischen Einflusses (in Form der Freiheit) an die Stelle der prästabilirten Harmonie[2] unterscheidet.

Das Ergebniss unserer Untersuchung ist demnach das folgende. Kant bezieht seinen transscendentalen Idealismus in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft direct nur auf das Resultat der Aesthetik, so fern dasselbe besagt: die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung sind als Erscheinungen lediglich Vorstellungen in uns. Die Consequenz der Deduction, dass die Kategorien nur von empirischem Gebrauch, die Dinge an sich also uns vollständig unbekannt sind, wird aber mittelbar in dem Begriff dieses Idealismus mit gedacht. Die durchaus unbezweifelte Voraussetzung aller dieser Begriffsreihen ist jedoch, dass eine Mehrheit wirkender Dinge an sich existirt. Denn die Beweise, welche sowol die Analytik als die Dialektik beibringen, um die Verträglichkeit dieser An-

---

[1] An diese Stelle hat die Geschichtschreibung der Hegelschen Schule eine falsche Interpretation geheftet, die trotz aller Erinnerungen von Ueberweg und Zeller auch gegenwärtig nicht erloschen ist. Man vergl. dazu meine Kritik des transscendentalen Realismus Ed. v. Hartmanns in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Jahrg. 1876. S. 124.

[2] Man vergl. meine Schrift: „Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Wolfischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants.“ Kapitel III und VI. Kant hat die Lösung Knutzens jedoch schon in seiner Dissertation von 1756 selbständig fortentwickelt.

nahme mit jener Consequenz der Deduction zu zeigen, deuten darauf hin, dass sie nicht einem Zweifel an dieser Voraussetzung entsprungen sind und niemals zu einem solchen Zweifel geführt haben können. Jene Consequenz wird vielmehr, wie gerade diese Beweise darthun, von Kant nur empiristisch, nicht idealistisch gedacht. Der Begriff des transscendentalen Idealismus bezieht sich deshalb nirgends auf die Existenz der Dinge, sondern nur auf die apriorische Subjectivität von Raum und Zeit. So wenig aber jene Voraussetzung im Vordergrund von Kants kritischen Gedanken steht, so bestimmt wird sie doch gefasst; die Causalität der Dinge wird als freie d. h. nicht sinnliche bestimmt, und so einerseits zwar in Gegensatz zur Kategorie der Causalität gebracht, die ausschliesslich sinnliche Anwendbarkeit besitzt, andererseits jedoch in absoluter Correspondenz mit der Gesetzmässigkeit dieser Kategorie vorgestellt. Versteckte Andeutungen zeigen, dass Kant das, was er von der Welt der Dinge an sich denkt, den Vorstellungsweisen der Leibnizischen Monadologie entnimmt, wie sie durch die Schule Wolffs unter dem Einfluss Knutzens ausgebildet waren. Im Zusammenhang mit dieser Begriffsbestimmung des transscendentalen Idealismus zeigt sich die Stellung desselben zum System als Ganzem. Weder in der Aesthetik noch in der Analytik kommt er in Betracht; hier handelt es sich ausschliesslich um die empiristische Grenzbestimmung der menschlichen Erkenntniss, die jeden über mögliche Erfahrung hinausgehenden Gebrauch der apriorischen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes ausschliesst. Erst die Dialektik macht die Begriffsbestimmung des transscendentalen Idealismus erforderlich, und auch diese nur in kritischem Gegensatz einerseits gegen den skeptischen Idealismus, der die Wirklichkeit der äusseren Erscheinungen bezweifelt, andererseits im Gegensatz gegen die dogmatische, transscendente Auffassung der kosmologischen Probleme, die zu den Antinomien führt.[1]

[1] Ein eingehender Nachweis, dass Kant an der Existenz der Dinge stets festgehalten hat, findet sich in Zeller's Geschichte der deutschen Philosophie (1. Aufl. S. 435 f.). Dass der transscendentale Idealismus ferner nicht den Schwerpunkt des kritischen Systems bildet, ist schon von Paulsen (Versuch einer Entwicklungsgeschichte Kants S. 147 f.) und von Riehl (Der philosophische Kriticismus B. I. S. 169 f., 383 ff.) dargelegt worden.

Wir können nach dem allen darauf Verzicht leisten, nachzuweisen, dass diese Auffassung, welche allein den Thatbestand der bezüglichen Gedankenreihen der Kritik der reinen Vernunft erklärt, zugleich die einzige ist, welche durch die Entwicklungsgeschichte Kants gefordert wird.[1]

Unsere nächste Aufgabe ist es demnach, auf Grund der nunmehr gewonnenen Einsicht sowol das Missverständniss der Göttinger Recension als auch den Unwillen Kants über dasselbe und seine Polemik in den Zusätzen zu den Prolegomenen zu erörtern.

Offenbar ging es Garve, wie es später allen denen ergangen ist, welche die Nothwendigkeit und die Bedeutung jener von Kant unbezweifelten Voraussetzung wirkender Dinge an sich nicht stets vor Augen behielten: er fand überall da, wo Kant nur empiristische Consequenzen dachte, idealistische Behauptungen. So wurde der Idealismus zum Mittelpunkt des Systems, und nicht bloss jener transscendentale, von dem Kant allein sprach, sondern ein absoluter, der weit noch über den Idealismus Berkeleys hinausging, da für diesen wenigstens die Existenz anderer Geister und Gottes unzweifelhaft geblieben war. Garve hatte, wol nur aus Vorsicht, dass seine Auffassung nicht hinlänglich begründet sei, diese Ansicht nicht unzweideutig ausgesprochen; daher kam Feder, der das Werk nicht kannte, zu seinem in jeder Hinsicht ganz oberflächlichen und thörichten Vergleich mit Berkeley.

Nicht minder begreiflich aber ist der Unmuth Kants über diese Interpretation, die er in der That nur als ein Missverständniss flüchtigster Lektüre auffassen musste. Denn, dass der Recensent „allenthalben Idealismus sah“ (S. 206), bewies ihm nur, dass derselbe „gar nicht einsah, worauf es ihm bei der Untersuchung angekommen war“ (S. 203); fand er doch „von der Metaphysik der synthetischen Erkenntniss *a priori*, welche die eigentliche Aufgabe war, auf deren Auflösung das Schicksal der Metaphysik gänzlich beruht und worauf seine Kritik ganz und gar hinauslief“, also vor allem von der Deduction der Kategorien, „nicht ein Wort er-

[1] Auf den einen Punkt nur müssen wir später (S. LXXXIII Anm. 2 dieser Abh.) noch eingehen, dass Kant den Standpunkt des transscendentalen Idealismus sicher gewonnen hatte, ehe sein Nachdenken ihn auf das Problem der Kritik der reinen Vernunft führte.

wähnt“ (S. 211). Deshalb liegt ihm in den Zusätzen zunächst daran, zu erklären, worin sein Idealismus bestehe, und welche Stellung derselbe in seinem System habe.

Wie wir erwarten dürfen, fügt Kant seine sachliche Widerlegung jener irrigen Auffassung nicht in die populäre Darstellung der Dialektik oder der Analytik, sondern in die Erörterung der Aesthetik ein, und behandelt seinen Idealismus hier auch lediglich als eine Consequenz der Aesthetik (S. 62). Er giebt dem Göttinger Recensenten zu, dass ein Idealismus durch sein ganzes Werk gehe (S. 205, 64); aber er sucht zu zeigen, dass dieser Idealismus gerade das Gegentheil des eigentlichen Idealismus sei (S. 206). Zur Begriffsbestimmung jenes seines eigenen Idealismus geht er aus von dem Doppelbegriff der Erscheinung, der schon in der Kritik der reinen Vernunft, wie wir wissen, die Grundlage aller bezüglichen Entwicklungen war; er verweist darauf, er habe unzweideutig anerkannt, „dass es ausser uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluss auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort also bloss die Erscheinung jenes uns unbekannten, aber nichts desto weniger wirklichen Gegenstandes bezeichnet“ (S. 63). Er habe daher nur bewiesen, dass die sinnliche Erkenntniss die Dinge gar nicht vorstellt, wie sie sind, sondern nur die Art, wie sie unsere Sinne afficiren (S. 65). Daraus aber, dass die Sinnenwelt bloss Erscheinungen enthält, die doch nicht Dinge an sich selbst sind, folgt doch, dass der Verstand diese Dinge, eben darum, weil er die Gegenstände für blosse Erscheinungen erkennt, zum obersten Erklärungsgrunde der Erscheinungen annehmen müsse (S. 180, 167; 169, 171).

Hieraus ergeben sich für ihn ebenso unzweideutige Folgerungen hinsichtlich der Voraussetzung der Dinge als hinsichtlich der Consequenzen, welche die Aesthetik aus dieser Voraussetzung zieht. Denn, was die ersteren betrifft, so folgt, dass den Dingen, die wir uns durch die Sinne vorstellen, ihre Wirklichkeit gelassen, dass ihre Existenz gar nicht berührt wird; „diese zu bezweifeln“ ist, wie Kant selbst gesteht, „ihm niemals in den Sinn gekommen“ (S. 70; 69, 64, 65, 163). Das Resultat seiner Aesthetik aber erscheint ihm deshalb einfach als eine nothwendige Fortbildung der Theorie Lockes von den *secondary* und *primary*

qualities. Denn Locke habe gezeigt, dass man unbeschadet der wirklichen Existenz äusserer Dinge von allen ihren Empfindungsprädicaten (den *secondary qualities*) sagen könne, sie gehörten nicht zu diesen Dingen an sich; er selbst habe bewiesen, dass nicht bloss diese, sondern alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen, bloss zu seiner Erscheinung gehören (S. 63). Wenn er daher seinen Idealismus einen „transscendentalen" genannt habe, so sei damit nicht eine Beziehung unserer Erkenntniss auf Dinge, sondern nur aufs Erkenntnissvermögen bezeichnet. Um aber weiteren Missverstand zu verhüten, möge derselbe von jetzt an formaler oder kritischer Idealismus genannt werden (S. 71, 141, 208).

Dieser kritische Idealismus nun, so schliesst er weiter, ist offenbar gerade das Gegentheil des eigentlichen Idealismus in recipirter Bedeutung, denn dieser ist es, der die Existenz der Sachen, deren Wirklichkeit er unangetastet lasse, zu bezweifeln oder zu leugnen unternimmt (S. 63, 70, 206). Noch mehr, dieser sein so genannter Idealismus ist es sogar, der den gewöhnlichen oder eigentlichen Idealismus umstürzt. Dieser eigentliche Idealismus ist aber nicht der empirische Idealismus des Cartesius, denn dieser war „nur eine Aufgabe, wegen deren Unauflöslichkeit es nach Cartesius' Meinung jedermann frei stand, die Existenz der körperlichen Welt zu verneinen, weil sie niemals genugthuend beantwortet werden könnte" (S. 70), — wider ihn bleibt daher die Kritik des vierten Paralogismus, den der Auszug in § 49 enthält, unverändert bestehen —; jener ächte Idealismus als dessen Repräsentanten die Eleaten, Plato, Berkeley gelten (S. 205, 207 Anm.), behauptet vielmehr: „alle Erkenntniss durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und der Vernunft ist Wahrheit" (S. 205). Derselbe hat also jederzeit eine schwärmerische Absicht. Besonders charakteristisch für diesen Idealismus im eigentlichen Sinne ist der mystische oder schwärmerische Berkeleys (S. 70). Dieser nämlich „besteht in der Behauptung, dass es keine anderen als denkende Wesen gebe; die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der That kein ausserhalb diesen befindlicher Gegenstand correspondirte" (S. 62). Gegen ein solches nun und andere ähnliche Hirngespinnste enthält die Kritik der reinen Vernunft das eigentliche Gegenmittel (S. 70, 71).

Denn nur so weit ist dieselbe mit diesem Idealismus einverstanden, als auch sie Raum und Zeit nur als Vorstellungen in uns ansieht. Darin aber unterscheidet sie sich von demselben, dass sie den Raum, der dort für eine bloss empirische Vorstellung gehalten wird, als eine apriorische Form der Sinnlichkeit erkannt hat, die alle Erscheinung allererst möglich macht. Berkeley kennt demnach keine Kriterien der Wahrheit der Erfahrung, die in allgemeingiltigen und nothwendigen Gesetzen bestehen; ihm wird die Erfahrung zu lauter Schein. Die Erkenntniss der Apriorität des Raumes (sowie der Zeit und der Kategorien) dagegen giebt das sichere Kriterium dafür ab, in der Erfahrung Wahrheit von Schein zu unterscheiden (S. 206 f.). Berkeleys Lehre, welche wirkliche Sachen (nicht Erscheinungen) in blosse Vorstellungen verwandelt, ist deshalb „ein in der That verwerflicher Idealismus" (S. 71).[1]

Vergleichen wir nunmehr diese Begriffsbestimmung des kritischen Idealismus und seines Gegensatzes gegen den eigentlichen Idealismus, besonders Berkeleys, mit den Ausführungen der ersten Auflage, so zeigt sich, dass Kants Auffassung des Idealismus in den Prolegomenen in Folge des Angriffs der Göttinger Recension allerdings eine Veränderung erfahren hat, die nicht einfach als eine Klärung der Ansichten der ersten Auflage angesehen werden kann. Eine solche Veränderung liegt nicht in dem Vergleich des Resultats seiner Aesthetik mit der Lehre Lockes; denn dieser Vergleich soll nicht den kritischen Inhalt der Kantischen Lehre auf Lockes „Physiologie des menschlichen Verstandes" (Kr. B. I. S. III) beziehen, sondern lediglich daran erinnern, dass hier wir dort die Existenz der Dinge gar nicht in Frage kommt. Auch nicht darin giebt sich eine solche Modification zu erkennen, dass neue Prädicate in die Definition des transscendentalen, jetzt kritischen Idealismus aufgenommen, oder früher vorhandene fortgefallen sind, sondern darin, dass die Anordnung dieser Prädicate eine neue, und dementsprechend auch der Begriff

[1] Auch diese Darstellung ist der üblichen Auffassung der zerstreuten Erörterungen Kants mehrfach entgegengesetzt. Und auch in diesem Falle lässt sich nicht leugnen, dass der Buchstabe der Kantischen Ausführungen mehrere Interpretationen möglich gemacht hat. Die obige Entwicklung ist jedoch die einzige, die den allgemeinen Sinn von Kants Polemik wiedergiebt. Der „träumende Idealismus", von dem Kant einmal spricht (S. 71), ist nur eine gelegentliche, nicht gerade glückliche Bezeichnung des transscendentalen Realismus.

des eigentlichen Idealismus ein vollständig anderer geworden ist.

Es ist nothwendig, dies ausführlicher zu begründen. Die Voraussetzung einer Mehrheit wirkender Dinge an sich ist in der ersten Auflage, wie wir sahen, lediglich die als selbstverständlich geltende Grundlage der Aesthetik und Analytik. Ausdrücklich besprochen wird sie nur da, wo das Verhältniss der nicht sinnlichen oder freien Causalität dieser Dinge zu der empirischen Causalität der Erscheinungen untersucht werden muss. Ueberall sonst wird sie nur als eine nothwendige Einschränkung der Sinnlichkeit durch den Verstand gedacht. Kurz, die Existenz der Dinge an sich bildet hier überall die selbstverständliche Voraussetzung der Erscheinungen. In den Prolegomenen dagegen wird zwar keins der Argumente der ersten Auflage aufgehoben, der Schluss aus dem Begriff der Erscheinungen auf die Existenz der Dinge bleibt sogar auch hier das beweiskräftigste Argument, aber die Erscheinungen bilden hier überall die nothwendigen Modificationen der ausser uns wirklichen Dinge an sich. Die Existenz der Dinge ist also aus einer unbezweifelten Voraussetzung zu einem specifischen Merkmal des Begriffs geworden. Dort wurde definirt: der transscendentale Idealismus behauptet, dass alle Gegenstände unserer möglichen Erfahrung nichts als Erscheinungen sind, d. i. blosse Vorstellungen, die als solche ausser unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben (Kr. S. 518). Hier wird erklärt: der transscendentale Idealismus behauptet, dass uns Dinge als ausser uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben sind, dass wir jedoch von dem, was sie an sich selbst sein mögen, nichts wissen, sondern nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen kennen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren (S. 62).

Aus dieser Verschiebung der Merkmale des transscendentalen Idealismus folgt, wie zweitens behauptet wurde, eine vollständige Neubestimmung des Begriffs des eigentlichen Idealismus. In der ersten Auflage wurde als der eigentliche Idealismus der skeptische Idealismus des Cartesius definirt, dieser „Wolthäter der menschlichen Vernunft, der uns nöthigt, selbst bei dem kleinsten Schritte der gemeinen Erfahrung die Augen wol aufzuthun, der uns mit Gewalt in den transscendentalen Idealismus hineintreibt“ (Kr. B. III. S. 377 f.). Dieser skeptische Idealismus aber

galt lediglich der Bezweiflung der Realität der Erscheinungen. Zu seiner Widerlegung wurde deshalb ausdrücklich von aller so nahe liegenden Beziehung auf das Ding an sich Abstand genommen und nur auf das Resultat der Aesthetik verwiesen, dass die äusseren Erscheinungen dieselbe unmittelbare Realität besitzen wie die inneren. Hier dagegen sind zwar alle diese Begriffsbestimmungen unverändert beibehalten, aber der skeptische Idealismus bildet nicht mehr den eigentlichen Idealismus, er ist es nicht mehr, dem das polemische Interesse gilt. An seine Stelle ist der schwärmerische Idealismus, besonders Berkeleys getreten, der in der ersten Auflage als „dogmatischer Idealismus" mit wenigen, auf die Antinomienlehre bezüglichen Worten abgefunden wurde. Dieser Idealismus aber wird hier nicht auf die Erscheinungen, sondern nur auf die Existenz der Dinge an sich bezogen, deren Bezweiflung resp. Leugnung den eigentlichen Inhalt desselben bilde. Zu seiner Widerlegung aber wird nicht, wie in der ersten Auflage, die kritische Consequenz der Aesthetik benutzt, dass wir nur die Erscheinungen der Dinge kennen, sondern die realistische Voraussetzung dieser Consequenz, dass Dinge an sich existiren. Der eigentliche Idealismus der Prolegomenen unterscheidet sich demnach von dem eigentlichen Idealismus der ersten Auflage in dreifacher Hinsicht: 1) nicht der skeptische Idealismus (des Cartesius), sondern der schwärmerische des Berkeley wird zum Repräsentanten desselben; 2) dieser Idealismus des Berkeley wird nicht auf die Erscheinungen, sondern auf die Dinge an sich bezogen; 3) zur Widerlegung dieses Idealismus wird nicht das Resultat der Aesthetik, sondern die realistische Voraussetzung dieses Resultats benutzt. Wie eingreifend dieser Unterschied ist, geht aus zwei charakteristischen Umständen hervor. Kant sieht sich nämlich einerseits in den Prolegomenen genöthigt einzugestehen, dass er sich des Terminus „Idealismus" in der ersten Auflage zur Bezeichnung seines Standpunktes „in einer ganz entgegengesetzten Absicht bedient habe" als der eigentliche Idealismus (S. 206), nämlich nicht um die Dinge an sich zu leugnen (oder zu bezweifeln), sondern um aus ihrer Existenz seine empiristischen Consequenzen hinsichtlich unserer apriorischen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes zu folgern. Andererseits aber geht aus der ersten Auflage hervor, dass dort auch der dogmatische, jetzt schwärmerische Idealismus in einem ganz anderen Zusammenhange gedacht wird. Dieselbe Charakterisirung näm-

lich, die in den Prolegomenen dem eigentlichen Idealismus zu Theil wird, kennzeichnet in der ersten Auflage den Intellectualismus besonders Platos (Kr. S. 881 f.), als dessen Correlat der Sensualismus Epikurs gedacht wird. Von dem ersteren nämlich werde behauptet: In den Sinnen ist nichts als lauter Schein, nur der Verstand erkennt das Wahre; die wahren Gegenstände sind daher bloss intelligibel, und werden durch intellectuelle Anschauung erkannt; die Verstandesbegriffe haben demnach bloss mystischen Gebrauch. Der letztere dagegen nehme an: Nur in den Gegenständen der Sinne ist Wirklichkeit, alles übrige ist Einbildung; es existiren also lediglich sensibele Gegenstände, die intellectuellen Begriffe haben bloss logischen Gebrauch. Nun hat zwar Kant gelegentlich erwähnt, dass er in dem Epikureismus, falls die empiristischen Lehren desselben nicht als dogmatische Behauptungen, sondern bloss als Maximen des speculativen Vernunftgebrauchs anzusehen seien, manche seinen eigenen verwandte Gedanken antreffe (Kr. S. 499 Anm.). Jedoch nirgends finden sich Hinweise, welche uns berechtigten, diesen Gegensatz zwischen Sensualismus und Intellectualismus in der Weise der Prolegomenen als einen Gegensatz seines eigenen Systems zu dem eigentlichen Idealismus aufzufassen. Das Problem der Existenz der Dinge an sich kommt auch hier für die erste Auflage gar nicht in Betracht.

Es unterliegt deshalb keinem Zweifel, dass das Problem des Idealismus in den Prolegomenen von der bloss subjectiven Realität der Erscheinungen übergegangen ist auf die Existenz der Dinge an sich.

Wir haben daher zweitens zu untersuchen, ob auch die Stellung des transscendentalen Idealismus zu den übrigen Lehren der Kritik der reinen Vernunft eine andere geworden ist.

Kant geht in den Prolegomenen auf diese Frage selbst näher ein. Er giebt dem Recensenten, der allenthalben Idealismus sah, wie oben schon bemerkt, zu, dass allerdings ein Idealismus durch sein ganzes System hindurch gehe, aber er behauptet zugleich, dass derselbe bei weitem noch nicht die Seele des Systems ausmache (S. 205). Die „eigentliche Aufgabe“ nämlich, auf welche „die Kritik der reinen Vernunft ebenso wie die Prolegomenen ganz und gar hinauslaufe“, sei die Untersuchung der Möglichkeit der synthetischen Erkenntniss *a priori*; der transscendentale Idealismus dagegen sei „nur als das einzige Mittel, jene Aufgabe aufzulösen, in den Lehrbegriff aufgenommen worden (S. 211).

Denn diese Lösung, auf der das Schicksal der Metaphysik gänzlich beruht, lässt sich in dem Satz zusammenfassen, „der das Resultat der ganzen Kritik ist, dass uns Vernunft durch alle ihre Principien *a priori* niemals etwas mehr als lediglich Gegenstände möglicher Erfahrung, und auch von diesen nichts mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann, lehre“ (S. 182). Alle Nachforschungen der Analytik schon führen zu dem Ergebniss, „dass alle synthetischen Grundsätze *a priori* nichts weiter als Principien möglicher Erfahrung sind“ (S. 102), dass wir also „mit aller unserer Vernunft über das Feld der Erfahrung nie hinauskommen können“ (S. 103; 163). Gemäss diesem dem Dogmatiker ebenso unerwarteten, als für den Naturalisten scheinbar selbstverständlichen, jedoch nicht systematisch begriffenen (S. 103) Resultat bemerkt Kant selbst, dass sein Platz nicht auf jenen metaphysischen Thürmen sei, um welche gemeiniglich viel Wind ist, sondern in dem „fruchtbaren Bathos der Erfahrung“ liege (S. 204 Anm.). Daraus endlich ergiebt sich, welcher Grundsatz es ist, der den transscendentalen Idealismus der Kritik der reinen Vernunft durchgängig regiert und bestimmt. Derselbe lautet: alle Erkenntniss von Dingen aus blossem reinen Verstande ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit“ (S. 205); jener Idealismus also dient in der That lediglich dem Zweck, die Möglichkeit unserer Erkenntniss *a priori* von Gegenständen der Erfahrung zu begreifen“ (S. 207 Anm.).

Vergleichen wir nun diese Ausführungen Kants mit der oben skizzirten Stellung des transscendentalen Idealismus in der ersten Auflage, so ergiebt sich, dass auch hier eine charakteristische Verschiebung der Beziehungen stattgefunden hat. Dort war derselbe, obgleich schon durch das Resultat der Aesthetik gegeben, doch erst in der Dialektik als solcher (zur Abwehr des transscendentalen Scheins) benutzt worden, während die Analytik lediglich die empiristische Wendung jenes Resultats in Anspruch nahm, da nur unter dieser Voraussetzung die objective Realität der Kategorien erklärlich wurde. Hier dagegen wird auf das nachdrücklichste betont, dass der transscendentale Idealismus als solcher die Voraussetzung, das unentbehrliche Beweismittel der Analytik, speciell der Deduction sei. Dieser Unterschied scheint auf den ersten Blick sehr geringfügig, mehr eine Sache der Darstellung als des Inhalts zu sein. Denn jene oben vorgenommene Trennung zwischen der empiristischen und

idealistischen Wendung des Resultats der Aesthetik ist doch nur eine Abstraction, die zwar auch von Kant selbst vollzogen, jedoch sicher nicht mit der Schärfe gedacht war, welche durch die historische Analyse seiner Gedanken oben nothwendig wurde. Dazu kommt als ein zweiter Grund, dass jene Verschiebung, welche der Inhalt des transscendentalen Idealismus in den Prolegomenen erfahren hat, diese Veränderung seiner Beziehungen zu dem System in so fern wieder aufhebt, als die positive Voraussetzung wirkender Dinge an sich, welche die empiristische Wendung jenes Resultats bedingt, hier ganz anders als in der ersten Auflage betont wird. Endlich ist zu beachten, dass der Auszug, mit dem zusammen doch alle diese Zusätze ein Ganzes ausmachen sollen, trotz dieser Verschiebung den ursprünglichen Gedankengang überall unverändert beibehalten hat. Aus alle dem folgt jedoch, wie eine zweite Ueberlegung zeigt, nur das eine, dass Kant diese Umordnung, wenn er sich ihrer überhaupt als einer solchen bewusst wurde, für zu geringfügig hielt, um sie ausdrücklich zu erwähnen. Wie es in der ersten Auflage mehr der thatsächliche Zwang der Gedankenassociationen, als eine planvolle Absicht war, die jene Verknüpfung leitete, so liegt auch hier keine absichtliche Umformung der Beziehungen vor, sondern nur gleichsam eine stärkere Färbung und deutlichere Verknüpfung derjenigen Fäden des Geflechts, die in dem Bilde der Recension verschoben waren. Dennoch ist diese unwillkürliche Umordnung für den Zusammenhang der Gedanken Kants bedeutungsvoll. Denn schon durch diese unmittelbare Zusammenstellung des transscendentalen Idealismus in seinem jetzigen Sinne mit den Problemen der Analytik, besonders aber durch jenen Gegensatz dieser Probleme gegen die Leugnung der Dinge an sich durch den eigentlichen Idealismus, treten die empiristischen Consequenzen der letzteren mit der Voraussetzung der Aesthetik in eine ungleich intensivere und wesentlich andere Berührung als früher. Dadurch aber muss allmählich eine Wechselwirkung zwischen beiden eintreten, in Folge deren jene Consequenzen nicht mehr bloss auf die Möglichkeit der Erscheinungen, sondern auch auf die Existenz der Dinge an sich bezogen werden. Damit aber würde, wie wir wissen, eine eingreifende Veränderung wesentlicher Gesichtspunkte gegeben sein. Jedoch in den Prolegomenen tritt diese Veränderung noch nicht zu Tage. Der Text des ursprünglichen Auszugs ist da, wo er jene empiristischen Consequenzen enthielt, nirgends verändert.

Es heisst auch hier mit der früheren Bestimmtheit, dass durch unsere reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze ausser dem Felde der Erfahrung gar nichts gedacht werden könne, dass es denselben daher über das Feld der Sinnlichkeit hinaus ganz und gar an Bedeutung fehle. Diese Bemerkungen sind sogar, wenn man die Worte presst, noch bestimmter abweichend, als die erste Auflage, welche den Kategorien wenigstens eine transscendentale Bedeutung zugestanden wissen wollte (Kr. S. 305). Andererseits aber wird doch auch hier darauf hingewiesen, dass die kritische Deduction die Noumena keineswegs ausschliesst, sondern vielmehr die Grundsätze der Analytik dahin einschränkt, dass sie sich ja nicht auf alle Dinge erstrecken sollen, wodurch alles in blosse Erscheinung verwandelt werden würde, sondern dass sie nur von Gegenständen einer möglichen Erfahrung gelten sollen. (S. 105.) Es handelt sich demnach in der That hier um eine Verschiebung der Beziehungen, welche für das Bewusstsein Kants noch zu keiner Veränderung in der Stellung des transscendentalen Idealismus geführt hat, obgleich die historische Kritik anerkennen muss, dass es nur eines geringen Nachdrucks der verschiebenden Kräfte bedarf, um eine solche Veränderung auch für Kant nothwendig zu machen.

Weitaus weniger charakteristisch als diese nur der schärferen Ueberlegung wahrnehmbare Umformung ist das Urtheil, welches Kant hier über den eigentlichen Idealismus fällt. Allerdings folgt aus dem, was Kant über Berkeley sagt, dass er denselben nicht aus eigenem Studium kennt. Denn das Urtheil, dass für Berkeley die Erfahrung nichts als lauter Schein sei, entspricht dem Sinne des Vorgängers von Hume so ganz und gar nicht, dass die Motivirung desselben durch die nothwendige Apriorität der Kriterien der Erfahrung nicht bloss von falschem Urtheil, sondern geradezu von mangelnder Kenntniss Zeugniss ablegt. Aber diese Folgerung ist für denjenigen, der die Stellung Berkeleys sowie überhaupt des Problems des Idealismus in der deutschen Philosophie von Wolff bis Kant kennt, aus anderen Gründen zu zweifellos, als dass dieser specielle Beweis für sein Verhältniss zu Kant noch von einigem Belange sein könnte.

Es erübrigt uns daher für diesen Theil unserer Aufgabe nichts mehr, als die Ergebnisse unserer Untersuchung über die Stellung des Idealismus in den Zusätzen der Prolegomenen kurz zusammen zu fassen. Die

Merkmale des transscendentalen Idealismus bleiben in den Prolegomenen die gleichen wie in der Kritik der reinen Vernunft, aber die unbezweifelte Voraussetzung desselben, dass wirkende Dinge an sich existiren, wird gegenüber der Göttinger Recension stärker betont. Die Stellung des transscendentalen Idealismus ist insofern thatsächlich (nicht absichtlich) eine andere geworden, als derselbe als solcher jetzt vorwiegend auf das Problem der Deduction bezogen wird, während er in der Kritik als solcher (d. h. nicht in der empiristischen Wendung des Resultats der Aesthetik) ausschliesslich auf das psychologische und das kosmologische Problem der Dialektik bezogen war. Dagegen der Begriff des eigentlichen Idealismus hat ebenfalls in Folge der Göttinger Recension eine einschneidende Veränderung erfahren, sofern jetzt zum Repräsentanten desselben der auf die Existenz der Dinge an sich bezogene schwärmerische Idealismus Berkeleys geworden ist, nicht der auf die Erscheinungen bezogene problematische Idealismus (des Cartesius). Dieser Idealismus wird ferner hier nur in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Resultat der Aesthetik gedacht, und zu seiner Widerlegung ausschliesslich die realistische Voraussetzung dieser Aesthetik benutzt, während der problematische Idealismus früher lediglich[1] in der Dialektik bedeutsam wurde, und dort nicht die Voraussetzung, sondern das empiristische Resultat der Aesthetik den Gegengrund abgab. Für Kants eigenes Urtheil liegt jedoch in keiner dieser thatsächlichen Veränderungen eine inhaltliche Modification seiner Gedanken. Denn sowol die Voraussetzung seiner Kritik, dass es wirkende Dinge an sich als die Ursachen der Empfindung gebe, als auch die Consequenzen der Argumentation derselben, sei es in Aesthetik, Analytik oder Dialektik, sind in ihrem Inhalt wie in ihrem Zusammenhang unverändert geblieben.

Es war überflüssig, in die bisherigen Erörterungen auch den Einwand hineinzuziehen, dass das Ergebniss der transscendentalen Aesthetik die Sinnenwelt zu lauter Schein mache, den Kant (S. 65f.) zugleich mit der idealistischen Interpretation seiner Lehre abhandelt. Dieser Einwand gehört so durchaus zu den thörichten Raisonnements eines ungeschulten metaphysischen Denkens, dass er die ernsthafte Widerlegung, die Kant

[1] Abgesehen von der gelegentlichen Beziehung zur Lehre von der empirischen Realität der Zeit (Kr. S. 55).

ihm durch den Hinweis auf seine Unterscheidung von Erscheinung, Erfahrung und Schein, sowie von Wahrheit und Traum[1] zu Theil werden lässt, kaum verdient. Und nur der Zorn über die missverständliche Auffassung seiner Lehre, der sich von dem Urheber des Vergleichs mit Berkeley auf den letzteren selbst übertrug, kann es begreiflich machen, dass Kant Veranlassung fand, denselben Einwand, den er hinsichtlich seiner Lehre für einen „unverzeihlichen und beinahe aus vorsätzlicher Missdeutung entspringenden" hielt, der Lehre Berkeleys entgegen zu halten.

Kant hatte jedoch bei seinen Zusätzen, wie schon erwähnt, nicht bloss die Absicht, jener irrigen Auffassung der Recension hinsichtlich seines Idealismus entgegen zu treten, sondern zugleich auch den Plan, durch nachdrückliche Hervorhebung seines eigentlichen Zweckes dieser Meinung jeden Stützpunkt zu rauben. Deshalb suchte er die eigentliche Bedeutung seiner Untersuchungen in der Aesthetik, Analytik und Dialektik noch im besonderen darzulegen.

In diesem Sinne ist zunächst die erste Anmerkung zur Aesthetik (S. 59f.) zu verstehen. Sie sucht zu zeigen, welche positive Bedeutung das Resultat der Aesthetik für die objective Realität der Mathematik besitzt; dass der transscendentale Idealismus nicht bloss den gewöhnlichen umstürzt, sondern dass durch ihn allein die Erkenntniss *a priori* der Geometrie (sowie der Mathematik überhaupt) objective Realität bekommt (S. 207). Denn jenes Resultat beweist, dass die Mathematik sich bloss auf Gegenstände der Sinne, also bloss auf Erscheinungen bezieht, weil der Raum nichts als die Form der äusseren Erscheinungen ist. Ist aber der Raum somit die nothwendige Bedingung, unter der alle Erscheinungen allein gegeben werden können, so ist „unwidersprechlich bewiesen, dass alle äusseren Gegenstände unserer Sinnenwelt nothwendig mit den Sätzen der Geometrie nach aller Pünktlichkeit übereinstimmen müssen" (S. 60; 59, 67, 68). Wenn dagegen unsere Sinne die Dinge an sich vorstellen würden, so bliebe es möglich, dass die Sätze der Geometrie etwa nur „Bestimmungen eines blossen Geschöpfs unserer dichtenden Phantasie", überhaupt „der Raum des Geometers eine blosse Erdichtung" sei, denn es ist

[1] Die Beziehung auf Wahrheit und Traum gilt zugleich einem Missverständniss der Recension. Man vergl. S. 209 Anm.

dann nicht einzusehen, weshalb unsere *a priori* erworbene Vorstellung mit den Dingen übereinstimmen sollte (S. 59f.). Daher kann der Geometer „nur auf solche und keine andere Art wider alle Chicanen einer seichten Metaphysik wegen der unbezweifelten objectiven Realität seiner Sätze gesichert werden, so befremdend sie auch dieser, weil sie nicht bis zu den Quellen ihrer Begriffe zurückgeht, scheinen müssen" (S. 62).

Dass in diesen Ausführungen keine sachliche Veränderung des Inhalts der Kritik vorliegt, bedarf keines eingehenden Nachweises. Behauptung und Beweis finden sich in der ursprünglichen Darstellung ebenfalls (Kr. S. 64), wenn auch die nachdrückliche Hervorhebung dieser Bedeutung der Aesthetik, eben weil sie aus dem analytischen Beweisgang der Prolegomenen von selbst folgt, also nicht noch besonders betont zu werden brauchte, erst durch die Recension bedingt ist.

Ungleich eingehender, weil ungleich wichtiger für den Kern der Gedanken Kants ist die Besprechung, welche die Zusätze dem Problem und der Argumentation der Analytik, speciell der Deduction angedeihen lassen. Eine directe Polemik war hier unmöglich, denn sowol der Göttinger Recensent als Hamann hatten die Bedeutung dieser Untersuchungen, weil gar nicht begriffen, so auch nicht einmal besprochen. Nur mittelbar war sie in Hamanns Urtheil einbegriffen, so fern dieser eine grössere Abhängigkeit von Hume behauptete, als Kant zugeben konnte. Hier galt es demnach eine eingehende Besprechung des Sinnes der Deduction und ihres Verhältnisses zu Humes gleichartigem Ausgangspunkt. Dieselbe musste, da Kant sich thatsächlich in Abhängigkeit von Hume wusste, zugleich eine Darlegung dieser historischen Beziehungen enthalten. Und Kant nahm um so bereitwilliger Anlass, dieselben zu erörtern, als er sich sagen durfte, dass die so ermöglichte Einsicht in die Genesis seiner Gedanken auch das beste Schutzmittel gegen jene irrigen idealistischen Interpretationen sei.

Diese Erörterungen Kants sind für das Verständniss der Kritik der reinen Vernunft von der grössten Bedeutung. Trotz ihrer Klarheit aber sind sie vielfach missverstanden, trotz der zahlreichen bestimmten Hinweise auf die Conception der kritischen Gedanken sind sie für die Entwicklungsgeschichte Kants noch viel zu wenig verwerthet worden.

Kant knüpft seine Darlegung an eine kurze Erörterung des Inhalts der Lehre Humes. Hume ging, wenngleich er „den eines Philosophen

würdigen Beruf fühlte, seine Blicke auf das ganze Feld der reinen Erkenntniss *a priori* zu werfen, in welchem sich der menschliche Verstand so grosse Besitzungen anmasst" (S. 35), doch „hauptsächlich von einem einzigen, aber wichtigen Begriffe der Metaphysik, nämlich dem der Verknüpfung der Ursache und Wirkung aus" (S. 8). Sein Problem bestand in der Frage: „Wird durch die Vernunft *a priori* gedacht, dass etwas so beschaffen sein könne, dass, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas Anderes nothwendig gesetzt werden müsse?" Darüber erwartete er Eröffnung, ob der Begriff der Causalität eine von aller Erfahrung unabhängige innere Wahrheit und daher auch wol weiter ausgedehnte Brauchbarkeit habe, die nicht bloss auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt sei" (S. 10). Humes Beweis nun war: Da wir, wenn uns ein Begriff gegeben ist, über denselben nicht hinaus gehen können, um einen anderen, der in jenem gar nicht enthalten ist, und zwar nothwendig mit demselben zu verknüpfen, kurz: da nicht deshalb, weil etwas ist, etwas Anderes nothwendiger Weise auch sein muss, so können wir die Möglichkeit der Causalität *a priori* und aus Begriffen, d. i. durch Vernunft nicht einsehen (S. 8, 44, 97). Diese Unmöglichkeit führte ihn zu dem Schluss: Nur die empirische Association kann uns diese Verknüpfung durch Causalität an die Hand geben; jene vermeintlich objective oder apriorische Nothwendigkeit ist daher nichts als eine subjective und empirische Gewohnheit, etwas wahr zu finden (S. 8, 44). Sein allgemeines Ergebniss also war: die Vernunft hat gar kein Vermögen, solche Verknüpfungen *a priori* zu denken (S. 9).

Kant urtheilt, seit dem Entstehen der Metaphysik habe sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können als dieser Angriff, den Hume auf dieselbe machte (S. 7). Allein Hume sei von keinem verstanden worden. Seine Gegner nahmen ohne Ausnahme als zugestanden an, was er eben bezweifelte, nämlich den apriorischen Ursprung des Begriffs, und bewiesen dagegen, was ihm zu bezweifeln niemals in den Sinn gekommen war, dass nämlich der Begriff der Ursache richtig, brauchbar und in Ansehung der ganzen Naturerkenntniss unentbehrlich sei (S. 10).

Es hätte vielmehr auf Grund seiner so werthvollen Untersuchung der Versuch gemacht werden müssen, „die Aufgabe in dem Sinne, wie er sie vortrug, wo möglich glücklicher aufzulösen", woraus denn bald

eine gänzliche Reform der Wissenschaft hätte entspringen müssen (S. 9). Dazu aber wäre nöthig gewesen, sehr tief in die Natur der Vernunft, so fern sie bloss mit reinem Denken beschäftigt ist, hineinzudringen (S. 11).

Dieser bisher unterlassene Versuch nun ist es, den Kant nach seiner eigenen Auffassung gemacht hat. Er betrachtet Hume unter unverholenster Anerkennung seines Scharfsinns (S. 9, 11, 12, 18) als seinen Vorgänger (S. 14). Er gesteht, dass er „von dem gegründeten, obzwar nicht ausgeführten Gedanken angefangen habe, den Hume ihm hinterlassen; dass er deshalb hoffen könne, es bei fortgesetztem Nachdenken weiter gebracht zu haben, als der scharfsinnige Mann kam, dem er den ersten Funken dieses Lichts zu verdanken hatte (S. 13, 7). Er betrachtet sich also als einen Fortsetzer des Humeschen Reformwerks der Metaphysik. Er erklärt, dass eben dieselbe Schwierigkeit, die Hume hinsichtlich der Causalität entdeckt und für unüberwindlich gehalten (S. 43 f.) habe, für ihn selbst auch hinsichtlich der Begriffe der Substanz und der Wechselwirkung bestehe (S. 97). Er behauptet deshalb, dass seine Kritik der reinen Vernunft nichts Anderes sei als die Ausführung des Humeschen Problems in seiner möglich grössten Erweiterung (S. 15). Er erkennt an, dass seine Deduction der Kategorien im besondern eben diese vollständige Auflösung des Humeschen Problems nicht bloss in einem besonderen Falle, sondern in Absicht auf das ganze Vermögen der reinen Vernunft sei (S. 14, 102).

Diese unumwundene Anerkennung hindert Kant jedoch nicht, fordert ihn vielmehr dazu heraus, auf den Unterschied seiner eigenen Ausführungen von denen seines einzigen Vorgängers (S. 43) bestimmt hinzuweisen. Denn weil er sich als ein Fortbildner, nicht als ein Schüler Humes fühlt, kann er nicht sowol der Problemstellung als auch der Problemlösung, d. i. der Argumentation, dem besonderen Ergebniss und dem allgemeinen Resultat derselben zustimmen.

In Uebereinstimmung mit Hume weiss er sich hinsichtlich der Problemstellung als solcher. Die Aufgabe Humes in dem Sinne, wie jener sie vortrug, kurz das Problem Humes ist auch das Problem der Kritik der reinen Vernunft (S. 10, 11, 13, 14, 97). Ein Unterschied liegt in diesem Fall nur darin, dass Hume sich hauptsächlich auf den Begriff der Causalität beschränkt, während Kant alle reinen Verstandesbegriffe in Betracht zieht, das Problem also in seiner grössten Erweiterung

fasst. Ebenso einverstanden weiss sich Kant mit der Argumentation Humes, dass die Verknüpfung in dem Begriff der Causalität *a priori* und aus Begriffen undenkbar sei (S. 10, 43, 97). Auch hier findet er nur, dass dieselbe Schwierigkeit nicht bloss für den Begriff der Causalität, sondern für alle reinen Verstandesbegriffe bestehe (S. 13, 97). Gleichdenkend endlich findet sich Kant mit Hume auch in der allgemeinen Absicht seiner Untersuchung. Humes Angriff gegen die dogmatische Metaphysik ist ihm ein Beweis der kritischen Vernunft desselben, „die den gemeinen Verstand in Schranken hält, damit er sich nicht in Speculationen versteige, oder, wenn bloss von diesen die Rede ist, nichts zu entscheiden begehre, weil er sich über seine Grundsätze nicht zu rechtfertigen vermag“ (S. 12).

Im Gegensatz gegen Hume dagegen sieht sich Kant sowohl hinsichtlich des speciellen Schlusses, den der erstere aus seiner Argumentation zieht, als auch hinsichtlich des allgemeinen Ergebnisses, das Hume durch diesen Schluss begründet findet. Die Behauptung, dass die causale Verknüpfung eine empirische Association, dass die Nothwendigkeit derselben lediglich eine scheinbare, eine subjective Gewohnheit sei, findet er ebenso unglücklich (S. 10), ebenso übereilt und unrichtig (S. 9), als die Annahme, dass die Vernunft gar kein Vermögen habe, Verknüpfungen *a priori* im allgemeinen zu denken. Von jeder dieser Lehren sieht er sich weit entfernt (S. 98, 13). Diese Abweichung ist es daher, welche den Unterschied des Skepticismus vom Kriticismus bedingt (S. 17, 165).

Zur näheren Begründung wie auch zur näheren Bestimmung dieses Verhältnisses wählt Kant drei verschiedene Wege. Er entwickelt erstens eine Reihe von Vermuthungen über die Gründe, die Hume trotz seiner richtigen Fragestellung und Argumentation zu jenen falschen Schlüssen führten. Er erklärt zweitens, auf welche Weise er selbst zu seiner abweichenden Fortentwicklung der Gedanken Humes gelangt sei. Er beweist endlich, aus welchen Gründen Humes Schlüsse hinfällig sind.

Die Auseinandersetzung des zweiten dieser Beweisgründe, die Bestimmung des Einflusses Humes auf seine eigenen Lehren, beginnt Kant mit den in jeder Schrift über den transscendentalen Idealismus angeführten Worten (S. 13): „Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen

Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab." Für den Zeitpunkt, den Kant hier vor Augen hat, lässt sich aus den unmittelbar folgenden Worten sofort eine untere Grenze angeben. Kant fährt nämlich fort: „Ich war weit entfernt, ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben." Da Kant hinsichtlich dieser Folgerungen Hume in keiner Periode seiner Entwicklung näher stand, als in der Zeit um 1766, seit 1769 dagegen sich bestimmt von ihnen losgesagt hatte, so kann nur das Jahr 1769 oder ein späterer Zeitpunkt gemeint sein.[1] Dass nicht das Jahr 1769 von Kant in Anspruch genommen wird, folgt ebenfalls aus der Entwicklungsgeschichte desselben.[2] Selbst aber wenn Kant dasselbe hätte im

[1] Es ist dies bereits von Kuno Fischer erkannt worden (Geschichte der neueren Philosophie Bd. III. S. 255), mit dessen Darstellung Kants meine Ausführungen sonst nur durch den Gegensatz zusammenhängen, der sie von derselben trennt. Dem scharfsinnigen Versuch Riehls (Der philosophische Kriticismus Bd. I. S. 224), die Worte der Prolegomenen auf die Zeit von etwa 1762 übertragbar zu machen, kann ich mich nicht anschliessen. Seine Unterscheidung der besonderen Causalitätsbegriffe von dem Causalitätsbegriff überhaupt stützt sich nur auf die späteren Ausführungen der Kritik der reinen Vernunft, die für die Periode von 1762—1766 nicht giltig gemacht werden dürfen. Vielmehr halte ich die Ergebnisse des eingehenden Nachweises von Paulsen (Versuch einer Entwicklungsgeschichte Kants S. 40 f.), dass Kants Entwicklung zum Empirismus von etwa 1762—1769 nicht durch Humes Einfluss bedingt war, im ganzen für durchaus zutreffend. Die Motive, welche in dem Standpunkt Kants zwischen 1756—1762 liegen, reichen hin, diese Wendung zu erklären. Da jedoch die nähere Begründung sowol dieser Zustimmung als jener Verneinung die Grenzen der vorliegenden Abhandlung weit überschreiten müsste, so sei mir gestattet, dieselbe meiner Entwicklungsgeschichte Kants vorzubehalten.

[2] Es ist nothwendig, diese Behauptung näher zu begründen. Das Jahr 1769 bezeichnet nach der allgemein angenommenen Auffassung den Beginn des kritischen Standpunktes Kants. Wenn das heissen soll, dass Kant in demselben die ersten Keimpunkte für seine spätere kritische Lehre fand, so ist dadurch gewiss etwas durchaus Richtiges gesagt. Wenn damit jedoch behauptet werden soll, dass der Schwerpunkt des kritischen Lehrgebäudes in den Entdeckungen jenes Jahres liegt, so ist jene Annahme nach meiner Ansicht durchaus falsch. Die Umwälzung nämlich, welche Kants Lehrmeinungen im Jahre 1769 erfahren, liegt allerdings in vier schwerwiegenden Einsichten: 1) in der Erkenntniss, dass Raum und Zeit nicht Begriffe, sondern Formen der sinnlichen Anschauung sind; 2) dass diese Formen der Sinnlichkeit ebenso wie die Formen des Verstandes, die reinen Verstandesbegriffe, schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig, absolut *a priori* sind; 3) dass die sinnliche Erkenntniss die Dinge nur zu erkennen giebt, wie sie erscheinen, nicht wie sie sind, d. i. dass Raum und Zeit nur die nothwendigen Bedingungen

Auge haben können, so bliebe doch nothwendig, die Umänderung seiner Ueberzeugungen in dieser Zeit nur zu einem Theil diesem Einfluss zuzuschreiben; die Apriorität des Raumes, der Zeit und der Verstandesbegriffe,

---

der sinnlichen Erkenntniss, also bloss subjectiv und ideal sind; 4) dass die Verstandeserkenntniss dagegen uns die Dinge zu erkennen giebt, wie sie sind. Von diesen vier Punkten sind der erste, zweite und dritte aus der Dissertation in die Kritik der reinen Vernunft nach Inhalt und Beweisgründen, abgesehen von kleineren, hier gleichgiltigen Differenzen, unverändert übernommen. Sie sind also von der zwölfjährigen Arbeit an der Kritik (1769—1781) nicht berührt: sie bilden vielmehr die Voraussetzungen, von denen jene Arbeit ausgeht. Tiefgreifend verändert dagegen, in ihr Gegentheil verkehrt ist die vierte Behauptung. Ihr also ist die eigentliche Arbeit jener Jahre gewidmet: von ihr aus sind alle jene weniger wesentlichen Veränderungen nothwendig geworden, welche die drei anderen Lehren betroffen haben. Das Problem nun, dessen vollständige Lösung diese Arbeit bedingt, findet Kant nach dem Briefe an Herz (Kants Werke Bd. VIII. S. 688 f.) **selbständig** (S. 689, Z. 1, 6) etwa im Jahre 1770. Dasselbe besteht in der Frage: „Auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“ Hinsichtlich unserer sinnlichen Vorstellungen findet Kant dies Problem durch seine Theorie von 1769 gelöst. Hinsichtlich der Verstandesvorstellungen dagegen nicht. Hier also bleibt die Frage: da unsere Verstandesbegriffe zwar in der Natur der Seele ihre Quellen haben, aber doch weder, insofern sie vom Object gewirkt werden, noch das Object selbst (im Sinne des *intellectus archetypi* oder der moralischen Handlungen) hervorbringen, weshalb müssen die Dinge nothwendig mit ihnen übereinstimmen? Die Lösung dieses Problems ist es, welche Kants Nachdenken so lange Zeit in Anspruch nimmt. Die Lösung dieses Problems aber bildet den Gegenstand der transscendentalen Deduction der Kategorien. In dieser Deduction also liegt, wie schon oben ausgeführt (S. XIV dieser Abhandlung), der Schwerpunkt der Kritik der reinen Vernunft. Diese Lösung aber besteht in dem (den Ergebnissen der Dissertation conträr entgegengesetzten) Nachweis, dass auch die Kategorien die Dinge nicht zu erkennen geben, wie sie sind, sondern wie sie als empirische Objecte erscheinen. Dieses Ergebniss sucht die Voraussetzung des Rationalismus, dass unsere Verstandesbegriffe absolut *a priori* sind, mit der Consequenz des Empirismus, dass sie sich lediglich auf Erfahrung beziehen und über die Grenze derselben nie hinausgehen können, zu verknüpfen. Da nun jene Apriorität für Kant bereits sicher war, als er das Problem seiner Deduction fand, so liegt der Schwerpunkt seines Systems für ihn selbst und ebenso für uns in dem empiristischen Ergebniss seiner Deduction. Jene rationalistische Voraussetzung ist gerade diejenige unter den vier 1769 gewonnenen Ansichten Kants, die allein von allen in der Kritik der reinen Vernunft ganz unverändert geblieben ist. Sie kann also am wenigsten im Vordergrund seines Interesses stehen. Das Problem der Kritik der reinen Vernunft aber ist in diesem seinem bedeutsamsten Theil in der Dissertation von 1770 noch gar nicht enthalten; die Ergebnisse derselben ferner, die auf dieses Problem bezogen werden können, sind dem Lösungsversuch der Kritik der reinen Vernunft

die Kant 1770 bereits sicher erkannt hat, müsste doch ebenfalls vor der Einwirkung Humes gewonnen worden sein. Damit aber wären Schwierigkeiten gegeben, die nach dem unten entwickelten Nachweis nicht mehr

conträr entgegengesetzt. Der Uebergang Kants zu seinem Kriticismus findet also nicht 1769 vor der Dissertation, sondern 1770 nach der Dissertation statt.

Sind wir somit über den Sinn der Revolution in Kants Denkart von 1769 und über ihre Bedeutung für den Kriticismus orientirt, so erübrigt nur noch, die Gründe aufzuweisen, welche dieselbe hervorgerufen haben. Auch hier geben schon die allgemein zugänglichen Daten der Entwicklungsgeschichte eine ebenso bestimmte wie von den herrschenden Ansichten abweichende Aufklärung. In dem ursprünglichen Auszuge der Prolegomenen nämlich erwähnt Kant zur Charakterisirung der Antinomien (S. 144): „Hier ist nun das seltsamste Phänomen der menschlichen Vernunft, wovon sonst kein Beispiel in irgend einem anderen Gebrauch derselben gezeigt werden kann. Wenn wir, wie es gewöhnlich geschieht, uns die Erscheinungen der Sinnenwelt als Dinge an sich selbst denken, ... so thut sich ein nicht vermutheter Widerstreit hervor, der niemals auf dem gewöhnlichen dogmatischen Wege beigelegt werden kann, ... die Vernunft sieht sich also mit sich selbst entzweit, ein Zustand, über den der Skeptiker frohlockt, der kritische Philosoph aber in Nachdenken und Unruhe versetzt werden muss." Schon aus dieser Bemerkung folgt als eine wahrscheinliche Vermuthung, dass Kant selbst einmal, und zwar zu einer Zeit, als er noch die Erscheinungen für Dinge an sich hielt, also bis spätestens 1769 durch jene Antinomie in Nachdenken und Unruhe versetzt worden ist. Diese Vermuthung gewinnt nicht wenig an Wahrscheinlichkeit, wenn man hinzunimmt, dass Kant in demselben Abschnitt von der Antinomie noch sagt (S. 142): „Dieses Product der reinen Vernunft in ihrem transscendenten Gebrauch ist das merkwürdigste Phänomen derselben, welches auch unter allen am kräftigsten wirkt, die Philosophie aus ihrem dogmatischen Schlummer zu erwecken, und sie zu dem schweren Geschäft der Kritik der reinen Vernunft zu bewegen." Hier ist die Beziehung auf Kant so deutlich, dass kaum noch ein Zweifel an jener Vermuthung möglich ist. Zugleich aber fällt der eigenthümliche Umstand ins Auge, dass Kant hier im Auszuge jene Rolle des Erweckens aus dem dogmatischen Schlummer den Antinomien zuertheilt, die in den Zusätzen in noch viel auffälligerer Weise dem Einfluss Humes zuerkannt wird. Da dieser charakteristische Gegensatz im Text (S. XCIII) seine Erklärung finden wird, so genügt es hier, darauf hinzuweisen, dass die Wahrscheinlichkeit jener Vermuthung zur Bestimmtheit wird, wenn man überdies erwägt, was Kant diesem Abschnitt in einer Anmerkung später hinzuzusetzen für nothwendig erachtete. Er sagt nämlich (S. 146 Anm.): „Ich wünsche daher, dass der kritische Leser sich mit dieser Antinomie hauptsächlich beschäftige, weil die Natur selbst sie aufgestellt zu haben scheint, um die Vernunft in ihren dreisten Anmassungen stutzig zu machen und zur Selbstprüfung zu nöthigen. Wenn der Leser nur durch diese seltsame Erscheinung dahin gebracht wird, zu der Prüfung der dabei zum Grunde liegenden Voraussetzung zurück zu gehen, so wird er sich gezwungen fühlen, die erste

berührt zu werden brauchen. Welchen späteren Termin nun Kant vor Augen hat, ergiebt sich aus der weiteren Darstellung der Prolegomenen über die Art, wie jener Einfluss in ihm fortgewirkt habe. Diese Fort-

---

Grundlage aller Erkenntniss der reinen Vernunft mit mir tiefer zu untersuchen."

Welchen Zeitpunkt nun und welche Gründe Kant bei dieser Erweckung aus dem dogmatischen Schlummer vor Augen hat, darüber ist kein Zweifel möglich. Denn jene dialektische Antinomie ist nur denkbar, wenn die Voraussetzung, die beiden widerstreitenden Sätzen zu Grunde liegt, in sich widersprechend ist; sie muss also nothwendig eine schwer zu vermeidende Unrichtigkeit entdecken lassen, „die in den Voraussetzungen der Vernunft verborgen liegt" (S. 146). Diese irrige Voraussetzung aber ist, dass Erscheinungen Dinge an sich sind. Die Entdeckung, zu der dieselbe hinführt, besteht demnach in der Erkenntniss, dass die Vorstellungen der Sinne nicht die Dinge an sich, sondern nur ihre Erscheinungen sind. Diese Erkenntniss aber ist der transscendentale Idealismus. Denn dieser Idealismus endlich liegt eben in den beiden Wahrnehmungen, die zuerst in der Dissertation ausgesprochen sind, dass Raum und Zeit Anschauungen *a priori* und als solche bloss subjectiv und ideal sind. Das Jahr 1769 also ist der Zeitpunkt, auf den Kant sich bezieht.

Der Name des transscendentalen Idealismus allerdings gehört zu jenen Veränderungen, die Kant erst im Lauf seiner kritischen Untersuchungen gewonnen hat; aber die Sache ist, wie oben schon ausgeführt und allgemein als selbstverständlich zugegeben ist, bereits in der Dissertation enthalten.

Diese Auffassung, dass die Antinomienlehre den Umschwung von 1769 vollführt, dass sie die Entdeckung der Apriorität und der Anschaulichkeit von Raum und Zeit herbeigeführt hat, erhält eine neue Bestätigung, sobald man den Inhalt und die Darstellungsart der Dissertation in Betracht zieht, um so über die Art jener Umwälzung im einzelnen sich zu orientiren. Doch das ist eine Aufgabe, die der Entwicklungsgeschichte Kants angehört. Nur eines Umstandes sei noch Erwähnung gethan, der geeignet ist, eine charakteristische Bestätigung zu geben. Kant erwähnt schon in der Kritik der reinen Vernunft ebenso wie in den Prolegomenen, dass die Antinomie den kritischen und doctrinalen Nutzen habe, einen indirecten Beweis für das Resultat der transscendentalen Aesthetik zu geben (Kr. S. 534). Er erklärt: „Der Beweis würde in diesem Dilemma bestehen: Wenn die Welt ein an sich existirendes Ganze ist, so ist sie entweder endlich oder unendlich. Nun ist das Erstere sowol als das Zweite falsch. Also ist es auch falsch, dass die Welt (der Inbegriff aller Erscheinungen) ein an sich existirendes Ganze sei. Woraus denn folgt, dass Erscheinungen überhaupt ausser unseren Vorstellungen nichts sind, welches wir eben durch die transscendentale Idealität derselben sagen wollten." Eben der Begriff des Unendlichen aber ist es, welcher besonders in dem ersten Abschnitt der Dissertation von Kant eine sehr bedeutungsvolle Rolle spielt.

Obgleich schon die bisherigen Ausführungen wol keinen Zweifel übrig lassen, dass der Anstoss von 1769 der Antinomienlehre zuzuschreiben ist, wird es doch nicht über-

wirkung geschah demnach in vier ungleich grossen und ungleich bedeutungsvollen Entwicklungsperioden. Das erste, was Kant, angeregt wie es scheint durch die Consequenzen Humes, unternahm, war der Versuch, ob sich nicht Humes Einwurf allgemein vorstellen lasse (S. 13). Dieser Versuch führte, wie wir erfahren, in kurzer Zeit zu dem Ergebniss,

---

flüssig sein, aus dem reichen Schatz, der in den Dorpater Manuscripten (man vergl. meine Mittheilung in den Preussischen Jahrbüchern Bd. XXXVII 1876) vergraben lag, einige bezügliche Bemerkungen Kants schon hier zu veröffentlichen. Ihre Bestimmtheit mag zugleich eine Rechtfertigung dafür sein, dass ich hier darauf Verzicht leiste, die eben entwickelte Auffassung durch eine eingehendere Discussion jener eigenartigen Umwandlung zum Abschluss zu bringen. Kant erklärt:

1) Ich sah anfangs diesen Lehrbegriff nur in einer Dämmerung. Ich versuchte es ganz ernstlich, Sätze zu beweisen und ihr Gegentheil, nicht um eine Zweifellehre zu errichten, sondern, weil ich eine Illusion des Verstandes vermuthete, zu entdecken, worin sie stäcke. Das Jahr 69 gab mir grosses Licht.

2) Ich habe von dieser Wissenschaft nicht jederzeit so geurtheilt. Ich habe anfänglich davon gelernt, was sich mir am meisten anpries. In einigen Stücken glaubte ich etwas Eigenes zu dem gemeinschaftlichen Schatze zutragen zu können, in anderen fand ich etwas zu verbessern; doch jederzeit in der Absicht, dogmatische Einsichten dadurch zu erweitern. Denn der so dreist hingesagte Zweifel schien mir so sehr die Unwissenheit mit dem Tone der Vernunft zu sein, dass ich demselben kein Gehör gab. Wenn man mit wirklichem Ernst die Wahrheit zu finden nachdenkt, so verschont man zuletzt seine eigenen Producte nicht mehr, ob es zugleich scheine, dass sie uns ein Verdienst um die Wissenschaft verheissen. Man unterwirft, was man gelernt oder selbst gedacht hat, gänzlich der Kritik. Es dauerte lange, dass ich auf solche Weise die ganze dogmatische Theorie dialektisch fand. Aber ich suchte etwas Gewisses, wenn nicht in Ansehung des Gegenstandes, doch in Ansehung der Natur und der Grenzen dieser Erkenntnissart. Ich fand allmählich, dass viele von den Sätzen, die wir als objectiv ansehen, in der That subjectiv seien, d. i. die Conditionen enthalten, unter denen wir allein den Gegenstand einsehen oder begreifen. Allein dadurch wurde ich zwar vorsichtig, aber nicht unterrichtet. Denn da es doch wirklich Erkenntnisse *a priori* giebt, die nicht lediglich analytisch sind, sondern unsere Erkenntniss erweitern, so fehlte mir eine unter Regeln gebrachte Kritik der reinen Vernunft, vor allem aber ein Kanon derselben, denn ich glaubte noch immer, die Methode zu finden, die dogmatische Erkenntniss durch reine Vernunft zu erweitern. Hierzu bedurfte ich nun der Einsicht, wie überhaupt eine Erkenntniss *a priori* möglich sei."

Schon Riehl hat übrigens in seinem oben citirten Buche darauf aufmerksam gemacht, dass die Antinomienlehre auf Kant einen lebhaft anregenden Einfluss ausgeübt hat, obgleich er allerdings die Umwälzung von 1769, im Anschluss an Kuno Fischer, ganz anders erklärt (a. a. O. S. 249 f.).

„dass der Begriff der Causalität bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand *a priori* sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr dass Metaphysik ganz und gar daraus besteht.“ Sowol diese Erweiterung des Problems als auch jene Schnelligkeit seiner Lösung lässt offenbar den Schluss zu, dass Kant um jene Zeit bereits gewohnt war den Begriff der Causalität mit anderen Begriffen als ihm gleichartigen, vielleicht sogar als ihm coordinirten zusammen zu denken.

Der zweite Fortschritt bestand in dem Versuch, die Zahl dieser Begriffe zu bestimmen (S. 14). Dazu war nothwendig, ein Princip zu finden, „nach welchem der Verstand völlig ausgemessen, und alle Functionen desselben, daraus seine Begriffe entspringen, vollzählig und mit Präcision bestimmt werden könnten“ (S. 119). Es ergab sich, dass ein solches Princip in der Verstandeshandlung des Urtheilens bestehe. Die logische Tafel der Urtheile gab daher nach geringer durch den neuen Gesichtspunkt nothwendig gewordener Verbesserung eine vollständige Tafel der reinen Verstandesfunctionen (S. 119). Hiermit aber war zugleich gesichert, dass Humes Annahme, jene Verstandesbegriffe seien von der Erfahrung abgeleitet, eine irrthümliche war (S. 14). Damit also war der erste directe Widerspruch gegen Hume gegeben.

Dieser Widerspruch bedingte jedoch ein neues Problem; denn es fragte sich weiter, wie die wahre Bedeutung der reinen Verstandesbegriffe und die Bedingung ihres Gebrauchs genau zu bestimmen sei (S. 120). Es war also eine Deduction derselben nothwendig. Die Schwierigkeit dieser Deduction nun ist es, die Kant in beredten Worten zu schildern weiss. Wir erfahren, die genugthuende Beantwortung jener Frage habe ein weit anhaltenderes, tieferes und mühsameres Nachdenken erfordert, als jemals das weitläufigste Werk der Metaphysik, das bei dem ersten Erscheinen seinem Verfasser Unsterblichkeit versprach (S. 43); sie sei das Schwerste gewesen, was jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte (S. 14). Es habe daher Jahre lange Bemühung gekostet, um diese Aufgabe in ihrer ganzen Allgemeinheit aufzulösen (S. 44). Das Schlimmste aber dabei sei gewesen, dass Metaphysik, so viel davon nur irgend vorhanden war, hierbei auch nicht die mindeste Hilfe leisten konnte (S. 14). Das Einzige, was von dem bisher Gegebenen benutzt werden konnte, war der Wink, den Humes Zweifel gaben (S. 17). Die endliche Lösung der Deduction nun ergab, dass die Kategorien für

sich selbst nichts als logische Functionen sind, als solche aber nicht den mindesten Begriff von einem Objecte an sich selbst ausmachen, sondern es bedürfen, dass sinnliche Anschauung zum Grunde liegt, und alsdann nur dazu dienen, empirische Urtheile in Ansehung ihrer zu bestimmen und ihnen so Allgemeingiltigkeit zu verschaffen (S. 120f.). Hume selbst, sein scharfsinniger Vorgänger, habe eine solche Auflösung für unmöglich angesehen, während kein anderer sich auch nur habe einfallen lassen, dass so etwas gefragt werden könne; denn er habe jene Schwierigkeit, wie ein Begriff *a priori* mit einem anderen synthetisch verknüpft werden könne, durch ihre Grösse erschreckt, für einen Widerspruch in sich selbst gehalten (S. 43f.). Er hatte deshalb „von einer dergleichen möglichen förmlichen Wissenschaft, die sich als Kritik der reinen Vernunft auf dieser Grundlage auferbaut, keine Ahnung (S. 17). Dennoch aber ist die Deduction eben dieser Kritik der reinen Vernunft nichts als die vollständige, obzwar wider die Vermuthung des Urhebers ausfallende Lösung des Humeschen Problems (S. 102, 14).

Mit dieser Deduction aber war die eigentliche kritische Arbeit vollendet. Denn nunmehr war es möglich, „sichere, obgleich immer nur langsame Schritte zu thun, um endlich den ganzen Umfang der reinen Vernunft in seinen Grenzen sowol als seinem Inhalt vollständig und nach allgemeinen Principien zu bestimmen, welches denn dasjenige war, was Metaphysik bedarf, um ihr System nach einem sicheren Plane aufzuführen“ (S. 15).

Aus dieser Darstellung Kants über die Fortbildung, die Humes Problem erfahren, bis sie zur Lösung der Kritik der reinen Vernunft hinführte, ergiebt sich, dass Kant dasselbe unmittelbar durch eine Bestimmung der Zahl und des Zusammenhangs der reinen Verstandesbegriffe erweiterte, und dadurch mittelbar angeregt wurde zu der Arbeit seiner Deduction. Wir müssen ferner folgern (und die Briefe Kants aus dieser Zeit dienen zur Bestätigung), dass diese Entwicklung es war, die direct zur Kritik der reinen Vernunft hinführte.[1] Demnach aber bleibt nur ein Zeitpunkt für jene Einwirkung übrig. Schon oben (S. LXXXIV Anm.)

[1] Die Bestätigung, die sich auch von diesem Punkte aus für den obigen Nachweis ergiebt, dass der Einfluss Humes nicht die Umwälzung von 1769 hervorgerufen hat, sei nur kurz erwähnt. Für alle die vier Ergebnisse jenes Jahres bleibt in der obigen Ent-

wurde angegeben, Kant sei etwa Ausgang 1770, nach seiner eigenen Erklärung gegen Herz selbständig, als er „den theoretischen Theil seiner Untersuchungen über die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft durchdachte", auf die Wahrnehmung geführt worden, dass ihm „noch etwas Wesentliches mangele, welches er bei seinen langen metaphysischen Untersuchungen, so wie andere, aus der Acht gelassen hatte, und welches in der That den Schlüssel zu dem ganzen Geheimnisse der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik ausmacht."[1] Dieses Problem reducirt sich, wie bereits erwähnt, für Kant auf die Frage: weshalb müssen die Dinge nothwendig mit unseren Verstandesbegriffen von ihnen übereinstimmen? Diese Frage aber bildet, wie wir wissen, das Problem der Deduction. In welcher Richtung Kant anfangs die Lösung dieses Problems suchte, geht aus der Dissertation von 1770 hervor. Dieselbe behauptet bekanntlich, dass der Verstand die Dinge erkennt, wie sie sind, und entwickelt auf dieser Grundlage in kurzen Hindeutungen eine dem System von Malebranche ähnliche mystische Gedankenreihe. Obgleich Kant unmittelbar nach Abfassung der Dissertation schon von der Unerheblichkeit dieser Ausführungen überzeugt war[2], so wirkte dieselbe doch noch Anfang 1772 so weit fort, dass Kant auch in jenem Brief an Herz sich nur auf die Lösungen von Plato, Malebranche und Crusius zu berufen weiss. Dennoch ist er sachlich von denselben bereits so weit emancipirt, dass er findet, der *deus ex machina*, den alle diese zu Hilfe rufen, „ist in der Bestimmung des Ursprungs und der Giltigkeit unserer Erkenntnisse das Ungereimteste, was man nur wählen kann, und hat ausser dem bezüglichen Zirkel in der Schlussreihe unserer Erkenntnisse noch das Nachtheilige, dass er in der Grille (?) dem andächtigen

wicklung kein Raum. Bei dem Versuch, sie in dieselbe einzufügen, ergeben sich deshalb überall Widersprüche. Keine der obigen Entwicklungsstufen ferner ist in der Dissertation vorhanden, alle also fallen nach 1770. Endlich spricht Kant es selbst aus, dass die Trennung des Raums und der Zeit von den Kategorien, eines jener Ergebnisse von 1769, von ihm bereits vor der zweiten Entwicklungsstufe vollzogen war (S. 119). Dann aber muss dieselbe auch bereits vor der ersten vollzogen gewesen sein: denn abgesehen davon, dass auch diese Stufe schon die Apriorität als gesichert voraussetzt, so gesteht Kant, dass ihm jene Trennung „allererst nach langem Nachdenken gelungen sei", die zweite Stufe aber folgt der ersten, wie Kant andeutet und inhaltlich selbstverständlich ist, unmittelbar.

[1] Kants Werke a. a. O. Bd. VIII S. 688.

[2] Kants Werke a. a. O. S. 663.

oder grüblerischen Hirngespinnst Vorschub leistet.“ Jedoch mit dieser Einsicht in die Nichtigkeit jeder mystischen Lösung ist der Bruch mit allem Dogmatismus noch nicht gegeben. Nur unbestimmt erst klingt in jenem Brief die Möglichkeit an, dass die Gegenstände des Verstandes nicht die Dinge an sich sind; nur die Schwierigkeit beginnt erst klar zu werden, die in dieser Annahme liegt. Denn „wodurch werden uns die Dinge an sich gegeben, wenn sie es nicht durch die Art werden, womit sie uns afficiren?“

In dieser empfänglichen Stimmung nun war es, dass ihn Humes Zweifel an der Möglichkeit der apriorischen Causalverknüpfung traf. Das Problem Humes ist, wenn auch enger gefasst, das seine. Humes Argumentation giebt die von ihm selbst gefundene Schwierigkeit wieder. Die Folgerungen Humes aber sind für ihn seit 1769 schon unmöglich. Jedoch Hume allein, im Gegensatz zu Plato, Malebranche und Crusius, entwickelt auf Grund jener Schwierigkeit den kritischen Gedanken, dass die Causalität lediglich auf mögliche Erfahrung beschränkt sei. Damit aber ist der Keimpunkt gegeben, dessen organisches Wachsthum zu der Umkehr von allem Dogmatismus führt: die Verstandeserkenntniss der Dinge an sich, an der Kant bis jetzt festgehalten hatte, wird durch jenen kritischen Gedanken allmählich übergeführt in die Verstandeserkenntniss möglicher Erfahrung, d. i. der Erscheinungen. Die empiristische Lösung der Deduction also ist es, dieser alleinige Schwerpunkt der Kritik der reinen Vernunft in der ersten Auflage, zu der Kant durch Humes kritische Skepsis hingeführt wird. Der erste bestimmte Gedanke an eine solche unerwartete, einschneidende Wendung seiner ganzen bisherigen Vorstellungsweise ist es, der Kant aus seinem dogmatischen Schlummer befreit, in dem er noch 1771 halb befangen erscheint. Nach dem Briefe an Herz vom 22. Februar 1772 also tritt der Einfluss Humes an Kant heran, und zwar gewiss bald nach diesem Briefe, der Kant bereits in dem Vorstadium zu dieser Entdeckung zeigt. Von diesem Zeitpunkt an beginnt die Untersuchung, die Kant nach langsamer, aber stetig fortschreitender, tiefer Gedankenarbeit zu seinem epochemachenden Werke führt. Jene ganze Entwicklung des Problems, die natürlich, wie nebenher bemerkt sei, von 1772—1778[1]

[1] Man vergl. Kants Werke Bd. VIII. S. 704 und 707

nicht so systematisch vor sich ging, als Kant sie 1783 darstellte, wird hierdurch psychologisch durchsichtig. Nothwendigerweise ist für Kant, dessen Augenmerk auf die ganze Verstandeserkenntniss gerichtet war, die Erweiterung des Problems seines Vorgängers die erste Stufe der Fortbildung.[1] Nothwendig ferner ist jene Deduction für ihn die schwierigste aller seiner Arbeiten. Kant hatte, seit er zuerst durch Knutzen in die dogmatischen Irrgänge der Wolffischen Metaphysik eingeführt war, also seit mindestens dreissig Jahren jene Leibnizische Ueberzeugung, dass die Verstandeserkenntniss die Dinge an sich gebe, als ein unantastbares Eigenthum der Speculation angesehen; er hatte noch 1770, bei Darstellung der ersten Ergebnisse seiner Entdeckungen von 1769, diesen Gedanken dogmatischer gewendet, als jemals vorher: da ist es denn begreiflich, welche Arbeit vorhergegangen sein muss, ehe eine so tief eingewurzelte Ueberzeugung nicht bloss bis auf die letzte Faser ausgehoben, sondern durch eine conträr entgegengesetzte Auffassung ersetzt werden konnte. Nothwendig endlich ist jene grosse Anerkennung, die er Hume als seinem einzigen Vorgänger zollt. Kant hatte das Problem zwar selbständig gefunden, aber der befreiende Gedanke der Lösung fehlte ihm: die Beschränkung aller apriorischen Erkenntniss auf Erfahrung. Hume war es, dessen Kritik der Causalität ihm diesen Gedanken gab, als er nach einem Ausweg suchte, den Lösungsversuchen von Crusius und Malebranche zu entrinnen, die ein Wunder an die Stelle der Erklärung setzten. Er musste deshalb die Bedeutung Humes für seine Entwicklung um so höher anschlagen, je weiter diese Lösung ihn von allen seinen früheren Ueberzeugungen entfernte, je mühsamer die Arbeit war, durch die er jene Befreiung vollendete.

Es ergiebt sich demnach, dass die Umwälzung von 1769, die Kant zum transscendentalen Idealismus führt, historisch ebenso wie sachlich die Voraussetzung seiner Deduction ist. Deshalb konnte er in dem ur-

[1] Dass Kant in dem Briefe an Herz schon eine Klassifikation der Kategorien (nicht die spätere, denn dieselbe ist noch durch mehrere Grundgesetze des Verstandes bedingt) erwähnt, bietet nur eine psychologische Illustration für die Schnelligkeit des Eintritts der ersten Entwicklungsstufen. Aus Kants Darstellung in den Prolegomenen (S. 13f., 119f.) geht nicht hervor, dass diese ersten Stufen allein durch Humes Einfluss bedingt sind. In ihnen wird die Kategorienlehre nur auf Humes Theorie der Causalität bezogen. Man vgl. S. LXXXVIII dieser Abh.

sprünglichen Auszug der Prolegomenen zwar den Antinomien, die jene erste Wendung herbeigeführt hatten, das Lob spenden, dass sie ihn „aus dem dogmatischen Schlummer erweckt“ hätten (S. 142), aber er musste in den Zusätzen gerechter betonen, dass eigentlich erst Hume diese Erweckung vollzogen habe, da erst durch ihn seinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gegeben worden sei (S. 13).

Diese erste Begründung, die Kant seinem Urtheil über Hume als seinen Vorgänger giebt (man vgl. S. LXXXII dieser Abhandlung), entspricht demnach ganz den Erwartungen, die wir von derselben zum voraus hegen durften. Die gleiche Bestätigung wird derselben zweitens durch den von Kant versuchten Nachweis zu Theil, welche Gründe es waren, die es historisch unmöglich machten, dass sein scharfsinniger Vorgänger in Betrachtungen gezogen wurde, „die denjenigen hätten ähnlich werden müssen, womit er selbst sich beschäftigte, die aber durch Humes unnachahmlich schönen Vortrag unendlich würden gewonnen haben“ (S. 35).

Kant findet den Hauptfehler Humes lediglich darin, dass derselbe sich seine Aufgabe nicht im ganzen vorstellte, sondern nur auf einen Theil derselben (den Begriff der Causalität) fiel, der, ohne das Ganze in Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben konnte (S. 13, 43).

Der Grund dieses Irrthums aber liegt nach Kants Meinung in Humes falscher Auffassung der Mathematik. Obgleich derselbe nämlich keinen Anlass genommen habe, über den Unterschied der synthetischen und analytischen Sätze Betrachtungen anzustellen, so schied er doch Mathematik und Metaphysik so, dass man sagen kann, er habe die Urtheile der ersteren für bloss analytisch (und also *a priori*), die der letzteren dagegen vorgeblichermassen für synthetisch *a priori* gehalten. Dadurch nun kam er dazu, „unbedachtsamer Weise eine ganze und zwar die erheblichste Provinz der Erkenntniss *a priori*, nämlich reine Mathematik, aus seinem Problem auszuscheiden.“ Dieser Irrthum aber war entscheidend für seine falschen Folgerungen hinsichtlich des empiristischen Charakters der Metaphysik. Denn anderenfalls hätte er auch die Axiome der Mathematik aus der Erfahrung ableiten müssen, „welches zu thun er viel zu einsehend war“ (S. 357).

Es sind hiernach ausschliesslich systematische Gesichtspunkte, die

Kant zu dieser historischen Kritik seines Vorgängers — denn als solcher gilt Hume auch hier — zur Verwendung bringt. Eben deshalb aber dürfen wir annehmen, dass die Irrthümer, die Kant in Humes Entwicklung aufweist, im Grunde nur die Motive enthalten, die seine eigene Entwicklung von der Humes abweichend machten. Daraus aber ergiebt sich eine neue Bestätigung für unsere obige Auffassung. Denn vor dem Jahre 1769 hielt Kant die Mathematik zwar bereits für synthetisch[1], aber noch nicht für *a priori*. Ihre Axiome waren vielmehr ebenfalls unerweisliche Grundbegriffe, wenn auch von grösster anschaulicher Evidenz. Nach 1770 dagegen waren für ihn diese Axiome synthetische Urtheile *a priori*, daher konnte 1772 seine Theorie der Mathematik das bestimmende Motiv werden, Hume in Ansehung seiner empiristischen Consequenzen nicht zu folgen.

Uns erübrigt demnach nur noch die Discussion der eingehenden sachlichen Kritik der Consequenzen Humes, die Kant nach Abschluss der Deduction und der transscendentalen Beweise der Grundsätze eingeschoben hat, um den Zweifel Humes aus dem Grunde zu heben, d. i. den Zusammenhang sowol als den Gegensatz dieser Abschnitte zu dem Problem Humes möglichst deutlich hervorzuheben. Zum Ausgangspunkt wählt Kant auch hier die „richtige" Argumentation Humes, dass wir die synthetische, causale Verknüpfung durch Vernunft (*a priori*) nicht einsehen können. Es gilt dies gleicher Weise von den Begriffen der Substanz und der Wechselwirkung. Hier ist jedoch eine Unterscheidung nothwendig. Jene Einsicht ist nur möglich, so bald es sich um die Verknüpfung zweier Dinge handelt; von einer Verknüpfung dagegen zweier Vorstellungen in unserem Verstande können wir uns sehr wol einen klaren Begriff bilden. Dies ergiebt sich durch folgende Ueberlegung. Die Logik lehrt *a priori* unter unseren Urtheilen als eine selbständige Art die hypothetischen Urtheile kennen. In diesen aber wird von zwei gegebenen Erkenntnissen das eine als Grund, das andere als Folge gedacht. Diese hypothetischen Urtheile wenden wir deshalb an, wenn wir zwei empirische Objecte regelmässig auf einander folgen sehen, auf den Sonnenschein z. B., der einen Stein trifft, die Erwärmung dieses Steins. Hiermit jedoch ist

[1] Nach seiner Preisschrift vom Jahre 1763, der „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral."

lediglich eine empirische, zufällige Verknüpfung der Wahrnehmungen gegeben. Damit nun diese Verknüpfung eine nothwendige und allgemeingiltige werde, muss jene empirische Regel der Association als ein Gesetz angesehen werden, das von jenen Wahrnehmungen nicht als solchen, sondern als Gegenständen einer möglichen Erfahrung gilt. Denn die Erfahrung bedarf solcher Gesetze *a priori* (man vergl. S. 206). Dadurch aber wird die Möglichkeit einer synthetischen, causalen Verknüpfung *a priori* verständlich: der Begriff der Ursache ist ein zur blossen Form der Erfahrung nothwendig gehöriger Begriff. Die synthetische Verknüpfung *a priori* ist also sehr wol einzusehen, wenn sie sich nicht auf Dinge an sich, sondern auf mögliche Erscheinungen d. i. Vorstellungen bezieht. Der Begriff der Causalität, und mit ihm jeder andere Verstandesbegriff, gilt daher lediglich zum Behuf möglicher Erfahrung; jenseits der Grenzen derselben sind sie ausnahmslos willkürliche Verbindungen ohne objective Realität, deren Möglichkeit man weder *a priori* erkennen noch empirisch bestätigen kann. Diese Auflösung des Humeschen Problems „rettet also den reinen Verstandesbegriffen (gegen Humes Ueberzeugung) ihren Ursprung *a priori*, doch so, dass sie (mit Hume) ihren Gebrauch nur auf Erfahrung einschränkt"; sie leitet dieselben demnach nicht bloss nicht von der Erfahrung ab, sondern behauptet sogar, dass die Erfahrung sich nur aus ihnen ableiten lasse, „welche umgekehrte Art der Verknüpfung Hume sich niemals einfallen liess."

An dieser Kritik Kants interessirt uns vor allem, gegen welchen Theil der Ausführungen Humes sie gerichtet ist, und welches eigene Resultat sie denselben entgegengesetzt.[1] Kant konnte seine Polemik offenbar an zwei Punkten ansetzen. Das Nächstliegende war, direct gegen die Consequenzen Humes zu kämpfen, also nachzuweisen, dass die Causalität nicht als empirische, associative Gewohnheit, sondern als apriorisches Gesetz gedacht werden müsse. Einschneidender aber musste es sein, wenn gezeigt wurde, dass Humes Problem, die Frage nach einer apriorischen Verknüpfung aus Begriffen, auch auf dem Wege gelöst werden könne, den Hume für ungangbar hielt. Auf diese Weise nun verfährt Kant

[1] Ob sie Humes Meinung widerlege, da dieser doch auch nur von der causalen Verknüpfung zweier Vorstellungen, nämlich zweier Complexe von *impressions* handelt, und unter *reasonings a priori* ganz etwas Anderes versteht als Kant, ist eine Frage, deren Beantwortung nicht hierher gehört.

wirklich: er sucht nicht die Apriorität der Causalität zu beweisen, und von da auf die Möglichkeit einer Verknüpfung durch dieselbe vor aller Erfahrung zu schliessen; er setzt vielmehr die Apriorität als gesichert voraus, und erklärt, wie eine synthetische Verknüpfung (*a priori*) nicht bloss möglich, sondern nothwendig sei. Da dieser Beweisgang Kants von den Freunden Humes seit Maimon häufig falsch aufgefasst worden ist, so fern man geglaubt hat, Kant mache sich desselben Fehlers schuldig, den er an Humes schottischen Gegnern rügt, dass er nämlich eben das als zugestanden annehme, was Hume bezweifle, so sei noch daran erinnert, weshalb gerade dieser Beweisgang, der uns als der ferner liegende erscheint, für Kant selbst der unmittelbar gegebene sein konnte. Es ist kein Zufall, dass diese Polemik gegen Hume sowol in dem, was sie voraussetzt, als in dem, was sie beweist, der Argumentation der Deduction in dem Auszug und in der Kritik entspricht; denn auch dort wird die Apriorität der Kategorien als bewiesen vorausgesetzt, und nur nach der Möglichkeit ihrer Beziehung auf Gegenstände gefragt. Jener Beweisgang ergiebt sich in beiden Fällen von selbst aus der Art der Abhängigkeit Kants von Hume. Wir wissen, dass ihm 1772, als jener Einfluss Humes auf ihn eintrat, die Apriorität der Kategorien wie der Formen der Sinnlichkeit eine feste Ueberzeugung war, dass er jenen Folgerungen Humes eben deshalb von vornherein kein Gehör gab. Seine Untersuchung musste sich demnach auf den Nachweis concentriren, dass das Problem Humes noch eine andere Lösung möglich mache. Diese Lösung fand er nach langer Arbeit in der Beziehung der Kategorien auf seine Lehre der Idealität von Raum und Zeit. Jener Nachweis ist es daher, der uns sowol in der Argumentation der Deduction als auch in dieser Polemik vorliegt. Eben dieser Zusammenhang Kants mit Hume bedingt es denn auch, dass in dem Resultat der Polemik der Gegensatz gegen Humes Folgerung nur gelegentlich zum Ausdruck kommt. Das Ergebniss derselben wird in das Resultat der Analytik mit aufgenommen, dass „alle synthetischen Grundsätze *a priori* nichts weiter als Principien möglicher Erfahrung sind." Auch da, wo es sich darum handelt, die Widerlegung Humes zusammen zu fassen, wird, wie wir sahen, dieses positive Ergebniss deshalb wieder hinzugefügt (S. 102 Z. 1 f.)

Es ist nach dem allen nicht mehr erforderlich, eingehender auszuführen, dass auch die allgemeinen Urtheile Kants über den Skepticismus

Humes (S. 17, 164f., 180; vgl. S. 38) aus demselben Gedankenzusammenhang entspringen. Aus dem Bisherigen ergiebt sich von selbst, dass Kant den Skepticismus als die auf den Dogmatismus folgende Entwicklungsstufe der reinen Vernunft ansehen muss, die in ihrer Polemik gegen die erstere, wonach alles, was den Erfahrungsgebrauch der Vernunft übersteigt, nichtig und betrüglich ist, durchaus Recht hat, dagegen selbst irrt, wenn sie die apriorischen Grundsätze der Erfahrung in Zweifel zieht, d. h. für empirisch ausgiebt. Denn dadurch entsteht eine Verwirrung, welche nur durch die dritte Entwicklungsstufe, d. i. die Kritik der reinen Vernunft aufgelöst werden kann. Deshalb bezeichnet dieselbe „den wahren Mittelweg zwischen dem Dogmatismus, den Hume bekämpfte, und dem Skepticismus, den er dagegen einführen wollte." Hervorzuheben ist nur das eine, dass Kant sich in voller Uebereinstimmung mit Hume befindet, wenn er dessen System als Skepticismus bezeichnet, dass aber auch diejenigen, welche den Schwerpunkt der Ueberzeugungen Humes in den positivistischen Ausführungen der Erkenntnisstheorie desselben finden, und deshalb gegen jene Bezeichnung Protest erheben, mit Kant einer Meinung sind. Nicht die sachliche Beurtheilung Kants, sondern jene auch von Hume gewählte Bezeichnung hat den Anlass zu dem Vorurtheil gegen Hume gegeben, das in Deutschland bis gegen das Ende des vorigen Jahrzehnts geherrscht hat. Der Grund für dieses Vorurtheil aber lag in der idealistisch-rationalistischen Entwicklung, zu der die Kritik der reinen Vernunft sehr gegen die Absicht ihres Urhebers den Anstoss gegeben hat.

Unsere Aufgabe ist es nunmehr, zu untersuchen, ob diese Auseinandersetzungen Kants über sein Verhältniss zu Hume in irgend einem Punkte von denen der ersten Auflage abweichen. Eins dürfen wir von vornherein erwarten, dass nämlich Kant in der ersten Auflage viel weniger ausführlich auf sein Verhältniss zu Hume eingeht, und dieses Verhältniss viel weniger bestimmt auf das Problem seiner Analytik bezieht, als in den Zusätzen zu seinem populären Auszug. Dementsprechend finden wir auch Hume (in der ersten Auflage) erst in dem letzten Abschnitt des Werks, in der transscendentalen Methodenlehre erwähnt (Kr. S. 773, 778, 792f.). Auch hinsichtlich des Inhalts dieser Besprechung dürfen wir erwarten, dass die beiden Theile des Urtheils, die Anerkennung und der Tadel, in der ursprünglichen Darstellung nicht ganz die-

selbe Rolle spielen werden, wie in der späteren. Hier wäre ein Doppeltes möglich. Wir können einerseits vermuthen, dass Kants Kritik in den Prolegomenen schärfer ausgefallen sei, aber andererseits auch annehmen, dass er daselbst seine Uebereinstimmung mit Hume stärker betont habe, je nachdem es ihm dort mehr darum zu thun war, gegen die Interpretation des Idealismus auf seine Uebereinstimmung, oder darum, gegen die Auffassung Hamanns auf seine Differenz von Hume aufmerksam zu machen. Die Erörterung Kants in der ersten Auflage zeigt, was aus dem sachlichen Unterschied beider Missverständnisse zu erwarten war, dass das erstere Interesse in Kant überwog. Kant kritisirt daselbst nicht schärfer als in den Prolegomenen, aber er hebt seinen Zusammenhang mit Hume weniger bestimmt hervor. In den Zusätzen überwiegt, wie wir sahen, die Betonung des gleichsam persönlichen Zusammenhangs, der Kant mit seinem Vorgänger verknüpft; der sachliche dagegen, dass nämlich Humes Skepsis die Vorstufe zur Kritik Kants sei, tritt mehr in den Hintergrund. Gerade das Umgekehrte ist in der ursprünglichen Erörterung der Fall. Hier wird das Verhältniss der drei Entwicklungsstufen der reinen Vernunft, der dogmatischen, skeptischen und kritischen eingehend erörtert (S. 788f.); der Einfluss Humes auf Kant wird dagegen nur angedeutet, wenn es heisst, dass Hume „vielleicht der geistreichste unter allen Skeptikern und ohne Widerrede der vorzüglichste in Ansehung des Einflusses ist, den das skeptische Verfahren auf die Erweckung einer gesunden Vernunftkritik haben kann," dass es sich deshalb „wol der Mühe verlohne, den Gang seiner Schlüsse und die Verirrungen eines so einsehenden und schätzbaren Mannes, die doch auf der Spur der Wahrheit angefangen haben . . . ., vorstellig zu machen." Wenn man feinfühliger sein will, als man vielleicht sein darf, könnte man behaupten, in dem Zusatz Kants zu diesen Worten: „so weit es zu meiner Absicht schicklich ist," sei eine weitere Hindeutung enthalten.

So weit reichen die Veränderungen, die aus dem Verhältniss der Zusätze des populären Auszugs zu dem Hauptwerk von selbst folgen. Weiter aber reichen auch die Veränderungen überhaupt nicht, die in der ursprünglichen Darstellung auffindbar sind. Was Kant in den angeführten Stellen über das Problem und die Argumentation sagt, stimmt mit der Anerkennung der Prolegomenen durchaus überein; ebenso, was er

über die irrigen Consequenzen urtheilt. Auch der Gegenbeweis gegen Hume bringt kein neues Moment der Beurtheilung hinzu, obgleich er von einem anderen Gesichtspunkt ausgeht, als die spätere Polemik der Prolegomenen. Kant nämlich zeigt hier, Hume sei ganz im Rechte, wenn er behaupte, es sei unmöglich, aus einer bestimmten Wirkung eine bestimmte Ursache und umgekehrt *a priori* zu erkennen; derselbe greife jedoch fehl in der Folgerung, dass es unmöglich sei, aus der Realität eines bestimmten empirischen Vorgangs *a priori* zu erkennen, dass überhaupt etwas vorangegangen sein müsse, worauf derselbe nach einem nothwendigen Gesetze gefolgt sei. Hume habe daher „fälschlich aus der Zufälligkeit unserer Bestimmung nach dem Gesetze auf die Zufälligkeit des Gesetzes selbst geschlossen."

Es ist ohne weiteres klar, dass dieser Beweis dem Gedankengang der Analytik ebenso entnommen ist, wie die Kritik der Prolegomenen. Auch darin endlich stimmen beide Erörterungen überein, dass Kant den systematischen Grund der Verirrungen seines Vorgängers in der beschränkten Fassung des Problems durch denselben sieht.

Wir dürfen deshalb nunmehr dazu übergehen, die Zusätze zu discutiren, die Kant seinem Auszug aus der Dialektik anzuhängen für nöthig fand, um die eigentliche Tendenz derselben zu bestimmen.

In dem Abschnitt zunächst über die psychologischen Paralogismen finden sich, wie wir wissen, zwei kurze Anmerkungen. Die eine derselben (S. 138) ist direct gegen die Göttinger Recension gerichtet. Der Recensent hatte auf Grund seiner falschen Auffassung von Kants Kritik der rationalen Psychologie behauptet, dass Kant die Rechte der inneren Empfindung verkenne, indem er die Begriffe von der Substanz und der Wirklichkeit als der äusseren Empfindung allein angehörig angesehen wissen wolle. Kant zeigt dagegen, welche Vorstellung des gemeinen Verstandes zu dem metaphysischen Fehlschluss geführt habe, dass die Seele als einfache Substanz anzusehen sei, und erinnert, dass das Gesetz der Beharrlichkeit nur zum Behuf der Erfahrung stattfinde, also auch nicht von der Seele nach dem Tode gelten könne. Er recapitulirt lediglich die Ergebnisse seiner Kritik des betreffenden Paralogismus. Nicht ebenso verhält es sich mit dem Inhalt der zweiten Anmerkung, die sich auf die Vorstellung des Ich bezieht. Kant erklärt in derselben, weshalb diese Vorstellung nicht als Prädicat gebraucht werden könne. Sie sei nämlich

„kein Begriff, wodurch irgend etwas gedacht würde, sondern nichts mehr als ein Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff, und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung steht."

Diese kurze Begründung ist die seltsamste Behauptung, welche die Prolegomenen enthalten. Der negative Theil derselben zwar, dass nämlich das Ich nicht die mindeste Vorstellung des realen Subjects der Inhärenz gebe, gehört ganz in den Zusammenhang der Lehre vom inneren Sinn, so weit dieselbe in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft enthalten ist. Für die positive Behauptung aber, das Ich sei „nichts mehr als das Gefühl eines Daseins", bieten alle Gedankenreihen der ersten Auflage, ebenso aber auch alle Ausführungen des Auszugs wie der Zusätze in den Prolegomenen, so scheint es, auch nicht die leiseste Spur einer Analogie. Ja, es scheint aus diesen Gedankenreihen heraus ganz unverständlich, was damit überhaupt gesagt sein könnte. Durch die folgende Ueberlegung wird dies deutlicher. Die erste Auflage (und ebenso der Auszug der Prolegomenen) kennt das Ich in dreifacher Gestalt. Die Lehre vom inneren Sinn trennt das Ich als den Gegenstand des inneren Sinns auf Grund desselben Doppelbegriffs, der den Gegenstand des äusseren Sinns kennzeichnet, ebenfalls in das Ich als Erscheinung und das Ich als Ding an sich, d. i. einerseits in das empirische Ich und andererseits in das transscendentale Ich oder das eigentliche Selbst, so wie es an sich existirt. Das letztere ist, ähnlich dem transscendentalen Object, ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen des inneren Sinnes, der den empirischen Begriff der inneren Anschauung an die Hand giebt (Kr. B. III. S. 379). Die Lehre von der Apperception behauptet ferner, dass dieses transscendentale Subject $= x$ durch das den Gedanken angehängte logische Subject oder Ich transscendental bezeichnet werde (Kr. B. III. S. 355). Dieses logische Subject nun ist so wenig Anschauung als Begriff, sondern die blosse Form des Bewusstseins, welches diese beiden Arten von Vorstellungen begleitet (Kr. B. III. S. 388). Es bezeichnet das reale Subject der Inhärenz eben deshalb nur transscendental, d. h. ohne die mindeste Eigenschaft desselben zu bemerken, oder überhaupt etwas von ihm zu kennen oder zu wissen (Kr. B. III. S. 355). Man muss demnach sagen: das logische Ich der Apperception ist ein Name für das transscendentale Ich, dessen Erscheinung uns durch das empirische Ich des inneren Sinns zum Bewusstsein kommt. Diese Unter-

scheidungen werden überall festgehalten; denn dass die eigenartige Stellung des logischen Ich zum transscendentalen zu Begriffsreihen führt, die in der Lehre von dem Gegenstande des äusseren Sinnes kein unmittelbares Correlat haben, thut hier nichts zur Sache.[1] Auch die beiden Seiten des logischen Ich, die sich aus dem Vorstehenden ergeben, die apriorische, welche in der Beziehung desselben zu den Kategorien liegt, und die transscendentale, welche auf der Beziehung desselben zum Ich an sich und dadurch mittelbar zum Ich als Erscheinung beruht, bleiben thatsächlich getrennt. Der Satz nämlich „Ich denke", nach Kants Terminologie der Ausdruck der Apperception, wird in doppeltem Sinne genommen. Er soll problematisch, d. i. seiner blossen Möglichkeit nach gedacht werden, sofern er lediglich als Ausdruck des Bewusstseins im Denken gilt, z. B. auch als Grundlage der rationalen Psychologie. Er soll als assertorisch, d. i. als eine Wahrnehmung von einem Dasein enthaltend angesehen werden, sofern seine empirische Grundlage, d. i. die Wahrnehmung unserer selbst, also eine innere Erfahrung in Betracht gezogen wird; in diesem Fall ist er identisch mit dem tautologischen Grundsatz des Cartesius, dem *cogito ergo sum*, stellt also die Wirklichkeit des empirischen Ich dar (Kr. S. 405 f.).

Versuchen wir nun, die Definition der Prolegomenen in diese Gedankenreihe einzufügen, so zeigt sich überall der offenbare Widerspruch. Für das Gefühl eines Daseins giebt es in diesen Ausführungen nirgends einen appercipirenden Begriff. Denn das Dasein ist eine Kategorie, also eine reine Verstandesform; dieselbe ist daher für sich ohne Realität, sie erhält dieselbe erst, sofern sie auf eine gegebene empirische Anschauung bezogen wird. Nimmt man nun das Ich als empirisches, logisches oder transscendentales: überall kommen zur Bestimmung desselben nur die Begriffe der Anschauung, der Kategorie, der Bewusstseinsform in Betracht, keine derselben aber giebt die geringste Hinweisung auf ein Gefühl. Den Begriff des Gefühls nämlich, den die erste Auflage der Kritik der reinen Vernunft so wenig als die Prolegomenen oder die zweite Auflage des Hauptwerks erörtert, kennt das System Kants nur in doppeltem Sinne:

[1] Das Correlat des logischen Ich ist das Ding überhaupt; aber das logische Ich hat eine wesentlich andere Bedeutung für die transscendentale Apperception als das Ding überhaupt.

es bezeichnet einerseits den Sinn der Betastung, andererseits die Lust oder Unlust. Keine dieser Bedeutungen aber hat mit unserem Gegenstand das geringste gemein.

Was demnach die begriffliche Auffassung betrifft, so ist aus dem Inhalt der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft und den Prolegomenen absolut unverständlich, was mit jener Definition, das Ich sei das Gefühl eines Daseins, gemeint sein könne. Es fragt sich jedoch zweitens, ob vielleicht in jenen Erörterungen irgend welche Gedankenverbindungen enthalten sind, die uns diese erste, wirkliche Neubildung eines kritischen Gedankens historisch verständlich machen könnten. Dies nun ist, wie die folgende Ueberlegung beweisen soll, in der That der Fall.

Aus der Gleichstellung, welche innerer und äusserer Sinn für Kant besitzen, folgt, dass dasselbe Verhältniss zwischen der Voraussetzung der Existenz einer Mehrheit von Dingen an sich und der Consequenz ihrer Unerkennbarkeit durch die Anschauungsformen und durch die Kategorien, das wir oben fanden, auch hier vorhanden sein muss. Demnach ist es für Kant, wie alle seine Entwicklungen in den genannten Schriften bestätigen, einerseits eine nie bezweifelte Annahme, dass eine Mehrheit von Ichs an sich — man halte der Kürze dieses Ausdrucks seinen barbarischen Klang zu gute — als wirkender Ursachen der inneren Erscheinungen existire; andererseits aber ist es eine im ganzen consequent durchdachte Folgerung, dass dieselben weder räumlich oder zeitlich angeschaut, noch auch als Substanzen u. s. w. gedacht werden können. Wie demnach dort, wo es sich um den Zusammenhang der Erfahrung handelt, nur die Erscheinungen der Dinge in Betracht gezogen werden, so bildet auch hier, wenn nach dem Zusammenhang der inneren Erfahrung und ihrem Verhältniss zur äusseren gefragt wird, lediglich die Erscheinung des Ich an sich, das empirische Ich, das Object der Untersuchung. So in der Kritik der Paralogismen. Der Doppelsinn der Erscheinung aber, der dort zu einem Beweis der Existenz der Dinge aus der empirischen Realität der Erscheinungen benutzt wurde, spielt hier eben dieselbe Rolle. Der Schluss wird allerdings hinsichtlich des Ich nicht ausdrücklich gemacht, weil er als selbstverständlich gilt. Bewiesen wird deshalb gelegentlich nur die Existenz des empirischen Ich: weil ich mir meiner Vorstellungen bewusst bin, existiren diese und ich selbst, der ich diese Vorstellungen habe; dieses Selbst aber ist das empirische Ich, weil es auf

den inneren Sinn bezogen ist (Kr. B. III. S. 374, 375). Als selbstverständlich jedoch wird angesehen, dass demnach auch das transscendentale Ich existirt. In diesem Sinne wird daher in dem logischen Ich als der Bezeichnung des Ich an sich die Existenz überall mitgedacht. Da dieses logische Ich nun zugleich die Grundlage aller Apperception ist, und als solches „nicht sowol sich selbst durch die Kategorien, sondern die Kategorien und durch sie alle Gegenstände in der absoluten Einheit der Apperception, mithin durch sich selbst erkennt", so ist es auch „das Correlat alles Daseins, aus welchem alles andere Dasein geschlossen werden muss" (Kr. B. III. S. 402f.). In diesem Sinne tritt der Begriff der Existenz direkt in den Begriff des logischen Ich ein: „Ich sage nur," so bemerkt Kant einmal, „dass ich etwas (das logische Ich) ganz einfach denke, weil ich wirklich nichts weiter als bloss, dass es etwas sei, zu sagen weiss" (Kr. B. III. S. 400). So wird denn neben dem Ausdruck „ich denke" auch der Ausdruck „ich bin" zum Vehikel aller Begriffe, zum Kriterium der Apperception, d. i. zur Vorstellung, welche alle anderen regiert, „weil sie die reine Formel aller meiner Erfahrungen unbestimmt ausdrückt" (Kr. B. III. S. 403). So wird demnach einerseits behauptet: das empirische Ich wird durch die Kategorie des Daseins gedacht, andererseits aber angenommen: das logische Ich wird, weil es durch keine Kategorie gedacht oder erkannt werden kann, d. h. ganz einfach ist, lediglich als existirend gedacht.

So verworren Kants Lehre vom Ich erscheint, wenn man sich diese nothwendigen Unterscheidungen nicht klar macht, so historisch verständlich wird sie, sobald man sie mit dem Licht dieser allerdings nicht beim ersten Lesen deutlichen Gesichtspunkte untersucht. Uns gehen jedoch hier nur die Consequenzen an, die sich aus diesem Zusammenhang der Kantischen Lehren für das Verständniss jener seltsamen Definition der Prolegomenen ergeben. Denn offenbar will Kant durch den Ausdruck „Gefühl" hier dasselbe bezeichnen, was in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft gesagt ist, wenn dem logischen Ich die Existenz zugeschrieben wird. Denn diese Existenz kann nicht die Kategorie des Daseins sein, da das Ich nicht durch die Kategorien gedacht werden kann. Was unter derselben denn anderes zu verstehen sei, darüber sagt die erste Auflage nichts; denn der Ausdruck „Wesen", dem wir zweimal begegnen (Kr. S. 502; B. III. S. 401), kann nur wie der Terminus „das eigentliche

Selbst" (Kr. B. III, S. 520) eine gelegentliche Bezeichnung des transscendentalen Subjects sein, die auf keinen besonderen Hintergedanken schliessen lässt.[1] Die Prolegomenen dagegen erklären sie als ein Gefühl. Darin liegt allerdings nur der Gewinn eines neuen Terminus, denn über die Sache selbst erfahren wir auch jetzt nichts Genaueres. Aber dieser unscheinbare Gewinn ergiebt doch eine nicht unfruchtbare Bereicherung unsererer historischen Einsicht; er zeigt nämlich, dass Kants Nachdenken auch auf diesen Punkt gerichtet war und zu einer sorgfältigeren Bestimmung desselben geführt hat. Denn jeder Gewinn eines neuen Terminus beweist doch immer wenigstens einen Fortschritt in der Bestimmtheit des früheren Gedankens. Hier aber beweist derselbe mehr. Denn nunmehr gewinnt eine schon früher erwähnte Bemerkung Kants am Schluss der Prolegomenen ein neues Licht. Kant nennt dort neben der Deduction auch die Kritik der Paralogismen einen Abschnitt, „mit dessen Vortrag er nicht ganz zufrieden sei, weil eine gewisse Weitläufigkeit in demselben die Deutlichkeit hindere"; er wünscht deshalb, dass derselbe der von ihm vorgeschlagenen Prüfung in der Form der Prolegomenen zu Grunde gelegt werde. Nun aber ist die Deduction in dem Auszug der Prolegomenen vollständig umgearbeitet, die Kritik der Paralogismen dagegen vollständig ungeändert geblieben. Beachten wir ferner, dass diese Aeusserung Kants in die Zeit unmittelbar vor dem Abschluss der Prolegomenen fällt, dass ferner jene Definition Kants einen Fortschritt in der Bestimmung einer Gedankenreihe bekundet, der nirgend sonst in den Prolegomenen angedeutet ist, so ergiebt sich, dass wir es in dieser Anmerkung mit einem Zusatz zu thun haben, der schwerlich früher dem Text angefügt ist, als gegen den Schluss der Ausarbeitung. Denn sowol die Unbestimmtheit jener Schlussbemerkung im Verhältniss zu der Unveränderlichkeit des Auszugs als auch die Geringfügigkeit des Fortschritts und die Undeutlich-

[1] Eine Bestätigung dieser Annahme liegt darin, dass der Terminus „Wesen" in der zweiten Auflage eine ganz besondere Rolle spielt. Denn wenn Kant schon in der ersten Auflage mit diesem Wort jenen Sinn verbunden haben würde, der sich hier in den Prolegomenen vorbereitet und in der zweiten Auflage ausgeführt wird, so wäre, abgesehen von der sachlichen Unverträglichkeit dieses Sinnes mit den Erörterungen der ersten Auflage, dieser Uebergang in den Prolegomenen geradezu absurd. Näheres über diese Fragen, die von den Kantforschern bisher gar nicht beachtet worden sind, vergleiche man in meiner Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft.

keit seiner Darlegung deuten auf den ersten Anfang einer Fortbildung in diesen Lehren. Dieser Anfang aber konnte für Kant nicht eher nothwendig werden, als bis der thatsächlich neue Zusammenhang, der durch die Göttinger Recension zwischen der Begriffsbestimmung des transscendentalen Idealismus und den empiristischen Consequenzen der Deduction geschaffen war, zu einer Wechselwirkung zwischen beiden geführt hatte. Denn ein solcher Beginn der Reflexion an diesem Ort seines Systems beweist, dass die Schwierigkeit, jene Voraussetzung mit dieser Consequenz zusammen zu denken, in Kant regsam zu werden beginnt. Nun aber zeigen die sonstigen Zusätze Kants von einer solchen Wechselbeziehung, die für dasselbe Verhältniss zwischen Ding an sich und Erscheinung ebenfalls eintreten muss, noch keine deutliche Spur. Also kann diese Umbildung hier erst eingetreten sein, nachdem jene Zusätze geschrieben waren. Dazu kommt, dass eine solche Umbildung hinsichtlich des Ich an sich eher eintreten konnte, als in dem unmittelbar durch die Recension gegebenen Zusammenhang zwischen Erscheinung und Ding an sich, da die Bedenklichkeit hier offenbarer noch zu einer Absurdität führte als dort. Die Existenz des Ich musste vor allem gesichert bleiben.

Diese Erörterungen ergeben, dass Kant in der Lehre vom Ich an sich, trotzdem dieselbe von der Recension direct gar nicht berührt war, dennoch zuerst zu einer Fortbildung seiner Gedanken geführt wird, die das Verhältniss zwischen der Voraussetzung seiner Existenz und der Folgerung seiner Unerkennbarkeit durch die Kategorien zum Ausgangspunkte hat. Diese Fortbildung tritt jedoch erst ein, nachdem die Arbeit an den Prolegomenen nahezu beendet ist. Es bedurfte eben, wie schon angedeutet wurde, einiger Zeit, ehe jene Associationsreihen der ersten Auflage durch den neuen Zusammenhang, in den sie getreten waren, sich zu lösen begannen. Vorweg sei bemerkt, dass die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft diese Umbildung sowol hinsichtlich des Dings an sich, als hinsichtlich des Ich an sich, und hier am meisten, in sehr bestimmter Weise enthält.

Schneller als über diesen an sich so unscheinbaren Zusatz zur Kritik der rationalen Psychologie können wir über die eine Anmerkung hinweggehen, die der Kosmologie angefügt ist (S. 146). Dieselbe hebt lediglich die Bedeutung der Antinomien für die kritische Beurtheilung seines Systems heraus. Diese Betonung aber war für Kant durch die Bedeutung

gegeben, welche jene Antinomien im Jahre 1769 für ihn selbst gehabt hatten.[1]

Auch die eingehenden Zusätze zur transscendentalen Theologie sind für unseren Zweck viel weniger wichtig als das bisher Besprochene. Das Interesse an ihnen wird erst rege, wenn es sich nicht um die sachliche Erkenntniss, sondern um die kritische Beurtheilung des kantischen Systems handelt. Die Paragraphen 57—59 geben, wie wir schon wissen, eine Auseinandersetzung von Kants transscendentaler Theologie gegen Humes Kritik der Gottesbeweise und des Gottesbegriffs. Der Zweck dieser Polemik ist jedoch nicht sowol eine Widerlegung Humes als vielmehr eine Erläuterung der Gedanken über die Existenz und das Wesen Gottes, die nach der vernichtenden Kritik der Gottesbeweise in der Dialektik für Kant noch übrig bleiben. Kant giebt zu, dass der dogmatische Anthropomorphismus, der dem höchsten Wesen die Eigenschaften an sich selbst zuschreibe, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken, den Angriffen Humes erliege (S. 175); er behauptet jedoch dagegen, dass ein symbolischer Anthropomorphismus, der das höchste Wesen nicht an sich selbst, sondern respectiv auf die Welt und mithin auf uns bestimme, nicht bloss möglich bleibe, sondern sogar geboten sei. Man müsse nämlich sagen: wir haben uns die Welt so zu denken, als ob sie von einer höchsten Vernunft ihrem Dasein und ihrer inneren Bestimmung nach abstamme; dadurch werde nur die bekannte Wirkung der unbekannten obersten Ursache der Welt, d. i. die gegebene vernunftmässige Weltordnung des unerkennbaren Gottes mit den bekannten Wirkungen menschlicher Vernunft verglichen, ohne dass jenes Noumenon irgend wie bestimmt werde; denn diese symbolische Bestimmung gehe „in der That nur die Sprache und nicht das Object selbst an“ (S. 179, 175). Die Argumentation Kants beruht darauf, dass der empirische Gebrauch der Vernunft uns durch ins unendliche sich wiederholende Fragen dazu führe, Noumena als den nothwendigen Grund der Sinnenwelt zu denken (S. 169, 171), dass wir aber diese Verstandeswesen, z. B. Gott, weil sie Dinge an sich sind, nicht erkennen können. Wenn man nun diese Noumena durch blosse Kategorien denkt, so bleiben sie als unbestimmt auch ohne Bedeutung, denkt man sie sich dagegen durch empirische Eigenschaften, so

[1] Man vergl. S. LXXXV. Anm. dieser Abhandlung.

hören sie auf Noumena zu sein. Kant schliesst daraus, dass wir sie durch solche Begriffe denken müssen, die ihr Verhältniss zur Sinnenwelt ausdrücken, die also auf der Grenze alles erlaubten Vernunftgebrauchs liegen (S. 171, 174.) Denn dann legen wir die empirischen Eigenschaften, durch die wir die Noumena bestimmt denken, nicht diesen an sich selbst, sondern nur ihrem Verhältniss zur Welt bei. Wir gewinnen also eine Erkenntniss nach der Analogie, sofern wir zwei vollkommen ähnliche Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen denken; wir sagen z. B.: es verhält sich die Wolfahrt der Kinder (*a*) zur Liebe der Eltern (*b*), wie die Wohlfahrt des Menschengeschlechts (*c*) zu dem Unbekannten in Gott (*x*), das wir Liebe nennen. Der Grundsatz, der Humes Kritik des dogmatischen Anthropomorphismus beherrscht, dass nämlich der Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld möglicher Erfahrung dogmatisch hinauszutreiben sei, bleibt unverändert bestehen; ihm wird jedoch der kritische Grundsatz coordinirt, dass das Feld möglicher Erfahrung, die Sinnenwelt, nicht als ein Ding an sich für sich selbst bestehe und also sich selbst begrenze.

Es ist nicht schwer, aus dieser inhaltlich so eigenartigen Auseinandersetzung Kants die Motive zu errathen, welche dieselbe geleitet haben. Die Kritik Humes bildet, wie schon angedeutet, in derselben gleichsam nur den Hebel für die Hervorhebung der Gedanken Kants über das Verhältniss Gottes zur Welt. Da sich nun ganz entsprechende Ausführungen nicht allein in den ethischen und religiösen Schriften Kants finden, sondern auch in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft (Kr. S. 715f.; vgl. S. 222, 251 u. a.), so folgt, dass der polemische Einfluss Humes hier lediglich den Erfolg einer Befestigung der Ansichten Kants gehabt hat. Kant war mit Humes Kritik des Gottesbegriffs allerdings schon vor der Abfassung seiner Dialektik wol bekannt, wie durch eine gelegentliche Erwähnung daselbst auch äusserlich bestätigt wird (Kr. S. 773). Jedoch seine Ausführungen, speciell diejenigen, die sich auf den symbolischen Anthropomorphismus beziehen, sind doch in allen ihren Theilen unmittelbare Consequenzen einerseits seines kritischen Idealismus und seiner empiristischen Deduction der Kategorien, andererseits seiner Ueberzeugung von der Existenz Gottes und der Bedeutung des Gottesbegriffs für die Grundlage der Moral. Da Humes Einfluss nun nur für die Deduction der Kategorien massgebend gewesen ist — an

der Existenz des Noumenon Gott zu zweifeln ist Kant so wenig jemals in den Sinn gekommen als gegen die Existenz der übrigen Dinge an sich ein Bedenken zu erheben —, da dieser Einfluss aber ferner eben jener befreiende kritische ist, der den Lösungsversuch der Kritik der reinen Vernunft hervorgerufen hat, so kann von einer besonderen Einwirkung Humes hier nicht die Rede sein. Nehmen wir nun hinzu, dass Kant Humes Dialoge erst durch Hamanns Uebersetzung näher kennen lernte,[1] so folgt, dass hier nur jener befestigende Einfluss vorhanden gewesen sein kann, den wir oben aufgewiesen haben. Die Motive, die Kant zu dieser Besprechung in den Prolegomenen führten, sind demnach offenbar vor allem in dem Wunsche zu suchen, neben jenem so bestimmten Hinweis auf seine Uebereinstimmung mit Hume in dem Problem der theoretischen Erkenntniss einen nicht weniger deutlichen Hinweis auf seinen Unterschied von Hume hinsichtlich des Inhalts und der Bedeutung des Gottesbegriffs zu geben. Musste er doch voraussetzen, dass ohne eine solche nachdrückliche Betonung weitaus die meisten Leser geneigt sein würden anzunehmen, dass der „preussische Hume" dem englischen auch in diesen Consequenzen beistimme. Der Wunsch aber, ein solches mögliches Missverständniss abzuwehren, musste in Kant um so lebhafter werden, als er gerade in dieser Zeit damit beschäftigt war, die ethischen Consequenzen seiner Fassung des Gottesbegriffs im einzelnen festzustellen.[2] Vielleicht kam noch hinzu, dass Kant von vornherein die Auffassung abwehren wollte, die keinem neuen philosophischen System erspart geblieben ist, die das seinige sogar in hohem Masse herausforderte, dass nämlich solche Lehren die Grundlagen der Religion und der Moral erschütterten oder gar zerstörten.

Dass Kant für solche Motive nicht unzugänglich war, beweist der letzte Paragraph (§ 68) dieses Abschnitts, der den Zweck und den Nutzen unserer Naturanlage zu metaphysischen Urtheilen discutirt, und damit aus dem Gebiet der transscendentalen Philosophie in das der Anthropologie übergreift. Kant findet den allgemeinen Zweck dieser Naturanlage in der Hypothese, dass wir unseren empirischen Vernunftgebrauch über die Schranken der Erfahrung bis zu dem Felde der Noumena er-

[1] Man vergl. S. VI dieser Abhandlung.

[2] Man vergl. S. III dieser Abhandlung.

weitern können, nicht um dasselbe speculativ zu bestimmen, sondern um den praktischen Principien hinreichende Allgemeinheit zu geben. Demnach ist es der besondere Zweck der psychologischen, kosmologischen und theologischen Idee, „die frechen und das Feld der Vernunft beengenden Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben, und dadurch den moralischen Ideen ausser dem Felde der Speculation Raum zu verschaffen.“ In der That, nicht bloss jene seltsame, dem Geist der Schriften Kants sonst fast ganz fernstehende Sprache sittlicher Verdächtigung gegnerischer Ansichten, sondern selbst diese ganze Hervorkehrung der zerstörenden Erfolge der Kritik der reinen Vernunft hinsichtlich solcher Meinungen, welche die Kirche und der gesunde Unverstand der grossen Menge für sittenverderblich zu halten pflegt, deutet auf eine Absicht, die fast zu verstimmen geeignet ist, und z. B. gegen das Vorwort zur ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft auffallend absticht. Es ist gewiss ein durchaus berechtigter Wunsch eines jeden Denkers, die Bedeutung anerkannt zu wissen, die seine Lehren für die Fortbildung des ethischen und religiösen Bewusstseins besitzen, und es mag ihm in Folge dessen aus pädagogischen Motiven manchmal daran liegen, den Zusammenhang seiner Meinung mit den herrschenden Vorstellungskreisen grösser erscheinen zu lassen, als er ihn wirklich findet. Andere Zugeständnisse aber zu machen, als diejenigen, welche die Pflicht, möglichst viel und tief zu wirken, der Pflicht, sich selbst möglichst treu zu bleiben, abdringen darf, ist unfrei. Ein solches unfreies Zugeständniss aber ist für das unbefangene Gefühl wol aller Leser in dieser Ausführung vorhanden. Dieselbe zeugt von einer Besorgniss Kants, die ihn ungerecht macht gegen die Sache aus Furcht einer möglichen ungerechten Beurtheilung seiner Absichten. Allerdings aber ist dagegen zu bedenken, dass Kant sich sagen musste, er habe besonders in seiner transscendentalen Theologie das religiöse Bewusstsein der grossen Menge in seiner Zeit, das eben weil es sich unsicher fühlt, überall Gefahren sieht, nicht unerheblich verletzt. Darum mochte er glauben, dass er, der so missverstanden war in seinen theoretischen Absichten, noch mehr verkannt werden würde in diesen praktischen Consequenzen; er mochte sogar fürchten, dass eine falsche Beurtheilung hier auch der Wirksamkeit seiner Lehren auf theoretischem Gebiet nachtheilig werden könnte; er war sich endlich bewusst, dass ihm jeder Gedanke einer Polemik gegen das religiöse Bedürfniss als

solches vollkommen fern gelegen hatte. Das aber waren Gründe genug,[1] um Kant in diesem Fall auch bei der reinsten Absicht, und diese hatte er hier unzweifelhaft ebenfalls allein, in der Wahl seiner Mittel fehlgreifen zu lassen, wie er es später bei anderer Gelegenheit noch einmal gethan.[1] —

Viel weniger bedeutsam als die bisher besprochenen Zusätze sind diejenigen, deren Erörterung uns noch übrig bleibt. Denn der eigentliche Zweck derselben, die wahre Tendenz der Kritik der reinen Vernunft und den wirklichen Zusammenhang ihrer Lehren gegenüber den kundbar gewordenen Missverständnissen zu sichern, ist durch die dargelegte Hervorhebung des Sinns der Aesthetik, Analytik und Dialektik erreicht. Es handelt sich daher, sehen wir ab von den Zusätzen, die aus dem Wunsch einer methodischen Neuprüfung seines Systems durch die zeitgenössische Kritik entsprungen sind, nur noch um die Abwehr einzelner gelegentlich zu beseitigender, schon ausgesprochener oder doch leicht möglicher Missverständnisse.

Da jedoch die Anmerkungen über die Begriffe „analytische Methode", „Inbegriff analytischer Sätze" und „Analytik" (S. 42), ferner über den Doppelbegriff der Erfahrung (S. 89), endlich über die Termini „intellectuelle Erkenntniss" und „intelligibler Gegenstand" (S. 107) so selbstverständlich sind, dass sie überflüssig scheinen, und deshalb keiner weiteren Besprechung bedürfen, so bleiben nur noch die Paragraphen 3 und 39 übrig, deren erster über den Ursprung der Unterscheidung analytischer und synthetischer Urtheile handelt, während der zweite den Ursprung und die Bedeutung der Kategorientafel bespricht.

Der letztere ist, wie wir wissen, gegen das „elende und historisch ganz unrichtige Urtheil" Feders gerichtet, „dass die Kategorien die gemein bekannten Grundsätze der Logik und Ontologie, ausgedrückt nach den idealistischen Einschränkungen des Verfassers" enthalten. Da das, was Kant über seine Entwicklung dieser Tafel sagt, schon früher zur Besprechung kommen musste,[2] so genügt es hier nur daran zu erinnern, dass Kant seine Benutzung der „schon fertigen, obgleich nicht ganz von

[1] Es ist überdies zu beachten, dass Kant in eben jener Zeit in Hamann dringt, seine Uebersetzung von Humes Dialogen über natürliche Religion zu veröffentlichen.

[2] Man vergl. S. LXXXVIII dieser Abhandlung.

Mängeln freien Arbeit der Logiker" (S. 119) zugesteht. Seine Widerlegung gilt nur der Behauptung, die in jenem Urtheil mitgedacht ist, dass durch seine Untersuchung der Kategorien die Einsicht in die Natur derselben nicht vertieft sei; hiergegen führt er aus, dass von einer solchen Einsicht in die Natur der Kategorien, wie in der Kritik der reinen Vernunft entwickelt worden, „die sie zugleich auf den blossen Erfahrungsgebrauch einschränkt, sich weder ihr erster Urheber noch irgend einer nach ihm irgend etwas einfallen liess, dass aber ohne diese Einsicht (die ganz genau von der Ableitung oder Deduction derselben abhängt) sie gänzlich unnütz und ein elendes Namenregister ohne Erklärung und Regel ihres Gebrauchs seien." Auch hier also sieht Kant nur das Verkennen der empiristischen Tendenz und der grundlegenden Bedeutung seiner Deduction. Die Ableitung der Kategorientafel aus den üblich angenommenen Urtheilsformen der Wolffischen Logik ist ihm, der die Logik für so vollendet hielt wie die Geometrie, auch jetzt noch kein Gegenstand des Zweifels. Damit aber ist gezeigt, dass die Gesichtspunkte der Kritik der reinen Vernunft unverändert geblieben sind.

Dass auch die Besprechung der genetischen Beziehungen der „klassischen" Urtheilstheilung in analytische und synthetische dem Einfluss der Recension zuzuschreiben ist, geht aus dem Schlusssatz derselben hervor (S. 32). Uns interessirt an derselben hier nur der Umstand, dass Kant ausdrücklich bemerkt, diese Eintheilung rühre nicht von Hume her. Denn daraus folgt, dass dieselbe ihre Bedeutung für das System nicht unmittelbar durch jenen befreienden Einfluss von 1772 gewonnen haben kann. Die Aufgabe der Entwicklungsgeschichte erhält damit wenigstens eine Beschränkung durch den Fortstrich eines möglichen Zusammenhangs. Wo die Quelle dieser Eintheilung zu suchen ist, wurde schon oben angedeutet.[1] Die Fragen aber, wann jene Gesichtspunkte aus dem „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen" (1762) in die kritischen Gedankenreihen hineingezogen wurden, welche Motive ferner diesen Zusammenhang bedingten, welchen Einfluss endlich sie ausgeübt haben, gehören nicht in den Umkreis der vorliegenden Untersuchung.

Wir haben zum Schluss demnach nur noch jenen eigenthümlichen

[1] Man vergl. S. XXIII dieser Abhandlung.

Vorschlag einer stückweisen Prüfung zu besprechen, den Kant seinen Prolegomenen angehängt, vorher schon gegen Mendelssohn ausgesprochen[1] und nachher noch durch J. Schulze[2] hat wiederholen lassen. Es zeigte sich schon oben[3], dass dieser Plan zu manchen Zusätzen geführt hat, deren Zusammenhang mit demselben nicht beim ersten Blick ersichtlich ist, zu jenen mehrfachen Einschiebungen über den analytischen Gang der Prolegomenen (S. 38, 41, 44), und zu jener Anmerkung über die kritische Bedeutung der Antinomien (S. 146), welche letztere Kant in den Schlussworten noch einmal betont (S. 214), um seinem Recensenten, den er zunächst vor Augen hat, möglichst weit entgegen zu kommen. Kants Vorschlag ist gleichsam eine Umsetzung jenes Wunsches Bacons, den Kant zum Motto für die zweite Auflage seiner Kritik gewählt hat, in eine praktische Forderung. Bacon sagt wörtlich: *Petimus ... deinde, ut [homines] suis commodis aequi, exutis opinionum zelis et praejudiciis in commune consulant, ac ab erroribus viarum atque impedimentis nostris praesidiis et auxiliis liberati et muniti, laborum, qui restant, et ipsi in partem veniant.* Kants Bemerkungen hier sind im Grunde nur eine ausführende Uebertragung dieser Forderungen auf den besonderen Fall, der durch seine Kritik der reinen Vernunft gegeben ist. Jedoch schon jene Wünsche Bacons gehören zu den Hoffnungen, die nur durch das Bedürfniss des Schriftstellers, nicht durch die durchschnittlich vorhandenen Motive der Beurtheilung bei den Lesern erregt werden. Kants Vorschlag aber erscheint auf den ersten Blick geradezu abgeschmackt, denn Kant setzt damit bei seinen Lesern ein Eingehen auf seine Gedanken voraus, das als ein allgemeines psychologisch von vornherein undenkbar ist, und denn auch nur von wenigen der mittelmässigsten Gegner Kants versucht wurde. Jedoch es ist zu bedenken, dass Kant von der Wahrheit seines Systems aus systematischen Gründen in ganz anderem Grade überzeugt war, als jemals der eifrigste Metaphysiker oder der fanatischste Sektenstifter von seinen Hypothesen durchdrungen gewesen ist. Kant glaubte wirklich, seine Kritik der reinen Vernunft und die geplante auch analytisch ausführliche Transscendentalphilosophie werde ein Lehrbuch der

[1] Kants Werke B. VIII. S. 682.

[2] J. Schulze, Erläuterungen u. s. w. S. 10, 188 f.

[3] Man vergl. S. XXIV f. dieser Abhandlung.

Metaphysik abgeben, das man so wie etwa einen Euclid vorzeigen könnte, und sagen: „das ist Metaphysik; hier findet ihr den vornehmsten Zweck dieser Wissenschaft, die Erkenntniss eines höchsten Wesens und einer künftigen Welt, bewiesen aus reiner Vernunft“ (S. 33). Die sachliche Garantie für diese objective Sicherheit, die sich mit seiner persönlichen Bescheidenheit sehr wol vertrug, bot ihm die methodologische Ueberzeugung der unbedingten Apriorität, also der absoluten Nothwendigkeit und Allgemeinheit seiner Ergebnisse, die von seiner Fassung des Apriori aus, wie nur wenige erkannt haben, sachlich durchaus geboten war. Durch diese Voraussetzung aber wird es verständlich, wie Kant einen Vorschlag machen konnte, den sonst nur Anmassung oder urtheilslose Gelehrsamkeit im Ernst haben kundgeben können. Vielleicht hat auch die Erinnerung an einen ähnlichen Vorschlag, den Lambert ihm selbst früher gemacht hatte, zu der Conception des Planes beigetragen. —

Die Aufgabe unserer Untersuchung ist hiermit gelöst. Wir haben gesehen: die Motive, welche Kant zu dem Plan seiner Prolegomenen führten und die Ausführung dieses Plans im einzelnen bedingten, sind theils innere, d. i. unmittelbare Fortwirkungen der Darstellung der Kritik der reinen Vernunft, theils äussere, d. i. Anregungen aus der ersten Aufnahme jenes Werks. Das Gesammtergebniss derselben, wie es in dem ursprünglichen analytischen Auszug und den späteren kritischen Zusätzen dargelegt ist, zeigt inhaltliche Abweichungen von der Kritik der reinen Vernunft in dreifacher Hinsicht. Verbesserungen der ursprünglichen Argumentation finden sich in der neuen Darstellung der Deduction, welche der Auszug enthält. Differenzen der ursprünglichen Ergebnisse zeigen die späteren Zusätze in doppeltem Sinn. Die Begriffsreihen, welche mit der Begriffsbestimmung des transscendentalen Idealismus sowie des Idealismus überhaupt enden, zeigen zwar keine inhaltliche Veränderung, aber doch eine Verschiebung der ursprünglichen Merkmale, welche das Problem des Idealismus von den Erscheinungen auf das Ding an sich überträgt. Die Wendung der Argumentation jedoch, die durch diese Verschiebung bedingt wird, die absichtliche Hervorkehrung der unbezweifelten Voraussetzung wirkender Dinge an sich, sowie die Beziehung des transscendentalen Idealismus als solchen auf das Problem der Deduction, zeigt nicht, dass hier schon eingreifendere Differenzen eingetreten sind. Die Lehre vom Ich an sich dagegen, wie sie in einer kurzen Bemerkung

der Zusätze dargestellt wird, deutet, wenn auch noch unbestimmt, darauf hin, dass hier auf Grund jener Verschiebung in dem Begriff und der Stellung des transscendentalen Idealismus unmittelbar vor dem Abschluss der Prolegomenen eine Fortentwicklung begonnen hat, welche die Existenz des Ich gegenüber den Consequenzen der Deduction in anderer Weise sichern soll, als in der ersten Auflage geschehen war. Keine dieser Differenzen jedoch konnte in Kant das Bewusstsein rege machen, dass durch sie eine Fortbildung seiner ursprünglichen Annahmen gegeben sei, da die Existenz der Dinge und des Ich, die er zu vertheidigen hatte, von ihm niemals auch nur bezweifelt worden war.

Die Prolegomenen weisen damit über sich hinaus auf die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft, die eine besondere Untersuchung fordert.

Prolegomena

zu

einer jeden künftigen Metaphysik,

die als Wissenschaft wird auftreten können.

1783.

[[1]Diese Prolegomena sind nicht zum Gebrauch für Lehrlinge, sondern 3
für künftige Lehrer, und sollen auch diesen nicht etwa dienen, um den Vortrag einer schon vorhandenen Wissenschaft anzuordnen, sondern um diese Wissenschaft selbst allererst zu erfinden.

Es giebt Gelehrte, denen die Geschichte der Philosophie (der alten sowol als neuen) selbst ihre Philosophie ist; für diese sind gegenwärtige Prolegomena nicht geschrieben. Sie müssen warten, bis diejenigen, die aus den Quellen der Vernunft selbst zu schöpfen bemüht sind, ihre Sache werden ausgemacht haben, und alsdann wird an ihnen die Reihe sein, von dem Geschehenen der Welt Nachricht zu geben. Widrigenfalls kann nichts gesagt werden, was ihrer Meinung nach nicht schon sonst gesagt worden ist, 4
und in der That mag dieses auch als eine untrügliche Vorhersagung für alles Künftige gelten; denn, da der menschliche Verstand über unzählige Gegenstände viele Jahrhunderte hindurch auf mancherlei Weise geschwärmt hat, so kann es nicht leicht fehlen, dass nicht zu jedem Neuen etwas Altes gefunden werden sollte, was damit einige Aehnlichkeit hätte.

Meine Absicht ist, alle diejenigen, so es werth finden sich mit Metaphysik zu beschäftigen, zu überzeugen, dass es unumgänglich nothwendig sei, ihre Arbeit vor der Hand auszusetzen, alles bisher Geschehene als ungeschehen anzusehen, und vor allen Dingen zuerst die Frage aufzuwerfen, „ob auch so etwas als Metaphysik überall nur möglich sei."

Ist sie Wissenschaft, wie kommt es, dass sie sich nicht wie andere Wissenschaften in allgemeinen und dauernden Beifall setzen kann? Ist sie keine, wie geht es zu, dass sie doch unter dem Scheine einer Wissenschaft unaufhörlich gross thut und den menschlichen Verstand mit niemals erlöschenden, aber nie erfüllten Hoffnungen hinhält? Man mag also entweder

[1] Diese ganze Einleitung bis zum Ende von S. 22 gehört den späteren Zusätzen an.

sein Wissen oder Nichtwissen demonstriren, so muss doch einmal über die Natur dieser angemassten Wissenschaft etwas Sicheres ausgemacht werden;
5 denn auf demselben Fusse kann es mit ihr unmöglich länger bleiben. Es scheint beinahe belachenswerth, indessen dass jede andere Wissenschaft unaufhörlich fortrückt, sich in dieser, die doch die Weisheit selbst sein will, deren Orakel jeder Mensch befragt, beständig auf derselben Stelle herumzudrehen, ohne einen Schritt weiter zu kommen. Auch haben sich ihre Anhänger gar sehr verloren, und man sieht nicht, dass diejenigen, die sich stark genug fühlen, in anderen Wissenschaften zu glänzen, ihren Ruhm in dieser wagen wollen, wo jedermann, der sonst in allen übrigen Dingen unwissend ist, sich ein entscheidendes Urtheil anmasst, weil in diesem Lande in der That noch kein sicheres Mass und Gewicht vorhanden ist, um Gründlichkeit von seichtem Geschwätze zu unterscheiden.

Es ist aber eben nicht so etwas Unerhörtes, dass nach langer Bearbeitung einer Wissenschaft, wenn man Wunder denkt, wie weit man schon darin gekommen sei, endlich sich jemand die Frage einfallen lässt, ob und wie überhaupt eine solche Wissenschaft möglich sei. Denn die menschliche Vernunft ist so baulustig, dass sie mehrmals schon den Thurm aufgeführt, hernach aber wieder abgetragen hat, um zu sehen, wie das Fundament des-
6 selben wol beschaffen sein möchte. Es ist niemals zu spät, vernünftig und weise zu werden; es ist aber jederzeit schwerer, wenn die Einsicht spät kommt, sie in Gang zu bringen.

Zu fragen, ob eine Wissenschaft auch wol möglich sei, setzt voraus, dass man an der Wirklichkeit derselben zweifle. Ein solcher Zweifel aber beleidigt jedermann, dessen ganze Habseligkeit vielleicht in diesem vermeinten Kleinode bestehen möchte; und daher mag sich der, so sich diesen Zweifel entfallen lässt, nur immer auf Widerstand von allen Seiten gefasst machen. Einige werden in stolzem Bewusstsein ihres alten und eben daher für rechtmässig gehaltenen Besitzes, mit ihren metaphysischen Compendien in der Hand, auf ihn mit Verachtung herabsehen; andere, die nirgend etwas sehen, als was mit dem einerlei ist, was sie schon sonst irgendwo gesehen haben, werden ihn nicht verstehen; und alles wird einige Zeit hindurch so bleiben, als ob gar nichts vorgefallen wäre, was eine nahe Veränderung besorgen oder hoffen liesse.

Gleichwol getraue ich mir vorauszusagen, dass der selbstdenkende Leser dieser Prolegomenen nicht bloss an seiner bisherigen Wissenschaft

zweifeln, sondern in der Folge gänzlich überzeugt sein werde, dass es dergleichen gar nicht geben könne, ohne dass die hier geäusserten Forderungen geleistet werden, auf welchen ihre Möglichkeit beruht, und da dieses noch 7
niemals geschehen, dass es überall noch keine Metaphysik gebe. Da sich indessen die Nachfrage nach ihr doch auch niemals verlieren kann,* weil das Interesse der allgemeinen Menschenvernunft mit ihr gar zu innigst verflochten ist, so wird er gestehen, dass eine völlige Reform oder vielmehr eine neue Geburt derselben nach einem bisher ganz unbekannten Plane unausbleiblich bevorstehe, man mag sich nun eine Zeitlang dagegen sträuben, wie man wolle.

Seit Lockes und Leibnizens Versuchen, oder vielmehr seit dem Entstehen der Metaphysik, so weit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können als der Angriff, den David Hume auf dieselbe machte. Er brachte kein Licht in diese Art von Erkenntniss, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wol ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte, dessen Glimmen sorgfältig wäre unterhalten und vergrössert worden.

Hume ging hauptsächlich von einem einzigen, aber wichtigen Be- 8
griffe der Metaphysik, nämlich dem der Verknüpfung der Ursache und Wirkung (mithin auch dessen Folgebegriffe der Kraft und Handlung u. s. w.) aus, und forderte die Vernunft, die da vorgiebt, ihn in ihrem Schosse erzeugt zu haben, auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt, dass etwas so beschaffen sein könne, dass, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas Anderes nothwendig gesetzt werden müsse; denn das sagt der Begriff der Ursache. Er bewies unwidersprechlich, dass es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, *a priori* und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken; denn diese enthält Nothwendigkeit, es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum, weil etwas ist, etwas Anderes nothwendiger Weise auch sein müsse, und wie sich also der Begriff von einer solchen Verknüpfung *a priori* einführen lasse. Hieraus schloss er, dass die Vernunft sich mit diesem Begriffe ganz und gar betrüge, dass sie ihn fälschlich für ihr eigenes Kind halte, da er doch nichts Anderes als ein Bastard

---

* Rusticus exspectat, dum defluat amnis; at ille
Labitur et labetur in omne volubilis aevum.
Horat

der Einbildungskraft sei, die, durch Erfahrung beschwängert, gewisse Vorstellungen unter das Gesetz der Association gebracht hat, und eine daraus entspringende subjective Nothwendigkeit d. i. Gewohnheit für eine objective aus Einsicht unterschiebt. Hieraus schloss er, die Vernunft habe gar kein Vermögen, solche Verknüpfungen auch selbst nur im allgemeinen zu denken, weil ihre Begriffe alsdann blosse Erdichtungen sein würden, und alle ihre vorgeblich *a priori* bestehenden Erkenntnisse wären nichts als falsch gestempelte gemeine Erfahrungen, welches ebenso viel sagt als, es gebe überall keine Metaphysik und könne auch keine geben.*

So übereilt und unrichtig auch seine Folgerung war, so war sie doch wenigstens auf Untersuchung gegründet, und diese Untersuchung war es wol werth, dass sich die guten Köpfe seiner Zeit vereinigt hätten, die Aufgabe in dem Sinne, wie er sie vortrug, wo möglich glücklicher aufzulösen, woraus denn bald eine gänzliche Reform der Wissenschaft hätte entspringen müssen.

Allein das der Metaphysik von jeher ungünstige Schicksal wollte, dass er von keinem verstanden wurde. Man kann es, ohne eine gewisse Pein zu empfinden, nicht ansehen, wie so ganz und gar seine Gegner Reid, Oswald, Beattie, und zuletzt noch Priestley den Punkt seiner Aufgabe verfehlten und, indem sie immer das als zugestanden annahmen, was er eben bezweifelte, dagegen aber mit Heftigkeit und mehrentheils mit grosser Unbescheidenheit dasjenige bewiesen, was ihm niemals zu bezweifeln in den Sinn gekommen war, seinen Wink zur Verbesserung so verkannten, dass alles in dem alten Zustande blieb, als ob nichts geschehen wäre. Es war nicht die Frage, ob der Begriff der Ursache richtig, brauchbar und in Ansehung der ganzen Naturerkenntniss unentbehrlich sei, denn dieses hatte Hume niemals in Zweifel gezogen; sondern ob er durch die Vernunft *a priori* gedacht werde und auf solche Weise eine von aller Erfahrung unabhängige innere Wahr-

* Gleichwol nannte Hume eben diese zerstörende Philosophie selbst Metaphysik und legte ihr einen hohen Werth bei. „Metaphysik und Moral, sagt er (Versuche, IV. Theil, Seite 214, deutsche Uebersetzung), sind die wichtigsten Zweige der Wissenschaft; Mathematik und Naturwissenschaft sind nicht halb so viel werth.“ Der scharfsinnige Mann sah aber hier bloss auf den negativen Nutzen, den die Mässigung der übertriebenen Ansprüche der speculativen Vernunft haben würde, um so viel endlose und verfolgende Streitigkeiten, die das Menschengeschlecht verwirren, gänzlich aufzuheben; aber er verlor darüber den positiven Schaden aus den Augen, der daraus entspringt, wenn der Vernunft die wichtigsten Aussichten genommen werden, nach denen allein sie dem Willen das höchste Ziel aller seiner Bestrebungen ausstecken kann.

heit, und daher auch wol weiter ausgedehnte Brauchbarkeit habe, die nicht bloss auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt sei: hierüber erwartete 11
Hume Eröffnung. Es war ja nur die Rede von dem Ursprunge dieses Begriffs, nicht von der Unentbehrlichkeit desselben im Gebrauche; wäre jener nur ausgemittelt, so würde es sich wegen der Bedingungen seines Gebrauches und des Umfanges, in welchem er giltig sein kann, schon von selbst gegeben haben.

Die Gegner des berühmten Mannes hätten aber, um der Aufgabe ein Genüge zu thun, sehr tief in die Natur der Vernunft, so fern sie bloss mit reinem Denken beschäftigt ist, hineindringen müssen, welches ihnen ungelegen war. Sie erfanden daher ein bequemeres Mittel, ohne alle Einsicht trotzig zu thun, nämlich die Berufung auf den gemeinen Menschenverstand. In der That ist's eine grosse Gabe des Himmels, einen geraden (oder, wie man es neuerlich benannt hat, schlichten) Menschenverstand zu besitzen. Aber man muss ihn durch Thaten beweisen, durch das Ueberlegte und Vernünftige, was man denkt und sagt, nicht aber dadurch, dass, wenn man nichts Kluges zu seiner Rechtfertigung vorzubringen weiss, man sich auf ihn als ein Orakel beruft. Wenn Einsicht und Wissenschaft auf die Neige gehen, alsdann und nicht eher sich auf den gemeinen Menschenverstand zu berufen, das ist eine von den subtilen Erfindungen neuerer Zeiten, 12
dabei es der schalste Schwätzer mit dem gründlichsten Kopfe getrost aufnehmen und es mit ihm aushalten kann. So lange aber noch ein kleiner Rest von Einsicht da ist, wird man sich wol hüten, diese Nothhilfe zu ergreifen. Und beim Lichte besehen ist diese Appellation nichts Anderes als eine Berufung auf das Urtheil der Menge, ein Zuklatschen, über das der Philosoph erröthet, der populäre Witzling aber triumphirt und trotzig thut. Ich sollte aber doch denken, Hume habe auf einen gesunden Verstand ebenso wol Anspruch machen können als Beattie, und noch überdem auf das, was dieser gewiss nicht besass, nämlich eine kritische Vernunft, die den gemeinen Verstand in Schranken hält, damit er sich nicht in Speculationen versteige oder, wenn bloss von diesen die Rede ist, nichts zu entscheiden begehre, weil er sich über seine Grundsätze nicht zu rechtfertigen versteht; denn nur so allein wird er ein gesunder Verstand bleiben. Meissel und Schlägel können ganz wol dazu dienen, ein Stück Zimmerholz zu bearbeiten, aber zum Kupferstechen muss man die Radiernadel brauchen. So sind gesunder Verstand sowol als speculativer beide, aber jeder in seiner Art

brauchbar; jener, wenn es auf Urtheile ankommt, die in der Erfahrung ihre unmittelbare Anwendung finden, dieser aber, wo im allgemeinen, aus blossen Begriffen geurtheilt werden soll, z. B. in der Metaphysik, wo der sich selbst, aber oft *per antiphrasin*, so nennende gesunde Verstand ganz und gar kein Urtheil hat.

Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach, und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab. Ich war weit entfernt, ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben, die bloss daher rührten, weil er sich seine Aufgabe nicht im ganzen vorstellte, sondern nur auf einen Theil derselben fiel, der, ohne das Ganze in Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben kann. Wenn man von einem gegründeten, obzwar nicht ausgeführten Gedanken anfängt, den uns ein anderer hinterlassen, so kann man wol hoffen, es bei fortgesetztem Nachdenken weiter zu bringen, als der scharfsinnige Mann kam, dem man den ersten Funken dieses Lichts zu verdanken hatte.

Ich versuchte also zuerst, ob sich nicht Humes Einwurf allgemein vorstellen liesse, und fand bald, dass der Begriff der Verknüpfung von Ursache
11 und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand *a priori* sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr dass Metaphysik ganz und gar daraus bestehe. Ich suchte mich ihrer Zahl zu versichern, und da dieses mir nach Wunsch, nämlich aus einem einzigen Princip gelungen war, so ging ich an die Deduction dieser Begriffe, von denen ich nunmehr versichert war, dass sie nicht, wie Hume besorgt hatte, von der Erfahrung abgeleitet, sondern aus dem reinen Verstande entsprungen seien. Diese Deduction, die meinem scharfsinnigen Vorgänger unmöglich schien, die niemand ausser ihm sich auch nur hatte einfallen lassen, obgleich jedermann sich der Begriffe getrost bediente, ohne zu fragen, worauf sich denn ihre objective Giltigkeit gründe, diese, sage ich, war das Schwerste, das jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte; und was noch das Schlimmste dabei ist, so konnte mir Metaphysik, so viel davon nur irgendwo vorhanden ist, hierbei auch nicht die mindeste Hilfe leisten, weil jene Deduction zuerst die Möglichkeit einer Metaphysik ausmachen soll. Da es mir nun mit der Auflösung des Humischen Problems nicht bloss in einem besonderen Falle, sondern in Absicht auf das ganze Vermögen der
15 reinen Vernunft gelungen war, so konnte ich sichere, obgleich immer nur

langsame Schritte thun, um endlich den ganzen Umfang der reinen Vernunft, in seinen Grenzen sowol als seinem Inhalt, vollständig und nach allgemeinen Principien zu bestimmen, welches denn dasjenige war, was Metaphysik bedarf, um ihr System nach einem sicheren Plan aufzuführen.

Ich besorge aber, dass es der Ausführung des Humischen Problems in seiner möglich grössten Erweiterung (nämlich der Kritik der reinen Vernunft) ebenso gehen dürfte, als es dem Problem selbst erging, da es zuerst vorgestellt wurde. Man wird sie unrichtig beurtheilen, weil man sie nicht versteht; man wird sie nicht verstehen, weil man das Buch zwar durchzublättern, aber nicht durchzudenken Lust hat; und man wird diese Bemühung darauf nicht verwenden wollen, weil das Werk trocken, weil es dunkel, weil es allen gewohnten Begriffen widerstreitend und überdem weitläufig ist. Nun gestehe ich, dass es mir unerwartet sei, von einem Philosophen Klagen wegen Mangel an Popularität, Unterhaltung und Gemächlichkeit zu hören, wenn es um die Existenz einer gepriesenen und der Menschheit unentbehrlichen Erkenntniss selbst zu thun ist, die nicht anders als nach den strengsten Regeln einer schulgerechten Pünktlichkeit aus- 16
gemacht werden kann, auf welche zwar mit der Zeit auch Popularität folgen, aber niemals den Anfang machen darf. Allein, was eine gewisse Dunkelheit betrifft, die zum Theil von der Weitläufigkeit des Plans herrührt, bei welcher man die Hauptpunkte, auf die es bei der Untersuchung ankommt, nicht wol übersehen kann, so ist die Beschwerde deshalb gerecht, und dieser werde ich durch gegenwärtige Prolegomena abhelfen.

Jenes Werk, welches das reine Vernunftvermögen in seinem ganzen Umfange und Grenzen darstellt, bleibt dabei immer die Grundlage, worauf sich die Prolegomena nur als Vorübungen beziehen; denn jene Kritik muss als Wissenschaft systematisch und bis zu ihren kleinsten Theilen vollständig dastehen, ehe noch daran zu denken ist, Metaphysik auftreten zu lassen, oder sich auch nur eine entfernte Hoffnung zu derselben zu machen.

Man ist es schon lange gewohnt, alte abgenutzte Erkenntnisse dadurch neu aufgestutzt zu sehen, dass man sie aus ihren vormaligen Verbindungen herausnimmt, ihnen ein systematisches Kleid nach eigenem beliebigen Schnitte, aber unter neuen Titeln anpasst; und nichts Anderes wird der 17
grösste Theil der Leser auch von jener Kritik zum voraus erwarten. Allein diese Prolegomena werden ihn dahin bringen einzusehen, dass es eine ganz

neue Wissenschaft sei, von welcher niemand auch nur den Gedanken vorher gefasst hatte, wovon selbst die blosse Idee unbekannt war, und wozu von allem bisher Gegebenen nichts genutzt werden konnte als allein der Wink, den Humes Zweifel geben konnten, der gleichfalls nichts von einer dergleichen möglichen förmlichen Wissenschaft ahnte, sondern sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (den Skepticismus) setzte, da es denn liegen und verfaulen mag, statt dessen es bei mir darauf ankommt, ihm einen Piloten zu geben, der nach sicheren Principien der Steuermannskunst, die aus der Kenntniss des Globus gezogen sind, mit einer vollständigen Seekarte und einem Compass versehen, das Schiff sicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt.

Zu einer neuen Wissenschaft, die gänzlich isolirt und die einzige ihrer Art ist, mit dem Vorurtheil gehen, als könne man sie vermittelst seiner schon sonst erworbenen vermeinten Kenntnisse beurtheilen, obgleich die es
18 eben sind, an deren Realität zuvor gänzlich gezweifelt werden muss, bringt nichts Anderes zu Wege, als dass man allenthalben das zu sehen glaubt, was einem schon sonst bekannt war, weil etwa die Ausdrücke jenem ähnlich lauten, nur dass einem alles äusserst verunstaltet, widersinnig und kauderwälsch vorkommen muss, weil man nicht die Gedanken des Verfassers, sondern immer nur seine eigene, durch lange Gewohnheit zur Natur gewordene Denkungsart dabei zum Grunde legt. Aber die Weitläufigkeit des Werks, sofern sie in der Wissenschaft selbst und nicht dem Vortrage gegründet ist, die dabei unvermeidliche Trockenheit und scholastische Pünktlichkeit sind Eigenschaften, die zwar der Sache selbst überaus vortheilhaft sein mögen, dem Buche selbst aber allerdings nachtheilig werden müssen.

Es ist zwar nicht jedermann gegeben, so subtil und doch zugleich so anlockend zu schreiben als David Hume, oder so gründlich und dabei so elegant als Moses Mendelssohn; allein Popularität hätte ich meinem Vortrage (wie ich mir schmeichele) wol geben können, wenn es mir nur darum zu thun gewesen wäre, einen Plan zu entwerfen und dessen Vollziehung anderen anzupreisen, und mir nicht das Wol der Wissenschaft, die mich so
19 lange beschäftigt hielt, am Herzen gelegen hätte; denn übrigens gehörte viel Beharrlichkeit und auch selbst nicht wenig Selbstverläugnung dazu, die Anlockung einer früheren günstigen Aufnahme der Aussicht auf einen zwar späten aber dauerhaften Beifall nachzusetzen.

Plane machen ist mehrmals eine üppige, prahlerische Geistes-

beschäftigung, dadurch man sich ein Ansehen von schöpferischem Genie giebt, indem man fordert, was man selbst nicht leisten, tadelt, was man doch nicht besser machen kann, und vorschlägt, wovon man selbst nicht weiss, wo es zu finden ist, wiewol auch nur zum tüchtigen Plane einer allgemeinen Kritik der Vernunft schon etwas mehr gehört hätte, als man wol vermuthen mag, wenn er nicht bloss, wie gewöhnlich, eine Declamation frommer Wünsche hätte werden sollen. Allein reine Vernunft ist eine so abgesonderte, in sich selbst so durchgängig verknüpfte Sphäre, dass man keinen Theil derselben antasten kann, ohne alle übrigen zu berühren, und nichts ausrichten kann, ohne vorher jedem seine Stelle und seinen Einfluss auf den anderen bestimmt zu haben, weil, da nichts ausser derselben ist, was unser Urtheil innerhalb berichtigen könnte, jedes Theiles Giltigkeit und Gebrauch von dem Verhältnisse abhängt, darin er gegen die übrigen in der Vernunft 20
selbst steht, und, wie bei dem Gliederbau eines organisirten Körpers, der Zweck jedes Gliedes nur aus dem vollständigen Begriff des Ganzen abgeleitet werden kann. Daher kann man von einer solchen Kritik sagen, dass sie niemals zuverlässig sei, wenn sie nicht ganz und bis auf die mindesten Elemente der reinen Vernunft vollendet ist, und dass man von der Sphäre dieses Vermögens entweder alles oder nichts bestimmen und ausmachen müsse.

Ob aber gleich ein blosser Plan, der vor der Kritik der reinen Vernunft vorhergehen möchte, unverständlich, unzuverlässig und unnütz sein würde, so ist er dagegen um desto nützlicher, wenn er darauf folgt. Denn dadurch wird man in den Stand gesetzt, das Ganze zu übersehen, die Hauptpunkte, worauf es bei dieser Wissenschaft ankommt, stückweise zu prüfen, und manches dem Vortrage nach besser einzurichten, als es in der ersten Ausfertigung des Werks geschehen konnte.

Hier ist nun ein solcher Plan nach vollendetem Werke, der nunmehr nach analytischer Methode angelegt sein darf, da das Werk selbst durchaus nach synthetischer Lehrart abgefasst sein musste, damit die 21
Wissenschaft alle ihre Articulationen als den Gliederbau eines ganz besonderen Erkenntnissvermögens in seiner natürlichen Verbindung vor Augen stelle. Wer diesen Plan, den ich als Prolegomena vor aller künftigen Metaphysik voranschicke, selbst wiederum dunkel findet, der mag bedenken, dass es eben nicht nöthig sei, dass jedermann Metaphysik studire, dass es manches Talent gebe, welches in gründlichen und selbst tiefen

Wissenschaften, die sich mehr der Anschauung nähern, ganz wol fortkommt, dem es aber mit Nachforschungen durch lauter abgezogene Begriffe nicht gelingen will, und dass man seine Geistesgaben in solchem Fall auf einen anderen Gegenstand verwenden müsse; dass aber derjenige, der Metaphysik zu beurtheilen, ja selbst eine abzufassen unternimmt, den Forderungen, die hier gemacht werden, durchaus ein Genüge thun müsse, es mag nun auf die Art geschehen, dass er meine Auflösung annimmt, oder sie auch gründlich widerlegt und eine andere an deren Stelle setzt — denn abweisen kann er sie nicht —, und dass endlich die so beschrieene Dunkelheit (eine gewohnte Bemäntelung seiner eigenen Gemächlichkeit oder Blödsichtigkeit) auch ihren Nutzen habe, da alle, die in Ansehung aller anderen
22 Wissenschaften ein bedeutsames Stillschweigen beobachten, in Fragen der Metaphysik meisterhaft sprechen und dreist entscheiden, weil ihre Unwissenheit hier freilich nicht gegen anderer Wissenschaft deutlich absticht, wol aber gegen ächte kritische Grundsätze, von denen man also rühmen kann:

ignavum, fucos, pecus a praesepibus arcent.[1]]
Virg.

[1] Man vergl. S. 3, Anm. 1.

Prolegomena.

Vorerinnerung

von dem

Eigenthümlichen aller metaphysischen Erkenntniss.

§. 1.

Von den Quellen der Metaphysik.

Wenn man eine Erkenntniss als Wissenschaft darstellen will, so muss man zuvor das Unterscheidende, was sie mit keiner anderen gemein hat, und was ihr also eigenthümlich ist, genau bestimmen können; widrigenfalls die Grenzen aller Wissenschaften in einander laufen, und keine derselben ihrer Natur nach gründlich abgehandelt werden kann.

Dieses Eigenthümliche mag nun in dem Unterschiede des Objects oder der Erkenntnissquellen oder auch der Erkenntnissart oder einiger, wo nicht aller dieser Stücke zusammen bestehen, so beruht darauf zuerst die Idee der möglichen Wissenschaft und ihres Territoriums.

Zuerst was die Quellen einer metaphysischen Erkenntniss betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, dass sie nicht empirisch sein können. Die Principien derselben (wozu nicht bloss ihre Grund- 24
sätze, sondern auch Grundbegriffe gehören) müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein; denn sie soll nicht physische, sondern

metaphysische, d. i. jenseit der Erfahrung liegende Erkenntniss sein. Also wird weder äussere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntniss *a priori*, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft.

Hierin würde sie aber nichts Unterscheidendes von der reinen Mathematik haben; sie wird also reine philosophische Erkenntniss heissen müssen; wegen der Bedeutung dieses Ausdrucks aber beziehe ich mich auf Kritik der reinen Vernunft Seite 712[1] u. f., wo der Unterschied dieser zwei Arten des Vernunftgebrauchs einleuchtend und genugthuend ist dargestellt worden. — So viel von den Quellen der metaphysischen Erkenntniss.

§. 2.

Von der Erkenntnissart, die allein metaphysisch heissen kann.

a) Von dem Unterschiede synthetischer und analytischer Urtheile überhaupt.

Metaphysische Erkenntniss muss lauter Urtheile *a priori* enthalten, das erfordert das Eigenthümliche ihrer Quellen. Allein Urtheile mögen nun einen Ursprung haben, welchen sie wollen, oder auch ihrer logischen Form nach beschaffen sein, wie sie wollen, so giebt es doch einen Unterschied derselben dem Inhalte nach, vermöge dessen sie entweder bloss erläuternd sind und zum Inhalte der Erkenntniss nichts hinzuthun, oder erweiternd und die gegebene Erkenntniss vergrössern; die ersteren werden analytische, die zweiten synthetische Urtheile genannt werden können.

Analytische Urtheile sagen im Prädicate nichts als das, was im Begriffe des Subjects schon wirklich, obgleich nicht so klar und mit gleichem Bewusstsein gedacht war. Wenn ich sage: alle Körper sind ausgedehnt, so habe ich meinen Begriff vom Körper nicht im mindesten erweitert, sondern ihn nur aufgelöst, indem die Ausdehnung von jenem Begriffe schon vor dem Urtheile, obgleich nicht ausdrück-

[1] Zweite Auflage S. 740 f.

lich gesagt, dennoch wirklich gedacht war; das Urtheil ist also analytisch. Dagegen enthält der Satz: einige Körper sind schwer, etwas im Prädicate, was in dem allgemeinen Begriffe vom Körper nicht wirklich gedacht wird; er vergrössert also meine Erkenntniss, indem er zu meinem Begriffe etwas hinzuthut, und muss daher ein synthetisches Urtheil heissen.

b) Das gemeinschaftliche Princip aller analytischen Urtheile ist der Satz des Widerspruchs.

Alle analytischen Urtheile beruhen gänzlich auf dem Satze des Widerspruchs und sind ihrer Natur nach Erkenntnisse *a priori*, die 26
Begriffe, die ihnen zur Materie dienen, mögen empirisch sein oder nicht. Denn, weil das Prädicat eines bejahenden analytischen Urtheils schon vorher im Begriffe des Subjects gedacht wird, so kann es von ihm ohne Widerspruch nicht verneint werden; ebenso wird sein Gegentheil in einem analytischen, aber verneinenden Urtheile nothwendig von dem Subject verneint, und zwar auch zufolge des Satzes des Widerspruchs. So ist es mit den Sätzen: Jeder Körper ist ausgedehnt, und: kein Körper ist unausgedehnt (einfach), beschaffen.

Eben darum sind auch alle analytischen Sätze Urtheile *a priori*, wenn gleich ihre Begriffe empirisch sind, z. B. Gold ist ein gelbes Metall; denn um dieses zu wissen, brauche ich keine weitere Erfahrung ausser meinem Begriffe vom Golde, der enthielt, dass dieser Körper gelb und Metall sei; denn dieses machte eben meinen Begriff aus, und ich durfte nichts thun als diesen zergliedern, ohne mich ausser demselben wonach anders umzusehen.

c) Synthetische Urtheile bedürfen ein anderes Princip, als den Satz des Widerspruchs.

Es giebt synthetische Urtheile *a posteriori*, deren Ursprung empirisch ist; aber es giebt auch deren, die *a priori* gewiss sind, und die aus reinem Verstande und Vernunft entspringen. Beide kommen aber darin überein, dass sie nach dem Grundsatze der Analysis, nämlich dem Satze des Widerspruchs allein nimmermehr entspringen

27 können; sie erfordern noch ein ganz anderes Princip, ob sie zwar aus jedem Grundsatze, welcher er auch sei, jederzeit dem Satze des Widerspruchs gemäss abgeleitet werden müssen; denn nichts darf diesem Grundsatze zuwider sein, obgleich eben nicht alles daraus abgeleitet werden kann. Ich will die synthetischen Urtheile zuvor unter Klassen bringen.

1) Erfahrungsurtheile sind jederzeit synthetisch. Denn es wäre ungereimt, ein analytisches Urtheil auf Erfahrung zu gründen, da ich doch aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf, um das Urtheil abzufassen, und also kein Zeugniss der Erfahrung dazu nöthig habe. Dass ein Körper ausgedehnt sei, ist ein Satz, der *a priori* feststeht, und kein Erfahrungsurtheil. Denn ehe ich zur Erfahrung gehe, habe ich alle Bedingungen zu meinem Urtheile schon in dem Begriffe, aus welchem ich das Prädicat nach dem Satze des Widerspruchs nur herausziehen, und dadurch mir zugleich der Nothwendigkeit des Urtheils bewusst werden kann, welche mich Erfahrung nicht einmal lehren würde.

2) Mathematische Urtheile sind insgesammt synthetisch. Dieser Satz scheint den Bemerkungen der Zergliederer der menschlichen Vernunft bisher ganz entgangen, ja allen ihren Vermuthungen gerade entgegengesetzt zu sein, ob er gleich unwidersprechlich gewiss und in der Folge sehr wichtig ist. Denn weil man fand, dass die Schlüsse der Mathematiker alle nach dem Satze des Widerspruches
28 fortgehen (welches die Natur einer jeden apodiktischen Gewissheit erfordert), so überredete man sich, dass auch die Grundsätze aus dem Satze des Widerspruchs erkannt würden, worin sie sich sehr 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.

Zuvörderst muss bemerkt werden, dass eigentliche mathematische Sätze jederzeit Urtheile *a priori* und nicht empirisch sind, weil sie Nothwendigkeit bei sich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann. Will man mir aber dieses nicht einräumen, wolan so schränke ich meinen Satz auf die reine Mathematik ein, deren Begriff es schon mit sich bringt, dass

sie nicht empirische, sondern bloss reine Erkenntniss *a priori* enthalte.

Man sollte anfänglich wol denken, dass der Satz 7+5=12 ein bloss analytischer Satz sei, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Satze des Widerspruches erfolge. Allein wenn man es näher 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 Zwölf ist keineswegs dadurch schon gedacht, dass ich mir bloss jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke, und ich mag meinen Begriff von einer solchen möglichen Summe noch so lange 29
zergliedern, so werde ich doch darin die Zwölf nicht antreffen. Man muss über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hilfe nimmt, die einem von beiden correspondirt, etwa seine fünf Finger oder (wie Segner in seiner Arithmetik) fünf Punkte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzuthut. Man erweitert also wirklich seinen Begriff durch diesen Satz 7+5=12, und thut zu dem ersteren Begriff einen neuen hinzu, der in jenem gar nicht gedacht war, d. i. der arithmetische Satz ist jederzeit synthetisch, welches man desto deutlicher inne wird, wenn man etwas grössere Zahlen nimmt; da es denn klar einleuchtet, dass, wir möchten unseren Begriff drehen und wenden, wie wir wollen, wir ohne die Anschauung zu Hilfe zu nehmen, vermittelst der blossen Zergliederung unserer Begriffe, die Summe niemals finden könnten.

Ebenso wenig ist irgend ein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch. Dass die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Grösse, sondern nur eine Qualität. Der Begriff des Kürzesten kommt also gänzlich hinzu, und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Anschauung muss also hier zu Hilfe genommen werden, vermittelst deren allein die Synthesis möglich ist.

Einige andere Grundsätze, welche die Geometer voraussetzen, 30
sind zwar wirklich analytisch und beruhen auf dem Satze des Wider-

spruchs, sie dienen aber nur wie identische Sätze zur Kette der Methode und nicht als Principien, z. B. $a=a$, das Ganze ist sich selber gleich, oder $a+b>a$, d. i. das Ganze ist grösser als sein Theil. Und doch auch diese selbst, ob sie gleich nach blossen Begriffen gelten, werden in der Mathematik nur darum zugelassen, weil sie in der Anschauung können dargestellt werden. Was uns hier gemeiniglich glauben macht, als läge das Prädicat solcher apodiktischen Urtheile schon in unserem Begriffe, und das Urtheil sei also analytisch, ist bloss die Zweideutigkeit des Ausdrucks. Wir sollen nämlich zu einem gegebenen Begriffe ein gewisses Prädicat hinzudenken, und diese Nothwendigkeit haftet schon an den Begriffen. Aber die Frage ist nicht, was wir zu dem gegebenen Begriffe hinzu denken sollen, sondern was wir wirklich in ihm, obzwar nur dunkel denken, und da zeigt sich, dass das Prädicat jenen Begriffen zwar nothwendig, aber nicht unmittelbar, sondern vermittelst einer Anschauung, die hinzukommen muss, anhänge.

§. 3.

[Anmerkung zur allgemeinen Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische.

Diese Eintheilung ist in Ansehung der Kritik des menschlichen Ver-
31 standes unentbehrlich, und verdient daher in ihr classisch zu sein; sonst wüsste ich nicht, dass sie irgend anderwärts einen beträchtlichen Nutzen hätte. Und hierin finde ich auch die Ursache, weswegen dogmatische Philosophen, die die Quellen metaphysischer Urtheile immer nur in der Metaphysik selbst, nicht aber ausser ihr in den reinen Vernunftgesetzen überhaupt suchten, diese Eintheilung, die sich von selbst darzubieten scheint, vernachlässigten, und wie der berühmte Wolf oder der seinen Fusstapfen folgende scharfsinnige Baumgarten den Beweis von dem Satze des zureichenden Grundes, der offenbar synthetisch ist, im Satze des Widerspruchs suchen konnten. Dagegen treffe ich schon in Lockes Versuchen über den menschlichen Verstand einen Wink zu dieser Eintheilung an. Denn im vierten Buch, dem dritten Hauptstück, §. 9 u. f., nachdem er schon vorher von der verschiedenen Verknüpfung der Vorstellungen in Urtheilen und deren Quellen geredet hatte, wovon er die eine in die Identität oder den

Widerspruch setzt (analytische Urtheile), die andere aber in die Existenz der Vorstellungen in einem Subject (synthetische Urtheile), so gesteht er §. 10, dass unsere Erkenntniss (*a priori*) von der letzteren sehr enge und beinahe gar nichts sei. Allein es herrscht in dem, was er von dieser Art der Erkenntniss sagt, so wenig Bestimmtes und auf Regeln Gebrachtes, dass man sich nicht wundern darf, wenn niemand, sonderlich nicht einmal HUME Anlass daher genommen hat, über Sätze dieser Art Betrachtungen anzustellen. Denn dergleichen allgemeine und dennoch bestimmte Principien lernt man 32
nicht leicht von anderen, denen sie nur dunkel obgeschwebt haben. Man muss durch eigenes Nachdenken zuvor selbst darauf gekommen sein, hernach findet man sie auch anderwärts, wo man sie gewiss nicht zuerst würde angetroffen haben, weil die Verfasser selbst nicht einmal wussten, dass ihren eigenen Bemerkungen eine solche Idee zum Grunde liege. Die, so niemals selbst denken, besitzen dennoch die Scharfsinnigkeit, alles, nachdem es ihnen gezeigt worden, in demjenigen, was sonst schon gesagt worden, aufzuspähen, wo es doch vorher niemand sehen konnte.]

Der Prolegomenen

allgemeine Frage:

Ist überall Metaphysik möglich?

§. 4.

Wäre Metaphysik, die sich als Wissenschaft behaupten könnte, wirklich, könnte man sagen: hier ist Metaphysik, die dürft ihr nur lernen, und sie wird euch unwiderstehlich und unveränderlich von ihrer Wahrheit überzeugen, so wäre diese Frage unnöthig, und es bliebe nur diejenige übrig, die mehr eine Prüfung unserer Scharfsinnigkeit als den Beweis von der Existenz der Sache selbst beträfe, nämlich wie sie möglich sei, und wie Vernunft es anfange, dazu zu gelangen. Nun ist es der menschlichen Vernunft in diesem Falle so 33
gut nicht geworden. Man kann kein einziges Buch aufzeigen, so wie

man etwa einen EUCLID vorzeigt, und sagen: das ist Metaphysik, hier findet ihr den vornehmsten Zweck dieser Wissenschaft, die Erkenntniss eines höchsten Wesens und einer künftigen Welt bewiesen aus Principien der reinen Vernunft. Denn man kann uns zwar viele Sätze aufzeigen, die apodiktisch gewiss sind, und niemals bestritten wurden; aber diese sind insgesammt analytisch, und betreffen mehr die Materialien und das Bauzeug zur Metaphysik als die Erweiterung der Erkenntniss, die doch unsere eigentliche Absicht mit ihr sein soll (§. 2. *lit. c.*). Ob ihr aber gleich auch synthetische Sätze (z. B. den Satz des zureichenden Grundes) vorzeigt, die ihr niemals aus blosser Vernunft, mithin, wie doch eure Pflicht war, *a priori* bewiesen habt, die man euch aber doch gerne einräumt, so gerathet ihr doch, wenn ihr euch derselben zu eurem Hauptzwecke bedienen wollt, in so unstatthafte und unsichere Behauptungen, dass zu aller Zeit eine Metaphysik der anderen entweder in Ansehung der Behauptungen selbst oder ihrer Beweise widersprochen, und dadurch ihren Anspruch auf dauernden Beifall selbst vernichtet hat. Sogar sind die Versuche, eine solche Wissenschaft zu Stande zu bringen, ohne Zweifel die erste Ursache des so früh entstandenen Skepticismus gewesen, einer Denkungsart, darin die Vernunft so gewaltthätig gegen sich selbst verfährt, dass diese niemals als in völliger Verzweiflung an Befrie-
34 digung in Ansehung ihrer wichtigsten Absichten hätte entstehen können. Denn lange vorher, ehe man die Natur methodisch zu befragen anfing, befragte man bloss seine abgesonderte Vernunft, die durch gemeine Erfahrung in gewissem Masse schon geübt war, weil Vernunft uns doch immer gegenwärtig ist, Naturgesetze aber gemeiniglich mühsam aufgesucht werden müssen, und so schwamm Metaphysik oben auf wie Schaum, doch so, dass so wie der, den man geschöpft hatte, zerging, sich sogleich ein anderer auf der Oberfläche zeigte, den immer einige begierig aufsammelten, wobei andere, anstatt in der Tiefe die Ursache dieser Erscheinung zu suchen, sich damit weise dünkten, dass sie die vergebliche Mühe der ersteren belachten.

Das Wesentliche und Unterscheidende der reinen mathematischen Erkenntniss von aller anderen Erkenntniss *a priori* ist, dass sie durchaus nicht aus Begriffen, sondern jederzeit nur durch die

Construction der Begriffe (Kritik S. 712 [1]) vor sich gehen muss. Da sie also in ihren Sätzen über den Begriff zu demjenigen, was die ihm correspondirende Anschauung enthält, hinausgehen muss, so können und sollen ihre Sätze auch niemals durch Zergliederung der Begriffe d. i. analytisch entspringen, und sind daher insgesammt synthetisch.

[Ich kann aber nicht umhin, den Nachtheil zu bemerken, den die Vernachlässigung dieser sonst leichten und unbedeutend scheinenden Beobachtung der Philosophie zugezogen hat. Hume, als er den eines Philosophen würdigen Beruf fühlte, seine Blicke auf das ganze Feld der reinen Erkenntniss *a priori* zu werfen, in welchem sich der menschliche Verstand so grosse Besitzungen anmasst, schnitt unbedachtsamer Weise eine ganze, und zwar die erheblichste Provinz derselben, nämlich reine Mathematik davon ab, in der Einbildung, ihre Natur und so zu reden ihre Staatsverfassung beruhe auf ganz anderen Principien, nämlich lediglich auf dem Satze des Widerspruchs; und ob er zwar die Eintheilung der Sätze nicht so förmlich und allgemein oder unter der Benennung gemacht hatte, als es von mir hier geschieht, so war es doch gerade so viel, als ob er gesagt hätte: reine Mathematik enthält bloss analytische Sätze, Metaphysik aber synthetische *a priori*. Nun irrte er hierin gar sehr, und dieser Irrthum hatte auf seinen ganzen Begriff entscheidend nachtheilige Folgen. Denn wäre das von ihm nicht geschehen, so hätte er seine Frage wegen des Ursprungs unserer synthetischen Urtheile weit über seinen metaphysischen Begriff der Causalität erweitert und sie auch auf die Möglichkeit der Mathematik *a priori* ausgedehnt; denn diese musste er ebenso wol für synthetisch annehmen. Alsdann aber hätte er seine metaphysischen Sätze keineswegs auf blosse Erfahrung gründen können, weil er sonst die Axiome der reinen Mathematik ebenfalls der Erfahrung unterworfen haben würde, welches zu thun er viel zu einsehend war. Die gute Gesellschaft, worin Metaphysik alsdann zu stehen gekommen wäre, hätte sie wider die Gefahr einer schnöden Miss- 35 36
handlung gesichert; denn die Streiche, welche der letzteren zugedacht waren, hätten die erstere auch treffen müssen, welches aber seine Meinung nicht war, auch nicht sein konnte, und so wäre der scharfsinnige Mann in Be-

[1] S. 740 f. der zweiten Auflage.

trachtungen gezogen worden, die denjenigen hätten ähnlich werden müssen, womit wir uns jetzt beschäftigen, die aber durch seinen unnachahmlich schönen Vortrag unendlich würden gewonnen haben.]

Eigentlich metaphysische Urtheile sind insgesammt synthetisch. Man muss zur Metaphysik gehörige von eigentlich metaphysischen Urtheilen unterscheiden. Unter jenen sind sehr viele analytisch, aber sie machen nur die Mittel zu metaphysischen Urtheilen aus, auf die der Zweck der Wissenschaft ganz und gar gerichtet ist, und die allemal synthetisch sind. Denn, wenn Begriffe zur Metaphysik gehören, z. B. der von Substanz, so gehören die Urtheile, die aus der blossen Zergliederung derselben entspringen, auch nothwendig zur Metaphysik, z. B. Substanz ist dasjenige, was nur als Subject existirt u. s. w., und vermittelst mehrerer dergleichen analytischer Urtheile suchen wir der Definition der Begriffe nahe zu kommen. Da aber die Analysis eines reinen Verstandesbegriffs (dergleichen die Metaphysik enthält) nicht auf andere Art vor sich geht als die Zergliederung jedes anderen auch empirischen Begriffs, der nicht in die Metaphysik gehört (z. B. Luft ist eine elastische Flüssigkeit, deren Elasticität durch keinen bekannten Grad der Kälte aufgehoben wird),
37 so ist zwar der Begriff, aber nicht das analytische Urtheil eigenthümlich metaphysisch; denn diese Wissenschaft hat etwas Besonderes und ihr Eigenthümliches in der Erzeugung ihrer Erkenntnisse *a priori*, die also von dem, was sie mit allen anderen Verstandeserkenntnissen gemein hat, muss unterschieden werden; so ist z. B. der Satz: alles, was in den Dingen Substanz ist, ist beharrlich, ein synthetischer und eigenthümlich metaphysischer Satz.

Wenn man die Begriffe *a priori*, welche die Materie der Metaphysik und ihr Bauzeug ausmachen, zuvor nach gewissen Principien gesammelt hat, so ist die Zergliederung dieser Begriffe von grossem Werthe; auch kann dieselbe als ein besonderer Theil (gleichsam als *philosophia definitiva*), der lauter analytische, zur Metaphysik gehörige Sätze enthält, von allen synthetischen Sätzen, die die Metaphysik selbst ausmachen, abgesondert vorgetragen werden. Denn in der That haben jene Zergliederungen nirgend anders einen beträchtlichen Nutzen als in der Metaphysik, d. i. in Absicht auf die synthetischen

Sätze, die aus jenen zuerst zergliederten Begriffen sollen erzeugt werden.

Der Schluss dieses Paragraphen ist also, dass Metaphysik es eigentlich mit synthetischen Sätzen *a priori* zu thun habe, und diese allein ihren Zweck ausmachen, zu welchem sie zwar allerdings mancher Zergliederungen ihrer Begriffe, mithin analytischer Urtheile bedarf, wobei aber das Verfahren nicht anders ist als in jeder anderen Erkenntnissart, wo man seine Begriffe durch Zergliederung bloss 38
deutlich zu machen sucht. Allein die Erzeugung der Erkenntniss *a priori* sowol der Anschauung als Begriffen nach, endlich auch synthetischer Sätze *a priori*, und zwar in der philosophischen Erkenntniss, machen den wesentlichen Inhalt der Metaphysik aus.

Ueberdrüssig also des Dogmatismus, der uns nichts lehrt, und zugleich des Skepticismus, der uns gar überall nichts verspricht, auch nicht einmal den Ruhestand einer erlaubten Unwissenheit, aufgefordert durch die Wichtigkeit der Erkenntniss, deren wir bedürfen, und misstrauisch durch lange Erfahrung in Ansehung jeder, die wir zu besitzen glauben oder die sich uns unter dem Titel der reinen Vernunft anbietet, bleibt uns nur noch eine kritische Frage übrig, nach deren Beantwortung wir unser künftiges Betragen einrichten können: Ist überall Metaphysik möglich? Aber diese Frage muss nicht durch skeptische Einwürfe gegen gewisse Behauptungen einer wirklichen Metaphysik (denn wir lassen jetzt noch keine gelten), sondern aus dem nur noch problematischen Begriffe einer solchen Wissenschaft beantwortet werden.

[In der Kritik der reinen Vernunft bin ich in Absicht auf diese Frage synthetisch zu Werke gegangen, nämlich so, dass ich in der reinen Vernunft selbst forschte, und in dieser Quelle selbst die Elemente sowol als auch die Gesetze ihres reinen Gebrauchs nach Principien zu bestimmen suchte. Diese Arbeit ist schwer und erfordert einen entschlossenen Leser, sich nach und nach in ein System hinein zu denken, was noch nichts als gegeben zum Grunde legt ausser die Vernunft selbst, und also, ohne sich auf 39
irgend ein Factum zu stützen, die Erkenntniss aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht. Prolegemena sollen dagegen Vorübungen sein; sie sollen mehr anzeigen, was man zu thun habe, um eine Wissenschaft

wo möglich zur Wirklichkeit zu bringen, als sie selbst vortragen. Sie müssen sich also auf etwas stützen, was man schon als zuverlässig kennt, von da man mit Zutrauen ausgehen und zu den Quellen aufsteigen kann, die man noch nicht kennt, und deren Entdeckung uns nicht allein das, was man wusste, erklären, sondern zugleich einen Umfang vieler Erkenntnisse, die insgesammt aus den nämlichen Quellen entspringen, darstellen wird. Das methodische Verfahren der Prolegomenen, vornehmlich derer, die zu einer künftigen Metaphysik vorbereiten sollen, wird also analytisch sein.]

Es trifft sich aber glücklicher Weise, dass, ob wir gleich nicht annehmen können, dass Metaphysik als Wissenschaft wirklich sei, wir doch mit Zuversicht sagen können, dass gewisse reine synthetische Erkenntnisse *a priori* wirklich und gegeben seien, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft; denn beide enthalten Sätze, die theils apodiktisch gewiss durch blosse Vernunft, theils durch die allgemeine Einstimmung aus der Erfahrung und dennoch als von Erfahrung unabhängig durchgängig anerkannt werden. Wir haben also wenigstens einige unbestrittene synthetische Erkenntniss *a priori*, und dürfen nicht fragen, ob sie möglich sei (denn sie ist wirklich), sondern nur, wie sie möglich sei, um aus dem Princip der Möglichkeit der gegebenen auch die Möglichkeit aller übrigen ableiten zu können.

Der Prolegomenen

allgemeine Frage:

Wie ist Erkenntniss aus reiner Vernunft möglich?

§. 5.

Wir haben oben den mächtigen Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile gesehen. Die Möglichkeit analytischer Sätze konnte sehr leicht begriffen werden; denn sie gründet sich lediglich auf den Satz des Widerspruchs. Die Möglichkeit synthe-

tischer Sätze *a posteriori* d. i. solcher, welche aus der Erfahrung geschöpft werden, bedarf auch keiner besonderen Erklärung; denn Erfahrung ist selbst nichts Anderes als eine continuirliche Zusammenfügung (Synthesis) der Wahrnehmungen. Es bleiben uns also nur synthetische Sätze *a priori* übrig, deren Möglichkeit gesucht oder untersucht werden muss, weil sie auf anderen Principien als dem Satze des Widerspruchs beruhen muss.

[Wir dürfen aber die Möglichkeit solcher Sätze hier nicht zuerst 41
suchen d. i. fragen, ob sie möglich seien. Denn es sind deren genug, und zwar mit unstreitiger Gewissheit wirklich gegeben, und da die Methode, die wir jetzt befolgen, analytisch sein soll, so werden wir davon anfangen, dass dergleichen synthetische, aber reine Vernunfterkenntniss wirklich sei; aber alsdann müssen wir den Grund dieser Möglichkeit dennoch untersuchen und fragen, wie diese Erkenntniss möglich sei, damit wir aus den Principien ihrer Möglichkeit die Bedingungen ihres Gebrauchs, den Umfang und die Grenzen desselben zu bestimmen in Stand gesetzt werden.]

Die eigentliche, mit schulgerechter Präcision ausgedrückte Aufgabe, auf die alles ankommt, ist also:

Wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich?

Ich habe sie oben der Popularität zu Gefallen etwas anders, nämlich als eine Frage nach der Erkenntniss aus reiner Vernunft ausgedrückt, welches ich dieses Mal ohne Nachtheil der gesuchten Einsicht wol thun konnte, weil, da es hier doch lediglich um die Metaphysik und deren Quellen zu thun ist, man nach den vorher gemachten Erinnerungen sich, wie ich hoffe, jederzeit erinnern wird, dass, wenn wir hier von Erkenntniss aus reiner Vernunft reden, niemals von der analytischen, sondern lediglich der synthetischen die Rede sei.*

[* Es ist unmöglich zu verhüten, dass, wenn die Erkenntniss nach und nach weiter fortrückt, nicht gewisse schon klassisch gewordene Ausdrücke, die noch von dem Kindheitsalter der Wissenschaft her sind, in der Folge sollten unzureichend und übel anpassend gefunden werden, und ein gewisser neuer und mehr angemessener Gebrauch mit dem alten in einige Gefahr der Verwechselung gerathen sollte. Analytische Methode, so fern sie der synthetischen ent-

42 Auf die Auflösung dieser Aufgabe nun kommt das Stehen oder Fallen der Metaphysik, und also ihre Existenz gänzlich an. Es mag jemand seine Behauptungen in derselben mit noch so grossem Schein vortragen, Schlüsse auf Schlüsse bis zum Erdrücken aufhäufen; wenn er nicht vorher jene Frage hat genugthuend beantworten können, so habe ich Recht zu sagen: es ist alles eitele grundlose Philosophie und falsche Weisheit. Du sprichst durch reine Vernunft und massest dir an, *a priori* Erkenntnisse gleichsam zu erschaffen, indem du nicht bloss gegebene Begriffe zergliederst, sondern neue Verknüpfungen vorgiebst, die nicht auf dem Satze des Widerspruchs beruhen, und die du doch so ganz unabhängig von aller Erfahrung einzusehen vermeinst; wie kommst du nun hierzu, und wie willst du
43 dich wegen solcher Anmassungen rechtfertigen? Dich auf Beistimmung der allgemeinen Menschenvernunft zu berufen, kann dir nicht gestattet werden; denn das ist ein Zeuge, dessen Ansehen nur auf dem öffentlichen Gerüchte beruht.

Quodcunque ostendis mihi sic, incredulus odi.
Horat.

[So unentbehrlich aber die Beantwortung dieser Frage ist, so schwer ist sie doch zugleich; und obzwar die vornehmste Ursache, weswegen man sie nicht schon längst zu beantworten gesucht hat, darin liegt, dass man sich nicht einmal hat einfallen lassen, dass so etwas gefragt werden könne, so ist doch eine zweite Ursache diese, dass eine genugthuende Beantwortung dieser einen Frage ein weit anhaltenderes, tieferes und mühsameres Nachdenken erfordert als jemals das weitläufigste Werk der Metaphysik, das bei der ersten Erscheinung seinem Verfasser Unsterblichkeit versprach. Auch muss ein

gegengesetzt ist, ist ganz etwas Anderes als ein Inbegriff analytischer Sätze; sie bedeutet nur, dass man von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sei, ausgeht, und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich. In dieser Lehrart bedient man sich öfters lauter synthetischer Sätze, wie die mathematische Analysis davon ein Beispiel giebt, und sie könnte besser die regressive Lehrart zum Unterschiede von der synthetischen oder progressiven heissen. Noch kommt der Name Analytik auch als ein Hauptheil der Logik vor, und da ist es die Logik der Wahrheit, und wird der Dialektik entgegengesetzt, ohne eigentlich darauf zu sehen, ob die zu jener gehörigen Erkenntnisse analytisch oder synthetisch sind.]

jeder einsehende Leser, wenn er diese Aufgabe nach ihrer Forderung sorgfältig überdenkt, anfangs durch ihre Schwierigkeit erschreckt, sie für unauflöslich, und gäbe es nicht wirklich dergleichen reine synthetische Erkenntnisse *a priori*, sie ganz und gar für unmöglich halten, welches dem David Hume wirklich begegnete, ob er sich zwar die Frage bei weitem nicht in solcher Allgemeinheit vorstellte, als es hier geschieht und geschehen muss, wenn die Beantwortung für die ganze Metaphysik entscheidend werden soll. Denn wie ist es möglich, sagte der scharfsinnige Mann, dass, wenn mir ein 44
Begriff gegeben ist, ich über denselben hinausgehen und einen anderen damit verknüpfen kann, der in jenem gar nicht enthalten ist, und zwar so, als wenn dieser nothwendig zu jenem gehöre? Nur Erfahrung kann uns solche Verknüpfungen an die Hand geben (so schloss er aus jener Schwierigkeit, die er für Unmöglichkeit hielt), und alle jene vermeintliche Nothwendigkeit oder, welches einerlei ist, dafür gehaltene Erkenntniss *a priori* ist nichts als eine lange Gewohnheit, etwas wahr zu finden und daher die subjective Nothwendigkeit für objectiv zu halten.

Wenn der Leser sich über Beschwerde und Mühe beklagt, die ich ihm durch die Auflösung dieser Aufgabe machen werde, so darf er nur den Versuch anstellen, sie auf leichtere Art selbst aufzulösen. Vielleicht wird er sich alsdann demjenigen verbunden halten, der eine Arbeit von so tiefer Nachforschung für ihn übernommen hat, und wol eher über die Leichtigkeit, die nach Beschaffenheit der Sache der Auflösung noch hat gegeben werden können, einige Verwunderung merken lassen; auch hat es Jahre lang Bemühung gekostet, um diese Aufgabe in ihrer ganzen Allgemeinheit (in dem Verstande, wie die Mathematiker dieses Wort nehmen, nämlich hinreichend für alle Fälle) aufzulösen, und sie auch endlich in analytischer Gestalt, wie der Leser sie hier antreffen wird, darstellen zu können.]

Alle Metaphysiker sind demnach von ihren Geschäften feierlich und gesetzmässig so lange suspendirt, bis sie die Frage: 45

Wie sind synthetische Erkenntnisse *a priori* möglich?

genugthuend werden beantwortet haben. Denn in dieser Beantwortung allein besteht das Creditiv, welches sie vorzeigen müssen, wenn sie im Namen der reinen Vernunft etwas bei uns anzubringen haben; in Ermangelung desselben aber können sie nichts Anderes

erwarten als von Vernünftigen, die so oft schon hintergangen worden, ohne alle weitere Untersuchung ihres Anbringens abgewiesen zu werden.

Wollen sie dagegen ihr Geschäft nicht als Wissenschaft, sondern als eine Kunst heilsamer und dem allgemeinen Menschenverstande anpassender Ueberredungen treiben, so kann ihnen dieses Gewerbe nach Billigkeit nicht verwehrt werden. Sie werden alsdann die bescheidene Sprache eines vernünftigen Glaubens führen; sie werden gestehen, dass es ihnen nicht erlaubt sei, über das, was jenseit der Grenzen aller möglichen Erfahrung hinausliegt, auch nur einmal zu muthmassen, geschweige etwas zu wissen, sondern nur etwas (nicht zum speculativen Gebrauche, denn auf den müssen sie Verzicht thun, sondern lediglich zum praktischen) anzunehmen, was zur Leitung des Verstandes und Willens im Leben möglich und sogar unentbehrlich ist. So allein werden sie den Namen nützlicher und weiser Männer führen können, um desto mehr, je mehr sie auf den der Metaphysiker Verzicht thun, denn diese wollen speculative Philosophen sein; und da, wenn es um Urtheile *a priori* zu thun ist,
46 man es auf schale Wahrscheinlichkeiten nicht aussetzen kann (denn was dem Vorgeben nach *a priori* erkannt wird, wird eben dadurch als nothwendig angekündigt), so kann es ihnen nicht erlaubt sein, mit Muthmassungen zu spielen, sondern ihre Behauptung muss Wissenschaft sein oder sie ist überall gar nichts.

Man kann sagen, dass die ganze Transscendentalphilosophie, die vor aller Metaphysik nothwendig vorhergeht, selbst nichts Anderes als bloss die vollständige Auflösung der hier vorgelegten Frage sei, nur in systematischer Ordnung und Ausführlichkeit, und man habe also bis jetzt keine Transscendentalphilosophie. Denn was den Namen davon führt, ist eigentlich ein Theil der Metaphysik; jene Wissenschaft soll aber die Möglichkeit der letzteren zuerst ausmachen, und muss also vor aller Metaphysik vorhergehen. Man darf sich also auch nicht wundern, da eine ganze und zwar aller Beihilfe aus anderen beraubte, mithin an sich ganz neue Wissenschaft nöthig ist, um nur eine einzige Frage hinreichend zu beantworten, wenn die Auflösung derselben mit Mühe und Schwierigkeit, ja sogar mit einiger Dunkelheit verbunden ist.

Indem wir jetzt zu dieser Auflösung schreiten, und zwar nach analytischer Methode, in welcher wir voraussetzen, dass solche Erkenntnisse aus reiner Vernunft wirklich sind, so können wir uns nur auf zwei Wissenschaften der theoretischen Erkenntniss (als von der allein hier die Rede ist) berufen, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft, denn nur diese können uns die 47
Gegenstände in der Anschauung darstellen, mithin, wenn etwa in ihnen eine Erkenntniss *a priori* vorkäme, die Wahrheit oder Uebereinstimmung derselben mit dem Objecte *in concreto*, d. i. ihre Wirklichkeit zeigen, von der alsdann zu dem Grunde ihrer Möglichkeit auf dem analytischen Wege fortgegangen werden könnte. Dies erleichtert das Geschäft sehr, in welchem die allgemeinen Betrachtungen nicht allein auf Facta angewandt werden, sondern sogar von ihnen ausgehen, anstatt dass sie in synthetischem Verfahren gänzlich *in abstracto* aus Begriffen abgeleitet werden müssen.

Um aber von diesen wirklichen und zugleich gegründeten reinen Erkenntnissen *a priori* zu einer möglichen, die wir suchen, nämlich einer Metaphysik als Wissenschaft aufzusteigen, haben wir nöthig, das, was sie veranlasst und als bloss natürlich gegebene, obgleich wegen ihrer Wahrheit nicht unverdächtige Erkenntnis *a priori* jener zum Grunde liegt, deren Bearbeitung ohne alle kritische Untersuchung ihrer Möglichkeit gewöhnlichermassen schon Metaphysik genannt wird, mit einem Worte die Naturanlage zu einer solchen Wissenschaft unter unserer Hauptfrage mit zu begreifen, und so wird die transscendentale Hauptfrage, in vier andere Fragen zertheilt, nach und nach beantwortet werden.

1. Wie ist reine Mathematik möglich? 48
2. Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?
3. Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?
4. Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

Man sieht, dass, wenngleich die Auflösung dieser Aufgaben hauptsächlich den wesentlichen Inhalt der Kritik darstellen soll, sie dennoch auch etwas Eigenthümliches habe, welches auch für sich allein der Aufmerksamkeit würdig ist, nämlich zu gegebenen Wissen-

schaften die Quellen in der Vernunft selbst zu suchen, um dadurch dieser ihr Vermögen, etwas *a priori* zu erkennen, vermittelst der That selbst zu erforschen und auszumessen; wodurch denn diese Wissenschaften selbst, wenngleich nicht in Ansehung ihres Inhalts, doch was ihren richtigen Gebrauch betrifft, gewinnen, und, indem sie einer höheren Frage, wegen ihres gemeinschaftlichen Ursprungs, Licht verschaffen, zugleich Anlass geben, ihre eigene Natur besser aufzuklären.

Der transscendentalen Hauptfrage

erster Theil.

Wie ist reine Mathematik möglich?

§. 6.

Hier ist nun eine grosse und bewährte Erkenntniss, die schon jetzt von bewundernswürdigem Umfange ist und unbegrenzte Aus- 49
breitung auf die Zukunft verspricht, die durch und durch apodiktische Gewissheit d. i. absolute Nothwendigkeit bei sich führt, also auf keinen Erfahrungsgründen beruht, mithin ein reines Product der Vernunft, überdem aber durch und durch synthetisch ist. „Wie ist es nun der menschlichen Vernunft möglich, eine solche Erkenntniss gänzlich *a priori* zu Stande zu bringen?“ Setzt dieses Vermögen, da es sich nicht auf Erfahrungen fusst noch fussen kann, nicht irgend einen Erkenntnissgrund *a priori* voraus, der tief verborgen liegt, der sich aber durch diese seine Wirkungen offenbaren dürfte, wenn man den ersten Anfängen derselben nur fleissig nachspürte?

§. 7.

Wir finden aber, dass alle mathematische Erkenntniss dieses Eigenthümliche habe, dass sie ihren Begriff vorher in der Anschauung und zwar *a priori*, mithin einer solchen, die nicht empirisch sondern reine Anschauung ist, darstellen müsse, ohne welches Mittel sie nicht einen einzigen Schritt thun kann; daher ihre Urtheile jederzeit intuitiv sind, anstatt dass Philosophie sich mit discursiven Urtheilen aus blossen Begriffen begnügen muss, und ihre

apodiktischen Lehren wol durch Anschauung erläutern, niemals aber daher ableiten kann. Diese Beobachtung in Ansehung der Natur der Mathematik giebt uns nun schon eine Leitung auf die erste und oberste Bedingung ihrer Möglichkeit: nämlich es muss ihr irgend
50 eine reine Anschauung zum Grunde liegen, in welcher sie alle ihre Begriffe in *concreto* und dennoch *a priori* darstellen oder, wie man es nennt, sie construiren kann.* Können wir diese reine Anschauung und die Möglichkeit einer solchen ausfinden, so erklärt sich daraus leicht, wie synthetische Sätze *a priori* in der reinen Mathematik, und mithin auch, wie diese Wissenschaft selbst möglich sei; denn so wie die empirische Anschauung es ohne Schwierigkeit möglich macht, dass wir unseren Begriff, den wir uns von einem Object der Anschauung machen, durch neue Prädicate, die die Anschauung selbst darbietet, in der Erfahrung synthetisch erweitern, so wird es auch die reine Anschauung thun; nur mit dem Unterschiede, dass im letzteren Falle das synthetische Urtheil *a priori* gewiss und apodiktisch, im ersteren aber nur *a posteriori* und empirisch gewiss sein wird, weil diese nur das enthält, was in der zufälligen empirischen Anschauung angetroffen wird, jene aber, was in der reinen nothwendig angetroffen werden muss, indem sie als Anschauung *a priori* mit dem Begriffe vor aller Erfahrung oder einzelnen Wahrnehmung unzertrennlich verbunden ist.

§. 8.

Allein die Schwierigkeit scheint bei diesem Schritte eher zu wachsen als abzunehmen. Denn nunmehr lautet die Frage: wie ist es möglich, etwas *a priori* anzuschauen? Anschauung ist eine
51 Vorstellung, so wie sie unmittelbar von der Gegenwart des Gegenstandes abhängen würde. Daher scheint es unmöglich, *a priori* ursprünglich anzuschauen, weil die Anschauung alsdann ohne einen weder vorher noch jetzt gegenwärtigen Gegenstand, worauf sie sich bezöge, stattfinden müsste und also nicht Anschauung sein könnte. Begriffe sind zwar von der Art, dass wir uns einige derselben, nämlich die, so nur das Denken eines Gegenstandes überhaupt enthalten, ganz

*) Siehe Kritik S. 713 [S. 740 der zweiten Auflage].

wol *a priori* machen können, ohne dass wir uns in einem unmittelbaren Verhältnisse zum Gegenstande befänden, z. B. den Begriff von Grösse, von Ursache u. s. w.; aber selbst diese bedürfen doch, um ihnen Bedeutung und Sinn zu verschaffen, einen gewissen Gebrauch *in concreto*, d. i. Anwendung auf irgend eine Anschauung, dadurch uns ein Gegenstand derselben gegeben wird. Allein wie kann Anschauung des Gegenstandes vor dem Gegenstande selbst vorhergehen?

§. 9.

Müsste unsere Anschauung von der Art sein, dass sie Dinge vorstellte, so wie sie an sich selbst sind, so würde gar keine Anschauung *a priori* stattfinden, sondern sie wäre allemal empirisch. Denn was in dem Gegenstande an sich selbst enthalten sei, kann ich nur wissen, wenn er mir gegenwärtig und gegeben ist. Freilich ist es auch alsdann unbegreiflich, wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir diese sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, da ihre 52
Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüber wandern können; allein, die Möglichkeit davon eingeräumt, so würde doch dergleichen Anschauung nicht *a priori* stattfinden, d. i. ehe mir noch der Gegenstand vorgestellt würde; denn ohne das kann kein Grund der Beziehung meiner Vorstellung auf ihn erdacht werden, sie müsste denn auf Eingebung beruhen. Es ist also nur auf eine einzige Art möglich, dass meine Anschauung vor der Wirklichkeit des Gegenstandes vorhergehe und als Erkenntniss *a priori* stattfinde, wenn sie nämlich nichts Anderes enthält als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subject vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen afficirt werde. Denn dass Gegenstände der Sinne dieser Form der Sinnlichkeit gemäss allein angeschaut werden können, kann ich *a priori* wissen. Hieraus folgt, dass Sätze, die bloss diese Form der sinnlichen Anschauung betreffen, von Gegenständen der Sinne möglich und giltig sein werden, imgleichen umgekehrt, dass Anschauungen, die *a priori* möglich sind, niemals andere Dinge als Gegenstände unserer Sinne betreffen können.

§. 10.

Also ist es nur die Form der sinnlichen Anschauung, dadurch wir *a priori* Dinge anschauen können, wodurch wir aber auch die Objecte nur erkennen, wie sie uns (unseren Sinnen) erscheinen
53 können, nicht wie sie an sich sein mögen, und diese Voraussetzung ist schlechterdings nothwendig, wenn synthetische Sätze *a priori* als möglich eingeräumt, oder im Falle sie wirklich angetroffen werden, ihre Möglichkeit begriffen und zum voraus bestimmt werden soll.

Nun sind Raum und Zeit diejenigen Anschauungen, welche die reine Mathematik allen ihren Erkenntnissen und Urtheilen, die zugleich als apodiktisch und nothwendig auftreten, zum Grunde legt; denn Mathematik muss alle ihre Begriffe zuerst in der Anschauung, und reine Mathematik in der reinen Anschauung darstellen, d. i. sie construiren, ohne welche (weil sie nicht analytisch, nämlich durch Zergliederung der Begriffe, sondern synthetisch verfahren kann) es ihr unmöglich ist, einen Schritt zu thun, so lange ihr nämlich reine Anschauung fehlt, in der allein der Stoff zu synthetischen Urtheilen *a priori* gegeben werden kann. Geometrie legt die reine Anschauung des Raums zum Grunde. Arithmetik bringt selbst ihre Zahlbegriffe durch successive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit zu Stande, vornehmlich aber reine Mechanik kann ihre Begriffe von Bewegung nur vermittelst der Vorstellung der Zeit zu Stande bringen. Beide Vorstellungen aber sind bloss Anschauungen; denn, wenn man von den empirischen Anschauungen der Körper und ihrer Veränderungen (Bewegung) alles Empirische, nämlich was zur Empfindung gehört, weglässt, so bleiben noch Raum und Zeit übrig, welche also reine
54 Anschauungen sind, die jenen *a priori* zum Grunde liegen und daher selbst niemals weggelassen werden können, aber eben dadurch, dass sie reine Anschauungen *a priori* sind, beweisen, dass sie blosse Formen unserer Sinnlichkeit sind, die vor aller empirischen Anschauung, d. i. der Wahrnehmung wirklicher Gegenstände vorhergehen müssen, und denen gemäss Gegenstände *a priori* erkannt werden können, aber freilich nur, wie sie uns erscheinen.

§. 11.

Die Aufgabe des gegenwärtigen Abschnitts ist also aufgelöst. Reine Mathematik ist als synthetische Erkenntniss *a priori* nur dadurch möglich, dass sie auf keine anderen als blosse Gegenstände der Sinne geht, deren empirischer Anschauung eine reine Anschauung (des Raums und der Zeit), und zwar *a priori* zum Grunde liegt, und darum zum Grunde liegen kann, weil diese nichts Anderes als die blosse Form der Sinnlichkeit ist, welche vor der wirklichen Erscheinung der Gegenstände vorhergeht, indem sie dieselbe in der That allererst möglich macht. Doch betrifft dieses Vermögen *a priori* anzuschauen nicht die Materie der Erscheinung, d. i. das, was in ihr Empfindung ist, denn diese macht das Empirische aus, sondern nur die Form derselben, Raum und Zeit. Wollte man im mindesten daran zweifeln, dass beide gar keine den Dingen an sich selbst, sondern nur blosse ihrem Verhältnisse zur Sinnlichkeit anhängende Bestimmungen sind, so möchte ich gern wissen, wie man es möglich finden kann, *a priori* und also vor aller Bekanntschaft mit den Dingen, ehe sie nämlich 55
uns gegeben sind, zu wissen, wie ihre Anschauung beschaffen sein müsse, welches doch hier der Fall mit Raum und Zeit ist. Dieses ist aber ganz begreiflich, sobald beide für nichts weiter als formale Bedingungen unserer Sinnlichkeit, die Gegenstände aber bloss für Erscheinungen gelten, denn alsdann kann die Form der Erscheinung, d. i. die reine Anschauung allerdings aus uns selbst, d. i. *a priori* vorgestellt werden.

§. 12.

Um etwas zur Erläuterung und Bestätigung beizufügen, darf man nur das gewöhnliche und unumgänglich nothwendige Verfahren der Geometer ansehen. Alle Beweise von durchgängiger Gleichheit zweier gegebenen Figuren (da eine in allen Stücken an die Stelle der anderen gesetzt werden kann) laufen zuletzt darauf hinaus, dass sie einander decken, welches offenbar nichts Anderes als ein auf der unmittelbaren Anschauung beruhender synthetischer Satz ist; und diese Anschauung muss rein und *a priori* gegeben werden, denn sonst könnte jener Satz nicht für apodiktisch gewiss gelten, sondern hätte

nur empirische Gewissheit. Es würde nur heissen: man bemerkt es jederzeit so, und er gilt nur so weit, als unsere Wahrnehmung bis dahin sich erstreckt hat. Dass der vollständige Raum (der selbst keine Grenze eines anderen Raumes mehr ist) drei Abmessungen
56 habe, und Raum überhaupt auch nicht mehr derselben haben könne, wird auf den Satz gebaut, dass sich in einem Punkte nicht mehr als drei Linien rechtwinklig schneiden können; dieser Satz aber kann gar nicht aus Begriffen dargethan werden, sondern beruht unmittelbar auf Anschauung, und zwar reiner *a priori*, weil er apodiktisch gewiss ist; dass man verlangen kann, eine Linie solle ins unendliche (*in infinitum*) gezogen, oder eine Reihe Veränderungen (z. B. durch Bewegung zurückgelegte Räume) solle ins unendliche fortgesetzt werden, setzt doch eine Vorstellung des Raumes und der Zeit voraus, die bloss an der Anschauung hängen kann, nämlich so fern sie an sich durch nichts begrenzt ist; denn aus Begriffen könnte sie nie geschlossen werden. Also liegen doch wirklich der Mathematik reine Anschauungen *a priori* zum Grunde, welche ihre synthetischen und apodiktisch geltenden Sätze möglich machen; und daher erklärt unsere transscendentale Deduction der Begriffe im Raum und Zeit zugleich die Möglichkeit einer reinen Mathematik, die ohne eine solche Deduction, und ohne dass wir annehmen, „alles, was unseren Sinnen gegeben werden mag (den äusseren im Raume, dem inneren in der Zeit), werde von uns nur angeschaut, wie es uns erscheint, nicht wie es an sich selbst ist", zwar eingeräumt, aber keineswegs eingesehen werden könnte.

§. 13.

Diejenigen, welche noch nicht von dem Begriffe loskommen
57 können, als ob Raum und Zeit wirkliche Beschaffenheiten wären, die den Dingen an sich selbst anhingen, können ihre Scharfsinnigkeit an folgendem Paradoxon üben, und, wenn sie dessen Auflösung vergebens versucht haben, wenigstens auf einige Augenblicke von Vorurtheilen frei vermuthen, dass doch vielleicht die Abwürdigung des Raumes und der Zeit zu blossen Formen unserer sinnlichen Anschauung Grund haben möge.

Wenn zwei Dinge in allen Stücken, die an jedem für sich nur immer können erkannt werden (in allen zur Grösse und Qualität gehörigen Bestimmungen) völlig einerlei sind, so muss doch folgen, dass eins in allen Fällen und Beziehungen an die Stelle des anderen könne gesetzt werden, ohne dass diese Vertauschung den mindesten kenntlichen Unterschied verursachen würde. In der That verhält sich dies auch so mit ebenen Figuren in der Geometrie; allein verschiedene sphärische zeigen unerachtet jener völligen inneren Uebereinstimmung doch eine solche im äusseren Verhältniss, dass sich eine an die Stelle der anderen gar nicht setzen lässt; z. B. zwei sphärische Triangel von beiden Hemisphären, die einen Bogen des Aequators zur gemeinschaftlichen Basis haben, können völlig gleich sein, in Ansehung der Seiten sowol als Winkel, so dass an keinem, wenn er allein und zugleich vollständig beschrieben wird, etwas angetroffen wird, was nicht zugleich in der Beschreibung des anderen läge, und dennoch kann einer nicht an die Stelle des anderen (nämlich auf der entgegengesetzten Hemisphäre) gesetzt werden; und hier ist denn doch eine innere Verschiedenheit beider Triangel, die kein Verstand 58
als innerlich angeben kann, und die sich nur durch das äussere Verhältniss im Raume offenbart. Allein ich will gewöhnlichere Fälle anführen, die aus dem gemeinen Leben genommen werden können.

Was kann wol meiner Hand oder meinem Ohr ähnlicher und in allen Stücken gleicher sein als ihr Bild im Spiegel? Und dennoch kann ich eine solche Hand, als im Spiegel gesehen wird, nicht an die Stelle ihres Urbildes setzen; denn, wenn dieses eine rechte Hand war, so ist jene im Spiegel eine linke, und das Bild des rechten Ohres ist ein linkes, das nimmermehr die Stelle des ersteren vertreten kann. Nun sind hier keine inneren Unterschiede, die irgend ein Verstand nur denken könnte; und dennoch sind die Unterschiede innerlich, so weit die Sinne lehren, denn die linke Hand kann mit der rechten unerachtet aller beiderseitigen Gleichheit und Aehnlichkeit doch nicht zwischen denselben Grenzen eingeschlossen sein (sie können nicht congruiren), der Handschuh der einen Hand kann nicht auf der anderen gebraucht werden. Was ist nun die Auflösung? Diese Gegenstände sind nicht etwa Vorstellungen der Dinge, wie sie an sich selbst sind und wie sie der pure Verstand erkennen würde, sondern es sind

sinnliche Anschauungen d. i. Erscheinungen, deren Möglichkeit auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekannter Dinge zu etwas Anderem, nämlich unserer Sinnlichkeit beruht. Von dieser ist nun
59 der Raum die Form der äusseren Anschauung, und die innere Bestimmung eines jeden Raumes ist nur durch die Bestimmung des äusseren Verhältnisses zu dem ganzen Raume, davon jener ein Theil ist (dem Verhältnisse zum äusseren Sinne), d. i. der Theil ist nur durchs Ganze möglich, welches bei Dingen an sich selbst als Gegenständen des blossen Verstandes niemals, wol aber bei blossen Erscheinungen stattfindet. Wir können daher auch den Unterschied ähnlicher und gleicher, aber doch incongruenter Dinge (z. B. widersinnig gewundener Schnecken) durch keinen einzigen Begriff verständlich machen, sondern nur durch das Verhältniss zur rechten und linken Hand, welches unmittelbar auf Anschauung geht.

[1]Anmerkung I.

Die reine Mathematik, und namentlich die reine Geometrie kann nur unter der Bedingung allein objective Realität haben, dass sie bloss auf Gegenstände der Sinne geht, in Ansehung deren aber der Grundsatz feststeht, dass unsere sinnliche Vorstellung keineswegs eine Vorstellung der Dinge an sich selbst, sondern nur der Art sei, wie sie uns erscheinen. Daraus folgt, dass die Sätze der Geometrie nicht etwa Bestimmungen eines blossen Geschöpfs unserer dichtenden Phantasie sind, und also nicht mit Zuverlässigkeit auf wirkliche Gegenstände könnten bezogen werden, sondern dass sie nothwendiger Weise vom Raume, und darum auch von allem, was im Raume angetroffen werden mag, gelten, weil der Raum nichts Anderes ist als die Form
60 aller äusseren Erscheinungen, unter der uns allein Gegenstände der Sinne gegeben werden können. Die Sinnlichkeit, deren Form die Geometrie zum Grunde legt, ist das, worauf die Möglichkeit äusserer Erscheinungen beruht; diese also können niemals etwas Anderes enthalten, als was die Geometrie ihnen vorschreibt. Ganz anders würde es sein, wenn die Sinne die Objecte vorstellen müssten, wie sie an sich selbst sind. Denn da würde aus der Vorstellung vom Raume, die der Geometer *a priori* mit allerlei Eigenschaften

[1] Die folgenden drei Anmerkungen, bis zum Ende von S. 71, gehören den späteren Zusätzen an.

desselben zum Grunde legt, noch gar nicht folgen, dass alles dieses sammt dem, was daraus gefolgert wird, sich gerade so in der Natur verhalten müsse. Man würde den Raum des Geometers für blosse Erdichtung halten und ihm keine objective Giltigkeit zutrauen, weil man gar nicht einsicht, wie Dinge nothwendig mit dem Bilde, das wir uns von selbst und zum voraus von ihnen machen, übereinstimmen müssten. Wenn aber dieses Bild oder vielmehr diese formale Anschauung die wesentliche Eigenschaft unserer Sinnlichkeit ist, vermittelst deren uns allein Gegenstände gegeben werden, diese Sinnlichkeit aber nicht Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen vorstellt, so ist ganz leicht zu begreifen, und zugleich unwidersprechlich bewiesen, dass alle äusseren Gegenstände unserer Sinnenwelt nothwendig mit den Sätzen der Geometrie nach aller Pünktlichkeit übereinstimmen müssen, weil die Sinnlichkeit durch ihre Form äusserer Anschauung (den Raum), womit sich der Geometer beschäftigt, jene Gegenstände als blosse Erscheinungen selbst 61
allererst möglich macht. Es wird allemal ein bemerkungswürdiges Phänomen in der Geschichte der Philosophie bleiben, dass es eine Zeit gegeben hat, da selbst Mathematiker, die zugleich Philosophen waren, zwar nicht an der Richtigkeit ihrer geometrischen Sätze, so fern sie bloss den Raum beträfen, aber an der objectiven Giltigkeit und Anwendung dieses Begriffs selbst und aller geometrischen Bestimmungen desselben auf Natur zu zweifeln anfingen, da sie besorgten, eine Linie in der Natur möchte doch wol aus physischen Punkten, mithin der wahre Raum im Objecte aus einfachen Theilen bestehen, obgleich der Raum, den der Geometer im Gedanken hat, daraus keineswegs bestehen kann. Sie erkannten nicht, dass dieser Raum in Gedanken den physischen d. i. die Ausdehnung der Materie selbst möglich mache, dass dieser gar keine Beschaffenheit der Dinge an sich selbst, sondern nur eine Form unserer sinnlichen Vorstellungskraft sei, dass alle Gegenstände im Raume blosse Erscheinungen, d. i. nicht Dinge an sich selbst, sondern Vorstellungen unserer sinnlichen Anschauung seien, und, da der Raum, wie ihn sich der Geometer denkt, ganz genau die Form der sinnlichen Anschauung ist, die wir *a priori* in uns finden, und die den Grund der Möglichkeit aller äusseren Erscheinungen (ihrer Form nach) enthält, diese nothwendig und auf das präciseste mit den Sätzen des Geometers, die er aus keinem erdichteten Begriff, sondern aus der subjectiven Grundlage aller äusseren Erscheinungen, nämlich der Sinnlichkeit selbst zieht, zusammen stimmen müssen. Auf 62
solche und keine andere Art kann der Geometer wider alle Chicanen einer

seichten Metaphysik wegen der ungezweifelten objectiven Realität seiner Sätze gesichert werden, so befremdend sie auch dieser, weil sie nicht bis zu den Quellen ihrer Begriffe zurückgeht, scheinen müssen.

Anmerkung II.

Alles, was uns als Gegenstand gegeben werden soll, muss uns in der Anschauung gegeben werden. Alle unsere Anschauung geschieht aber nur vermittelst der Sinne; der Verstand schaut nichts an, sondern reflectirt nur. Da nun die Sinne nach dem jetzt Erwiesenen uns niemals und in keinem einzigen Stück die Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen zu erkennen geben, diese aber blosse Vorstellungen der Sinnlichkeit sind, „so müssen auch alle Körper mitsammt dem Raume, darin sie sich befinden, für nichts als blosse Vorstellungen in uns gehalten werden, und existiren nirgend anders, als bloss in unsern Gedanken." Ist dieses nun nicht der offenbare Idealismus?

Der Idealismus besteht in der Behauptung, dass es keine anderen als denkende Wesen gebe, die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der That kein ausserhalb diesen befindlicher Gegenstand correspondirte. Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als ausser uns befindliche Gegenstände
63 unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren. Demnach gestehe ich allerdings, dass es ausser uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluss auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort also bloss die Erscheinung jenes uns unbekannten, aber nichts desto weniger wirklichen Gegenstandes bedeutet. Kann man dieses wol Idealismus nennen? Es ist ja gerade das Gegentheil davon.

Dass man unbeschadet der wirklichen Existenz äusserer Dinge von einer Menge ihrer Prädicate sagen könne, sie gehörten nicht zu diesen Dingen an sich selbst, sondern nur zu ihren Erscheinungen, und hätten ausser unserer Vorstellung keine eigene Existenz, ist etwas, was schon lange vor Lockes Zeiten, am meisten aber nach diesen allgemein angenommen

und zugestanden ist. Dahin gehören die Wärme, die Farbe, der Geschmack u. s. w. Dass ich aber noch über diese aus wichtigen Ursachen die übrigen Qualitäten der Körper, die man *primarias* nennt, die Ausdehnung, den Ort und überhaupt den Raum mit allem, was ihm anhängig ist (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt u. s. w.), auch mit zu blossen Erscheinungen zähle, dawider kann man nicht den mindesten Grund der Unzulässigkeit anführen, und so wenig wie der, so die Farben nicht als 64
Eigenschaften, die dem Object an sich selbst, sondern nur dem Sinn des Sehens als Modificationen anhängen, will gelten lassen, darum ein Idealist heissen kann, so wenig kann mein Lehrbegriff idealistisch heissen bloss deshalb, weil ich finde, dass noch mehr, ja alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen, bloss zu seiner Erscheinung gehören; denn die Existenz des Dinges, was erscheint, wird dadurch nicht wie beim wirklichen Idealismus aufgehoben, sondern nur gezeigt, dass wir es, wie es an sich selbst sei, durch Sinne gar nicht erkennen können.

Ich möchte gern wissen, wie denn meine Behauptungen beschaffen sein müssten, damit sie nicht einen Idealismus enthielten. Ohne Zweifel müsste ich sagen, dass die Vorstellung vom Raume nicht bloss dem Verhältnisse, was unsere Sinnlichkeit zu den Objecten hat, vollkommen gemäss sei, denn das habe ich gesagt, sondern dass sie sogar dem Object völlig ähnlich sei, eine Behauptung, mit der ich keinen Sinn verbinden kann, so wenig als dass die Empfindung des Rothen mit der Eigenschaft des Zinnobers, der diese Empfindung in mir erregt, eine Aehnlichkeit habe.

Anmerkung III.

Hieraus lässt sich nun ein leicht vorherzusehender aber nichtiger Einwurf gar leicht abweisen, „dass nämlich durch die Idealität des Raumes und 65
der Zeit die ganze Sinnenwelt in lauter Schein verwandelt werden würde.“ Nachdem man nämlich zuvörderst alle philosophische Einsicht von der Natur der sinnlichen Erkenntniss dadurch verdorben hatte, dass man die Sinnlichkeit bloss in eine verworrene Vorstellungsart setzte, nach der wir die Dinge immer noch erkennten, wie sie sind, nur ohne das Vermögen zu haben, alles in dieser unserer Vorstellung zum klaren Bewusstsein zu bringen; dagegen von uns bewiesen worden, dass Sinnlichkeit nicht in diesem logischen Unterschiede der Klarheit oder Dunkelheit, sondern in dem genetischen des

Ursprungs der Erkenntniss selbst bestehe, da sinnliche Erkenntniss die Dinge gar nicht vorstellt, wie sie sind, sondern nur die Art, wie sie unsere Sinne afficiren, und also dass durch sie bloss Erscheinungen, nicht die Sachen selbst dem Verstande zur Reflexion gegeben werden: nach dieser nothwendigen Berichtigung regt sich ein aus unverzeihlicher und beinahe vorsätzlicher Missdeutung entspringender Einwurf, als wenn mein Lehrbegriff alle Dinge der Sinnenwelt in lauter Schein verwandelte.

Wenn uns Erscheinung gegeben ist, so sind wir noch ganz frei, wie wir die Sache daraus beurtheilen wollen. Jene, nämlich Erscheinung, beruhte auf den Sinnen, diese Beurtheilung aber auf dem Verstande, und es fragt sich nur, ob in der Bestimmung des Gegenstandes Wahrheit sei oder nicht. Der Unterschied aber zwischen Wahrheit und Traum wird nicht durch die
66 Beschaffenheit der Vorstellungen, die auf Gegenstände bezogen werden, ausgemacht, denn die sind in beiden einerlei, sondern durch die Verknüpfung derselben nach den Regeln, welche den Zusammenhang der Vorstellungen in dem Begriffe eines Objects bestimmen, und wie fern sie in einer Erfahrung beisammen stehen können oder nicht. Und da liegt es gar nicht an den Erscheinungen, wenn unsere Erkenntniss den Schein für Wahrheit nimmt, d. i. wenn Anschauung, wodurch uns ein Object gegeben wird, für Begriff vom Gegenstande oder auch der Existenz desselben, die der Verstand nur denken kann, gehalten wird. Den Gang der Planeten stellen uns die Sinne bald rechtläufig, bald rückläufig vor, und hierin ist weder Falschheit noch Wahrheit, weil, so lange man sich bescheidet, dass dieses vorerst nur Erscheinung ist, man über die objective Beschaffenheit ihrer Bewegung noch gar nicht urtheilt. Weil aber, wenn der Verstand nicht wol darauf Acht hat zu verhüten, dass diese subjective Vorstellungsart nicht für objectiv gehalten werde, leichtlich ein falsches Urtheil entspringen kann, so sagt man, sie scheinen zurückzugehen; allein der Schein kommt nicht auf Rechnung der Sinne, sondern des Verstandes, dem es allein zukommt, aus der Erscheinung ein objectives Urtheil zu fällen.

Auf solche Weise, wenn wir auch gar nicht über den Ursprung unserer Vorstellungen nachdächten, und unsere Anschauungen der Sinne, sie mögen enthalten, was sie wollen, in Raum und Zeit nach Regeln des Zusammen-
67 hanges aller Erkenntniss in einer Erfahrung verknüpfen, so kann, nachdem wir unbehutsam oder vorsichtig sind, trüglicher Schein oder Wahrheit entspringen; das geht lediglich den Gebrauch sinnlicher Vorstellungen im Ver-

stande, und nicht ihren Ursprung an. Ebenso, wenn ich alle Vorstellungen der Sinne sammt ihrer Form, nämlich Raum und Zeit, für nichts als Erscheinungen, und die letzteren für eine blosse Form der Sinnlichkeit halte, die ausser ihr an den Objecten gar nicht angetroffen wird, und ich bediene mich derselben Vorstellungen nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung, so ist darin nicht die mindeste Verleitung zum Irrthum oder ein Schein enthalten, dass ich sie für blosse Erscheinungen halte; denn sie können dessen ungeachtet nach Regeln der Wahrheit in der Erfahrung richtig zusammenhängen. Auf solche Weise gelten alle Sätze der Geometrie vom Raume ebenso wol von allen Gegenständen der Sinne, mithin in Ansehung aller möglichen Erfahrung, ob ich den Raum als eine blosse Form der Sinnlichkeit oder als etwas an den Dingen selbst Haftendes ansehe; wiewol ich im ersteren Falle allein begreifen kann, wie es möglich sei, jene Sätze von allen Gegenständen der äusseren Anschauung *a priori* zu wissen; sonst bleibt in Ansehung aller nur möglichen Erfahrung alles ebenso, wie wenn ich diesen Abfall von der gemeinen Meinung gar nicht unternommen hätte.

Wage ich es aber, mit meinen Begriffen von Raum und Zeit über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen, welches unvermeidlich ist, wenn ich sie für Beschaffenheiten ausgebe, die den Dingen an sich selbst anhingen (denn es was sollte mich da hindern, sie auch von eben denselben Dingen, meine Sinne möchten nun auch anders eingerichtet sein und für sie passen oder nicht, dennoch gelten zu lassen?), alsdann kann ein wichtiger Irrthum entspringen, der auf einem Scheine beruht, da ich das, was eine bloss meinem Subject anhängende Bedingung der Anschauung der Dinge war, und sicher für alle Gegenstände der Sinne, mithin alle nur mögliche Erfahrung galt, für allgemein giltig ausgab, weil ich sie auf die Dinge an sich selbst bezog, und nicht auf Bedingungen der Erfahrung einschränkte.

Also ist es so weit gefehlt, dass meine Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit die ganze Sinnenwelt zum blossen Scheine mache, dass sie vielmehr das einzige Mittel ist, die Anwendung einer der allerwichtigsten Erkenntnisse, nämlich derjenigen, welche Mathematik *a priori* vorträgt, auf wirkliche Gegenstände zu sichern, und zu verhüten, dass sie nicht für blossen Schein gehalten werde, weil ohne diese Bemerkung es ganz unmöglich wäre auszumachen, ob nicht die Anschauungen von Raum und Zeit, die wir von keiner Erfahrung entlehnen, und die dennoch in unserer Vorstellung *a priori* liegen, blosse selbstgemachte Hirngespinnste wären, denen gar kein Gegen-

stand, wenigstens nicht adäquat correspondirte, und also Geometrie selbst ein blosser Schein sei; dagegen ihre unstreitige Giltigkeit in Ansehung aller
69 Gegenstände der Sinnenwelt eben darum, weil diese blosse Erscheinungen sind, von uns hat dargethan werden können.

Es ist zweitens so weit gefehlt, dass diese meine Principien darum, weil sie aus den Vorstellungen der Sinne Erscheinungen machen, statt der Wahrheit der Erfahrung sie in blossen Schein verwandeln sollten, dass sie vielmehr das einzige Mittel sind, den transscendentalen Schein zu verhüten, wodurch Metaphysik von jeher getäuscht, und eben dadurch zu den kindischen Bestrebungen verleitet worden, nach Seifenblasen zu haschen, weil man Erscheinungen, die doch blosse Vorstellungen sind, für Sachen an sich selbst nahm; woraus alle jene merkwürdigen Auftritte der Antinomie der Vernunft erfolgt sind, davon ich weiterhin Erwähnung thun werde, und die durch jene einzige Bemerkung gehoben wird, dass Erscheinung, so lange als sie in der Erfahrung gebraucht wird, Wahrheit, sobald sie aber über die Grenze derselben hinausgeht und transscendent wird, nichts als lauter Schein hervorbringt.

Da ich also den Sachen, die wir uns durch Sinne vorstellen, ihre Wirklichkeit lasse, und nur unsere sinnliche Anschauung von diesen Sachen dahin einschränke, dass sie in gar keinem Stücke, selbst nicht in den reinen Anschauungen von Raum und Zeit, etwas mehr als bloss Erscheinung jener Sachen, niemals aber die Beschaffenheit derselben an sich selbst vorstelle, so ist dies kein der Natur von mir angedichteter durchgängiger Schein, und
70 meine Protestation wider alle Zumuthung eines Idealismus ist so bündig und einleuchtend, dass sie sogar überflüssig scheinen würde, wenn es nicht unbefugte Richter gäbe, die, indem sie für jede Abweichung von ihrer verkehrten obgleich gemeinen Meinung gern einen alten Namen haben möchten, und niemals über den Geist der philosophischen Benennungen urtheilen, sondern bloss am Buchstaben hängen, bereit ständen, ihren eigenen Wahn an die Stelle wol bestimmter Begriffe zu setzen, und diese dadurch zu verdrehen und zu verunstalten. Denn dass ich selbst dieser meiner Theorie den Namen eines transscendentalen Idealismus gegeben habe, kann keinen berechtigen, ihn mit dem empirischen Idealismus des Cartesius (wiewol dieser nur eine Aufgabe war, wegen deren Unauflöslichkeit es nach Cartesius' Meinung jedermann frei stand, die Existenz der körperlichen Welt zu verneinen, weil sie niemals genugthuend beantwortet werden könnte) oder mit dem mystischen

und schwärmerischen des BERKELEY (wowider und andere ähnliche Hirngespinnste unsere Kritik vielmehr das eigentliche Gegenmittel enthält) zu verwechseln. Denn dieser von mir sogenannte Idealismus betraf nicht die Existenz der Sachen (die Bezweiflung derselben aber macht eigentlich den Idealismus in recipirter Bedeutung aus), denn die zu bezweifeln ist mir niemals in den Sinn gekommen, sondern bloss die sinnliche Vorstellung der Sachen, dazu Raum und Zeit zuoberst gehören; und von diesen, mithin überhaupt von allen Erscheinungen habe ich nur gezeigt, dass sie nicht 71
Sachen (sondern blosse Vorstellungsarten), auch nicht den Sachen an sich selbst angehörige Bestimmungen sind. Das Wort transscendental aber, welches bei mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntniss auf Dinge, sondern nur aufs Erkenntnissvermögen bedeutet, sollte diese Missdeutung verhüten. Ehe sie aber dieselbe doch noch fernerhin veranlasse, nehme ich diese Benennung lieber zurück und will ihn den kritischen genannt wissen. Wenn es aber ein in der That verwerflicher Idealismus ist, wirkliche Sachen (nicht Erscheinungen) in blosse Vorstellungen zu verwandeln, mit welchem Namen will man denjenigen benennen, der umgekehrt blosse Vorstellungen zu Sachen macht? Ich denke, man könne ihn den träumenden Idealismus nennen, zum Unterschiede von dem vorigen, der der schwärmende heissen mag, welche beide durch meinen sonst sogenannten transscendentalen, besser kritischen Idealismus haben abgehalten werden sollen.[1]]

[1] Man vergl. S. 59 Anm. 1.

Der transscendentalen Hauptfrage

zweiter Theil.

Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

§. 14.

Natur ist das Dasein der Dinge, so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist. Sollte Natur das Dasein der Dinge an sich selbst bedeuten, so würden wir sie niemals, weder *a priori* noch
72 *a posteriori*, erkennen können. Nicht *a priori*; denn wie wollen wir wissen, was den Dingen an sich selbst zukomme, da dieses niemals durch Zergliederung unserer Begriffe (analytische Sätze) geschehen kann, weil ich nicht wissen will, was in meinem Begriffe von einem Dinge enthalten sei (denn das gehört zu seinem logischen Wesen), sondern was in der Wirklichkeit des Dinges zu diesem Begriff hinzukomme, und wodurch das Ding selbst in seinem Dasein ausser meinem Begriffe bestimmt sei. Mein Verstand und die Bedingungen, unter denen er allein die Bestimmungen der Dinge in ihrem Dasein verknüpfen kann, schreibt den Dingen selbst keine Regel vor; diese richten sich nicht nach meinem Verstande, sondern mein Verstand müsste sich nach ihnen richten; sie müssten also mir vorher gegeben sein, um diese Bestimmungen von ihnen abzunehmen, alsdann aber wären sie nicht *a priori* erkannt.

Auch *a posteriori* wäre eine solche Erkenntniss der Natur der Dinge an sich selbst unmöglich. Denn wenn mich Erfahrung Gesetze,

unter denen das Dasein der Dinge steht, lehren soll, so müssten diese, so fern sie Dinge an sich selbst betreffen, auch ausser meiner Erfahrung ihnen nothwendig zukommen. Nun lehrt mich die Erfahrung zwar, was da sei und wie es sei, niemals aber, dass es nothwendiger Weise so und nicht anders sein müsse. Also kann sie die Natur der Dinge an sich selbst niemals lehren.

§. 15.

73

Nun sind wir gleichwol wirklich im Besitze einer reinen Naturwissenschaft, die *a priori* und mit aller derjenigen Nothwendigkeit, welche zu apodiktischen Sätzen erforderlich ist, Gesetze vorträgt, unter denen die Natur steht. Ich darf hier nur diejenige Propädeutik der Naturlehre, die unter dem Titel der allgemeinen Naturwissenschaft vor aller Physik (die auf empirische Principien gegründet ist) vorhergeht, zum Zeugen rufen. Darin findet man Mathematik, angewandt auf Erscheinungen, auch bloss discursive Grundsätze (aus Begriffen), welche den philosophischen Theil der reinen Naturerkenntniss ausmachen. Allein es ist doch auch manches in ihr, was nicht ganz rein und von Erfahrungsquellen unabhängig ist, als der Begriff der Bewegung, der Undurchdringlichkeit (worauf der empirische Begriff der Materie beruht), der Trägheit u. a. m., welche es verhindern, dass sie nicht ganz reine Naturwissenschaft heissen kann; zudem geht sie nur auf die Gegenstände äusserer Sinne, also giebt sie kein Beispiel von einer allgemeinen Naturwissenschaft in strenger Bedeutung, denn die muss die Natur überhaupt, sie mag den Gegenstand äusserer Sinne oder den des inneren Sinnes (den Gegenstand der Physik sowol als Psychologie) betreffen, unter allgemeine Gesetze bringen. Es finden sich aber unter den Grundsätzen jener allgemeinen Physik etliche, die wirklich die Allgemeinheit haben, die wir verlangen, als der Satz, dass die Substanz bleibt und beharrt, dass alles, was geschieht, jederzeit durch eine Ursache nach 74
beständigen Gesetzen vorher bestimmt sei u. s. w. Diese sind wirklich allgemeine Naturgesetze, die völlig *a priori* bestehen. Es giebt also in der That eine reine Naturwissenschaft, und nun ist die Frage: wie ist sie möglich?

§. 16.

Noch nimmt das Wort Natur eine andere Bedeutung an, die nämlich das Object bestimmt, indessen dass in der obigen Bedeutung sie nur die Gesetzmässigkeit der Bestimmungen des Daseins der Dinge überhaupt andeutete. Natur also, *materialiter* betrachtet, ist der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung. Mit dieser haben wir es hier nur zu thun, da ohnedem Dinge, die niemals Gegenstände einer Erfahrung werden können, wenn sie nach ihrer Natur erkannt werden sollten, uns zu Begriffen nöthigen würden, deren Bedeutung niemals in *concreto* (in irgend einem Beispiele einer möglichen Erfahrung) gegeben werden könnte, und von deren Natur wir uns also lauter Begriffe machen müssten, deren Realität, d. i. ob sie wirklich sich auf Gegenstände beziehen oder blosse Gedankendinge sind, gar nicht entschieden werden könnte. Was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, dessen Erkenntniss wäre hyperphysisch, und mit dergleichen haben wir hier gar nicht zu thun, sondern mit der Naturerkenntniss, deren Realität durch Erfahrung bestätigt werden
75 kann, ob sie gleich *a priori* möglich ist und vor aller Erfahrung vorhergeht.

§. 17.

Das Formale der Natur in dieser engeren Bedeutung ist also die Gesetzmässigkeit aller Gegenstände der Erfahrung und, so fern sie *a priori* erkannt wird, die nothwendige Gesetzmässigkeit derselben. Es ist aber eben dargethan, dass die Gesetze der Natur an Gegenständen, so fern sie nicht in Beziehung auf mögliche Erfahrung, sondern als Dinge an sich selbst betrachtet werden, niemals *a priori* können erkannt werden. Wir haben es aber hier auch nicht mit Dingen an sich selbst (dieser ihre Eigenschaften lassen wir dahin gestellt sein) sondern bloss mit Dingen als Gegenständen einer möglichen Erfahrung zu thun, und der Inbegriff derselben ist es eigentlich, was wir hier Natur nennen. Und nun frage ich, ob, wenn von der Möglichkeit einer Naturerkenntniss *a priori* die Rede ist, es besser sei, die Aufgabe so einzurichten: wie ist die nothwendige Gesetzmässigkeit der Dinge als Gegenstände der Erfahrung, oder: wie ist die noth-

wendige Gesetzmässigkeit der Erfahrung selbst in Ansehung aller ihrer Gegenstände überhaupt *a priori* zu erkennen möglich?

Beim Lichte besehen wird die Auflösung der Frage, sie mag auf die eine oder die andere Art vorgestellt sein, in Ansehung der reinen Naturerkenntniss (die eigentlich den Punkt der Quästion ausmacht) ganz und gar auf einerlei hinauslaufen. Denn die subjectiven Gesetze, 76
unter denen allein eine Erfahrungserkenntniss von Dingen möglich ist, gelten auch von diesen Dingen als Gegenständen einer möglichen Erfahrung (freilich aber nicht von ihnen als Dingen an sich selbst, dergleichen aber hier auch in keine Betrachtung kommen). Es ist gänzlich einerlei, ob ich sage: ohne das Gesetz, dass, wenn eine Begebenheit wahrgenommen wird, sie jederzeit auf etwas, was vorhergeht, bezogen werde, worauf sie nach einer allgemeinen Regel folgt, kann niemals ein Wahrnehmungsurtheil für Erfahrung gelten, oder ob ich mich so ausdrücke: alles, wovon die Erfahrung lehrt, dass es geschieht, muss eine Ursache haben.

Es ist indessen doch schicklicher, die erstere Formel zu wählen. Denn da wir wol *a priori* und vor allen gegebenen Gegenständen eine Erkenntniss derjenigen Bedingungen haben können, unter denen allein eine Erfahrung in Ansehung ihrer möglich ist, niemals aber, welchen Gesetzen sie ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung an sich selbst unterworfen sein mögen, so werden wir die Natur der Dinge *a priori* nicht anders studiren können, als dass wir die Bedingungen und allgemeinen (obgleich subjectiven) Gesetze erforschen, unter denen allein eine solche Erkenntniss als Erfahrung (der blossen Form nach) möglich ist, und danach die Möglichkeit der Dinge als Gegenstände der Erfahrung bestimmen; denn, würde ich die zweite Art des Ausdrucks wählen, und die Bedingungen *a priori* suchen, unter denen 77
Natur als Gegenstand der Erfahrung möglich ist, so würde ich leichtlich in Missverstand gerathen können und mir einbilden, ich hätte von der Natur als einem Dinge an sich selbst zu reden, und da würde ich fruchtlos in endlosen Bemühungen herumgetrieben werden, für Dinge, von denen mir nichts gegeben ist, Gesetze zu suchen.

Wir werden es also hier bloss mit der Erfahrung und den allgemeinen und *a priori* gegebenen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu thun haben, und daraus die Natur als den ganzen Gegenstand aller

möglichen Erfahrung bestimmen. Ich denke, man werde mich verstehen, dass ich hier nicht die Regeln der Beobachtung einer Natur, die schon gegeben ist, verstehe (die setzen schon Erfahrung voraus), also nicht, wie wir (durch Erfahrung) der Natur die Gesetze ablernen können, denn diese wären alsdann nicht Gesetze *a priori* und gäben keine reine Naturwissenschaft, sondern wie die Bedingungen *a priori* von der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Quellen sind, aus denen alle allgemeinen Naturgesetze hergeleitet werden müssen.

§. 18.

Wir müssen denn also zuerst bemerken, dass, obgleich alle Erfahrungsurtheile empirisch sind, d. i. ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne haben, dennoch nicht umgekehrt alle empirischen Urtheile darum Erfahrungsurtheile sind, sondern dass
78 über das Empirische und überhaupt über das der sinnlichen Anschauung Gegebene noch besondere Begriffe hinzukommen müssen, die ihren Ursprung gänzlich *a priori* im reinen Verstande haben, unter die jede Wahrnehmung allererst subsumirt werden muss, und dann vermittelst derselben in Erfahrung kann verwandelt werden.

Empirische Urtheile, so fern sie objective Giltigkeit haben, sind **Erfahrungsurtheile**; die aber, so nur subjectiv giltig sind, nenne ich blosse **Wahrnehmungsurtheile.** Die letzteren bedürfen keines reinen Verstandesbegriffs, sondern nur der logischen Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem denkenden Subject. Die ersteren aber erfordern jederzeit über die Vorstellungen der sinnlichen Anschauung noch besondere im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, dass das Erfahrungsurtheil objectiv giltig ist.

Alle unsere Urtheile sind zuerst blosse Wahrnehmungsurtheile; sie gelten bloss für uns, d. i. für unser Subject, und nur hinterdrein geben wir ihnen eine neue Beziehung, nämlich auf ein Object, und wollen, dass es auch für uns jederzeit und ebenso für jedermann giltig sein solle; denn wenn ein Urtheil mit einem Gegenstande übereinstimmt, so müssen alle Urtheile über denselben Gegenstand auch

unter einander übereinstimmen, und so bedeutet die objective Giltigkeit des Erfahrungsurtheils nichts Anderes als die nothwendige Allgemeingiltigkeit desselben. Aber auch umgekehrt, wenn wir Ursache finden, ein Urtheil für nothwendig und allgemeingiltig zu halten 79
(welches niemals auf der Wahrnehmung, sondern dem reinen Verstandesbegriffe beruht, unter den die Wahrnehmung subsumirt ist), so müssen wir es auch für objectiv halten, d. i. dass es nicht bloss eine Beziehung der Wahrnehmung auf ein Subject, sondern eine Beschaffenheit des Gegenstandes ausdrücke; denn es wäre kein Grund, warum anderer Urtheile nothwendig mit dem meinigen übereinstimmen müssten, wenn es nicht die Einheit des Gegenstandes wäre, auf den sie sich alle beziehen, mit dem sie übereinstimmen und daher auch alle unter einander zusammenstimmen müssen.

§. 19.

Es sind daher objective Giltigkeit und nothwendige Allgemeingiltigkeit (für jedermann) Wechselbegriffe, und ob wir gleich das Object an sich nicht kennen, so ist doch, wenn wir ein Urtheil als gemeingiltig und mithin nothwendig ansehen, eben darunter die objective Giltigkeit verstanden. Wir erkennen durch dieses Urtheil das Object (wenn es auch sonst, wie es an sich selbst sein möchte, unbekannt bliebe) durch die allgemeingiltige und nothwendige Verknüpfung der gegebenen Wahrnehmungen, und da dieses der Fall von allen Gegenständen der Sinne ist, so werden Erfahrungsurtheile ihre objective Giltigkeit nicht von der unmittelbaren Erkenntniss des Gegenstandes (denn diese ist unmöglich), sondern bloss von der Bedingung der Allgemeingiltigkeit der empirischen Urtheile entlehnen, 80
die, wie gesagt, niemals auf den empirischen, ja überhaupt sinnlichen Bedingungen, sondern auf einem reinen Verstandesbegriffe beruht. Das Object bleibt an sich selbst immer unbekannt; wenn aber durch den Verstandesbegriff die Verknüpfung der Vorstellungen, die unserer Sinnlichkeit von ihm gegeben sind, als allgemeingiltig bestimmt wird, so wird der Gegenstand durch dieses Verhältniss bestimmt, und das Urtheil ist objectiv.

Wir wollen dieses erläutern: dass das Zimmer warm, der Zucker süss, der Wermuth widrig sei*, sind bloss subjectiv giltige Urtheile. Ich verlange gar nicht, dass ich es jederzeit oder jeder andere es ebenso wie ich finden soll, sie drücken nur eine Beziehung zweier Empfindungen auf dasselbe Subject, nämlich mich selbst, und auch nur in meinem diesmaligen Zustande der Wahrnehmung aus, und sollen daher auch nicht vom Objecte gelten; dergleichen nenne ich Wahrnehmungsurtheile. Eine ganz andere Bewandtniss hat es mit
81 dem Erfahrungsurtheile. Was die Erfahrung unter gewissen Umständen mich lehrt, muss sie mich jederzeit und auch jedermann lehren, und die Giltigkeit derselben schränkt sich nicht auf das Subject oder seinen diesmaligen Zustand ein. Daher spreche ich alle dergleichen Urtheile als objectiv giltige aus; als z. B. wenn ich sage, die Luft ist elastisch, so ist dieses Urtheil zunächst nur ein Wahrnehmungsurtheil, ich beziehe zwei Empfindungen in meinen Sinnen nur auf einander. Will ich, es soll Erfahrungsurtheil heissen, so verlange ich, dass diese Verknüpfung unter einer Bedingung stehe, welche sie allgemein giltig macht. Ich will also, dass ich jederzeit und auch jedermann dieselbe Wahrnehmung unter denselben Umständen nothwendig verbinden müsse.

§. 20.

Wir werden daher Erfahrung überhaupt zergliedern müssen, um zu sehen, was in diesem Product der Sinne und des Verstandes enthalten, und wie das Erfahrungsurtheil selbst möglich sei. Zum Grunde liegt die Anschauung, deren ich mir bewusst bin, d. i. Wahrnehmung

* Ich gestehe gern, dass diese Beispiele nicht solche Wahrnehmungsurtheile vorstellen, die jemals Erfahrungsurtheile werden könnten, wenn man auch einen Verstandesbegriff hinzu thäte, weil sie sich bloss aufs Gefühl, welches jedermann als bloss subjectiv erkennt und welches also niemals dem Object beigelegt werden darf, beziehen, und also auch niemals objectiv werden können; ich wollte nur vor der Hand ein Beispiel von dem Urtheile geben, was bloss subjectiv giltig ist und in sich keinen Grund zur nothwendigen Allgemeingiltigkeit, und dadurch zu einer Beziehung aufs Object enthält. Ein Beispiel der Wahrnehmungsurtheile, die durch hinzugesetzten Verstandesbegriff Erfahrungsurtheile werden, folgt in der nächsten Anmerkung.

(*perceptio*), die bloss den Sinnen angehört. Aber zweitens gehört auch dazu das Urtheilen (das bloss dem Verstande zukommt). Dieses Urtheilen kann nun zwiefach sein, erstlich, indem ich bloss die Wahrnehmungen vergleiche und in einem Bewusstsein meines Zustandes, oder zweitens, da ich sie in einem Bewusstsein überhaupt verbinde. Das erstere Urtheil ist bloss ein Wahrnehmungsurtheil, und hat so fern nur subjective Giltigkeit, es ist bloss Verknüpfung der Wahr- 82
nehmungen in meinem Gemüthszustande ohne Beziehung auf den Gegenstand. Daher ist es nicht, wie man gemeiniglich sich einbildet, zur Erfahrung genug, Wahrnehmungen zu vergleichen und in einem Bewusstsein vermittelst des Urtheilens zu verknüpfen; dadurch entspringt keine Allgemeingiltigkeit und Nothwendigkeit des Urtheils, um deren willen es allein objectiv giltig und Erfahrung sein kann.

Es geht also noch ein ganz anderes Urtheil voraus, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann. Die gegebene Anschauung muss unter einen Begriff subsumirt werden, der die Form des Urtheilens überhaupt in Ansehung der Anschauung bestimmt, das empirische Bewusstsein der letzteren in einem Bewusstsein überhaupt verknüpft, und dadurch den empirischen Urtheilen Allgemeingiltigkeit verschafft; dergleichen Begriff ist ein reiner Verstandesbegriff *a priori*, welcher nichts thut als bloss einer Anschauung die Art überhaupt zu bestimmen, wie sie zu Urtheilen dienen kann. Es sei ein solcher Begriff der Begriff der Ursache, so bestimmt er die Anschauung, die unter ihn subsumirt ist, z. B. die der Luft in Ansehung des Urtheilens überhaupt, nämlich dass der Begriff der Luft in Ansehung der Ausspannung in dem Verhältniss des Antecedens zum Consequens in einem hypothetischen Urtheile diene. Der Begriff der Ursache ist also ein reiner Verstandesbegriff, der von aller möglichen Wahrnehmung gänzlich unterschieden ist, und nur dazu dient, diejenige 83
Vorstellung, die unter ihm enthalten ist, in Ansehung des Urtheilens überhaupt zu bestimmen, mithin ein allgemeingiltiges Urtheil möglich zu machen.

Nun wird, ehe aus einem Wahrnehmungsurtheil ein Urtheil der Erfahrung werden kann, zuerst erfordert, dass die Wahrnehmung unter einen dergleichen Verstandesbegriff subsumirt werde; z. B. die Luft gehört unter den Begriff der Ursache, welcher das Urtheil über

dieselbe in Ansehung der Ausdehnung als hypothetisch bestimmt.* Dadurch wird nun nicht diese Ausdehnung als bloss zu meiner Wahrnehmung der Luft in meinem Zustande oder in mehreren meiner Zustände oder in dem Zustande der Wahrnehmung anderer gehörig, sondern als dazu nothwendig gehörig vorgestellt; und dies Urtheil: die Luft ist elastisch, wird allgemeingiltig und dadurch allererst Erfahrungsurtheil, dass gewisse Urtheile vorhergehen, die die Anschauung der Luft unter den Begriff der Ursache und Wirkung sub-
84 sumiren, und dadurch die Wahrnehmungen nicht bloss respective auf einander in meinem Subjecte, sondern in Ansehung der Form des Urtheilens überhaupt (hier der hypothetischen) bestimmen, und auf solche Art das empirische Urtheil allgemeingiltig machen.

Zergliedert man alle seine synthetischen Urtheile, so fern sie objectiv gelten, so findet man, dass sie niemals aus blossen Anschauungen bestehen, die bloss, wie man gemeiniglich dafür hält, durch Vergleichung in einem Urtheil verknüpft worden, sondern dass sie unmöglich sein würden, wäre nicht über die von der Anschauung abgezogenen Begriffe noch ein reiner Verstandesbegriff hinzugekommen, unter den jene Begriffe subsumirt und so allererst in einem objectiv giltigen Urtheile verknüpft worden. Selbst die Urtheile der reinen Mathematik in ihren einfachsten Axiomen sind von dieser Bedingung nicht ausgenommen. Der Grundsatz: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten, setzt voraus, dass die Linie unter den Begriff der Grösse subsumirt werde, welcher gewiss keine blosse Anschauung ist, sondern lediglich im Verstande seinen Sitz hat, und dazu dient, die Anschauung (der Linie) in Absicht auf die Urtheile, die von ihr gefällt werden mögen,

* Um ein leichter einzusehendes Beispiel zu haben, nehme man folgendes: Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Dieses Urtheil ist ein blosses Wahrnehmungsurtheil, und enthält keine Nothwendigkeit, ich mag dieses noch so oft, und andere auch noch so oft wahrgenommen haben; die Wahrnehmungen finden sich nur gewöhnlich so verbunden. Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme nothwendig verknüpft, und das synthetische Urtheil wird nothwendig und allgemeingiltig, folglich objectiv und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt.

in Ansehung der Quantität derselben, nämlich der Vielheit (als *iudicia plurativa**) zu bestimmen, indem unter ihnen verstanden wird, dass 85
in einer gegebenen Anschauung vieles Gleichartige enthalten sei.

§. 21.

Um nun also die Möglichkeit der Erfahrung, so fern sie auf reinen Verstandesbegriffen *a priori* beruht, darzulegen, müssen wir zuvor das, was zum Urtheilen überhaupt gehört, und die verschiedenen Momente des Verstandes in denselben, in einer vollständigen Tafel vorstellen; denn die reinen Verstandesbegriffe, die nichts weiter sind als Begriffe von Anschauungen überhaupt, so fern diese in Ansehung eines oder des anderen dieser Momente zu Urtheilen an sich selbst, mithin nothwendig und allgemeingiltig bestimmt sind, werden ihnen ganz genau parallel ausfallen. Hierdurch werden auch die Grundsätze *a priori* der Möglichkeit aller Erfahrung als einer objectiv giltigen empirischen Erkenntniss ganz genau bestimmt werden. Denn sie sind nichts Anderes als Sätze, welche alle Wahrnehmung (gemäss gewissen allgemeinen Bedingungen der Anschauung) unter jene reinen Verstandesbegriffe subsumiren.

* So wollte ich lieber die Urtheile genannt wissen, die man in der Logik *particularia* nennt. Denn der letztere Ausdruck enthält schon den Gedanken, dass sie nicht allgemein sind. Wenn ich aber von der Einheit (in einzelnen Urtheilen) anhebe, und so zur Allheit fortgehe, so kann ich noch keine Beziehung auf die Allheit beimischen; ich denke nur die Vielheit ohne Allheit, nicht die Ausnahme von derselben. Dieses ist nöthig, wenn die logischen Momente den reinen Verstandesbegriffen untergelegt werden sollen; im logischen Gebrauche kann man es beim alten lassen.

86

Logische Tafel
der Urtheile.

1.	2.	3.
Der Quantität nach.	Der Qualität nach.	Der Relation nach.
Allgemeine.	Bejahende.	Kategorische.
Besondere.	Verneinende.	Hypothetische.
Einzelne.	Unendliche.	Disjunctive.

4.
Der Modalität nach.
Problematische.
Assertorische.
Apodiktische.

Transscendentale Tafel
der Verstandesbegriffe.

1.	2.	3.
Der Quantität.	Der Qualität.	Der Relation.
Einheit (das Mass).	Realität.	Substanz.
Vielheit (die Grösse).	Negation.	Ursache.
Allheit (das Ganze).	Einschränkung.	Gemeinschaft.

4.
Der Modalität.
Möglichkeit.
Dasein.
Nothwendigkeit.

Reine physiologische Tafel
allgemeiner Grundsätze der Naturwissenschaft.

1.	2.	3.
Axiome	Anticipationen	Analogien
der Anschauung.	der Wahrnehmung.	der Erfahrung.

4.
Postulate
des empirischen Denkens überhaupt.

§. 21. a.

87

Um alles Bisherige in einen Begriff zusammenzufassen, ist zuvörderst nöthig, die Leser zu erinnern, dass hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern von dem, was in ihr liegt. Das erstere gehört zur empirischen Psychologie, und würde selbst auch da ohne das zweite, welches zur Kritik der Erkenntniss und besonders des Verstandes gehört, niemals gehörig entwickelt werden können.

Erfahrung besteht aus Anschauungen, die der Sinnlichkeit angehören, und aus Urtheilen, die lediglich ein Geschäft des Verstandes sind. Diejenigen Urtheile aber, die der Verstand lediglich aus sinnlichen Anschauungen macht, sind noch bei weitem nicht Erfahrungsurtheile. Denn in jenem Fall würde das Urtheil nur die Wahrnehmungen verknüpfen, so wie sie in der sinnlichen Anschauung gegeben sind, in dem letzteren Falle aber sollen die Urtheile sagen, was Erfahrung überhaupt, mithin nicht, was die blosse Wahrnehmung, deren Giltigkeit bloss subjectiv ist, enthält. Das Erfahrungsurtheil muss also noch über die sinnliche Anschauung und die logische Verknüpfung derselben (nachdem sie durch Vergleichung allgemein gemacht worden) in einem Urtheile etwas hinzufügen, was das synthetische Urtheil als nothwendig und hierdurch als allgemeingiltig bestimmt, und dieses kann nichts Anderes sein als derjenige Begriff, der die Anschauung in Ansehung einer Form des Urtheils vielmehr als der anderen als an sich bestimmt vorstellt, d. i. ein Begriff von der-
88 jenigen synthetischen Einheit der Anschauungen, die nur durch eine gegebene logische Function der Urtheile vorgestellt werden kann.

§. 22.

Die Summe hiervon ist diese: Die Sache der Sinne ist, anzuschauen; die des Verstandes, zu denken. Denken aber ist: Vorstellungen in einem Bewusstsein vereinigen. Diese Vereinigung entsteht entweder bloss relativ aufs Subject, und ist zufällig und subjectiv, oder

sie findet schlechthin statt, und ist nothwendig oder objectiv. Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewusstsein ist das Urtheil. Also ist denken so viel als urtheilen oder Vorstellungen auf Urtheile überhaupt beziehen. Daher sind Urtheile entweder bloss subjectiv, wenn Vorstellungen auf ein Bewusstsein in einem Subject allein bezogen und in ihm vereinigt werden, oder sie sind objectiv, wenn sie in einem Bewusstsein überhaupt d. i. darin nothwendig vereinigt werden. Die logischen Momente aller Urtheile sind so viele mögliche Arten, Vorstellungen in einem Bewusstsein zu vereinigen. Dienen aber eben dieselben als Begriffe, so sind sie Begriffe von der nothwendigen Vereinigung derselben in einem Bewusstsein, mithin Principien objectiv giltiger Urtheile. Diese Vereinigung in einem Bewusstsein ist entweder analytisch, durch die Identität, oder synthetisch, durch die
89 Zusammensetzung und Hinzukunft verschiedener Vorstellungen zu einander. Erfahrung besteht in der synthetischen Verknüpfung der Erscheinungen (Wahrnehmungen) in einem Bewusstsein, so fern dieselbe nothwendig ist. Daher sind reine Verstandesbegriffe diejenigen, unter die alle Wahrnehmungen zuvor müssen subsumirt werden, ehe sie zu Erfahrungsurtheilen dienen können, in welchen die synthetische Einheit der Wahrnehmungen als nothwendig und allgemeingiltig vorgestellt wird.*

§. 23.

Urtheile, so fern sie bloss als die Bedingung der Vereinigung gegebener Vorstellungen in einem Bewusstsein betrachtet werden, sind Regeln. Diese Regeln, so fern sie die Vereinigung als noth-

[* Wie stimmt aber dieser Satz, dass Erfahrungsurtheile Nothwendigkeit in der Synthesis der Wahrnehmungen enthalten sollen, mit meinem oben vielfältig eingeschärften Satze, dass Erfahrung als Erkenntniss *a posteriori* bloss zufällige Urtheile geben könne? Wenn ich sage, Erfahrung lehrt mich etwas, so meine ich jederzeit nur die Wahrnehmung, die in ihr liegt, z. B. dass auf die Beleuchtung des Steins durch die Sonne jederzeit Wärme folge, und also ist der Erfahrungssatz so fern allemal zufällig. Dass diese Erwärmung nothwendig aus der Beleuchtung durch die Sonne erfolge, ist zwar in dem Erfahrungsurtheile (vermöge des Begriffs der Ursache) enthalten, aber das lerne ich nicht durch Erfahrung, sondern umgekehrt, Erfahrung wird allererst durch diesen Zusatz des Verstandesbegriffs (der Ursache) zur Wahrnehmung erzeugt. Wie

wendig vorstellen, sind Regeln *a priori*, und so fern keine über ihnen sind, von denen sie abgeleitet werden, Grundsätze. Da nun in Ansehung der Möglichkeit aller Erfahrung, wenn man an ihr bloss die 90
Form des Denkens betrachtet, keine Bedingungen der Erfahrungsurtheile über denjenigen sind, welche die Erscheinungen nach der verschiedenen Form ihrer Anschauung unter reine Verstandesbegriffe bringen, die das empirische Urtheil objectiv giltig machen, so sind diese die Grundsätze *a priori* möglicher Erfahrung.

Die Grundsätze möglicher Erfahrung sind nun zugleich allgemeine Gesetze der Natur, welche *a priori* erkannt werden können. Und so ist die Aufgabe, die in unserer vorliegenden zweiten Frage liegt: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? aufgelöst. Denn das systematische, was zur Form einer Wissenschaft erfordert wird, ist hier vollkommen anzutreffen, weil über den genannten formalen Bedingungen aller Urtheile überhaupt, mithin aller Regeln überhaupt, die die Logik darbietet, keine mehr möglich sind, und diese ein logisches System, die darauf gegründeten Begriffe aber, welche die Bedingungen *a priori* zu allen synthetischen und nothwendigen Urtheilen enthalten, eben darum ein transscendentales, endlich die Grundsätze, vermittelst deren alle Erscheinungen unter diese Begriffe subsumirt werden, ein physiologisches d. i. ein Natursystem ausmachen, welches vor aller empirischen Naturerkenntniss vorhergeht, diese zuerst möglich macht, und daher die eigentliche allgemeine und reine Naturwissenschaft genannt werden kann.

---

die Wahrnehmung zu diesem Zusatze komme, darüber muss die Kritik im Abschnitte von der transscendentalen Urtheilskraft (Seite 137 u. f.[1]) nachgesehen werden.]

---

[1] S. 176 f. der zweiten Auflage.

91 §. 24.

Der erste* jener physiologischen Grundsätze subsumirt alle Erscheinungen als Anschauungen in Raum und Zeit unter den Begriff der Grösse, und ist so fern ein Princip der Anwendung der Mathematik auf Erfahrung. Der zweite subsumirt das eigentlich Empirische, nämlich die Empfindung, die das Reale der Anschauungen bezeichnet, nicht geradezu unter den Begriff der Grösse, weil Empfindung keine Anschauung ist, die Raum oder Zeit enthielte, ob sie gleich den ihr correspondirenden Gegenstand in beide setzt; allein es ist zwischen Realität (Empfindungsvorstellung) und der Null, d. i. dem gänzlich Leeren der Anschauung in der Zeit doch ein Unterschied, der eine Grösse hat, da nämlich zwischen einem jeden gegebenen Grade Licht und der Finsterniss, zwischen einem jeden Grade Wärme und der gänzlichen Kälte, jedem Grad der Schwere und der absoluten Leichtigkeit, jedem Grade der Erfüllung des Raumes und dem völlig leeren Raume immer noch kleinere Grade gedacht werden können, so wie selbst zwischen einem Bewusstsein und dem völligen Unbewusstsein (psychologischer Dunkelheit) immer noch kleinere stattfinden; daher keine Wahrnehmung möglich ist, welche einen
92 absoluten Mangel bewiese, z. B. keine psychologische Dunkelheit, die nicht als ein Bewusstsein betrachtet werden könnte, welches nur von anderem stärkerem überwogen wird, und so in allen Fällen der Empfindung; weswegen der Verstand sogar Empfindungen, welche die eigentliche Qualität der empirischen Vorstellungen (Erscheinungen) ausmachen, anticipiren kann, vermittelst des Grundsatzes, dass sie alle insgesammt, mithin das Reale aller Erscheinung Grade habe, welches die zweite Anwendung der Mathematik (*mathesis intensorum*) auf Naturwissenschaft ist.

* Diese drei aufeinander folgenden Paragraphen werden schwerlich gehörig verstanden werden können, wenn man nicht das, was die Kritik über die Grundsätze sagt, dabei zur Hand nimmt; sie können aber den Nutzen haben, das Allgemeine derselben leichter zu übersehen und auf die Hauptmomente Acht zu haben.

§. 25.

In Ansehung des Verhältnisses der Erscheinungen, und zwar lediglich in Absicht auf ihr Dasein, ist die Bestimmung dieses Verhältnisses nicht mathematisch, sondern dynamisch, und kann niemals objectiv giltig, mithin zu einer Erfahrung tauglich sein, wenn sie nicht unter Grundsätzen *a priori* steht, welche die Erfahrungserkenntniss in Ansehung derselben allererst möglich machen. Daher müssen Erscheinungen unter den Begriff der Substanz, welcher aller Bestimmung des Daseins als ein Begriff vom Dinge selbst zum Grunde liegt, oder zweitens, so fern eine Zeitfolge unter den Erscheinungen, d. i. eine Begebenheit angetroffen wird, unter den Begriff einer Wirkung in Beziehung auf Ursache, oder, so fern das Zugleichsein objectiv, d. i. durch ein Erfahrungsurtheil erkannt werden soll, unter den Begriff der Gemeinschaft (Wechselwirkung) subsumirt werden, und so liegen Grundsätze *a priori* objectiv giltigen, obgleich empirischen Urtheilen, d. i. der Möglichkeit der Erfahrung, so fern sie 93
Gegenstände dem Dasein nach in der Natur verknüpfen soll, zum Grunde. Diese Grundsätze sind die eigentlichen Naturgesetze, welche dynamisch heissen können.

Zuletzt gehört auch zu den Erfahrungsurtheilen die Erkenntniss der Uebereinstimmung und Verknüpfung, nicht sowol der Erscheinungen unter einander in der Erfahrung, als vielmehr ihr Verhältniss zur Erfahrung überhaupt, welches entweder ihre Uebereinstimmung mit den formalen Bedingungen, die der Verstand erkennt, oder ihren Zusammenhang mit dem Materialen der Sinne und der Wahrnehmung, oder beides in einen Begriff vereinigt, folglich Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit nach allgemeinen Naturgesetzen enthält, welches die physiologische Methodenlehre (Unterscheidung der Wahrheit und Hypothesen, und die Grenzen der Zuverlässigkeit der letzteren) ausmachen würde.

§. 26.

Obgleich die dritte aus der Natur des Verstandes selbst nach kritischer Methode gezogene Tafel der Grundsätze eine Voll-

kommenheit an sich zeigt, darin sie sich weit über jede andere erhebt, die von den Sachen selbst auf dogmatische Weise, obgleich vergeblich jemals versucht worden ist oder nur künftig versucht werden mag, nämlich dass in ihr alle synthetischen Grundsätze *a priori* vollständig und nach einem Princip, nämlich dem Vermögen
94 zu urtheilen überhaupt, welches das Wesen der Erfahrung in Absicht auf den Verstand ausmacht, ausgeführt worden, so dass man gewiss sein kann, es gebe keine dergleichen Grundsätze mehr (eine Befriedigung, die die dogmatische Methode niemals verschaffen kann), so ist dieses doch bei weitem noch nicht ihr grösstes Verdienst.

Man muss auf den Beweisgrund Acht geben, der die Möglichkeit dieser Erkenntniss *a priori* entdeckt, und alle solche Grundsätze zugleich auf eine Bedingung einschränkt, die niemals übersehen werden muss, wenn sie nicht missverstanden und im Gebrauche weiter ausgedehnt werden soll als der ursprüngliche Sinn, den der Verstand darin legt, es haben will, nämlich dass sie nur die Bedingungen möglicher Erfahrung überhaupt enthalten, so fern sie Gesetzen *a priori* unterworfen ist. So sage ich nicht, dass Dinge an sich selbst eine Grösse, ihre Realität einen Grad, ihre Existenz Verknüpfung der Accidenzen in einer Substanz u. s. w. enthalte; denn das kann niemand beweisen, weil eine solche synthetische Verknüpfung aus blossen Begriffen, wo alle Beziehung auf sinnliche Anschauung einerseits und alle Verknüpfung derselben in einer möglichen Erfahrung andererseits mangelt, schlechterdings unmöglich ist. Die wesentliche Einschränkung der Begriffe also in diesen Grundsätzen ist, dass alle Dinge nur als Gegenstände der Erfahrung unter den genannten Bedingungen nothwendig *a priori* stehen.

Hieraus folgt denn zweitens auch eine specifisch eigenthümliche
95 Beweisart derselben, dass die gedachten Grundsätze auch nicht geradezu auf Erscheinungen und ihr Verhältniss, sondern auf die Möglichkeit der Erfahrung, wovon Erscheinungen nur die Materie, nicht aber die Form ausmachen, d. i. auf objectiv- und allgemeingiltige synthetische Sätze, worin sich eben Erfahrungsurtheile von blossen Wahrnehmungsurtheilen unterscheiden, bezogen werden. Dieses geschieht dadurch, dass die Erscheinungen als blosse An-

schauungen, welche einen Theil von Raum und Zeit einnehmen, unter dem Begriff der Grösse stehen, welcher das Mannigfaltige derselben *a priori* nach Regeln synthetisch vereinigt, dass, so fern die Wahrnehmung ausser der Anschauung auch Empfindung enthält, zwischen welcher und der Null, d. i. dem völligen Verschwinden derselben, jederzeit ein Uebergang durch Verringerung stattfindet, das Reale der Erscheinung einen Grad haben müsse, so fern sie nämlich selbst keinen Theil von Raum oder Zeit einnimmt*, aber doch der Uebergang zu ihr von der leeren Zeit (oder Raum) nur in der Zeit möglich ist, mithin, obzwar Empfindung als 96
die Qualität der empirischen Anschauung in Ansehung dessen, worin sie sich specifisch von anderen Empfindungen unterscheidet, niemals *a priori* erkannt werden kann, sie dennoch in einer möglichen Erfahrung überhaupt als Grösse der Wahrnehmung intensiv von jeder anderen gleichartigen unterschieden werden könne; woraus denn die Anwendung der Mathematik auf Natur in Ansehung der sinnlichen Anschauung, durch welche sie uns gegeben wird, zuerst möglich gemacht und bestimmt wird.

Am meisten aber muss der Leser auf die Beweisart der Grundsätze, die unter dem Namen der Analogien der Erfahrung vorkommen, aufmerksam sein. Denn weil diese nicht so wie die Grundsätze der Anwendung der Mathematik auf Naturwissenschaft überhaupt die Erzeugung der Anschauungen, sondern die Verknüpfung ihres Daseins in einer Erfahrung betreffen, diese aber nichts Anderes als die Bestimmung der Existenz in der Zeit nach nothwendigen Gesetzen

* Die Wärme, das Licht u. s. w. sind im kleinen Raume (dem Grade nach) ebenso gross, als in einem grossen; ebenso die inneren Vorstellungen, der Schmerz, das Bewusstsein überhaupt nicht kleiner dem Grade nach, ob sie eine kurze oder lange Zeit hindurch dauern. Daher ist die Grösse hier in einem Punkte und in einem Augenblicke ebenso gross als in jedem noch so grossen Raume oder Zeit. Grade sind also grösser, aber nicht in der Anschauung, sondern der blossen Empfindung nach oder auch der Grösse des Grundes einer Anschauung, und können nur durch das Verhältniss von 1 zu 0 d. i. dadurch, dass eine jede derselben durch unendliche Zwischengrade bis zum Verschwinden oder von der Null durch unendliche Momente des Zuwachses bis zu einer bestimmten Empfindung in einer gewissen Zeit erwachsen kann, als Grössen geschätzt werden. (*Quantitas qualitatis est gradus.*)

sein kann, unter denen sie allein objectiv giltig, mithin Erfahrung ist, so geht der Beweis nicht auf die synthetische Einheit in der Verknüpfung der Dinge an sich selbst, sondern der Wahrnehmungen, und zwar dieser nicht in Ansehung ihres Inhalts, sondern der Zeitbestimmung und des Verhältnisses des Daseins in ihr nach allgemeinen Gesetzen. Diese allgemeinen Gesetze enthalten also die Nothwendigkeit der Bestimmung des Daseins in der Zeit überhaupt
97 (folglich nach einer Regel des Verstandes *a priori*), wenn die empirische Bestimmung in der relativen Zeit objectiv giltig, mithin Erfahrung sein soll. Mehr kann ich hier als in Prolegomenen nicht anführen als nur, dass ich dem Leser, welcher in der langen Gewohnheit steckt, Erfahrung für eine bloss empirische Zusammensetzung der Wahrnehmungen zu halten, und daher daran gar nicht denkt, dass sie viel weiter geht als diese reichen, nämlich empirischen Urtheilen Allgemeingiltigkeit giebt, und dazu einer reinen Verstandeseinheit bedarf, die *a priori* vorhergeht, empfehle, auf diesen Unterschied der Erfahrung von einem blossen Aggregat von Wahrnehmungen wol Acht zu haben, und aus diesem Gesichtspunkt die Beweisart zu beurtheilen.

[[1]§. 27.

Hier ist nun der Ort, den Hume'schen Zweifel aus dem Grunde zu heben. Er behauptete mit Recht, dass wir die Möglichkeit der Causalität, d. i. der Beziehung des Daseins eines Dinges auf das Dasein von irgend etwas Anderem, was durch jenes nothwendig gesetzt werde, durch Vernunft auf keine Weise einsehen. Ich setze noch hinzu, dass wir ebenso wenig den Begriff der Subsistenz d. i. der Nothwendigkeit darin einsehen, dass dem Dasein der Dinge ein Subject zum Grunde liege, das selbst kein Prädicat von irgend einem anderen Dinge sein könne, ja sogar, dass wir uns keinen Begriff von der Möglichkeit eines solchen Dinges machen
98 können (obgleich wir in der Erfahrung Beispiele seines Gebrauchs aufzeigen können), imgleichen dass eben diese Unbegreiflichkeit auch die Gemeinschaft der Dinge betreffe, indem gar nicht einzusehen ist, wie aus dem Zustande eines Dinges eine Folge auf den Zustand ganz anderer Dinge ausser ihm, und so wechselseitig könne gezogen werden, und wie

[1] Die §§. 27—31 gehören den späteren Zusätzen an.

Substanzen, deren jede doch ihre eigene abgesonderte Existenz hat, von einander und zwar nothwendig abhängen sollen. Gleichwol bin ich weit davon entfernt, diese Begriffe als bloss aus der Erfahrung entlehnt, und die Nothwendigkeit, die in ihnen vorgestellt wird, als angedichtet und für blossen Schein zu halten, den uns eine lange Gewohnheit vorspiegelt; vielmehr habe ich hinreichend gezeigt, dass sie und die Grundsätze aus denselben *a priori* vor aller Erfahrung feststehen, und ihre ungezweifelte objective Richtigkeit, aber freilich nur in Ansehung der Erfahrung haben.

§. 28.

Ob ich also gleich von einer solchen Verknüpfung der Dinge an sich selbst, wie sie als Substanz existiren oder als Ursache wirken oder mit anderen (als Theile eines realen Ganzen) in Gemeinschaft stehen können, nicht den mindesten Begriff habe, noch weniger aber dergleichen Eigenschaften an Erscheinungen als Erscheinungen denken kann (weil jene Begriffe nichts, was in den Erscheinungen liegt, sondern, was der Verstand allein denken muss, enthalten), so haben wir doch von einer solchen Verknüpfung der 99
Vorstellungen in unserem Verstande, und zwar in Urtheilen überhaupt einen dergleichen Begriff, nämlich dass Vorstellungen in einer Art Urtheile als Subject in Beziehung auf Prädicate, in einer anderen als Grund in Beziehung auf Folge, und in einer dritten als Theile, die zusammen eine ganze mögliche Erkenntniss ausmachen, gehören. Ferner erkennen wir *a priori*, dass, ohne die Vorstellung eines Objects in Ansehung eines oder des anderen dieser Momente als bestimmt anzusehen, wir gar keine Erkenntniss, die von dem Gegenstande gelte, haben könnten; und wenn wir uns mit dem Gegenstande an sich selbst beschäftigten, so wäre kein einziges Merkmal möglich, woran ich erkennen könnte, dass es in Ansehung eines oder des anderen gedachter Momente bestimmt sei, d. i. unter den Begriff der Substanz oder der Ursache oder (im Verhältniss gegen andere Substanzen) unter den Begriff der Gemeinschaft gehöre; denn von der Möglichkeit einer solchen Verknüpfung des Daseins habe ich keinen Begriff. Es ist aber auch die Frage nicht, wie Dinge an sich, sondern wie Erfahrungserkenntniss der Dinge in Ansehung gedachter Momente der Urtheile überhaupt bestimmt sei, d. i. wie Dinge als Gegenstände der Erfahrung unter jene Verstandesbegriffe können und sollen subsumirt werden. Und da ist es klar, dass ich

nicht allein die Möglichkeit, sondern auch die Nothwendigkeit, alle Erscheinungen unter diese Begriffe zu subsumiren, d. i. sie zu Grundsätzen der Möglichkeit der Erfahrung zu brauchen, vollkommen einsehe.

100

§. 29.

Um einen Versuch an Humes problematischem Begriff (dieser seiner *crux metaphysicorum*), nämlich dem Begriffe der Ursache zu machen, so ist mir erstlich vermittelst der Logik die Form eines bedingten Urtheils überhaupt, nämlich eine gegebene Erkenntniss als Grund und die andere als Folge zu gebrauchen, *a priori* gegeben. Es ist aber möglich, dass in der Wahrnehmung eine Regel des Verhältnisses angetroffen wird, die da sagt, dass auf eine gewisse Erscheinung eine andere (obgleich nicht umgekehrt) beständig folgt, und dieses ist ein Fall, mich des hypothetischen Urtheils zu bedienen und z. B. zu sagen: wenn ein Körper lange genug von der Sonne beschienen ist, so wird er warm. Hier ist nun freilich noch nicht eine Nothwendigkeit der Verknüpfung, mithin der Begriff der Ursache. Allein ich fahre fort und sage: wenn obiger Satz, der bloss eine subjective Verknüpfung der Wahrnehmungen ist, ein Erfahrungssatz sein soll, so muss er als nothwendig und allgemeingiltig angesehen werden. Ein solcher Satz aber würde sein: Sonne ist durch ihr Licht die Ursache der Wärme. Die obige empirische Regel wird nunmehr als Gesetz angesehen, und zwar nicht als geltend bloss von Erscheinungen, sondern von ihnen zum Behuf einer möglichen Erfahrung, welche durchgängig und also nothwendig giltiger Regeln bedarf. Ich sehe also den Begriff der Ursache als einen zur blossen Form der Erfahrung nothwendig gehörigen Begriff, und dessen Möglichkeit
101 als einer synthetischen Vereinigung der Wahrnehmungen in einem Bewusstsein überhaupt sehr wol ein; die Möglichkeit eines Dinges überhaupt aber als einer Ursache sehe ich gar nicht ein, und zwar darum, weil der Begriff der Ursache ganz und gar keine den Dingen, sondern nur der Erfahrung anhängende Bedingung andeutet, nämlich dass diese nur eine objectiv giltige Erkenntniss von Erscheinungen und ihrer Zeitfolge sein könne, so fern die vorhergehende mit der nachfolgenden nach der Regel hypothetischer Urtheile verbunden werden kann.

§. 30.

Daher haben auch die reinen Verstandesbegriffe ganz und gar keine Bedeutung, wenn sie von Gegenständen der Erfahrung abgehen und auf Dinge an sich selbst (*noumena*) bezogen werden wollen. Sie dienen gleichsam nur, Erscheinungen zu buchstabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können; die Grundsätze, die aus der Beziehung derselben auf die Sinnenwelt entspringen, dienen nur unserem Verstande zum Erfahrungsgebrauch; weiter hinaus sind es willkührliche Verbindungen ohne objective Realität, deren Möglichkeit man weder *a priori* erkennen, noch ihre Beziehung auf Gegenstände durch irgend ein Beispiel bestätigen oder nur verständlich machen kann, weil alle Beispiele nur aus irgend einer möglichen Erfahrung entlehnt, mithin auch die Gegenstände jener Begriffe nirgend anders als in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden können.

Diese vollständige, obzwar wider die Vermuthung des Urhebers aus- 102
fallende Auflösung des Humischen Problems rettet also den reinen Verstandesbegriffen ihren Ursprung *a priori*, und den allgemeinen Naturgesetzen ihre Giltigkeit als Gesetzen des Verstandes, doch so, dass sie ihren Gebrauch nur auf Erfahrung einschränkt, darum, weil ihre Möglichkeit bloss in der Beziehung des Verstandes auf Erfahrung ihren Grund hat, nicht aber so, dass sie sich von Erfahrung, sondern dass Erfahrung sich von ihnen ableitet, welche ganz umgekehrte Art der Verknüpfung Hume sich niemals einfallen liess.

Hieraus fliesst nun folgendes Resultat aller bisherigen Nachforschungen: „Alle synthetischen Grundsätze *a priori* sind nichts weiter als Principien möglicher Erfahrung“ und können niemals auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf Erscheinungen als Gegenstände der Erfahrung bezogen werden. Daher auch reine Mathematik sowol als reine Naturwissenschaft niemals auf irgend etwas mehr als blosse Erscheinungen gehen können, und nur das vorstellen, was entweder Erfahrung überhaupt möglich macht, oder was, indem es aus diesen Principien abgeleitet ist, jederzeit in irgend einer möglichen Erfahrung muss vorgestellt werden können.

§. 31.

Und so hat man denn einmal etwas Bestimmtes, und woran man sich bei allen metaphysischen Unternehmungen, die bisher kühn genug, aber 103

jederzeit blind über alles ohne Unterschied gegangen sind, halten kann. Dogmatische Denker haben es sich niemals einfallen lassen, dass das Ziel ihrer Bemühungen so kurz sollte ausgesteckt werden, und selbst diejenigen nicht, die trotzig auf ihre vermeinte gesunde Vernunft mit zwar rechtmässigen und natürlichen, aber zum blossen Erfahrungsgebrauch bestimmten Begriffen und Grundsätzen der reinen Vernunft auf Einsichten ausgingen, für die sie keine bestimmten Grenzen kannten noch kennen konnten, weil sie über die Natur und selbst die Möglichkeit eines solchen reinen Verstandes niemals entweder nachgedacht hatten oder nachzudenken vermochten.

Mancher Naturalist der reinen Vernunft (darunter ich den verstehe, welcher sich zutraut, ohne alle Wissenschaft in Sachen der Metaphysik zu entscheiden) möchte wol vorgeben, er habe das, was hier mit so viel Zurüstung oder, wenn er lieber will, mit weitschweifigem pedantischem Pompe vorgetragen worden, schon längst durch den Wahrsagegeist seiner gesunden Vernunft nicht bloss vermuthet, sondern auch gewusst und eingesehen: „dass wir nämlich mit aller unserer Vernunft über das Feld der Erfahrungen nie hinaus kommen können." Allein da er doch, wenn man ihm seine Vernunftprincipien allmählich abfragt, gestehen muss, dass darunter viele sind, die er nicht aus Erfahrung geschöpft hat, die also von dieser unabhängig und *a priori* giltig sind, wie und mit welchen Gründen will er denn den
104 Dogmatiker und sich selbst in Schranken halten, der sich dieser Begriffe und Grundsätze über alle mögliche Erfahrung hinaus bedient, darum eben, weil sie unabhängig von dieser erkannt werden. Und selbst er, dieser Adept der gesunden Vernunft, ist so sicher nicht, ungeachtet aller seiner angemassten, wolfeil erworbenen Weisheit unvermerkt über Gegenstände der Erfahrung hinaus in das Feld der Hirngespinnste zu gerathen. Auch ist er gemeiniglich tief genug darin verwickelt, ob er zwar durch die populäre Sprache, da er alles bloss für Wahrscheinlichkeit, vernünftige Vermuthung oder Analogie ausgiebt, seinen grundlosen Ansprüchen einigen Anstrich giebt.[1]]

§. 32.

Schon von den ältesten Zeiten der Philosophie her haben sich Forscher der reinen Vernunft ausser den Sinnenwesen oder Erschei-

[1] Man vergl. S. 79 Anm. 1.

nungen (*phaenomena*), die die Sinnenwelt ausmachen, noch besondere Verstandeswesen (*noumena*), welche eine Verstandeswelt ausmachen sollten, gedacht, und da sie, welches einem noch unausgebildeten Zeitalter wol zu verzeihen war, Erscheinung und Schein für einerlei hielten, den Verstandeswesen allein Wirklichkeit zugestanden.

In der That, wenn wir die Gegenstände der Sinne, wie billig, als blosse Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hierdurch doch zugleich, dass ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d. i. die Art, wie unsere Sinne von diesem unbekann- 105
ten Etwas afficirt werden, kennen. Der Verstand also, eben dadurch, dass er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu, und so fern können wir sagen, dass die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin blosser Verstandeswesen, nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei.

Unsere kritische Deduction schliesst dergleichen Dinge (*noumena*) auch keineswegs aus, sondern schränkt vielmehr die Grundsätze der Analytik dahin ein, dass sie sich ja nicht auf alle Dinge erstrecken sollen, wodurch alles in blosse Erscheinung verwandelt werden würde, sondern dass sie nur von Gegenständen einer möglichen Erfahrung gelten sollen. Also werden hierdurch Verstandeswesen zugelassen, nur mit Einschärfung dieser Regel, die gar keine Ausnahme leidet, dass wir von diesen reinen Verstandeswesen ganz und gar nichts Bestimmtes wissen noch wissen können, weil unsere reinen Verstandesbegriffe sowol als reinen Anschauungen auf nichts als Gegenstände möglicher Erfahrung, mithin auf blosse Sinnenwesen gehen, und, sobald man von diesen abgeht, jenen Begriffen nicht die mindeste Bedeutung mehr übrig bleibt.

§. 33.

Es ist in der That mit unseren reinen Verstandesbegriffen etwas Verfängliches in Ansehung der Anlockung zu einem transscendenten Gebrauch; denn so nenne ich denjenigen, der über alle mögliche Er- 106
fahrung hinausgeht. Nicht allein, dass unsere Begriffe der Substanz,

der Kraft, der Handlung, der Realität u. s. w. ganz von der Erfahrung unabhängig sind, imgleichen gar keine Erscheinung der Sinne enthalten, also in der That auf Dinge an sich selbst (*noumena*) zu gehen scheinen, sondern, was diese Vermuthung noch bestärkt, sie enthalten eine Nothwendigkeit der Bestimmung in sich, der die Erfahrung niemals gleich kommt. Der Begriff der Ursache enthält eine Regel, nach der aus einem Zustande ein anderer nothwendiger Weise folgt; aber die Erfahrung kann uns nur zeigen, dass oft, und wenn es hoch kommt, gemeiniglich auf einen Zustand der Dinge ein anderer folge, und kann also weder strenge Allgemeinheit noch Nothwendigkeit verschaffen u. s. w.

Daher scheinen Verstandesbegriffe viel mehr Bedeutung und Inhalt zu haben, als dass der blosse Erfahrungsgebrauch ihre ganze Bestimmung erschöpfte, und so baut sich der Verstand unvermerkt an das Haus der Erfahrung noch ein viel weitläufigeres Nebengebäude an, welches er mit lauter Gedankenwesen anfüllt, ohne es einmal zu merken, dass er sich mit seinen sonst richtigen Begriffen über die Grenzen ihres Gebrauchs verstiegen habe.

§. 34.

Es waren also zwei wichtige, ja ganz unentbehrliche, obzwar äusserst trockene Untersuchungen nöthig, welche, Kritik Seite 137 f. und 235 f.[1] angestellt worden, durch deren erstere gezeigt wurde, dass die Sinne nicht die reinen Verstandesbegriffe *in concreto*, sondern nur das Schema zum Gebrauche derselben an die Hand geben, und der ihm gemässe Gegenstand nur in der Erfahrung (als dem Producte des Verstandes aus Materialien der Sinnlichkeit) angetroffen werde. In der zweiten Untersuchung (Kritik S. 235.)[2] wird gezeigt, dass ungeachtet der Unabhängigkeit unserer reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze von Erfahrung, ja selbst ihres scheinbarlich grösseren Umfangs des Gebrauchs dennoch durch dieselben ausser dem Felde

[1] Zweite Auflage S. 176 f. und S. 294 f.

[2] Zweite Auflage S. 294 f.

der Erfahrung gar nichts gedacht werden könne, weil sie nichts thun können als bloss die logische Form des Urtheils in Ansehung gegebener Anschauungen bestimmen; da es aber über das Feld der Sinnlichkeit hinaus ganz und gar keine Anschauung giebt, jenen reinen Begriffen es ganz und gar an Bedeutung fehle, indem sie durch kein Mittel *in concreto* können dargestellt werden, folglich alle solche Noumena zusammt dem Inbegriff derselben, einer intelligibeln* Welt, nichts als Vorstellungen einer Aufgabe sind, deren Gegenstand an 105
sich wol möglich, deren Auflösung aber nach der Natur unseres Verstandes gänzlich unmöglich ist, indem unser Verstand kein Vermögen der Anschauung, sondern bloss der Verknüpfung gegebener Anschauungen in einer Erfahrung ist, und dass diese daher alle Gegenstände für unsere Begriffe enthalten müsse, ausser ihr aber alle Begriffe, da ihnen keine Anschauung untergelegt werden kann, ohne Bedeutung sein werden.

§. 35.

Es kann der Einbildungskraft vielleicht verziehen werden, wenn sie bisweilen schwärmt, d. i. sich nicht behutsam innerhalb der Schranken der Erfahrung hält; denn wenigstens wird sie durch einen solchen freien Schwung belebt und gestärkt, und es wird immer leichter sein, ihre Kühnheit zu mässigen, als ihrer Mattigkeit aufzuhelfen. Dass aber der Verstand, der denken soll, an dessen Statt schwärmt, das kann ihm niemals verziehen werden; denn auf ihm beruht allein alle Hilfe, um der Schwärmerei der Einbildungskraft, wo es nöthig ist, Grenzen zu setzen.

Er fängt es aber hiermit sehr unschuldig und sittsam an. Zuerst bringt er die Elementarerkenntnisse, die ihm vor aller Erfahrung

---

[* Nicht (wie man sich gemeiniglich ausdrückt) intellectuellen Welt. Denn intellectuell sind die Erkenntnisse durch den Verstand, und dergleichen gehen auch auf unsere Sinnenwelt; intelligibel aber heissen Gegenstände, sofern sie bloss durch den Verstand vorgestellt werden können und auf die keine unserer sinnlichen Anschauungen gehen kann. Da aber doch jedem Gegenstande irgend eine mögliche Anschauung entsprechen muss, so würde man sich einen Verstand denken müssen, der unmittelbar Dinge anschaute; von einem solchen aber haben wir nicht den mindesten Begriff, mithin auch nicht von den Verstandeswesen, auf die er gehen soll.]

beiwohnen, aber dennoch in der Erfahrung immer ihre Anwendung haben müssen, ins reine. Allmählich lässt er diese Schranken weg, und was sollte ihn auch daran hindern, da der Verstand ganz frei
109 seine Grundsätze aus sich selbst genommen hat; und nun geht es zuerst auf neu erdachte Kräfte in der Natur, bald hernach auf Wesen ausserhalb der Natur, mit einem Wort auf eine Welt, zu deren Einrichtung es uns an Bauzeug nicht fehlen kann, weil es durch fruchtbare Erdichtung reichlich herbeigeschafft, und durch Erfahrung zwar nicht bestätigt, aber auch niemals widerlegt wird. Das ist auch die Ursache, weswegen junge Denker Metaphysik in ächter dogmatischer Manier so lieben, und ihr oft ihre Zeit und ihr sonst brauchbares Talent aufopfern.

Es kann aber gar nichts helfen, jene fruchtlosen Versuche der reinen Vernunft durch allerlei Erinnerungen wegen der Schwierigkeit der Auflösung so tief verborgener Fragen, Klagen über die Schranken unserer Vernunft und Herabsetzung der Behauptungen auf blosse Muthmassungen mässigen zu wollen. Denn wenn die Unmöglichkeit derselben nicht deutlich dargethan worden, und die Selbsterkenntniss der Vernunft nicht wahre Wissenschaft wird, worin das Feld ihres richtigen von dem ihres nichtigen und fruchtlosen Gebrauchs, so zu sagen, mit geometrischer Gewissheit unterschieden wird, so werden jene eitelen Bestrebungen niemals völlig abgestellt werden.

§. 36.

Wie ist Natur selbst möglich?

Diese Frage, welche der höchste Punkt ist, den transscendenta-
110 le Philosophie nur immer berühren mag, und zu welchem sie auch als ihrer Grenze und Vollendung geführt werden muss, enthält eigentlich zwei Fragen.

Erstlich: Wie ist Natur in materieller Bedeutung, nämlich der Anschauung nach, als der Inbegriff der Erscheinungen, wie ist Raum, Zeit und das, was beide erfüllt, der Gegenstand der Empfindung überhaupt möglich? Die Antwort ist: vermittelst der Be-

schaffenheit unserer Sinnlichkeit, nach welcher sie auf die ihr eigenthümliche Art von Gegenständen, die ihr an sich selbst unbekannt und von jenen Erscheinungen ganz unterschieden sind, geführt wird. Diese Beantwortung ist in dem Buche selbst in der transscendentalen Aesthetik, hier aber in den Prolegomenen durch die Auflösung der ersten Hauptfrage gegeben worden.

Zweitens: Wie ist Natur in formeller Bedeutung, als der Inbegriff der Regeln, unter denen alle Erscheinungen stehen müssen, wenn sie in einer Erfahrung als verknüpft gedacht werden sollen, möglich? Die Antwort kann nicht anders ausfallen als: sie ist nur möglich vermittelst der Beschaffenheit unseres Verstandes, nach welcher alle jene Vorstellungen der Sinnlichkeit auf ein Bewusstsein nothwendig bezogen werden, und wodurch allererst die eigenthümliche Art unseres Denkens, nämlich durch Regeln, und vermittelst dieser die Erfahrung, welche von der Einsicht der Objecte an sich selbst ganz zu unterscheiden ist, möglich ist. Diese Beantwortung ist in dem Buche selbst in der transscendentalen Logik, hier aber in den Prolegomenen in dem Verlauf der Auflösung der zweiten 111
Hauptfrage gegeben worden.

Wie aber diese eigenthümliche Eigenschaft unserer Sinnlichkeit selbst, oder die unseres Verstandes und der ihm und allem Denken zum Grunde liegenden nothwendigen Apperception möglich sei, lässt sich nicht weiter auflösen und beantworten, weil wir ihrer zu aller Beantwortung und zu allem Denken der Gegenstände immer wieder nöthig haben.

Es sind viele Gesetze der Natur, die wir nur vermittelst der Erfahrung wissen können, aber die Gesetzmässigkeit in Verknüpfung der Erscheinungen, d. i. die Natur überhaupt, können wir durch keine Erfahrung kennen lernen, weil Erfahrung selbst solcher Gesetze bedarf, die ihrer Möglichkeit *a priori* zum Grunde liegen.

Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ist also zugleich das allgemeine Gesetz der Natur, und die Grundsätze der ersteren sind selbst die Gesetze der letzteren. Denn wir kennen Natur nicht anders als den Inbegriff der Erscheinungen d. i. der Vorstellungen in uns, und können daher das Gesetz ihrer Verknüpfung nirgend an-

ders als von den Grundsätzen der Verknüpfung derselben in uns, d. i. den Bedingungen der nothwendigen Vereinigung in einem Bewusstsein, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, hernehmen.

Selbst der Hauptsatz, der durch diesen ganzen Abschnitt aus-
112 geführt worden, dass allgemeine Naturgesetze *a priori* erkannt werden können, führt schon von selbst auf den Satz, dass die oberste Gesetzgebung der Natur in uns selbst, d. i. in unserem Verstande liegen müsse, und dass wir die allgemeinen Gesetze derselben nicht von der Natur vermittelst der Erfahrung, sondern umgekehrt die Natur ihrer allgemeinen Gesetzmässigkeit nach bloss aus den in unserer Sinnlichkeit und dem Verstande liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung suchen müssen; denn wie wäre es sonst möglich, diese Gesetze, da sie nicht etwa Regeln der analytischen Erkenntniss, sondern wahrhafte synthetische Erweiterungen derselben sind, *a priori* zu kennen? Eine solche und zwar nothwendige Uebereinstimmung der Principien möglicher Erfahrung mit den Gesetzen der Möglichkeit der Natur kann nur aus zweierlei Ursachen stattfinden: entweder diese Gesetze werden von der Natur vermittelst der Erfahrung entlehnt, oder umgekehrt: die Natur wird von den Gesetzen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt abgeleitet, und ist mit der blossen allgemeinen Gesetzmässigkeit der letzteren völlig einerlei. Das erstere widerspricht sich selbst, denn die allgemeinen Naturgesetze können und müssen *a priori* (d. i. unabhängig von aller Erfahrung) erkannt, und allem empirischen Gebrauche des Verstandes zum Grunde gelegt werden; also bleibt nur das zweite übrig.*

113 Wir müssen aber empirische Gesetze der Natur, die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen, von den reinen oder all-

---

* Crusius allein wusste einen Mittelweg, dass nämlich ein Geist, der nicht irren noch betrügen kann, uns diese Naturgesetze ursprünglich eingepflanzt habe. Allein, da sich doch oft auch trügliche Grundsätze einmischen, wovon das System dieses Mannes selbst nicht wenig Beispiele giebt, so sieht es bei dem Mangel sicherer Kriterien, den ächten Ursprung von dem unächten zu unterscheiden, mit dem Gebrauche eines solchen Grundsatzes sehr misslich aus, indem man niemals sicher wissen kann, was der Geist der Wahrheit oder der Vater der Lügen uns eingeflösst haben möge.

gemeinen Naturgesetzen, welche, ohne dass besondere Wahrnehmungen zum Grunde liegen, bloss die Bedingungen ihrer nothwendigen Vereinigung in einer Erfahrung enthalten, unterscheiden. und in Ansehung der letzteren ist Natur und mögliche Erfahrung ganz und gar einerlei; und da in dieser die Gesetzmässigkeit auf der nothwendigen Verknüpfung der Erscheinungen in einer Erfahrung (ohne welche wir ganz und gar keinen Gegenstand der Sinnenwelt erkennen können), mithin auf den ursprünglichen Gesetzen des Verstandes beruht, so klingt es zwar anfangs befremdlich, ist aber nichts desto weniger gewiss, wenn ich in Ansehung der letzteren sage: der Verstand schöpft seine Gesetze (*a priori*) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor.

§. 37.

Wir wollen diesen dem Anscheine nach gewagten Satz durch ein Beispiel erläutern, welches zeigen soll, dass Gesetze, die wir an Gegenständen der sinnlichen Anschauung entdecken, vornehmlich wenn sie als nothwendig erkannt worden, von uns selbst schon für 114
solche gehalten werden, die der Verstand hinein gelegt, ob sie gleich den Naturgesetzen, die wir der Erfahrung zuschreiben, sonst in allen Stücken ähnlich sind.

§. 38.

Wenn man die Eigenschaft des Cirkels betrachtet, dadurch diese Figur so manche willkührliche Bestimmungen des Raumes in sich sofort in einer allgemeinen Regel vereinigt, so kann man nicht umhin, diesem geometrischen Dinge eine Natur beizulegen. So theilen sich nämlich zwei Linien, die sich einander und zugleich den Cirkel schneiden, nach welchem Ungefähr sie auch gezogen werden, doch jederzeit so regelmässig, dass das Rectangel aus den Stücken einer jeden Linie dem der anderen gleich ist. Nun frage ich: „liegt dieses Gesetz im Cirkel oder liegt es im Verstande?“ d. i. enthält diese Figur unabhängig vom Verstande den Grund dieses Gesetzes in sich.

oder legt der Verstand, indem er nach seinen Begriffen (nämlich der Gleichheit der Halbmesser) die Figur selbst construirt hat, zugleich das Gesetz der einander in geometrischer Proportion schneidenden Sehnen in dieselbe hinein? Man wird bald gewahr, wenn man den Beweisen dieses Gesetzes nachgeht, dass es allein von der Bedingung, die der Verstand der Construction dieser Figur zum Grunde legte, nämlich der Gleichheit der Halbmesser könne abgeleitet werden. Er-
115 weitern wir diesen Begriff nun, um die Einheit mannigfaltiger Eigenschaften geometrischer Figuren unter gemeinschaftlichen Gesetzen noch weiter zu verfolgen, und betrachten den Cirkel als einen Kegelschnitt, der also mit anderen Kegelschnitten unter eben denselben Grundbedingungen der Construction steht, so finden wir, dass alle Sehnen, die sich innerhalb der letzteren, der Ellipse, der Parabel und Hyperbel schneiden, es jederzeit so thun, dass die Rectangel aus ihren Theilen zwar nicht gleich sind, aber doch immer in gleichen Verhältnissen gegen einander stehen. Gehen wir von da noch weiter, nämlich zu den Grundlehren der physischen Astronomie, so zeigt sich ein über die ganze materielle Natur verbreitetes physisches Gesetz der wechselseitigen Attraction, deren Regel ist, dass sie umgekehrt mit dem Quadrat der Entfernungen von jedem anziehenden Punkt eben so abnehme, wie die Kugelflächen, in die sich diese Kraft verbreitet, zunehmen, welches also nothwendig in der Natur der Dinge selbst zu liegen scheint, und daher auch als *a priori* erkennbar vorgetragen zu werden pflegt. So einfach nun auch die Quellen dieses Gesetzes sind, indem sie bloss auf dem Verhältnisse der Kugelflächen von verschiedenen Halbmessern beruhen, so ist doch die Folge davon so vortrefflich in Ansehung der Mannigfaltigkeit ihrer Zusammenstimmung und Regelmässigkeit derselben, dass nicht allein alle möglichen Bahnen der Himmelskörper in Kegelschnitten, sondern auch ein solches Verhältniss derselben unter einander erfolgt, dass kein anderes Gesetz der Attraction als das des umgekehrten Quadrat-
116 verhältnisses der Entfernungen zu einem Weltsystem als schicklich erdacht werden kann.

Hier ist also Natur, die auf Gesetzen beruht, welche der Verstand *a priori* erkennt, und zwar vornehmlich aus allgemeinen Principien der Bestimmung des Raums. Nun frage ich: liegen diese

Naturgesetze im Raume, und lernt sie der Verstand, indem er den reichhaltigen Sinn, der in jenem liegt, bloss zu erforschen sucht, oder liegen sie im Verstande und in der Art, wie dieser den Raum nach den Bedingungen der synthetischen Einheit, darauf seine Begriffe insgesammt auslaufen, bestimmt. Der Raum ist etwas so Gleichförmiges und in Ansehung aller besonderen Eigenschaften so Unbestimmtes, dass man in ihm gewiss keinen Schatz von Naturgesetzen suchen wird. Dagegen ist das, was den Raum zur Cirkelgestalt, der Figur des Kegels und der Kugel bestimmt, der Verstand, sofern er den Grund der Einheit der Construction derselben enthält. Die blosse allgemeine Form der Anschauung, die Raum heisst, ist also wol das Substratum aller auf besondere Objecte bestimmbaren Anschauungen, und in jenem liegt freilich die Bedingung der Möglichkeit und Mannigfaltigkeit der letzteren; aber die Einheit der Objecte wird doch lediglich durch den Verstand bestimmt, und zwar nach Bedingungen, die in seiner eigenen Natur liegen; und so ist der Verstand der Ursprung der allgemeinen Ordnung der Natur, indem er alle Erscheinungen unter seine eigenen Gesetze fasst, und dadurch allererst Erfahrung (ihrer Form nach) *a priori* zu Stande bringt, vermöge 117
deren alles, was nur durch Erfahrung erkannt werden soll, seinen Gesetzen nothwendig unterworfen wird. Denn wir haben es nicht mit der Natur der Dinge an sich selbst zu thun (die ist sowol von Bedingungen unserer Sinnlichkeit als des Verstandes unabhängig), sondern mit der Natur als einem Gegenstande möglicher Erfahrung, und da macht es der Verstand, indem er diese möglich macht, zugleich, dass Sinnenwelt entweder gar kein Gegenstand der Erfahrung oder eine Natur ist.

§. 39.

[1]**Anhang zur reinen Naturwissenschaft.**

Von dem System der Kategorien.

Es kann einem Philosophen nichts erwünschter sein, als wenn er das Mannigfaltige der Begriffe oder Grundsätze, die sich ihm vorher durch den Gebrauch, den er von ihnen *in concreto* gemacht hatte, zerstreut dargestellt hatten, aus einem Princip *a priori* ableiten, und alles auf solche Weise in eine Erkenntniss vereinigen kann. Vorher glaubte er nur, dass, was ihm nach einer gewissen Abstraction übrig blieb, und durch Vergleichung unter einander eine besondere Art von Erkenntnissen auszumachen schien, voll-
118 ständig gesammelt sei; aber es war nur ein Aggregat; jetzt weiss er, dass gerade nur so viel, nicht mehr, nicht weniger die Erkenntnissart ausmachen könne, und sieht die Nothwendigkeit seiner Eintheilung ein, welches ein Begreifen ist; und nun hat er allererst ein System.

Aus der gemeinen Erkenntniss die Begriffe heraussuchen, welche gar keine besondere Erfahrung zum Grunde liegen haben und gleichwol in aller Erfahrungserkenntniss vorkommen, von der sie gleichsam die blosse Form der Verknüpfung ausmachen, setzte kein grösseres Nachdenken oder mehr Einsicht voraus, als aus einer Sprache Regeln des wirklichen Gebrauchs der Wörter überhaupt heraussuchen, und so Elemente zu einer Grammatik zusammentragen (in der That sind beide Untersuchungen einander auch sehr nahe verwandt), ohne doch eben Grund angeben zu können, warum eine jede Sprache gerade diese und keine andere formale Beschaffenheit habe, noch weniger aber, dass gerade so viel, nicht mehr, noch weniger solcher formalen Bestimmungen derselben überhaupt angetroffen werden können.

Aristoteles hatte zehn solcher reinen Elementarbegriffe unter dem Namen der Kategorien* zusammengetragen. Diesen, welche auch Prädicamente genannt wurden, sah er sich genöthigt, noch fünf Postprädicamente beizufügen,** die doch zum Theil schon in jenen liegen (als *prius*, *simul*,
119 *motus*); allein diese Rhapsodie konnte mehr für einen Wink für den künftigen Nachforscher, als für eine regelmässig ausgeführte Idee gelten und Bei-

* 1. Substantia. 2. Qualitas. 3. Quantitas. 4. Relatio. 5. Actio. 6. Passio. 7. Quando. 8. Ubi. 9. Situs. 10. Habitus.

** Oppositum, Prius, Simul, Motus, Habere.

[1] Dieser Paragraph gehört den späteren Zusätzen an.

fall verdienen, daher sie auch bei mehrerer Aufklärung der Philosophie als ganz unnütz verworfen worden.

Bei einer Untersuchung der reinen (nichts Empirisches enthaltenden) Elemente der menschlichen Erkenntniss gelang es mir allererst nach langem Nachdenken, die reinen Elementarbegriffe der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) von denen des Verstandes mit Zuverlässigkeit zu unterscheiden und abzusondern. Dadurch wurden nun aus jenem Register die siebente, achte und neunte Kategorie ausgeschlossen. Die übrigen konnten mir zu nichts nutzen, weil kein Princip vorhanden war, nach welchem der Verstand völlig ausgemessen und alle Functionen desselben, daraus seine reinen Begriffe entspringen, vollzählig und mit Präcision bestimmt werden könnten.

Um aber ein solches Princip auszufinden, sah ich mich nach einer Verstandeshandlung um, die alle übrigen enthält, und sich nur durch verschiedene Modificationen oder Momente unterscheidet, das Mannigfaltige der Vorstellung unter die Einheit des Denkens überhaupt zu bringen, und da fand ich, diese Verstandeshandlung bestehe im Urtheilen. Hier lag nun schon fertige, obgleich noch nicht ganz von Mängeln freie Arbeit der Logiker vor mir, dadurch ich in den Stand gesetzt wurde, eine vollständige Tafel reiner Verstandesfunctionen, die aber in Ansehung alles Objects unbestimmt 120
waren, darzustellen. Ich bezog endlich diese Functionen zu urtheilen auf Objecte überhaupt, oder vielmehr auf die Bedingung, Urtheile als objectiv giltig zu bestimmen, und es entsprangen reine Verstandesbegriffe, bei denen ich ausser Zweifel sein konnte, dass gerade nur diese, und ihrer nur so viel, nicht mehr noch weniger, unsere ganze Erkenntniss der Dinge aus blossem Verstande ausmachen können. Ich nannte sie, wie billig, nach ihrem alten Namen Kategorien, wobei ich mir vorbehielt, alle von diesen abzuleitenden Begriffe, es sei durch Verknüpfung unter einander oder mit der reinen Form der Erscheinung (Raum und Zeit) oder mit ihrer Materie, so fern sie noch nicht empirisch bestimmt ist (Gegenstand der Empfindung überhaupt), unter der Benennung der Prädicabilien vollständig hinzuzufügen, sobald ein System der transscendentalen Philosophie, zu deren Behuf ich es jetzt nur mit der Kritik der Vernunft selbst zu thun hatte, zu Stande kommen sollte.

Das Wesentliche aber in diesem System der Kategorien, dadurch es sich von jener alten Rhapsodie, die ohne alles Princip fortging, unterscheidet, und warum es auch allein zur Philosophie gezählt zu werden verdient,

besteht darin, dass vermittelst derselben die wahre Bedeutung der reinen Verstandesbegriffe und die Bedingung ihres Gebrauchs genau bestimmt werden konnte. Denn da zeigte sich, dass sie für sich selbst nichts als logische
121 Functionen sind, als solche aber nicht den mindesten Begriff von einem Objecte an sich selbst ausmachen, sondern es bedürfen, dass sinnliche Anschauung zum Grunde liege, und alsdann nur dazu dienen, empirische Urtheile, die sonst in Ansehung aller Functionen zu urtheilen unbestimmt und gleichgiltig sind, in Ansehung derselben zu bestimmen, ihnen dadurch Allgemeingiltigkeit zu verschaffen, und vermittelst ihrer Erfahrungsurtheile überhaupt möglich zu machen.

Von einer solchen Einsicht in die Natur der Kategorien, die sie zugleich auf den blossen Erfahrungsgebrauch einschränkte, liess sich weder ihr erster Urheber noch irgend einer nach ihm etwas einfallen; aber ohne diese Einsicht (die ganz genau von der Ableitung oder Deduction derselben abhängt) sind sie gänzlich unnütz und ein elendes Namenregister, ohne Erklärung und Regel ihres Gebrauchs. Wäre dergleichen jemals den Alten in den Sinn gekommen, ohne Zweifel, das ganze Studium der reinen Vernunfterkenntniss, welches unter dem Namen Metaphysik viele Jahrhunderte hindurch so manchen guten Kopf verdorben hat, wäre in ganz anderer Gestalt zu uns gekommen, und hätte den Verstand der Menschen aufgeklärt, anstatt ihn, wie wirklich geschehen ist, in düsteren und vergeblichen Grübeleien zu erschöpfen und für wahre Wissenschaft unbrauchbar zu machen.

Dieses System der Kategorien macht nun alle Behandlung eines jeden Gegenstandes der reinen Vernunft selbst wiederum systematisch, und giebt eine ungezweifelte Anweisung oder Leitfaden ab, wie und durch welche
122 Punkte der Untersuchung jede metaphysische Betrachtung, wenn sie vollständig werden soll, müsse geführt werden; denn es erschöpft alle Momente des Verstandes, unter welche jeder andere Begriff gebracht werden muss. So ist auch die Tafel der Grundsätze entstanden, von deren Vollständigkeit man durch das System der Kategorien gewiss sein kann, und selbst in der Eintheilung der Begriffe, welche über den physiologischen Verstandesgebrauch hinausgehen sollen (Kritik S. 344, imgleichen S. 415 [1]), ist es immer derselbe Leitfaden, der, weil er immer durch dieselben festen, im

[1] Zweite Auflage S. 402 und S. 443.

menschlichen Verstande *a priori* bestimmten Punkte geführt werden muss, jederzeit einen geschlossenen Kreis bildet, der keinen Zweifel übrig lässt, dass der Gegenstand eines reinen Verstandes- oder Vernunftbegriffs, so fern er philosophisch und nach Grundsätzen *a priori* erwogen werden soll, auf solche Weise vollständig erkannt werden könne. Ich habe sogar nicht unterlassen können, von dieser Leitung in Ansehung einer der abstractesten ontologischen Eintheilungen, nämlich der mannigfaltigen Unterscheidung der Begriffe von Etwas und Nichts Gebrauch zu machen, und danach eine regelmässige und nothwendige Tafel (Kritik S. 292.[1]) zu Stande zu bringen.*

Eben dieses System zeigt seinen nicht genug anzupreisenden Gebrauch 123
so wie jedes auf ein allgemeines Princip gegründete wahre System auch darin, dass es alle fremdartigen Begriffe, die sich sonst zwischen jene reinen Verstandesbegriffe einschleichen möchten, ausstösst, und jeder Erkenntniss ihre Stelle bestimmt. Diejenigen Begriffe, welche ich unter dem Namen der Reflexionsbegriffe gleichfalls nach dem Leitfaden der Kategorien in eine Tafel gebracht hatte, mengen sich in der Ontologie ohne Vergünstigung und rechtmässige Ansprüche unter die reinen Verstandesbegriffe, obgleich diese Begriffe der Verknüpfung, und dadurch des Objects selbst, jene aber nur der blossen Vergleichung schon gegebener Begriffe sind, und daher eine ganz andere Natur und Gebrauch haben; durch meine gesetzmässige Eintheilung (Kritik S. 260.[2]) werden sie aus diesem Gemenge ge-

* Ueber eine vorgelegte Tafel der Kategorien lassen sich allerlei artige Anmerkungen machen, als 1) dass die dritte aus der ersten und zweiten, in einen Begriff verbunden, entspringe; 2) dass in denen von der Grösse und Qualität bloss ein Fortschritt von der Einheit zur Allheit, oder von dem Etwas zum Nichts (zu diesem Behuf müssen die Kategorien der Qualität so stehen: Realität, Einschränkung, völlige Negation) fortgehe, ohne *correlata* oder *opposita*, dagegen die der Relation und Modalität diese letzteren bei sich führen; 3) dass, so wie im Logischen kategorische Urtheile allen anderen zum Grunde liegen, so die Kategorie der Substanz allen Begriffen von wirklichen Dingen; 4) dass, so wie Modalität im Urtheile kein besonderes Prädicat ist, so auch die Modalbegriffe keine Bestimmung zu Dingen hinzuthun u. s. w.; dergleichen Betrachtungen alle ihren grossen Nutzen haben. Zählt man überdem alle Prädicabilien auf, die man ziemlich vollständig aus jeder guten Ontologie (z. B. Baumgartens) ziehen kann, und ordnet sie klassenweise unter die Kategorien, wobei man nicht versäumen muss, eine so vollständige Zergliederung aller dieser Begriffe als möglich hinzuzufügen, so wird ein bloss analytischer Theil der Metaphysik entspringen, der noch gar keinen synthetischen Satz enthält und vor dem zweiten (dem synthetischen) vorhergehen könnte, und durch seine Bestimmtheit und Vollständigkeit nicht allein Nutzen, sondern vermöge des Systematischen in ihm noch überdem eine gewisse Schönheit enthalten würde.

[1] Zweite Auflage S. 348.

[2] Zweite Auflage S. 316.

schieden. Noch viel heller aber leuchtet der Nutzen jener abgesonderten
124 Tafel der Kategorien in die Augen, wenn wir, wie es gleich jetzt geschehen wird, die Tafel transscendentaler Vernunftbegriffe, die von ganz anderer Natur und Ursprung sind als jene Verstandesbegriffe (daher auch eine andere Form haben muss), von jenen trennen, welche so nothwendige Absonderung doch niemals in irgend einem System der Metaphysik geschehen ist, und daher jene Vernunftideen mit Verstandesbegriffen, als gehörten sie wie Geschwister zu einer Familie, ohne Unterschied durch einander laufen, welche Vermengung in Ermangelung eines besonderen Systems der Kategorien auch niemals vermieden werden konnte.[1]]

[1] Man vergl. S. 117 Anm. 1.

Der transscendentalen Hauptfrage

dritter Theil.

Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?

§. 40.

Reine Mathematik und reine Naturwissenschaft hätten zum Behuf ihrer eigenen Sicherheit und Gewissheit keiner dergleichen Deduction bedurft, als wir bisher von beiden zu Stande gebracht haben; denn die erstere stützt sich auf ihre eigene Evidenz, die zweite aber, obgleich aus reinen Quellen des Verstandes entsprungen, dennoch auf Erfahrung und deren durchgängige Bestätigung, welcher letzteren Zeugniss sie darum nicht gänzlich ausschlagen und entbehren kann, weil sie mit aller ihrer Gewissheit dennoch als 125
Philosophie es der Mathematik niemals gleich thun kann. Beide Wissenschaften hatten also die gedachte Untersuchung nicht für sich, sondern für eine andere Wissenschaft, nämlich Metaphysik nöthig.

Metaphysik hat es ausser mit Naturbegriffen, die in der Erfahrung jederzeit ihre Anwendung finden, noch mit reinen Vernunftbegriffen zu thun, die niemals in irgend einer nur immer möglichen Erfahrung gegeben werden, mithin mit Begriffen, deren objective Realität (dass sie nicht blosse Hirngespinnste sind), und mit Behauptungen, deren Wahrheit oder Falschheit durch keine Erfahrung bestätigt oder aufgedeckt werden kann; und dieser Theil der Metaphysik

ist überdem gerade derjenige, welcher den wesentlichen Zweck derselben, wozu alles andere nur Mittel ist, ausmacht, und so bedarf diese Wissenschaft einer solchen Deduction um ihrer selbst willen. Die uns jetzt vorgelegte dritte Frage betrifft also gleichsam den Kern und das Eigenthümliche der Metaphysik, nämlich die Beschäftigung der Vernunft bloss mit sich selbst, und, indem sie über ihre eigenen Begriffe brütet, die unmittelbar daraus vermeintlich entspringende Bekanntschaft mit Objecten, ohne dazu die Vermittelung der Erfahrung nöthig zu haben, noch überhaupt durch dieselbe dazu gelangen zu können.*

126 Ohne Auflösung dieser Frage thut sich Vernunft niemals selbst genug. Der Erfahrungsgebrauch, auf welchen die Vernunft den reinen Verstand einschränkt, erfüllt nicht ihre eigene ganze Bestimmung. Jede einzelne Erfahrung ist nur ein Theil von der ganzen Sphäre ihres Gebietes, das absolute Ganze aller möglichen Erfahrung ist aber selbst keine Erfahrung, und dennoch ein nothwendiges Problem für die Vernunft, zu dessen blosser Vorstellung sie ganz andere Begriffe nöthig hat als jene reinen Verstandesbegriffe, deren Gebrauch nur immanent ist, d. i. auf Erfahrung geht, so weit sie gegeben werden kann, indessen dass Vernunftbegriffe auf die Vollständigkeit, d. i. die collective Einheit der ganzen möglichen Erfahrung und dadurch über jede gegebene Erfahrung hinaus gehen und transscendent werden.

So wie also der Verstand der Kategorien zur Erfahrung bedurfte, so enthält die Vernunft in sich den Grund zu Ideen, worunter ich nothwendige Begriffe verstehe, deren Gegenstand gleichwol in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Die letzteren sind ebenso wol in der Natur der Vernunft, als die ersteren in der Natur des Verstandes gelegen, und wenn jene einen Schein bei sich führen, der

* Wenn man sagen kann, dass eine Wissenschaft wenigstens in der Idee aller Menschen wirklich sei, sobald es ausgemacht ist, dass die Aufgaben, die darauf führen, durch die Natur der menschlichen Vernunft jedermann vorgelegt, und daher auch jederzeit darüber viele, obgleich fehlerhafte Versuche unvermeidlich sind, so wird man auch sagen müssen, Metaphysik sei subjectiv (und zwar nothwendiger Weise) wirklich, und da fragen wir also mit Recht, wie sie (objectiv) möglich sei

leicht verleiten kann, so ist dieser Schein unvermeidlich, obzwar, „dass er nicht verführe", gar wol verhütet werden kann.

Da aller Schein darin besteht, dass der subjective Grund des 127
Urtheils für objectiv gehalten wird, so wird eine Selbsterkenntniss der reinen Vernunft in ihrem transscendenten (überschwenglichen) Gebrauch das einzige Verwahrungsmittel gegen die Verirrungen sein, in welche die Vernunft geräth, wenn sie ihre Bestimmung missdeutet und dasjenige transscendenter Weise aufs Object an sich selbst bezieht, was nur ihr eigenes Subject und die Leitung desselben in allem immanenten Gebrauche angeht.

§. 41.

Die Unterscheidung der Ideen d. i. der reinen Vernunftbegriffe von den Kategorien oder reinen Verstandesbegriffen als Erkenntnissen von ganz verschiedener Art, Ursprung und Gebrauch ist ein so wichtiges Stück zur Grundlegung einer Wissenschaft, welche das System aller dieser Erkenntnisse *a priori* enthalten soll, dass ohne eine solche Absonderung Metaphysik schlechterdings unmöglich oder höchstens ein regelloser stümperhafter Versuch ist, ohne Kenntniss der Materialien, womit man sich beschäftigt, und ihrer Tauglichkeit zu dieser oder jener Absicht ein Kartengebäude zusammenzuflicken. Wenn Kritik der reinen Vernunft auch nur das allein geleistet hätte, diesen Unterschied zuerst vor Augen zu legen, so hätte sie dadurch schon mehr zur Aufklärung unseres Begriffs und der Leitung der Nachforschung im Felde der Metaphysik beigetragen, als alle fruchtlosen Bemühungen, den transscendenten Aufgaben der reinen Vernunft ein Genüge zu thun, die man von jeher unternommen hat, ohne 128
jemals zu wähnen, dass man sich in einem ganz anderen Felde befände als dem des Verstandes, und daher Verstandes- und Vernunftbegriffe, gleich als ob sie von einerlei Art wären, in einem Striche hernannte.

§. 42.

Alle reinen Verstandeserkenntnisse haben das an sich, dass sich ihre Begriffe in der Erfahrung geben, und ihre Grundsätze durch Erfahrung bestätigen lassen; dagegen die transscendenten Vernunfterkenntnisse sich, weder was ihre Ideen betrifft, in der Erfahrung geben, noch ihre Sätze jemals durch Erfahrung bestätigen noch widerlegen lassen; daher der dabei vielleicht einschleichende Irrthum durch nichts Anderes als reine Vernunft selbst aufgedeckt werden kann, welches aber sehr schwer ist, weil eben diese Vernunft vermittelst ihrer Ideen natürlicher Weise dialektisch wird, und dieser unvermeidliche Schein durch keine objectiven und dogmatischen Untersuchungen der Sachen, sondern bloss durch subjective der Vernunft selbst als eines Quells der Ideen in Schranken gehalten werden kann.

§. 43.

Es ist jederzeit in der Kritik mein grösstes Augenmerk gewesen, wie ich nicht allein die Erkenntnissarten sorgfältig unterscheiden, sondern auch alle zu jeder derselben gehörigen Begriffe aus ihrem
129 gemeinschaftlichen Quell ableiten könnte, damit ich nicht allein dadurch, dass ich unterrichtet wäre, woher sie abstammen, ihren Gebrauch mit Sicherheit bestimmen könnte, sondern auch den noch nie vermutheten aber unschätzbaren Vortheil hätte, die Vollständigkeit in der Aufzählung, Classificirung und Specificirung der Begriffe *a priori*, mithin nach Principien zu erkennen. Ohne dieses ist in der Metaphysik alles lauter Rhapsodie, wo man niemals weiss, ob dessen, was man besitzt, genug ist, oder ob und wo noch etwas fehlen möge. Freilich kann man diesen Vortheil auch nur in der reinen Philosophie haben, von dieser aber macht derselbe auch das Wesen aus.

Da ich den Ursprung der Kategorien in den vier logischen Functionen aller Urtheile des Verstandes gefunden hatte, so war es ganz natürlich, den Ursprung der Ideen in den drei Functionen der

Vernunftschlüsse zu suchen; denn wenn einmal solche reine Vernunftbegriffe (transscendentale Ideen) gegeben sind, so könnten sie, wenn man sie nicht etwa für angeboren halten will, wol nirgends anders als in derselben Vernunfthandlung angetroffen werden, welche, so fern sie bloss die Form betrifft, das Logische der Vernunftschlüsse, so fern sie aber die Verstandesurtheile in Ansehung einer oder der anderen Form *a priori* als bestimmt vorstellt, transscendentale Begriffe der reinen Vernunft ausmacht.

Der formale Unterschied der Vernunftschlüsse macht die Eintheilung derselben in kategorische, hypothetische und disjunctive nothwendig. Die darauf gegründeten Vernunftbegriffe enthalten also 130
erstlich die Idee des vollständigen Subjects (Substantiale), zweitens die Idee der vollständigen Reihe der Bedingungen, drittens die Bestimmung aller Begriffe in der Idee eines vollständigen Inbegriffs des Möglichen.* Die erste Idee war psychologisch, die zweite kosmologisch, die dritte theologisch, und da alle drei zu einer Dialektik Anlass geben, doch jede auf ihre eigene Art, so gründete sich darauf die Eintheilung der ganzen Dialektik der reinen Vernunft in den Paralogismus, die Antinomie und endlich das Ideal derselben, durch welche Ableitung man völlig sicher gestellt wird, dass alle Ansprüche der reinen Vernunft hier ganz vollständig vorgestellt sind und kein einziger fehlen kann, weil das Vernunftvermögen selbst, als woraus sie allein ihren Ursprung nehmen, dadurch gänzlich ausgemessen wird.

* Im disjunctiven Urtheile betrachten wir alle Möglichkeit respectiv auf einen gewissen Begriff als eingetheilt. Das ontologische Princip der durchgängigen Bestimmung eines Dinges überhaupt (von allen möglichen entgegengesetzten Prädicaten kommt jedem Dinge eines zu), welches zugleich das Princip aller disjunctiven Urtheile ist, legt den Inbegriff aller Möglichkeit zum Grunde, in welchem die Möglichkeit jedes Dinges überhaupt als bestimmt angesehen wird. Dieses dient zu einer kleinen Erläuterung des obigen Satzes, dass die Vernunfthandlung in disjunctiven Vernunftschlüssen der Form nach mit derjenigen einerlei sei, wodurch sie die Idee eines Inbegriffs aller Realität zu Stande bringt, welche das Positive aller einander entgegengesetzten Prädicate in sich enthält.

§. 44.

Es ist bei dieser Betrachtung im allgemeinen noch merkwürdig,
131 dass die Vernunftideen nicht etwa so wie die Kategorien uns zum Gebrauche des Verstandes in Ansehung der Erfahrung irgend etwas nutzen, sondern in Ansehung desselben völlig entbehrlich, ja wol gar den Maximen der Vernunfterkenntniss der Natur entgegen und hinderlich, gleichwol aber doch in anderer noch zu bestimmender Absicht nothwendig sind. Ob die Seele eine einfache Substanz sei oder nicht, das kann uns zur Erklärung der Erscheinungen derselben ganz gleichgiltig sein; denn wir können den Begriff eines einfachen Wesens durch keine mögliche Erfahrung sinnlich, mithin *in concreto* verständlich machen, und so ist er in Ansehung aller verhofften Einsicht in die Ursache der Erscheinungen ganz leer, und kann zu keinem Princip der Erklärung dessen, was innere oder äussere Erfahrung an die Hand giebt, dienen. Ebenso wenig können uns die kosmologischen Ideen vom Weltanfange oder der Weltewigkeit (*a parte ante*) dazu nutzen, um irgend eine Begebenheit in der Welt selbst daraus zu erklären. Endlich müssen wir nach einer richtigen Maxime der Naturphilosophie uns aller Erklärung der Natureinrichtung, die aus dem Willen eines höchsten Wesens gezogen worden, enthalten, weil dieses nicht mehr Naturphilosophie ist, sondern ein Geständniss, dass es damit bei uns zu Ende gehe. Es haben also diese Ideen eine ganz andere Bestimmung ihres Gebrauchs als jene Kategorien, durch die und die darauf gebauten Grundsätze Erfahrung selbst allererst möglich ward. Indessen würde doch unsere mühsame Analytik des Ver-
132 standes, wenn unsere Absicht auf nichts Anderes als blosse Naturerkenntniss, so wie sie in der Erfahrung gegeben werden kann, gerichtet wäre, auch ganz überflüssig sein; denn Vernunft verrichtet ihr Geschäft sowol in der Mathematik als Naturwissenschaft auch ohne alle diese subtile Deduction ganz sicher und gut; also vereinigt sich unsere Kritik des Verstandes mit den Ideen der reinen Vernunft zu einer Absicht, welche über den Erfahrungsgebrauch des Verstandes hinausgesetzt ist, von welchem wir doch oben gesagt haben, dass er in diesem Betracht gänzlich unmöglich und ohne

Gegenstand oder Bedeutung sei. Es muss aber dennoch zwischen dem, was zur Natur der Vernunft und des Verstandes gehört, Einstimmung sein, und jene muss zur Vollkommenheit der letzteren beitragen und kann sie unmöglich verwirren.

Die Auflösung dieser Frage ist folgende: Die reine Vernunft hat unter ihren Ideen nicht besondere Gegenstände, die über das Feld der Erfahrung hinauslägen, zur Absicht, sondern fordert nur Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs im Zusammenhange der Erfahrung. Diese Vollständigkeit aber kann nur eine Vollständigkeit der Principien, aber nicht der Anschauungen und Gegenstände sein. Gleichwol, um sich jene bestimmt vorzustellen, denkt sie sich solche als die Erkenntniss eines Objects, dessen Erkenntniss in Ansehung jener Regeln vollständig bestimmt ist, welches Object aber nur eine Idee ist, um die Verstandeserkenntniss der Vollständigkeit, die jene Idee bezeichnet, so nahe wie möglich zu bringen.

§. 45.

133

Vorläufige Bemerkung zur Dialektik der reinen Vernunft.

Wir haben oben (§. 33. 34) gezeigt, dass die Reinigkeit der Kategorien von aller Beimischung sinnlicher Bestimmungen die Vernunft verleiten könne, ihren Gebrauch gänzlich über alle Erfahrung hinaus auf Dinge an sich selbst auszudehnen, wiewol, da sie selbst keine Anschauung finden, welche ihnen Bedeutung und Sinn *in concreto* verschaffen könnte, sie als bloss logische Functionen zwar ein Ding überhaupt vorstellen, aber für sich allein keinen bestimmten Begriff von irgend einem Dinge geben können. Dergleichen hyperbolische Objecte sind nun die, so man Noumena oder reine Verstandeswesen (besser Gedankenwesen) nennt, als z. B. Substanz, welche aber ohne Beharrlichkeit in der Zeit gedacht wird, oder eine Ursache, die aber nicht in der Zeit wirkte u. s. w.; da man ihnen denn Prädicate beilegt, die bloss dazu dienen, die Gesetzmässigkeit der Erfahrung möglich zu machen, und gleichwol alle Bedingungen der Anschauung, unter denen allein Erfahrung möglich ist, von

ihnen wegnimmt, wodurch jene Begriffe wiederum alle Bedeutung verlieren.

Es hat aber keine Gefahr, dass der Verstand von selbst, ohne durch fremde Gesetze gedrungen zu sein, über seine Grenzen so ganz muthwillig in das Feld von blossen Gedankenwesen ausschweifen
134 werde. Wenn aber die Vernunft, die mit keinem Erfahrungsgebrauche der Verstandesregeln, als der immer noch bedingt ist, völlig befriedigt sein kann, Vollendung dieser Kette von Bedingungen fordert, so wird der Verstand aus seinem Kreise getrieben, um theils Gegenstände der Erfahrung in einer so weit erstreckten Reihe vorzustellen, dergleichen gar keine Erfahrung fassen kann, theils sogar (um sie zu vollenden) gänzlich ausserhalb derselben Noumena zu suchen, an welche sie jene Kette knüpfen und dadurch, von Erfahrungsbedingungen endlich einmal unabhängig, ihre Haltung gleichwol vollständig machen könne. Das sind nun die transscendentalen Ideen, welche, sie mögen nun nach dem wahren aber verborgenen Zwecke der Naturbestimmung unserer Vernunft nicht auf überschwengliche Begriffe, sondern bloss auf unbegrenzte Erweiterung des Erfahrungsgebrauchs angelegt sein, dennoch durch einen unvermeidlichen Schein dem Verstande einen transscendenten Gebrauch ablocken, der, obzwar betrüglich, dennoch durch keinen Vorsatz, innerhalb der Grenzen der Erfahrung zu bleiben, sondern nur durch wissenschaftliche Belehrung und mit Mühe in Schranken gebracht werden kann.

§. 46.

I. Psychologische Ideen. (Kritik S. 341 u. f.[1])

Man hat schon längst angemerkt, dass uns an allen Substanzen das eigentliche Subject, nämlich das, was übrig bleibt, nachdem alle
135 Accidenzen (als Prädicate) abgesondert worden, mithin das Sub-

[1] Die Darstellung der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft auf die Kant sich hier bezieht, ist in der zweiten verkürzt und grösstentheils umgearbeitet worden. Nur die einleitenden Absätze sind in beiden gleich. Die Darstellung der zweiten Auflage beginnt S. 406. Der Text der ersten Auflage steht in meiner Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft Beilage III. S. 348 f.

stantiale selbst unbekannt sei, und über diese Schranken unserer Einsicht vielfältig Klagen geführt. Es ist aber hierbei wol zu merken, dass der menschliche Verstand darüber nicht in Anspruch zu nehmen sei, dass er das Substantiale der Dinge nicht kennt, d. i. für sich allein bestimmen kann, sondern vielmehr darüber, dass er es als eine blosse Idee, gleich einem gegebenen Gegenstande bestimmt zu erkennen verlangt. Die reine Vernunft fordert, dass wir zu jedem Prädicate eines Dinges sein ihm zugehöriges Subject, zu diesem aber, welches nothwendiger Weise wiederum nur Prädicat ist, fernerhin sein Subject und so forthin ins unendliche (oder so weit wir reichen) suchen sollen. Aber hieraus folgt, dass wir nichts, wozu wir gelangen können, für ein letztes Subject halten sollen, und dass das Substantiale selbst niemals von unserem noch so tief eindringenden Verstande, selbst wenn ihm die ganze Natur aufgedeckt wäre, gedacht werden könne, weil die specifische Natur unseres Verstandes darin besteht, alles discursiv d. i. durch Begriffe, mithin auch durch lauter Prädicate zu denken, wozu also das absolute Subject jederzeit fehlen muss. Daher sind alle realen Eigenschaften, dadurch wir Körper erkennen, lauter Accidenzen, sogar die Undurchdringlichkeit, die man sich immer nur als die Wirkung einer Kraft vorstellen muss, dazu uns das Subject fehlt.

Nun scheint es, als ob wir in dem Bewusstsein unserer selbst 136
(dem denkenden Subject) dieses Substantiale haben, und zwar in einer unmittelbaren Anschauung; denn alle Prädicate des inneren Sinnes beziehen sich auf das Ich als Subject, und dieses kann nicht weiter als Prädicat irgend eines anderen Subjects gedacht werden. Also scheint hier die Vollständigkeit in der Beziehung der gegebenen Begriffe als Prädicate auf ein Subject nicht bloss Idee, sondern der Gegenstand, nämlich das absolute Subject selbst in der Erfahrung gegeben zu sein. Allein diese Erwartung wird vereitelt. Denn das Ich ist gar kein Begriff,* sondern nur Bezeichnung des Gegenstandes

[* Wäre die Vorstellung der Apperception, das Ich, ein Begriff, wodurch irgend etwas gedacht würde, so würde es auch als Prädicat von anderen Dingen gebraucht werden können oder solche Prädicate in sich enthalten. Nun ist es nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung (*relatione accidentis*) steht.]

des inneren Sinnes, so fern wir es durch kein Prädicat weiter erkennen; mithin kann es zwar an sich kein Prädicat von einem anderen Dinge sein, aber ebenso wenig auch ein bestimmter Begriff eines absoluten Subjects, sondern nur, wie in allen anderen Fällen, die Beziehung der inneren Erscheinungen auf das unbekannte Subject derselben. Gleichwol veranlasst diese Idee (die gar wol dazu dient, als regulatives Princip alle materialistischen Erklärungen der inneren Erscheinungen unserer Seele gänzlich zu vernichten) durch einen ganz
137 natürlichen Missverstand ein sehr scheinbares Argument, um aus dieser vermeinten Erkenntniss von dem Substantiale unseres denkenden Wesens auf seine Natur, so fern die Kenntniss derselben ganz ausser den Inbegriff der Erfahrung hinaus fällt, zu schliessen.

§. 47.

Dieses denkende Selbst (die Seele) mag nun aber auch als das letzte Subject des Denkens, was selbst nicht weiter als Prädicat eines anderen Dinges vorgestellt werden kann, Substanz heissen, so bleibt dieser Begriff doch gänzlich leer und ohne alle Folgen, wenn nicht von ihm die Beharrlichkeit als das, was den Begriff der Substanzen in der Erfahrung fruchtbar macht, bewiesen werden kann.

Die Beharrlichkeit kann aber niemals aus dem Begriffe einer Substanz als eines Dinges an sich, sondern nur zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden. Dieses ist bei der ersten Analogie der Erfahrung hinreichend dargethan worden (Kritik S. 182.[1]), und will man sich diesem Beweise nicht ergeben, so darf man nur den Versuch selbst anstellen, ob es gelingen werde, aus dem Begriffe eines Subjects, was selbst nicht als Prädicat eines anderen Dinges existirt, zu beweisen, dass sein Dasein durchaus beharrlich sei, und dass es weder an sich selbst, noch durch irgend eine Naturursache entstehen oder vergehen könne. Dergleichen synthetische Sätze *a priori* können niemals an sich selbst, sondern jederzeit nur in Beziehung auf
138 Dinge als Gegenstände einer möglichen Erfahrung bewiesen werden.

[1] S. 224 der zweiten Auflage.

§. 48.

Wenn wir also aus dem Begriffe der Seele als Substanz auf Beharrlichkeit derselben schliessen wollen, so kann dieses von ihr doch nur zum Behuf möglicher Erfahrung, und nicht von ihr als einem Dinge an sich selbst und über alle mögliche Erfahrung hinaus gelten. Nun ist die subjective Bedingung aller unserer möglichen Erfahrung das Leben; folglich kann nur auf die Beharrlichkeit der Seele im Leben geschlossen werden, denn der Tod des Menschen ist das Ende aller Erfahrung, was die Seele als einen Gegenstand derselben betrifft, wo fern nicht das Gegentheil dargethan wird, als wovon eben die Frage ist. Also kann die Beharrlichkeit der Seele nur im Leben des Menschen (deren Beweis man uns wol schenken wird), aber nicht nach dem Tode (als woran uns eigentlich gelegen ist) dargethan werden, und zwar aus dem allgemeinen Grunde, weil der Begriff der Substanz, so fern er mit dem Begriff der Beharrlichkeit als nothwendig verbunden angesehen werden soll, dieses nur nach einem Grundsatze möglicher Erfahrung und also auch nur zum Behuf derselben sein kann.*

[* Es ist in der That sehr merkwürdig, dass die Metaphysiker jederzeit so sorglos über den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanzen weggeschlüpft sind, ohne jemals einen Beweis davon zu versuchen; ohne Zweifel, weil sie sich, sobald sie es mit dem Begriffe Substanz anfingen, von allen Beweisthümern gänzlich verlassen sahen. Der gemeine Verstand, der gar wol inne ward, dass ohne diese Voraussetzung keine Vereinigung der Wahrnehmungen in einer Erfahrung möglich sei, ersetzte diesen Mangel durch ein Postulat; denn aus der Erfahrung selbst konnte er diesen Grundsatz nimmermehr ziehen, theils weil sie die Materien (Substanzen) bei allen ihren Veränderungen und Auflösungen nicht so weit verfolgen kann, um den Stoff immer unvermindert anzutreffen, theils weil der Grundsatz Nothwendigkeit enthält, die jederzeit das Zeichen eines Princips *a priori* ist. Nun wandten sie diesen Grundsatz getrost auf den Begriff der Seele als einer Substanz an, und schlossen auf eine nothwendige Fortdauer derselben nach dem Tode des Menschen (vornehmlich da die Einfachheit dieser Substanz, welche aus der Untheilbarkeit des Bewusstseins gefolgert ward, sie wegen des Unterganges durch Auflösung sicherte). Hätten sie die ächte Quelle dieses Grundsatzes gefunden, welches aber weit tiefere Untersuchungen erforderte, als sie jemals anzufangen Lust hatten, so würden sie gesehen haben, dass jenes Gesetz der Beharrlichkeit der Substanzen nur zum Behuf der Erfahrung stattfinde, und daher nur auf Dinge, so fern sie in der Erfahrung erkannt und mit anderen verbunden werden sollen, niemals aber von ihnen auch unangesehen aller möglichen Erfahrung, mithin auch nicht von der Seele nach dem Tode gelten könne.]

139 §. 49.

Dass unseren äusseren Wahrnehmungen etwas Wirkliches ausser uns nicht bloss correspondire, sondern auch correspondiren müsse, kann gleichfalls niemals aus der Verknüpfung der Dinge an sich selbst, wol aber zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden. Dieses will so viel sagen, dass etwas auf empirische Art, mithin als Erscheinung im Raume ausser uns sei, kann man gar wol beweisen; denn mit anderen Gegenständen als denen, die zu einer möglichen Erfahrung gehören, haben wir es nicht zu thun, eben darum, weil sie uns in keiner Erfahrung gegeben werden können, und also für uns nichts sind. Empirisch ausser mir ist das, was im Raume angeschaut
140 wird; und da dieser sammt allen Erscheinungen, die er enthält, zu den Vorstellungen gehört, deren Verknüpfung nach Erfahrungsgesetzen ebenso wol ihre objective Wahrheit beweist, als die Verknüpfung der Erscheinungen des inneren Sinnes die Wirklichkeit meiner Seele (als eines Gegenstandes des inneren Sinnes), so bin ich mir vermittelst der äusseren Erfahrung ebenso wol der Wirklichkeit der Körper als äusserer Erscheinungen im Raume, wie vermittelst der inneren Erfahrung des Daseins meiner Seele in der Zeit bewusst, die ich auch nur als einen Gegenstand des inneren Sinnes, durch Erscheinungen, die einen inneren Zustand ausmachen, erkennen kann, und wovon mir das Wesen an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegt, unbekannt ist. Der Cartesianische Idealismus unterscheidet also nur äussere Erfahrung vom Traume, und die Gesetzmässigkeit als ein Kriterium der Wahrheit der ersteren von der Regellosigkeit und dem falschen Schein der letzteren. Er setzt in beiden Raum und Zeit als Bedingungen des Daseins der Gegenstände voraus, und fragt nur, ob die Gegenstände äusserer Sinne wirklich im Raum anzutreffen sind, die wir darin im Wachen setzen, so wie der Gegenstand des inneren Sinnes, die Seele, wirklich in der Zeit ist, d. i. ob Erfahrung sichere Kriterien der Unterscheidung von Einbildung bei sich führe. Hier lässt sich der Zweifel nun leicht heben, und wir heben ihn auch jederzeit im gemeinen Leben dadurch, dass wir die Verknüpfung der Erscheinungen in beiden nach allgemeinen

Gesetzen der Erfahrung untersuchen, und können, wenn die Vorstel- 141
lung äusserer Dinge damit durchgehends übereinstimmt, nicht zweifeln, dass sie nicht wahrhafte Erfahrung ausmachen sollten. Der materiale Idealismus, da Erscheinungen als Erscheinungen nur nach ihrer Verknüpfung in der Erfahrung betrachtet werden, lässt also sich sehr leicht heben, und es ist eine ebenso sichere Erfahrung, dass Körper ausser uns (im Raume) existiren, als dass ich selbst nach der Vorstellung des inneren Sinnes (in der Zeit) da bin; denn der Begriff „ausser uns" bedeutet nur die Existenz im Raume. Da aber das Ich in dem Satze „Ich bin" nicht bloss den Gegenstand der inneren Anschauung (in der Zeit), sondern das Subject des Bewusstseins, so wie Körper nicht bloss die äussere Anschauung (im Raume), sondern auch das Ding an sich selbst bedeutet, was dieser Erscheinung zum Grunde liegt; so kann die Frage, ob die Körper (als Erscheinungen des äusseren Sinnes) ausser meinen Gedanken als Körper existiren, ohne alles Bedenken in der Natur verneint werden; aber darin verhält es sich gar nicht anders mit der Frage, ob ich selbst als Erscheinung des inneren Sinnes (Seele nach der empirischen Psychologie) ausser meiner Vorstellungskraft in der Zeit existire, denn diese muss ebenso wol verneint werden.

[Auf solche Weise ist alles, wenn es auf seine wahre Bedeutung gebracht wird, entschieden und gewiss. Der formale Idealismus (sonst von mir transscendentale genannt) hebt wirklich den materiellen oder Cartesianischen auf.]

Denn wenn der 142
Raum nichts als eine Form meiner Sinnlichkeit ist, so ist er als Vorstellung in mir ebenso wirklich als ich selbst, und es kommt nur noch auf die empirische Wahrheit der Erscheinungen in demselben an. Ist das aber nicht, sondern der Raum und Erscheinungen in ihm sind etwas ausser uns Existirendes, so können alle Kriterien der Erfahrung ausser unserer Wahrnehmung niemals die Wirklichkeit dieser Gegenstände ausser uns beweisen.

§. 50.

II. Kosmologische Ideen. (Kritik S. 405 u. f.[1])

Dieses Product der reinen Vernunft in ihrem transscendenten Gebrauch ist das merkwürdigste Phänomen derselben, welches auch unter allen am kräftigsten wirkt, die Philosophie aus ihrem dogmatischen Schlummer zu erwecken, und sie zu dem schweren Geschäfte der Kritik der Vernunft selbst zu bewegen.

Ich nenne diese Idee deswegen kosmologisch, weil sie ihr Object jederzeit nur in der Sinnenwelt nimmt, auch keine andere als die, deren Gegenstand ein Object der Sinne ist, braucht, mithin so fern einheimisch und nicht transscendent, folglich bis dahin noch keine Idee ist; dahingegen die Seele sich als eine einfache Substanz denken, schon so viel heisst als sich einen Gegenstand denken (das Einfache), dergleichen den Sinnen gar nicht vorgestellt werden können. Demungeachtet erweitert doch die kosmologische Idee die Verknüpfung
143 des Bedingten mit seiner Bedingung (diese mag mathematisch oder dynamisch sein) so sehr, dass Erfahrung ihr niemals gleichkommen kann, und ist also in Ansehung dieses Punktes immer eine Idee, deren Gegenstand niemals adäquat in irgend einer Erfahrung gegeben werden kann.

§. 51.

Zuerst zeigt sich hier der Nutzen eines Systems der Kategorien so deutlich und unverkennbar, dass, wenn es auch nicht mehrere Beweisthümer desselben gäbe, dieses allein ihre Unentbehrlichkeit im System der reinen Vernunft hinreichend darthun würde. Es sind solcher transscendenten Ideen nicht mehr als vier, so viel als Klassen der Kategorien; in jeder derselben aber gehen sie nur auf die absolute Vollständigkeit der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Diesen kosmologischen Ideen gemäss giebt es auch

[1] S. 432 der zweiten Auflage.

nur viererlei dialektische Behauptungen der reinen Vernunft, die, da sie dialektisch sind, dadurch selbst beweisen, dass einer jeden nach eben so scheinbaren Grundsätzen der reinen Vernunft ein ihm widersprechender entgegensteht, welchen Widerstreit keine metaphysische Kunst der subtilsten Distinction verhüten kann, sondern die den Philosophen nöthigt, zu den ersten Quellen der reinen Vernunft selbst zurück zu gehen. Diese nicht etwa beliebig erdachte, sondern in der Natur der menschlichen Vernunft gegründete, mithin unvermeidliche und niemals ein Ende nehmende Antinomie enthält nun folgende vier Sätze sammt ihren Gegensätzen.

Erster Satz:

144

Die Welt hat der Zeit und dem Raum nach einen Anfang (Grenze).

Gegensatz:

Die Welt ist der Zeit und dem Raum nach unendlich.

Zweiter Satz:

Alles in der Welt besteht aus dem Einfachen.

Gegensatz:

Es ist nichts Einfaches, sondern alles ist zusammengesetzt.

Dritter Satz:

Es giebt in der Welt Ursachen durch Freiheit.

Gegensatz:

Es ist keine Freiheit, sondern alles ist Natur.

Vierter Satz:

In der Reihe der Weltursachen ist irgend ein nothwendiges Wesen.

Gegensatz:

Es ist in ihr nichts nothwendig, sondern in dieser Reihe ist alles zufällig.

§. 52.

Hier ist nun das seltsamste Phänomen der menschlichen Vernunft, wovon sonst kein Beispiel in irgend einem anderen Gebrauch derselben gezeigt werden kann. Wenn wir, wie es gewöhnlich geschieht, uns die Erscheinungen der Sinnenwelt als Dinge an sich selbst denken, wenn wir die Grundsätze ihrer Verbindung als all-
145 gemein von Dingen an sich selbst und nicht bloss von der Erfahrung geltende Grundsätze annehmen, wie denn dieses ebenso gewöhnlich, ja ohne unsere Kritik unvermeidlich ist, so thut sich ein nicht vermutheter Widerstreit hervor, der niemals auf dem gewöhnlichen dogmatischen Wege beigelegt werden kann, weil sowol Satz als Gegensatz durch gleich einleuchtende, klare und unwiderstehliche Beweise dargethan werden können — denn für die Richtigkeit aller dieser Beweise verbürge ich mich — und die Vernunft sich also mit sich selbst entzweit sieht, ein Zustand, über den der Skeptiker frohlockt, der kritische Philosoph aber in Nachdenken und Unruhe versetzt werden muss.

§. 52 b.

Man kann in der Metaphysik auf mancherlei Weise herumpfuschen, ohne eben zu besorgen, dass man auf Unwahrheit werde betreten werden. Denn, wenn man sich nur nicht selbst widerspricht, welches in synthetischen, obgleich gänzlich erdichteten Sätzen gar wol möglich ist, so können wir in allen solchen Fällen, wo die Begriffe, die wir verknüpfen, blosse Ideen sind, die gar nicht (ihrem ganzen Inhalte nach) in der Erfahrung gegeben werden können, niemals durch Erfahrung widerlegt werden. Denn wie wollten wir es durch Erfahrung ausmachen, ob die Welt von Ewigkeit her sei oder einen Anfang habe, ob Materie ins unendliche theilbar sei oder aus einfachen Theilen bestehe; dergleichen Begriffe lassen sich in keiner,
146 auch der grösstmöglichen Erfahrung nicht geben, mithin die Unrichtigkeit des behauptenden oder verneinenden Satzes durch diesen Probierstein nicht entdecken.

Der einzige mögliche Fall, da die Vernunft ihre geheime Dialektik, die sie fälschlich für Dogmatik ausgiebt, wider ihren Willen offenbarte, wäre der, wenn sie auf einen allgemein zugestandenen Grundsatz eine Behauptung gründete, und aus einem anderen ebenso beglaubigten mit der grössten Richtigkeit der Schlussart gerade das Gegentheil folgerte. Dieser Fall ist hier nun wirklich, und zwar in Ansehung vier natürlicher Vernunftideen, woraus vier Behauptungen einerseits und ebenso viel Gegenbehauptungen andererseits, jede mit richtiger Consequenz aus allgemein zugestandenen Grundsätzen entspringen, und dadurch den dialektischen Schein der reinen Vernunft im Gebrauch dieser Grundsätze offenbaren, der sonst auf ewig verborgen sein müsste.

Hier ist also ein entscheidender Versuch, der uns nothwendig eine Unrichtigkeit entdecken muss, die in den Voraussetzungen der Vernunft verborgen liegt.* Von zwei einander widersprechenden 147
Sätzen können nicht alle beide falsch sein, ausser wenn der Begriff selbst widersprechend ist, der beiden zum Grunde liegt; z. B. die zwei Sätze: ein viereckiger Cirkel ist rund, und: ein viereckiger Cirkel ist nicht rund, sind beide falsch. Denn was den ersten betrifft, so ist es falsch, dass der genannte Cirkel rund sei, weil er viereckig ist; es ist aber auch falsch, dass er nicht rund d. i. eckig sei, weil er ein Cirkel ist. Denn darin besteht eben das logische Merkmal der Unmöglichkeit eines Begriffs, dass unter desselben Voraussetzung zwei widersprechende Sätze zugleich falsch sein würden, mithin, weil kein Drittes zwischen ihnen gedacht werden kann, durch jenen Begriff gar nichts gedacht wird.

[* Ich wünsche daher, dass der kritische Leser sich mit dieser Antinomie hauptsächlich beschäftige, weil die Natur selbst sie aufgestellt zu haben scheint, um die Vernunft in ihren dreisten Anmassungen stutzig zu machen und zur Selbstprüfung zu nöthigen. Jeden Beweis, den ich für die Thesis sowol als Antithesis gegeben habe, mache ich mich anheischig zu verantworten, und dadurch die Gewissheit der unvermeidlichen Antinomie der Vernunft darzuthun. Wenn der Leser nur durch diese seltsame Erscheinung dahin gebracht wird, zu der Prüfung der dabei zum Grunde liegenden Voraussetzung zurückzugehen, so wird er sich gezwungen fühlen, die erste Grundlage aller Erkenntniss der reinen Vernunft mit mir tiefer zu untersuchen.]

§. 52 c.

Nun liegt den zwei ersteren Antinomien, die ich mathematische nenne, weil sie sich mit der Hinzusetzung oder Theilung des Gleichartigen beschäftigen, ein solcher widersprechender Begriff zum Grunde; und daraus erkläre ich, wie es zugehe, dass Thesis sowol als Antithesis bei beiden falsch sind.

Wenn ich von Gegenständen in Zeit und Raum rede, so rede ich nicht von Dingen an sich selbst, darum, weil ich von diesen nichts
148 weiss, sondern nur von Dingen in der Erscheinung, d. i. von der Erfahrung als einer besonderen Erkenntnissart der Objecte, die dem Menschen allein vergönnt ist. Was ich nun im Raume oder in der Zeit denke, von dem muss ich nicht sagen, dass es an sich selbst, auch ohne diesen meinen Gedanken, im Raume und der Zeit sei; denn da würde ich mir selbst widersprechen, weil Raum und Zeit sammt den Erscheinungen in ihnen nichts an sich selbst und ausser meinen Vorstellungen Existirendes, sondern selbst nur Vorstellungsarten sind, und es offenbar widersprechend ist zu sagen, dass eine blosse Vorstellungsart auch ausser unserer Vorstellung existire. Die Gegenstände also der Sinne existiren nur in der Erfahrung; dagegen auch ohne dieselbe oder vor ihr ihnen eine eigene für sich bestehende Existenz zu geben, heisst so viel als sich vorstellen, Erfahrung sei auch ohne Erfahrung oder vor derselben wirklich.

Wenn ich nun nach der Weltgrösse dem Raume und der Zeit nach frage, so ist es für alle meine Begriffe ebenso unmöglich zu sagen, sie sei unendlich, als sie sei endlich. Denn keines von beiden kann in der Erfahrung enthalten sein, weil weder von einem unendlichen Raume oder unendlicher verflossener Zeit, noch der Begrenzung der Welt durch einen leeren Raum oder eine vorhergehende leere Zeit Erfahrung möglich ist; das sind nur Ideen. Also müsste diese auf die eine oder die andere Art bestimmte Grösse der Welt in ihr selbst liegen, abgesondert von aller Erfahrung. Dieses wider-
149 spricht aber dem Begriffe einer Sinnenwelt, die nur ein Inbegriff der Erscheinung ist, deren Dasein und Verknüpfung nur in der Vorstellung, nämlich der Erfahrung stattfindet, weil sie nicht Sache an sich,

sondern selbst nichts als Vorstellungsart ist. Hieraus folgt, dass, da der Begriff einer für sich existirenden Sinnenwelt in sich selbst widersprechend ist, die Auflösung des Problems wegen ihrer Grösse auch jederzeit falsch sein werde, man mag sie nun bejahend oder verneinend versuchen.

Eben dieses gilt von der zweiten Antinomie, die die Theilung der Erscheinungen betrifft. Denn diese sind blosse Vorstellungen, und die Theile existiren bloss in der Vorstellung derselben, mithin in der Theilung, d. i. in einer möglichen Erfahrung, darin sie gegeben werden, und jene geht daher nur so weit, als diese reicht. Anzunehmen, dass eine Erscheinung, z. B. die des Körpers, alle Theile vor aller Erfahrung an sich selbst enthalte, zu denen nur immer mögliche Erfahrung gelangen kann, heisst einer blossen Erscheinung, die nur in der Erfahrung existiren kann, doch zugleich eine eigene vor Erfahrung vorhergehende Existenz geben oder sagen, dass blosse Vorstellungen da sind, ehe sie in der Vorstellungskraft angetroffen werden, welches sich widerspricht, und mithin auch jede Auflösung der missverstandenen Aufgabe falsch macht, man mag darin behaupten, die Körper bestehen an sich aus unendlich viel Theilen, oder einer endlichen Zahl einfacher Theile.

§. 53.

150

In der ersten Klasse der Antinomie (der mathematischen) bestand die Falschheit der Voraussetzung darin, dass, was sich widerspricht (nämlich Erscheinung als Sache an sich selbst), als vereinbar in einem Begriffe vorgestellt wurde. Was aber die zweite, nämlich dynamische Klasse der Antinomie betrifft, so besteht die Falschheit der Voraussetzung darin, dass, was vereinbar ist, als widersprechend vorgestellt wird, folglich, da im ersteren Falle alle beide einander entgegengesetzten Behauptungen falsch waren, hier wiederum solche, die durch blossen Missverstand einander entgegengesetzt werden, alle beide wahr sein können.

Die mathematische Verknüpfung nämlich setzt nothwendig Gleichartigkeit des Verknüpften (im Begriffe der Grösse) voraus, die

dynamische erfordert dieses keineswegs. Wenn es auf die Grösse des Ausgedehnten ankommt, so müssen alle Theile unter sich und mit dem Ganzen gleichartig sein; dagegen in der Verknüpfung der Ursache und Wirkung kann zwar auch Gleichartigkeit angetroffen werden, aber sie ist nicht nothwendig; denn der Begriff der Causalität (vermittelst dessen durch Etwas etwas ganz davon Verschiedenes gesetzt wird) erfordert sie wenigstens nicht.

Würden die Gegenstände der Sinnenwelt für Dinge an sich selbst genommen, und die oben angeführten Naturgesetze für Gesetze
151 der Dinge an sich selbst, so wäre der Widerspruch unvermeidlich. Ebenso, wenn das Subject der Freiheit gleich den übrigen Gegenständen als blosse Erscheinung vorgestellt würde, so könnte ebenso wol der Widerspruch nicht vermieden werden, denn es würde eben dasselbe von einerlei Gegenstande in derselben Bedeutung zugleich bejaht und verneint werden. Ist aber Naturnothwendigkeit bloss auf Erscheinungen bezogen und Freiheit bloss auf Dinge an sich selbst, so entspringt kein Widerspruch, wenn man gleich beide Arten von Causalität annimmt oder zugiebt, so schwer oder unmöglich es auch sein möchte, die von der letzteren Art begreiflich zu machen.

In der Erscheinung ist jede Wirkung eine Begebenheit oder etwas, das in der Zeit geschieht; vor ihr muss nach dem allgemeinen Naturgesetz eine Bestimmung der Causalität ihrer Ursache (ein Zustand derselben) vorhergehen, worauf sie nach einem beständigen Gesetze folgt. Aber diese Bestimmung der Ursache zur Causalität muss auch etwas sein, was sich ereignet oder geschieht; die Ursache muss angefangen haben zu handeln, denn sonst liesse sich zwischen ihr und der Wirkung keine Zeitfolge denken. Die Wirkung wäre immer gewesen, so wie die Causalität der Ursache. Also muss unter Erscheinungen die Bestimmung der Ursache zum Wirken auch entstanden, und mithin ebenso wol als ihre Wirkung eine Begebenheit sein, die wiederum ihre Ursache haben muss u. s. w.,
152 und folglich Naturnothwendigkeit die Bedingung sein, nach welcher die wirkenden Ursachen bestimmt werden. Soll dagegen Freiheit eine Eigenschaft gewisser Ursachen der Erscheinungen sein, so muss sie respective auf die letzteren als Begebenheiten ein Vermögen sein, sie von selbst (*sponte*) anzufangen, d. i. ohne dass die Causalität der

Ursache selbst anfangen dürfte, und daher keines anderen ihren Anfang bestimmenden Grundes benöthigt wäre. Alsdann aber müsste die Ursache ihrer Causalität nach nicht unter Zeitbestimmungen ihres Zustandes stehen, d. i. gar nicht Erscheinung sein, d. i. sie müsste als ein Ding an sich selbst, die Wirkungen aber allein als Erscheinungen angenommen werden.* Kann man einen solchen Einfluss der Verstandeswesen auf Erscheinungen ohne Widerspruch 153
denken, so wird zwar aller Verknüpfung der Ursache und Wirkung in der Sinnenwelt Naturnothwendigkeit anhängen, dagegen doch derjenigen Ursache, die selbst keine Erscheinung ist (obzwar ihr zum Grunde liegt), Freiheit zugestanden, Natur also und Freiheit eben demselben Dinge, aber in verschiedener Beziehung, einmal als Erscheinung, das andere Mal als einem Dinge an sich selbst, ohne Widerspruch beigelegt werden können.

Wir haben in uns ein Vermögen, welches nicht bloss mit seinen subjectiv bestimmenden Gründen, welche die Naturursachen seiner Handlungen sind, in Verknüpfung steht, und so fern das Vermögen eines Wesens ist, das selbst zu den Erscheinungen gehört, sondern auch auf objective Gründe, die bloss Ideen sind, bezogen wird, so fern sie dieses Vermögen bestimmen können, welche Verknüpfung durch Sollen ausgedrückt wird. Dieses Vermögen heisst Ver-

* Die Idee der Freiheit findet lediglich in dem Verhältnisse des Intellectuellen als Ursache zur Erscheinung als Wirkung statt. Daher können wir der Materie in Ansehung ihrer unaufhörlichen Handlung, dadurch sie ihren Raum erfüllt, nicht Freiheit beilegen, obschon diese Handlung aus innerem Princip geschieht. Ebenso wenig können wir für reine Verstandeswesen, z. B. Gott, so fern seine Handlung immanent ist, einen Begriff von Freiheit angemessen finden. Denn seine Handlung, obzwar unabhängig von äusseren bestimmenden Ursachen, ist dennoch in seiner ewigen Vernunft, mithin der göttlichen Natur bestimmt. Nur wenn durch eine Handlung etwas anfangen soll, mithin die Wirkung in der Zeitreihe, folglich der Sinnenwelt anzutreffen sein soll (z. B. Anfang der Welt), da erhebt sich die Frage, ob die Causalität der Ursache selbst auch anfangen müsse, oder ob die Ursache eine Wirkung anheben könne, ohne dass ihre Causalität selbst anfängt. Im ersteren Falle ist der Begriff dieser Causalität ein Begriff der Naturnothwendigkeit, im zweiten der Freiheit. Hieraus wird der Leser ersehen, dass, da ich Freiheit als das Vermögen eine Begebenheit von selbst anzufangen erklärte, ich genau den Begriff traf, der das Problem der Metaphysik ist.

nunft, und so fern wir ein Wesen (den Menschen) lediglich nach dieser objectiv bestimmbaren Vernunft betrachten, kann es nicht als ein Sinnenwesen betrachtet werden, sondern die gedachte Eigenschaft ist die Eigenschaft eines Dinges an sich selbst, deren Möglichkeit, wie nämlich das Sollen, was doch noch nie geschehen ist, die Thätigkeit desselben bestimme, und Ursache von Handlungen sein könne, deren Wirkung Erscheinung in der Sinnenwelt ist, wir gar nicht be-
154 greifen können. Indessen würde doch die Causalität der Vernunft in Ansehung der Wirkungen in der Sinnenwelt Freiheit sein, so fern objective Gründe, die selbst Ideen sind, in Ansehung ihrer als bestimmend angesehen werden. Denn ihre Handlung hinge alsdann nicht an subjectiven, mithin auch keinen Zeitbedingungen, und also auch nicht vom Naturgesetze ab, das diese zu bestimmen dient, weil Gründe der Vernunft allgemein aus Principien, ohne Einfluss der Umstände der Zeit oder des Orts, Handlungen die Regel geben.

Was ich hier anführe, gilt nur als Beispiel zur Verständlichkeit, und gehört nicht nothwendig zu unserer Frage, welche, unabhängig von Eigenschaften, die wir in der wirklichen Welt antreffen, aus blossen Begriffen entschieden werden muss.

Nun kann ich ohne Widerspruch sagen: alle Handlungen vernünftiger Wesen, so fern sie Erscheinungen sind (in irgend einer Erfahrung angetroffen werden), stehen unter der Naturnothwendigkeit; eben dieselben Handlungen aber, bloss respective auf das vernünftige Subject und dessen Vermögen nach blosser Vernunft zu handeln, sind frei. Denn was wird zur Naturnothwendigkeit erfordert? Nichts weiter als die Bestimmbarkeit jeder Begebenheit der Sinnenwelt nach beständigen Gesetzen, mithin eine Beziehung auf Ursache in der Erscheinung, wobei das Ding an sich selbst, was zum Grunde liegt, und dessen Causalität unbekannt bleibt. Ich sage aber: das Natur-
155 gesetz bleibt, es mag nun das vernünftige Wesen aus Vernunft, mithin durch Freiheit Ursache der Wirkungen der Sinnenwelt sein, oder es mag diese auch nicht aus Vernunftgründen bestimmen. Denn ist das erste, so geschieht die Handlung nach Maximen, deren Wirkung in der Erscheinung jederzeit beständigen Gesetzen gemäss sein wird; ist das zweite, und die Handlung geschieht nicht nach Principien der Vernunft, so ist sie den empirischen Gesetzen der Sinnlich-

keit unterworfen, und in beiden Fällen hängen die Wirkungen nach beständigen Gesetzen zusammen; mehr verlangen wir aber nicht zur Naturnothwendigkeit, ja mehr kennen wir an ihr auch nicht. Aber im ersten Falle ist Vernunft die Ursache dieser Naturgesetze, und ist also frei, im zweiten Falle laufen die Wirkungen nach blossen Naturgesetzen der Sinnlichkeit fort, darum, weil die Vernunft keinen Einfluss auf sie ausübt; sie, die Vernunft, wird aber darum nicht selbst durch die Sinnlichkeit bestimmt (welches unmöglich ist), und ist daher auch in diesem Falle frei. Die Freiheit hindert also nicht das Naturgesetz der Erscheinungen, so wenig wie dieses der Freiheit des praktischen Vernunftgebrauchs, der mit Dingen an sich selbst als bestimmenden Gründen in Verbindung steht, Abbruch thut.

Hierdurch wird also die praktische Freiheit, nämlich diejenige, in welcher die Vernunft nach objectiv bestimmenden Gründen Causalität hat, gerettet, ohne dass der Naturnothwendigkeit in Ansehung eben derselben Wirkungen als Erscheinungen der mindeste Eintrag 156
geschieht. Eben dieses kann auch zur Erläuterung desjenigen, was wir wegen der transscendentalen Freiheit und deren Vereinbarung mit Naturnothwendigkeit (in demselben Subjecte, aber nicht in einer und derselben Beziehung genommen) zu sagen hatten, dienlich sein. Denn was diese betrifft, so ist ein jeder Anfang der Handlung eines Wesens aus objectiven Ursachen, respective auf diese bestimmenden Gründe, immer ein erster Anfang, obgleich dieselbe Handlung in der Reihe der Erscheinungen nur ein subalterner Anfang ist, vor welchem ein Zustand der Ursache, vorhergehen muss, der sie bestimmt und selbst ebenso von einer nahe vorhergehenden bestimmt wird, so dass man sich an vernünftigen Wesen oder überhaupt an Wesen, so fern ihre Causalität in ihnen als Dingen an sich selbst bestimmt wird, ohne in Widerspruch mit Naturgesetzen zu gerathen, ein Vermögen denken kann, eine Reihe von Zuständen von selbst anzufangen. Denn das Verhältniss der Handlung zu objectiven Vernunftgründen ist kein Zeitverhältniss; hier geht das, was die Causalität bestimmt, nicht der Zeit nach vor der Handlung vorher, weil solche bestimmende Gründe nicht Beziehung der Gegenstände auf Sinne, mithin nicht auf Ursachen in der Erscheinung, sondern bestimmende Ursachen als Dinge an sich selbst, die nicht unter Zeit-

bedingungen stehen, vorstellen. So kann die Handlung in Ansehung
157 der Causalität der Vernunft als ein erster Anfang, in Ansehung der Reihe der Erscheinungen aber doch zugleich als ein bloss subordinirter Anfang angesehen, und ohne Widerspruch in jenem Betracht als frei, in diesem (da sie bloss Erscheinung ist) als der Naturnothwendigkeit unterworfen angesehen werden.

Was die vierte Antinomie betrifft, so wird sie auf die ähnliche Art gehoben, wie der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in der dritten. Denn, wenn die Ursache in der Erscheinung nur von der Ursache der Erscheinungen, so fern sie als Ding an sich selbst gedacht werden kann, unterschieden wird, so können beide Sätze wol neben einander bestehen, nämlich dass von der Sinnenwelt überall keine Ursache (nach ähnlichen Gesetzen der Causalität) stattfinde, deren Existenz schlechthin nothwendig sei, imgleichen andererseits, dass diese Welt dennoch mit einem nothwendigen Wesen als ihrer Ursache (aber von anderer Art und nach einem anderen Gesetze) verbunden sei; welcher zwei Sätze Unverträglichkeit lediglich auf dem Missverstande beruht, das, was bloss von Erscheinungen gilt, über Dinge an sich selbst auszudehnen, und überhaupt beide in einem Begriffe zu vermengen.

§. 54.

Dies ist nun die Aufstellung und Auflösung der ganzen Antinomie, darin sich die Vernunft bei der Anwendung ihrer Principien
158 auf die Sinnenwelt verwickelt findet, und wovon auch jene (die blosse Aufstellung) sogar allein schon ein beträchtliches Verdienst um die Kenntniss der menschlichen Vernunft sein würde, wenn gleich die Auflösung dieses Widerstreits den Leser, der hier einen natürlichen Schein zu bekämpfen hat, welcher ihm nur neuerlich als ein solcher vorgestellt worden, nachdem er ihn bisher immer für wahr gehalten, hierdurch noch nicht völlig befriedigen sollte. Denn eine Folge hiervon ist doch unausbleiblich, nämlich dass, weil es ganz unmöglich ist, aus diesem Widerstreit der Vernunft mit sich selbst herauszukommen, so lange man die Gegenstände der Sinnenwelt für Sachen an sich selbst nimmt, und nicht für das, was sie in

der That sind, nämlich blosse Erscheinungen, der Leser dadurch genöthigt werde, die Deduction aller unserer Erkenntniss *a priori* und die Prüfung derjenigen, die ich davon gegeben habe, nochmals vorzunehmen, um darüber zur Entscheidung zu kommen. Mehr verlange ich jetzt nicht; denn wenn er sich bei dieser Beschäftigung nur allererst tief genug in die Natur der reinen Vernunft hinein gedacht hat, so werden die Begriffe, durch welche die Auflösung des Widerstreits der Vernunft allein möglich ist, ihm schon geläufig sein, ohne welchen Umstand ich selbst von dem aufmerksamsten Leser völligen Beifall nicht erwarten kann.

§. 55. 159

III. Theologische Idee. (Kritik S. 571 u. f.[1])

Die dritte transscendentale Idee, die zu dem allerwichtigsten, aber wenn er bloss speculativ betrieben wird, überschwenglichen (transscendenten) und eben dadurch dialektischen Gebrauch der Vernunft Stoff giebt, ist das Ideal der reinen Vernunft. Da die Vernunft hier nicht, wie bei der psychologischen und kosmologischen Idee, von der Erfahrung anhebt, und durch Steigerung der Gründe womöglich zur absoluten Vollständigkeit ihrer Reihe zu trachten verleitet wird, sondern gänzlich abbricht, und aus blossen Begriffen von dem, was die absolute Vollständigkeit eines Dinges überhaupt ausmachen würde, mithin vermittelst der Idee eines höchst vollkommenen Urwesens zur Bestimmung der Möglichkeit, mithin auch der Wirklichkeit aller anderen Dinge herabgeht: so ist hier die blosse Voraussetzung eines Wesens, welches, obzwar nicht in der Erfahrungsreihe, dennoch zum Behuf der Erfahrung, um der Begreiflichkeit der Verknüpfung, Ordnung und Einheit der letzteren willen gedacht wird, d. i. die Idee von dem Verstandesbegriffe leichter wie in den vorigen Fällen zu unterscheiden. Daher konnte hier der dialektische Schein, welcher daraus entspringt, dass wir die subjectiven Bedingungen unseres Denkens für objective Bedingungen der Sachen selbst, und eine

[1] S. 599 der zweiten Auflage.

nothwendige Hypothese zur Befriedigung unserer Vernunft für ein
160 Dogma halten, leicht vor Augen gestellt werden, und ich habe daher nichts weiter über die Anmassungen der transscendentalen Theologie zu erinnern, da das, was die Kritik hierüber sagt, fasslich, einleuchtend und entscheidend ist.

§. 56.

Allgemeine Anmerkung zu den transscendentalen Ideen.

Die Gegenstände, welche uns durch Erfahrung gegeben werden, sind uns in vielerlei Absicht unbegreiflich, und es können viele Fragen, auf die uns das Naturgesetz führt, wenn sie bis zu einer gewissen Höhe, aber immer diesen Gesetzen gemäss getrieben werden, gar nicht aufgelöst werden, z. B. woher Materien einander anziehen. Allein wenn wir die Natur ganz und gar verlassen, oder im Fortgange ihrer Verknüpfung alle mögliche Erfahrung übersteigen, mithin uns in blosse Ideen vertiefen, alsdann können wir nicht sagen, dass uns der Gegenstand unbegreiflich sei und die Natur der Dinge uns unauflösliche Aufgaben vorlege; denn wir haben es alsdann gar nicht mit der Natur oder überhaupt mit gegebenen Objecten, sondern bloss mit Begriffen zu thun, die in unserer Vernunft lediglich ihren Ursprung haben, und mit blossen Gedankenwesen, in Ansehung deren
161 alle Aufgaben, die aus dem Begriffe derselben entspringen müssen, aufgelöst werden können, weil die Vernunft von ihrem eigenen Verfahren allerdings vollständige Rechenschaft geben kann und muss.*

* Herr Platner in seinen Aphorismen sagt daher mit Scharfsinnigkeit (§. 728, 729.): „Wenn die Vernunft ein Kriterium ist, so kann kein Begriff möglich sein, welcher der menschlichen Vernunft unbegreiflich ist. — In dem Wirklichen allein findet Unbegreiflichkeit statt. Hier entsteht die Unbegreiflichkeit aus der Unzulänglichkeit der erworbenen Ideen.“ — Es klingt also nur paradox und ist übrigens nicht befremdlich zu sagen, in der Natur sei uns vieles unbegreiflich (z. B. das Zeugungsvermögen), wenn wir aber noch höher steigen und selbst über die Natur hinaus gehen, so werde uns wieder alles begreiflich; denn wir verlassen alsdann ganz die Gegenstände, die uns gegeben werden können, und beschäftigen uns bloss mit Ideen, bei denen wir das Gesetz, welches die Vernunft durch sie dem Verstande zu

Da die psychologischen, kosmologischen und theologischen Ideen lauter reine Vernunftbegriffe sind, die in keiner Erfahrung gegeben werden können, so sind uns die Fragen, die uns die Vernunft in Ansehung ihrer vorlegt, nicht durch die Gegenstände, sondern durch blosse Maximen der Vernunft um ihrer Selbstbefriedigung willen aufgegeben, und müssen insgesammt hinreichend beantwortet werden können, welches auch dadurch geschieht, dass man zeigt, dass sie Grundsätze sind, unseren Verstandesgebrauch zur durchgängigen Einhelligkeit, Vollständigkeit und synthetischen Einheit zu bringen, und so fern bloss von der Erfahrung, aber dem Ganzen derselben gelten. Obgleich aber ein absolutes Ganze der Erfahrung unmöglich ist, so ist doch die Idee eines Ganzen der Erkenntniss nach Principien 162
überhaupt dasjenige, was ihr allein eine besondere Art der Einheit, nämlich die von einem System verschaffen kann, ohne die unsere Erkenntniss nichts als Stückwerk ist, und zum höchsten Zwecke (der immer nur das System aller Zwecke ist) nicht gebraucht werden kann; ich verstehe aber hier nicht bloss den praktischen, sondern auch den höchsten Zweck des speculativen Gebrauchs der Vernunft.

Die transscendentalen Ideen drücken also die eigenthümliche Bestimmung der Vernunft aus, nämlich als eines Princips der systematischen Einheit des Verstandesgebrauchs. Wenn man aber diese Einheit der Erkenntnissart dafür ansieht, als ob sie dem Objecte der Erkenntniss anhänge, wenn man sie, die eigentlich bloss regulativ ist, für constitutiv hält, und sich überredet, man könne vermittelst dieser Ideen seine Kenntniss weit über alle mögliche Erfahrung, mithin auf transscendente Art erweitern, da sie doch bloss dazu dient, Erfahrung in sich selbst der Vollständigkeit so nahe wie möglich zu bringen, d. i. ihren Fortgang durch nichts einzuschränken, was zur Erfahrung nicht gehören kann, so ist dieses ein blosser Missverstand in Beurtheilung der eigentlichen Bestimmung unserer Vernunft und ihrer Grundsätze, und eine Dialektik, die theils den Erfahrungsgebrauch der Vernunft verwirrt, theils die Vernunft mit sich selbst entzweit.

---

seinem Gebrauch in der Erfahrung vorschreibt, gar wol begreifen können, weil es ihr eigenes Product ist.

163 [[1]Beschluss.

Von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft.

§. 57.

Nach den allerklarsten Beweisen, die wir oben gegeben haben, würde es Ungereimtheit sein, wenn wir von irgend einem Gegenstande mehr zu erkennen hofften, als zur möglichen Erfahrung desselben gehört, oder auch von irgend einem Dinge, wovon wir annehmen, es sei nicht ein Gegenstand möglicher Erfahrung, nur auf die mindeste Erkenntniss Anspruch machten, es nach seiner Beschaffenheit, wie es an sich selbst ist, zu bestimmen; denn wodurch wollen wir diese Bestimmung verrichten, da Zeit, Raum und alle Verstandesbegriffe, viel mehr aber noch die durch empirische Anschauung oder Wahrnehmung aus der Sinnenwelt gezogenen Begriffe keinen anderen Gebrauch haben noch haben können, als bloss Erfahrung möglich zu machen, und lassen wir selbst von den reinen Verstandesbegriffen diese Bedingung weg, sie alsdann ganz und gar kein Object bestimmen, und überall keine Bedeutung haben.

Es würde aber andererseits eine noch grössere Ungereimtheit sein, wenn wir gar keine Dinge an sich selbst einräumen, oder unsere Erfahrung für die einzig mögliche Erkenntnissart der Dinge, mithin unsere Anschauung
164 in Raum und Zeit für die allein mögliche Anschauung, unseren discursiven Verstand aber für das Urbild von jedem möglichen Verstande ausgeben wollten, mithin Principien der Möglichkeit der Erfahrung für allgemeine Bedingungen der Dinge an sich selbst wollten gehalten wissen.

Unsere Principien, welche den Gebrauch der Vernunft bloss auf mögliche Erfahrung einschränken, könnten demnach selbst transscendent werden, und die Schranken unserer Vernunft für Schranken der Möglichkeit der Dinge selbst ausgeben, wie davon Humes Dialoge zum Beispiel dienen können, wenn nicht eine sorgfältige Kritik die Grenzen unserer Vernunft auch in Ansehung ihres empirischen Gebrauchs bewachte und ihren Anmassungen ihr Ziel setzte. Der Skepticismus ist uranfänglich aus der Metaphysik und ihrer polizeilosen Dialektik entsprungen. Anfangs mochte er wol bloss zu Gunsten des Erfahrungsgebrauchs der Vernunft alles, was diesen übersteigt, für nichtig und betrüglich ausgeben; nach und nach aber,

[1] Die bis zum Schluss des Werks folgenden Erörterungen sind ausnahmslos nach dem Erscheinen der Göttinger Recension geschrieben.

da man inne ward, dass es doch eben dieselben Grundsätze *a priori* sind, deren man sich bei der Erfahrung bedient, die unvermerkt und, wie es schien, mit eben demselben Rechte noch weiter führten, als Erfahrung reicht, so fing man an, selbst in Erfahrungsgrundsätze einen Zweifel zu setzen. Hiermit hat es nun wol keine Noth, denn der gesunde Verstand wird hierin wol jederzeit seine Rechte behaupten; allein es entsprang doch eine besondere Verwirrung in der Wissenschaft, die nicht bestimmen kann, wie weit 165
und warum nur bis dahin und nicht weiter der Vernunft zu trauen sei, dieser Verwirrung aber kann nur durch förmliche und aus Grundsätzen gezogene Grenzbestimmung unseres Vernunftgebrauchs abgeholfen und allem Rückfall auf künftige Zeit vorgebeugt werden.

Es ist wahr: wir können über alle mögliche Erfahrung hinaus von dem, was Dinge an sich selbst sein mögen, keinen bestimmten Begriff geben. Wir sind aber dennoch nicht so frei von der Nachfrage nach diesen, uns gänzlich derselben zu enthalten; denn Erfahrung thut der Vernunft niemals völlig Genüge; sie weist uns in Beantwortung der Fragen immer weiter zurück, und lässt uns in Ansehung des völligen Aufschlusses derselben unbefriedigt, wie jedermann dieses aus der Dialektik der reinen Vernunft, die eben darum ihren guten subjectiven Grund hat, hinreichend ersehen kann. Wer kann es wol ertragen, dass wir von der Natur unserer Seele bis zum klaren Bewusstsein des Subjects und zugleich der Ueberzeugung gelangen, dass seine Erscheinungen nicht materialistisch können erklärt werden, ohne zu fragen, was denn die Seele eigentlich sei, und, wenn kein Erfahrungsbegriff hierzu zureicht, allenfalls einen Vernunftbegriff (eines einfachen materiellen Wesens) bloss zu diesem Behuf anzunehmen, ob wir gleich seine objective Realität gar nicht darthun können? Wer kann sich bei der blossen Erfahrungserkenntniss in allen kosmologischen Fragen von der Weltdauer und Grösse, der Freiheit oder Naturnothwendigkeit befriedigen, da, wir 166
mögen es anfangen, wie wir wollen, eine jede nach Erfahrungsgrundsätzen gegebene Antwort eine neue Frage gebiert, die ebenso wol beantwortet sein will, und dadurch die Unzulänglichkeit aller physischen Erklärungsarten zur Befriedigung der Vernunft deutlich darthut? Endlich, wer sieht nicht bei der durchgängigen Zufälligkeit und Abhängigkeit alles dessen, was er nur nach Erfahrungsprincipien denken und annehmen mag, die Unmöglichkeit, bei diesen stehen zu bleiben, und fühlt sich nicht nothgedrungen, unerachtet alles Verbots, sich nicht in transscendente Ideen zu verlieren, dennoch über

alle Begriffe, die er durch Erfahrung rechtfertigen kann, noch in dem Begriffe eines Wesens Ruhe und Befriedigung zu suchen. davon die Idee zwar an sich selbst der Möglichkeit nach nicht eingesehen, obgleich auch nicht widerlegt werden kann, weil sie ein blosses Verstandeswesen betrifft, ohne die aber die Vernunft auf immer unbefriedigt bleiben müsste.

Grenzen (bei ausgedehnten Wesen) setzen immer einen Raum voraus, der ausserhalb eines gewissen bestimmten Platzes angetroffen wird und ihn einschliesst; Schranken bedürfen dergleichen nicht, sondern sind blosse Verneinungen, die eine Grösse afficiren, so fern sie nicht absolute Vollständigkeit hat. Unsere Vernunft aber sieht gleichsam um sich einen Raum für die Erkenntniss der Dinge an sich selbst, ob sie gleich von ihnen nie-
167 mals bestimmte Begriffe haben kann, und nur auf Erscheinungen eingeschränkt ist.

So lange die Erkenntniss der Vernunft gleichartig ist, lassen sich von ihr keine bestimmten Grenzen denken. In der Mathematik und Naturwissenschaft erkennt die menschliche Vernunft zwar Schranken, aber keine Grenzen, d. i. zwar, dass etwas ausser ihr liege, wohin sie niemals gelangen kann, aber nicht, dass sie selbst in ihrem inneren Fortgange irgendwo vollendet sein werde. Die Erweiterung der Einsichten in der Mathematik und die Möglichkeit immer neuer Erfindungen geht ins unendliche; ebenso die Entdeckung neuer Natureigenschaften, neuer Kräfte und Gesetze durch fortgesetzte Erfahrung und Vereinigung derselben durch die Vernunft. Aber Schranken sind hier gleichwol nicht zu verkennen. denn Mathematik geht nur auf Erscheinungen, und was nicht ein Gegenstand der sinnlichen Anschauung sein kann, als die Begriffe der Metaphysik und Moral, das liegt ganz ausserhalb ihrer Sphäre, und dahin kann sie niemals führen; sie bedarf aber derselben auch gar nicht. Es ist also kein continuirlicher Fortgang und Annäherung zu diesen Wissenschaften, und gleichsam ein Punkt oder Linie der Berührung. Naturwissenschaft wird uns niemals das Innere der Dinge d. i. dasjenige, was nicht Erscheinung ist aber doch zum obersten Erklärungsgrunde der Erscheinungen dienen kann, entdecken; aber sie braucht dieses auch nicht zu ihren physischen Erklärungen; ja, wenn ihr
168 auch dergleichen anderweitig angeboten würde (z. B. Einfluss immaterieller Wesen), so soll sie es doch ausschlagen und gar nicht in den Fortgang ihrer Erklärungen bringen, sondern diese jederzeit nur auf das gründen, was als Gegenstand der Sinne zu Erfahrung gehören, und mit unseren wirklichen

Wahrnehmungen nach Erfahrungsgesetzen in Zusammenhang gebracht werden kann.

Allein Metaphysik führt uns in den dialektischen Versuchen der reinen Vernunft (die nicht willkürlich oder muthwilliger Weise angefangen werden, sondern dazu die Natur der Vernunft selbst treibt) auf Grenzen, und die transscendentalen Ideen, eben dadurch, dass man ihrer nicht Umgang haben kann, dass sie sich gleichwol niemals wollen realisiren lassen, dienen dazu, nicht allein uns wirklich die Grenzen des reinen Vernunftgebrauchs zu zeigen, sondern auch die Art, solche zu bestimmen; und das ist auch der Zweck und Nutzen dieser Naturanlage unserer Vernunft, welche Metaphysik als ihr Lieblingskind ausgeboren hat, dessen Erzeugung, so wie jede andere in der Welt, nicht dem ungefähren Zufalle, sondern einem ursprünglichen Keime zuzuschreiben ist, welcher zu grossen Zwecken weislich organisirt ist. Denn Metaphysik ist vielleicht mehr wie eine andere Wissenschaft durch die Natur selbst ihren Grundzügen nach in uns gelegt, und kann gar nicht als das Product einer beliebigen Wahl oder als zufällige Erweiterung beim Fortgange der Erfahrungen (von denen sie sich gänzlich abtrennt) angesehen 169
werden.

Die Vernunft, durch alle ihre Begriffe und Gesetze des Verstandes, die ihr zum empirischen Gebrauche, mithin innerhalb der Sinnenwelt hinreichend sind, findet doch für sich dabei keine Befriedigung; denn durch ins unendliche immer-wiederkommende Fragen wird ihr alle Hoffnung zur vollendeten Auflösung derselben benommen. Die transscendentalen Ideen, welche diese Vollendung zur Absicht haben, sind solche Probleme der Vernunft. Nun sieht sie klärlich, dass die Sinnenwelt diese Vollendung nicht enthalten könne, mithin ebenso wenig auch alle jene Begriffe, die lediglich zum Verständnisse derselben dienen, Raum und Zeit und alles, was wir unter dem Namen der reinen Verstandesbegriffe angeführt haben. Die Sinnenwelt ist nichts als eine Kette nach allgemeinen Gesetzen verknüpfter Erscheinungen, sie hat also kein Bestehen für sich, sie ist eigentlich nicht das Ding an sich selbst, und bezieht sich also nothwendig auf das, was den Grund dieser Erscheinung enthält, auf Wesen, die nicht bloss als Erscheinung, sondern als Dinge an sich selbst erkannt werden können. In der Erkenntniss derselben kann Vernunft allein hoffen, ihr Verlangen nach Vollständigkeit im Fortgange vom Bedingten zu dessen Bedingungen einmal befriedigt zu sehen.

Oben (§. 33. 34.) haben wir Schranken der Vernunft in Ansehung
170 aller Erkenntniss blosser Gedankenwesen angezeigt, jetzt, da uns die transscendentalen Ideen dennoch den Fortgang bis zu ihnen nothwendig machen, und nur also gleichsam bis zur Berührung des vollen Raumes (der Erfahrung) mit dem leeren (wovon wir nichts wissen können, den *noumenis*) geführt haben, können wir auch die Grenzen der reinen Vernunft bestimmen; denn in allen Grenzen ist auch etwas Positives (z. B. Fläche ist die Grenze des körperlichen Raumes, indessen doch selbst ein Raum; Linie ein Raum, der die Grenze der Fläche ist; Punkt die Grenze der Linie, aber doch noch immer ein Ort im Raume); dahingegen Schranken blosse Negationen enthalten. Die im angeführten Paragraphen angezeigten Schranken sind noch nicht genug, nachdem wir gefunden haben, dass noch über dieselben etwas (ob wir es gleich, was es an sich selbst sei, niemals erkennen werden) hinausliege. Denn nun fragt sich, wie verhält sich unsere Vernunft bei dieser Verknüpfung dessen, was wir kennen, mit dem, was wir nicht kennen und auch niemals kennen werden? Hier ist eine wirkliche Verknüpfung des Bekannten mit einem völlig Unbekannten (was es auch jederzeit bleiben wird), und wenn dabei das Unbekannte auch nicht im mindesten bekannter werden sollte — wie denn das in der That auch nicht zu hoffen ist — so muss doch der Begriff von dieser Verknüpfung bestimmt und zur Deutlichkeit gebracht werden können.

Wir sollen uns denn also ein immaterielles Wesen, eine Verstandes-
171 welt und ein höchstes aller Wesen (lauter Noumena) denken, weil die Vernunft nur in diesen als Dingen an sich selbst Vollendung und Befriedigung antrifft, die sie in der Ableitung der Erscheinungen aus ihren gleichartigen Gründen niemals hoffen kann, und weil diese sich wirklich auf etwas von ihnen Unterschiedenes (mithin gänzlich Ungleichartiges) beziehen, indem Erscheinungen doch jederzeit eine Sache an sich selbst voraussetzen, und also darauf Anzeige thun, man mag sie nun näher erkennen oder nicht.

Da wir nun aber diese Verstandeswesen nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, d. i. bestimmt, niemals erkennen können, gleichwol aber solche im Verhältniss auf die Sinnenwelt dennoch annehmen, und durch die Vernunft damit verknüpfen müssen, so werden wir doch wenigstens diese Verknüpfung vermittelst solcher Begriffe denken können, die ihr Verhältniss zur Sinnenwelt ausdrücken. Denn, denken wir das Verstandeswesen durch nichts als reine Verstandesbegriffe, so denken wir uns dadurch wirklich nichts

Bestimmtes, mithin ist unser Begriff ohne Bedeutung; denken wir es uns durch Eigenschaften, die von der Sinnenwelt entlehnt sind, so ist es nicht mehr Verstandeswesen, es wird als eines von den Phänomenen gedacht und gehört zur Sinnenwelt. Wir wollen ein Beispiel vom Begriffe des höchsten Wesens hernehmen.

Der deistische Begriff ist ein ganz reiner Vernunftbegriff, welcher aber nur ein Ding, das alle Realität enthält, vorstellt, ohne deren eine ein- 172
zige bestimmen zu können, weil dazu das Beispiel aus der Sinnenwelt entlehnt werden müsste, in welchem Falle ich es immer nur mit einem Gegenstande der Sinne, nicht aber mit etwas ganz Ungleichartigem, was gar nicht ein Gegenstand der Sinne sein kann, zu thun haben würde. Denn ich würde ihm z. B. Verstand beilegen; ich habe aber gar keinen Begriff von einem Verstande als dem, der so ist wie der meinige, nämlich ein solcher, dem durch Sinne Anschauungen müssen gegeben werden, und der sich damit beschäftigt, sie unter Regeln der Einheit des Bewusstseins zu bringen. Aber alsdann würden die Elemente meines Begriffs immer in der Erscheinung liegen; ich wurde aber eben durch die Unzulänglichkeit der Erscheinungen genöthigt, über dieselben hinaus zum Begriffe eines Wesens zu gehen, was gar nicht von Erscheinungen abhängig oder damit als Bedingungen seiner Bestimmung verflochten ist. Sondere ich aber den Verstand von der Sinnlichkeit ab, um einen reinen Verstand zu haben, so bleibt nichts als die blosse Form des Denkens ohne Anschauung übrig, wodurch allein ich nichts Bestimmtes, also keinen Gegenstand erkennen kann. Ich müsste mir zu dem Ende einen anderen Verstand denken, der die Gegenstände anschaute, wovon ich aber nicht den mindesten Begriff habe, weil der menschliche discursiv ist und nur durch allgemeine Begriffe erkennen kann. Eben das widerfährt mir auch, wenn ich dem höchsten Wesen einen Willen beilege. 173
Denn ich habe diesen Begriff nur, indem ich ihn aus meiner inneren Erfahrung ziehe, dabei aber Abhängigkeit meiner Zufriedenheit von Gegenständen, deren Existenz wir bedürfen, und also Sinnlichkeit zum Grunde liegt, welches dem reinen Begriffe des höchsten Wesens gänzlich widerspricht.

Die Einwürfe des Hume wider den Deismus sind schwach und treffen niemals etwas mehr als die Beweisthümer, niemals aber den Satz der deistischen Behauptung selbst. Aber in Ansehung des Theismus, der durch eine nähere Bestimmung unseres dort bloss transscendenten Begriffs vom höch-

sten Wesen zu Stande kommen soll, sind sie sehr stark und, nach dem man diesen Begriff einrichtet, in gewissen (in der That allen gewöhnlichen) Fällen unwiderleglich. Hume hält sich immer daran, dass durch den blossen Begriff eines Urwesens, dem wir keine anderen als ontologische Prädicate (Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht) beilegen, wir wirklich gar nichts Bestimmtes denken, sondern es müssten Eigenschaften hinzukommen, die einen Begriff *in concreto* abgeben können; es sei nicht genug, zu sagen, er sei Ursache, sondern wie seine Causalität beschaffen sei, etwa durch Verstand und Willen, und da fangen seine Angriffe der Sache selbst, nämlich des Theismus an, da er vorher nur die Beweisgründe des Deismus gestürmt hatte, welches keine sonderliche Gefahr nach sich zieht. Seine gefährlichen Argumente
174 beziehen sich insgesammt auf den Anthropomorphismus, von dem er dafür hält, er sei von dem Theismus unabtrennlich, und mache ihn in sich selbst widersprechend; liesse man ihn aber weg, so fiele dieser hiermit auch, und es bliebe nichts als ein Deismus übrig, aus dem man nichts machen, der uns zu nichts nützen und zu gar keinen Fundamenten der Religion und Sitten dienen kann. Wenn diese Unvermeidlichkeit des Anthropomorphismus gewiss wäre, so möchten die Beweise vom Dasein eines höchsten Wesens sein, welche sie wollen, und alle eingeräumt werden, der Begriff von diesem Wesen würde doch niemals von uns bestimmt werden können, ohne uns in Widersprüche zu verwickeln.

Wenn wir mit dem Verbot, alle transscendenten Urtheile der reinen Vernunft zu vermeiden, das damit dem Anschein nach streitende Gebot, bis zu Begriffen, die ausserhalb des Feldes des immanenten (empirischen Gebrauchs) liegen, hinauszugehen, verknüpfen, so werden wir inne, dass beide zusammen bestehen können, aber nur gerade auf der Grenze alles erlaubten Vernunftgebrauchs; denn diese gehört ebenso wol zum Felde der Erfahrung als dem der Gedankenwesen, und wir werden dadurch zugleich belehrt, wie jene so merkwürdigen Ideen lediglich zur Grenzbestimmung der menschlichen Vernunft dienen, nämlich einerseits Erfahrungserkenntniss nicht unbegrenzt auszudehnen, so dass gar nichts mehr als bloss Welt von uns zu erkennen übrig bliebe, und andererseits dennoch nicht über die
175 Grenze der Erfahrung hinauszugehen, und von Dingen ausserhalb derselben als Dingen an sich selbst urtheilen zu wollen.

Wir halten uns aber auf dieser Grenze, wenn wir unser Urtheil bloss auf das Verhältniss einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben

mag, dessen Begriff selbst ausser aller Erkenntniss liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig sind. Denn alsdann eignen wir dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften an sich selbst zu, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken, und vermeiden dadurch den dogmatischen Anthropomorphismus; wir legen sie aber dennoch dem Verhältnisse desselben zur Welt bei, und erlauben uns einen symbolischen Anthropomorphismus, der in der That nur die Sprache und nicht das Object selbst angeht.

Wenn ich sage, wir sind genöthigt, die Welt so anzusehen, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nichts mehr als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten, das ich also hierdurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es für mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Theil bin, erkenne.

§. 58. 176

Eine solche Erkenntniss ist die nach der Analogie, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Aehnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Aehnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet.* Vermittelst dieser Analogie bleibt doch ein für uns hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen übrig, ob wir gleich alles weggelassen haben, was ihn schlechthin und an sich selbst bestimmen könnte; denn wir bestimmen

* So ist eine Analogie zwischen dem rechtlichen Verhältnisse menschlicher Handlungen und dem mechanischen Verhältnisse der bewegenden Kräfte; ich kann gegen einen anderen niemals etwas thun, ohne ihm ein Recht zu geben, unter den nämlichen Bedingungen eben dasselbe gegen mich zu thun; ebenso wie kein Körper auf einen anderen mit seiner bewegenden Kraft wirken kann, ohne dadurch zu verursachen, dass der andere ihm ebenso viel entgegen wirke. Hier sind Recht und bewegende Kraft ganz unähnliche Dinge, aber in ihrem Verhältnisse ist doch völlige Aehnlichkeit. Vermittelst einer solchen Analogie kann ich daher einen Verhältnissbegriff von Dingen, die mir absolut unbekannt sind, geben. Z. B. wie sich verhält die Beförderung des Glücks der Kinder $= a$ zu der Liebe der Eltern $= b$, so die Wolfahrt des menschlichen Geschlechts $= c$ zu dem Unbekannten in Gott $= x$, welches wir Liebe nennen; nicht als wenn es die mindeste Aehnlichkeit mit irgend einer menschlichen Neigung hätte, sondern weil wir das Verhältniss desselben zur Welt demjenigen ähnlich setzen können, was Dinge der Welt unter einander haben. Der Verhältnissbegriff aber ist hier eine blosse Kategorie, nämlich der Begriff der Ursache, der nichts mit Sinnlichkeit zu thun hat.

ihn doch respectiv auf die Welt und mithin auf uns, und mehr ist uns auch nicht nöthig. Die Angriffe, welche Hume auf diejenigen thut, welche diesen Begriff absolut bestimmen wollen, indem sie die Materialien dazu von sich
177 selbst und der Welt entlehnen, treffen uns nicht; auch kann er uns nicht vorwerfen, es bleibe uns gar nichts übrig, wenn man uns den objectiven Anthropomorphismus von dem Begriffe des höchsten Wesens wegnähme.

Denn wenn man uns nur anfangs (wie es auch Hume in der Person des Philo gegen den Kleanth in seinen Dialogen thut) als eine nothwendige Hypothese den deistischen Begriff des Urwesens einräumt, in welchem man sich das Urwesen durch lauter ontologische Prädicate, der Substanz, Ursache u. s. w. denkt (welches man thun muss, weil die Vernunft, in der Sinnenwelt durch lauter Bedingungen, die immer wiederum bedingt sind, getrieben, ohne das gar keine Befriedigung haben kann; und welches man auch füglich thun kann, ohne in den Anthropomorphismus zu gerathen, der Prädicate aus der Sinnenwelt auf ein von der Welt ganz unterschiedenes Wesen überträgt, indem jene Prädicate blosse Kategorien sind, die zwar keinen bestimmten, aber auch eben dadurch keinen auf Bedingungen der Sinnlichkeit eingeschränkten Begriff desselben geben): so kann uns nichts hindern, von diesem Wesen eine Causalität durch Vernunft in Ansehung der Welt zu prädiciren, und so zum Theismus überzuschreiten, ohne eben genöthigt zu sein, ihm diese Vernunft an ihm selbst als eine ihm anklebende Eigenschaft beizulegen. Denn was das erste betrifft, so ist es der einzige mögliche Weg, den Gebrauch der Vernunft in Ansehung aller
178 möglichen Erfahrung in der Sinnenwelt durchgängig mit sich einstimmig auf den höchsten Grad zu treiben, wenn man selbst wiederum eine höchste Vernunft als eine Ursache aller Verknüpfungen in der Welt annimmt; ein solches Princip muss ihr durchgängig vortheilhaft sein, kann ihr aber nirgend in ihrem Naturgebrauche schaden; zweitens aber wird dadurch doch die Vernunft nicht als Eigenschaft auf das Urwesen an sich selbst übertragen, sondern auf das Verhältniss desselben zur Sinnenwelt, und also der Anthropomorphismus gänzlich vermieden. Denn hier wird nur die Ursache der Vernunftform betrachtet, die in der Welt allenthalben angetroffen wird, und dem höchsten Wesen, so fern es den Grund dieser Vernunftform der Welt enthält, zwar Vernunft beigelegt, aber nur nach der Analogie, d. i. so fern dieser Ausdruck nur das Verhältniss anzeigt, was die uns unbekannte oberste Ursache zur Welt hat, um darin alles im höchsten Grade vernunft-

mässig zu bestimmen. Dadurch wird nun verhütet, dass wir uns der Eigenschaft der Vernunft nicht bedienen, um Gott, sondern um die Welt vermittelst derselben so zu denken, als es nothwendig ist, um den grösstmöglichen Vernunftgebrauch in Ansehung dieser nach einem Princip zu haben. Wir gestehen dadurch, dass uns das höchste Wesen nach demjenigen, was es an sich selbst sei, gänzlich unerforschlich und auf bestimmte Weise sogar undenkbar sei, und werden dadurch abgehalten, nach unseren Begriffen, die wir von der Vernunft als einer wirkenden Ursache (vermittelst des Willens) 179
haben, keinen transscendenten Gebrauch zu machen, um die göttliche Natur durch Eigenschaften, die doch immer nur von der menschlichen Natur entlehnt sind, zu bestimmen und uns in grobe oder schwärmerische Begriffe zu verlieren, andererseits aber auch nicht die Weltbetrachtung nach unseren auf Gott übertragenen Begriffen von der menschlichen Vernunft mit hyperphysischen Erklärungsarten zu überschwemmen und von ihrer eigentlichen Bestimmung abzubringen, nach der sie ein Studium der blossen Natur durch die Vernunft, und nicht eine vermessene Ableitung ihrer Erscheinungen von einer höchsten Vernunft sein soll. Der unseren schwachen Begriffen angemessene Ausdruck wird sein, dass wir uns die Welt so denken, als ob sie von einer höchsten Vernunft ihrem Dasein und inneren Bestimmung nach abstamme; wodurch wir theils die Beschaffenheit, die ihr, der Welt selbst zukommt, erkennen, ohne uns doch anzumassen, die ihrer Ursache an sich selbst bestimmen zu wollen, theils andererseits in das Verhältniss der obersten Ursache zur Welt den Grund dieser Beschaffenheit (der Vernunftform in der Welt) legen, ohne die Welt dazu für sich selbst zureichend zu finden.*

Auf solche Weise verschwinden die Schwierigkeiten, die dem Theismus 180
zu widerstehen scheinen, dadurch, dass man mit dem Grundsatze des Hume, den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld aller möglichen Erfahrung dogmatisch hinauszutreiben, einen anderen Grundsatz verbindet, den Hume gänzlich übersah, nämlich das Feld möglicher Erfahrung nicht für dasjenige,

* Ich werde sagen: die Causalität der obersten Ursache ist dasjenige in Ansehung der Welt, was menschliche Vernunft in Ansehung ihrer Kunstwerke ist. Dabei bleibt mir die Natur der obersten Ursache selbst unbekannt; ich vergleiche nur ihre mir bekannte Wirkung (die Weltordnung) und deren Vernunftmässigkeit mit den mir bekannten Wirkungen menschlicher Vernunft, und nenne daher jene eine Vernunft, ohne darum eben dasselbe, was ich am Menschen unter diesem Ausdruck verstehe, oder sonst etwas mir Bekanntes ihr als ihre Eigenschaft beizulegen.

was in den Augen unserer Vernunft sich selbst begrenzte, anzusehen. Kritik der Vernunft bezeichnet hier den wahren Mittelweg zwischen dem Dogmatismus, den Hume bekämpfte, und dem Skepticismus, den er dagegen einführen wollte, einen Mittelweg, der nicht wie andere Mittelwege, die man gleichsam mechanisch (etwas von einem, und etwas von dem anderen) sich selbst zu bestimmen anräth, und wodurch kein Mensch eines besseren belehrt wird, sondern einen solchen, den man nach Principien genau bestimmen kann.

§. 59.

Ich habe mich zu Anfang dieser Anmerkung des Sinnbildes einer Grenze bedient, um die Schranken der Vernunft in Ansehung ihres ihr angemessenen Gebrauchs festzusetzen. Die Sinnenwelt enthält bloss Erscheinungen, die doch nicht Dinge an sich selbst sind, welche letzteren
181 (Noumena) also der Verstand eben darum, weil er die Gegenstände der Erfahrung für blosse Erscheinungen erkennt, annehmen muss. In unserer Vernunft sind beide zusammen befasst, und es fragt sich: wie verfährt Vernunft, den Verstand in Ansehung beider Felder zu begrenzen? Erfahrung, welche alles, was zur Sinnenwelt gehört, enthält, begrenzt sich nicht selbst; sie gelangt von jedem Bedingten immer nur auf ein anderes Bedingte. Das, was sie begrenzen soll, muss gänzlich ausser ihr liegen, und dieses ist das Feld der reinen Verstandeswesen. Dieses aber ist für uns ein leerer Raum, so fern es auf die Bestimmung der Natur dieser Verstandeswesen ankommt, und so fern können wir, wenn es auf dogmatisch bestimmte Begriffe abgesehen ist, nicht über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen. Da aber eine Grenze selbst etwas Positives ist, welches sowol zu dem gehört, was innerhalb derselben, als zum Raume, der ausser einem gegebenen Inbegriff liegt, so ist es doch eine wirkliche positive Erkenntniss, deren die Vernunft bloss dadurch theilhaftig wird, dass sie sich bis zu dieser Grenze erweitert, doch so, dass sie nicht über diese Grenze hinaus zu gehen versucht, weil sie daselbst einen leeren Raum vor sich findet, in welchem sie zwar Formen zu Dingen, aber keine Dinge selbst denken kann. Aber die Begrenzung des Erfahrungsfeldes durch etwas, was ihr sonst unbekannt ist, ist doch eine Erkenntniss, die der Vernunft in diesem Standpunkte noch übrig bleibt, dadurch sie nicht innerhalb der Sinnenwelt beschlossen, auch

nicht ausser derselben schwärmend, sondern so, wie es einer Kenntniss der 182
Grenze zukommt, sich bloss auf das Verhältniss desjenigen, was ausserhalb derselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten ist, einschränkt.

Die natürliche Theologie ist ein solcher Begriff auf der Grenze der menschlichen Vernunft, da sie sich genöthigt sieht, zu der Idee eines höchsten Wesens (und in praktischer Beziehung auch auf die einer intelligibelen Welt) hinauszusehen, nicht um in Ansehung dieses blossen Verstandeswesens, mithin ausserhalb der Sinnenwelt etwas zu bestimmen, sondern nur um ihren eigenen Gebrauch innerhalb derselben nach Principien der grösstmöglichen (theoretischen sowol als praktischen) Einheit zu leiten, und zu diesem Behuf sich der Beziehung derselben auf eine selbständige Vernunft als der Ursache aller dieser Verknüpfungen zu bedienen, hierdurch aber nicht etwa sich bloss ein Wesen zu erdichten, sondern, da ausser der Sinnenwelt nothwendig etwas, was nur der reine Verstand denkt, anzutreffen sein muss, dieses nur auf solche Weise, obwol freilich bloss nach der Analogie, zu bestimmen.

Auf solche Weise bleibt unser obiger Satz, der das Resultat der ganzen Kritik ist, „dass uns Vernunft durch alle ihre Principien *a priori* niemals etwas mehr als lediglich Gegenstände möglicher Erfahrung und auch von diesen nichts mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann, lehre"; aber diese Einschränkung hindert nicht, dass sie uns nicht bis zur objectiven 183
Grenze der Erfahrung, nämlich der Beziehung auf etwas, was selbst nicht Gegenstand der Erfahrung aber doch der oberste Grund aller derselben sein muss, führe, ohne uns doch von demselben etwas an sich, sondern nur in Beziehung auf ihren eigenen vollständigen und auf die höchsten Zwecke gerichteten Gebrauch im Felde möglicher Erfahrung zu lehren. Dieses ist aber auch aller Nutzen, den man vernünftiger Weise hierbei auch nur wünschen kann, und mit welchem man Ursache hat zufrieden zu sein.

§. 60.

So haben wir Metaphysik, wie sie wirklich in der Naturanlage der menschlichen Vernunft gegeben ist, und zwar in demjenigen, was den wesentlichen Zweck ihrer Bearbeitung ausmacht, nach ihrer subjectiven Möglichkeit ausführlich dargestellt. Da wir indessen doch fanden, dass

dieser bloss natürliche Gebrauch einer solchen Anlage unserer Vernunft, wenn keine Disciplin derselben, welche nur durch wissenschaftliche Kritik möglich ist, sie zügelt und in Schranken setzt, sie in übersteigende, theils bloss scheinbare, theils unter sich sogar strittige dialektische Schlüsse verwickelt; und überdem diese vernünftelnde Metaphysik zur Beförderung der Naturerkenntniss entbehrlich, ja wol gar ihr nachtheilig ist, so bleibt es noch immer eine der Nachforschung würdige Aufgabe, die Naturzwecke,
184 worauf diese Anlage zu transscendenten Begriffen in unserer Vernunft abgezielt sein mag, auszufinden, weil alles, was in der Natur liegt, doch auf irgend eine nützliche Absicht ursprünglich angelegt sein muss.

Eine solche Untersuchung ist in der That misslich; auch gestehe ich, dass es nur Muthmassung sei, wie alles, was die ersten Zwecke der Natur betrifft, was ich hiervon zu sagen weiss, welches mir auch in diesem Fall allein erlaubt sein mag, da die Frage nicht die objective Giltigkeit metaphysischer Urtheile, sondern die Naturanlage zu denselben angeht, und also ausser dem System der Metaphysik in der Anthropologie liegt.

Wenn ich alle transscendentalen Ideen, deren Inbegriff die eigentliche Aufgabe der natürlichen reinen Vernunft ausmacht, welche sie nöthigt, die blosse Naturbetrachtung zu verlassen und über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen, und in dieser Bestrebung das Ding (es sei Wissen oder Vernünfteln), was Metaphysik heisst, zu Stande zu bringen, so glaube ich gewahr zu werden, dass diese Naturanlage dahin abgezielt sei, unseren Begriff von den Fesseln der Erfahrung und den Schranken der blossen Naturbetrachtung so weit loszumachen, dass er wenigstens ein Feld vor sich eröffnet sehe, was bloss Gegenstände für den reinen Verstand enthält, die keine Sinnlichkeit erreichen kann, zwar nicht in der Absicht, um uns mit diesen speculativ zu beschäftigen (weil wir keinen Boden finden, worauf wir Fuss fassen können), sondern damit praktische Principien, die ohne einen
185 solchen Raum für ihre nothwendige Erwartung und Hoffnung vor sich zu finden, sich nicht zu der Allgemeinheit ausbreiten könnten, deren die Vernunft in moralischer Absicht unumgänglich bedarf . . . .[1]

Da finde ich nun, dass die psychologische Idee, ich mag dadurch auch noch so wenig von der reinen und über alle Erfahrungsbegriffe er-

[1] Hier fehlt, vielleicht in Folge eines Versehens von KANT selbst, der Schluss des Satzes: „sondern damit praktische Principien". Der Sinn fordert eine Ergänzung etwa durch die Worte: „ausser dem Felde der Speculation einen freien Raum erhalten."

habenen Natur der menschlichen Seele einsehen, doch wenigstens die Unzulänglichkeit der letzteren deutlich genug zeige, und mich dadurch vom Materialismus als einem zu keiner Naturerklärung tauglichen, und überdem die Vernunft in praktischer Absicht verengenden psychologischen Begriffe abführe. So dienen die kosmologischen Ideen durch die sichtbare Unzulänglichkeit aller möglichen Naturerkenntniss, die Vernunft in ihrer rechtmässigen Nachfrage zu befriedigen, uns vom Naturalismus, der die Natur für sich selbst genugsam ausgeben will, abzuhalten. Endlich, da alle Naturnothwendigkeit in der Sinnenwelt jederzeit bedingt ist, indem sie immer Abhängigkeit der Dinge von anderen voraussetzt, und die unbedingte Nothwendigkeit nur in der Einheit einer von der Sinnenwelt unterschiedenen Ursache gesucht werden muss, die Causalität derselben aber wiederum, wenn sie bloss Natur wäre, niemals das Dasein des Zufälligen als seine Folge begreiflich machen könnte, so macht sich die Vernunft vermittelst der theologischen Idee vom Fatalismus los, einer blinden Naturnothwendigkeit sowol in dem Zusammenhange der Natur selbst ohne erstes Princip, als auch 186
in der Causalität dieses Princips selbst, und führt auf den Begriff einer Ursache durch Freiheit, mithin einer obersten Intelligenz. So dienen die transscendentalen Ideen, wenn gleich nicht dazu, uns positiv zu belehren, doch die frechen und das Feld der Vernunft verengenden Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben, und dadurch den moralischen Ideen ausser dem Felde der Speculation Raum zu verschaffen; und dieses würde, dünkt mich, jene Naturanlage einigermassen erklären.

Der praktische Nutzen, den eine bloss speculative Wissenschaft haben mag, liegt ausserhalb der Grenzen dieser Wissenschaft, kann also bloss als ein Scholion angesehen werden, und gehört wie alle Scholien nicht als ein Theil zur Wissenschaft selbst. Gleichwol liegt diese Beziehung doch wenigstens innerhalb der Grenzen der Philosophie, vornehmlich derjenigen, welche aus reinen Vernunftquellen schöpft, wo der speculative Gebrauch der Vernunft in der Metaphysik mit dem praktischen in der Moral nothwendig Einheit haben muss. Daher die unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft in einer Metaphysik als Naturanlage betrachtet nicht bloss als ein Schein, der aufgelöst zu werden bedarf, sondern auch als Naturanstalt seinem Zwecke nach, wenn man kann, erklärt zu werden verdient, wiewol dieses Geschäft als überverdienstlich der eigentlichen Metaphysik mit Recht 187
nicht zugemuthet werden darf.

Für ein zweites, aber mehr mit dem Inhalte der Metaphysik verwandtes Scholion müsste die Auflösung der Fragen gehalten werden, die in der Kritik von Seite 642 bis 668[1] fortgehen. Denn da werden gewisse Vernunftprincipien vorgetragen, die die Naturordnung, oder vielmehr den Verstand, der ihre Gesetze durch Erfahrung suchen soll, *a priori* bestimmen. Sie scheinen constitutiv und gesetzgebend in Ansehung der Erfahrung zu sein, da sie doch aus blosser Vernunft entspringen, welche nicht so wie Verstand als ein Princip möglicher Erfahrung angesehen werden darf. Ob nun diese Uebereinstimmung darauf beruhe, dass, so wie Natur den Erscheinungen oder ihrem Quell, der Sinnlichkeit nicht an sich selbst anhängt, sondern nur in der Beziehung der letzteren auf den Verstand angetroffen wird, so diesem Verstande die durchgängige Einheit seines Gebrauchs zum Behuf einer gesammten möglichen Erfahrung (in einem System) nur mit Beziehung auf die Vernunft zukommen könne, mithin auch Erfahrung mittelbar unter
188 der Gesetzgebung der Vernunft stehe, mag von denen, welche der Natur der Vernunft auch ausser ihrem Gebrauch in der Metaphysik sogar in den allgemeinen Principien, eine Naturgeschichte überhaupt systematisch zu machen, nachspüren wollen, weiter erwogen werden; denn diese Aufgabe habe ich in der Schrift selbst zwar als wichtig vorgestellt, aber ihre Auflösung nicht versucht.*

Und so endige ich die analytische Auflösung der von mir selbst aufgestellten Hauptfrage: Wie ist Metaphysik überhaupt möglich? indem ich von demjenigen, wo ihr Gebrauch wirklich, wenigstens in den Folgen gegeben ist, zu den Gründen ihrer Möglichkeit hinaufstieg.

* Es ist mein immerwährender Vorsatz durch die Kritik gewesen, nichts zu versäumen, was die Nachforschung der Natur der reinen Vernunft zur Vollständigkeit bringen könnte, ob es gleich noch so tief verborgen liegen möchte. Es steht nachher in jedermanns Belieben, wie weit er seine Untersuchung treiben will, wenn ihm nur angezeigt worden, welche noch anzustellen sein möchten, denn dieses kann man von demjenigen billig erwarten, der es sich zum Geschäft gemacht hat, dieses ganze Feld zu übermessen, um es hernach zum künftigen Anbau und beliebigen Austheilung anderen zu überlassen. Dahin gehören auch die beiden Scholien, welche sich durch ihre Trockenheit Liebhabern wol schwerlich empfehlen dürften, und daher nur für Kenner hingestellt worden.

[1] S. 670 bis S. 696 der zweiten Auflage.

Auflösung

der allgemeinen Frage der Prolegomenen.

Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

Metaphysik als Naturanlage der Vernunft ist wirklich, aber sie ist auch für sich allein (wie die analytische Auflösung der dritten Hauptfrage bewies) dialektisch und trüglich. Aus dieser also die Grundsätze hernehmen wollen, und in dem Gebrauche derselben dem natürlichen, nichts desto weniger aber 189
falschen Scheine folgen, kann niemals Wissenschaft, sondern nur eitle dialektische Kunst hervorbringen, darin es eine Schule der anderen zuvorthun, keine aber jemals einen rechtmässigen und dauernden Beifall erwerben kann.

Damit sie nun als Wissenschaft nicht bloss auf trügliche Ueberredung, sondern auf Einsicht und Ueberzeugung Anspruch machen könne, so muss eine Kritik der Vernunft selbst den ganzen Vorrath der Begriffe *a priori*, die Eintheilung derselben nach den verschiedenen Quellen, der Sinnlichkeit, dem Verstande und der Vernunft, ferner eine vollständige Tafel derselben, und die Zergliederung aller dieser Begriffe mit allem, was daraus gefolgert werden kann, darauf aber vornehmlich die Möglichkeit der synthetischen Erkenntniss *a priori* vermittelst der Deduction dieser Begriffe, die Grundsätze ihres Gebrauchs, endlich auch die Grenzen desselben, alles aber in einem vollständigen System darlegen. Also enthält Kritik, und auch sie ganz allein, den ganzen wolgeprüften und bewährten Plan, ja sogar alle Mittel der Vollziehung in sich, wonach Metaphysik als Wissenschaft zu

Stande gebracht werden kann; durch andere Wege und Mittel ist sie unmöglich. Es fragt sich also hier nicht sowol, wie dieses Geschäft möglich, sondern nur wie es in Gang zu bringen, und gute Köpfe von der bisherigen verkehrten und fruchtlosen zu einer untrüglichen Bearbeitung zu bewegen
190 seien, und wie eine solche Vereinigung auf den gemeinschaftlichen Zweck am füglichsten gelenkt werden könne.

So viel ist gewiss: wer einmal Kritik gekostet hat, den ekelt auf immer alles dogmatische Gewäsch, womit er vorher aus Noth vorlieb nahm, weil seine Vernunft etwas bedurfte, und nichts Besseres zu ihrer Unterhaltung finden konnte. Die Kritik verhält sich zur gewöhnlichen Schulmetaphysik gerade wie Chemie zur Alchemie, oder wie Astronomie zur wahrsagenden Astrologie. Ich bin dafür gut, dass niemand, der die Grundsätze der Kritik auch nur in diesen Prolegomenen durchgedacht und gefasst hat, jemals wieder zu jener alten und sophistischen Scheinwissenschaft zurückkehren werde; vielmehr wird er mit einem gewissen Ergötzen auf eine Metaphysik hinaussehen, die nunmehr allerdings in seiner Gewalt ist, auch keiner vorbereitenden Entdeckungen mehr bedarf, und die zuerst der Vernunft dauernde Befriedigung verschaffen kann. Denn das ist ein Vorzug, auf welchen unter allen möglichen Wissenschaften Metaphysik allein mit Zuversicht rechnen kann, nämlich dass sie zur Vollendung und in den beharrlichen Zustand gebracht werden kann, da sie sich weiter nicht verändern darf, auch keiner Vermehrung durch neue Entdeckungen fähig ist; weil die Vernunft hier die Quellen ihrer Erkenntniss nicht in den Gegenständen und ihrer Anschauung (durch die sie nicht ferner eines Mehreren belehrt werden kann), sondern in sich selbst hat, und, wenn sie die Grund-
191 gesetze ihres Vermögens vollständig und gegen alle Missdeutung bestimmt dargestellt hat, nichts übrig bleibt, was reine Vernunft *a priori* erkennen, ja auch nur, was sie mit Grund fragen könnte. Die sichere Aussicht auf ein so bestimmtes und geschlossenes Wissen hat einen besonderen Reiz bei sich, wenn man gleich allen Nutzen (von welchem ich hernach noch reden werde) bei Seite setzt.

Alle falsche Kunst, alle eitle Weisheit dauert ihre Zeit, denn endlich zerstört sie sich selbst; und die höchste Cultur derselben ist zugleich der Zeitpunkt ihres Unterganges. Dass in Ansehung der Metaphysik diese Zeit jetzt da sei, beweist der Zustand, in welchen sie bei allem Eifer, womit sonst Wissenschaften aller Art bearbeitet werden, unter allen gelehrten Völ-

kern verfallen ist. Die alte Einrichtung der Universitätsstudien erhält noch ihren Schatten, eine einzige Akademie der Wissenschaften bewegt noch dann und wann durch ausgesetzte Preise, den einen und anderen Versuch darin zu machen, aber unter gründliche Wissenschaften wird sie nicht mehr gezählt, und man mag selbst urtheilen, wie etwa ein geistreicher Mann, den man einen grossen Metaphysiker nennen wollte, diesen wolgemeinten, aber kaum von jemandem beneideten Lobspruch aufnehmen würde.

Ob aber gleich die Zeit des Verfalls aller dogmatischen Metaphysik ungezweifelt da ist, so fehlt doch noch manches daran, um sagen zu können, dass die Zeit ihrer Wiedergeburt vermittelst einer gründlichen und vollendeten Kritik der Vernunft dagegen schon erschienen sei. Alle Ueber- 192
gänge von einer Neigung zu der ihr entgegengesetzten gehen durch den Zustand der Gleichgiltigkeit, und dieser Zeitpunkt ist der gefährlichste für einen Verfasser, aber, wie mich dünkt, doch der günstigste für die Wissenschaft. Denn wenn durch gänzliche Trennung vormaliger Verbindungen der Parteigeist erloschen ist, so sind die Gemüther in der besten Verfassung, nur allmählich Vorschläge zur Verbindung nach einem anderen Plane anzuhören.

Wenn ich sage, dass ich von diesen Prolegomenen hoffe, sie werden die Nachforschung im Felde der Kritik vielleicht rege machen, und dem allgemeinen Geiste der Philosophie, dem es im speculativen Theile an Nahrung zu fehlen scheint, einen neuen und viel versprechenden Gegenstand der Unterhaltung darreichen, so kann ich mir schon zum voraus vorstellen, dass jedermann, den die dornigen Wege, die ich ihn in der Kritik geführt habe, unwillig und überdrüssig gemacht haben, mich fragen werde, worauf ich wol diese Hoffnung gründe. Ich antworte: auf das unwiderstehliche Gesetz der Nothwendigkeit.

Dass der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist ebenso wenig zu erwarten, als dass wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Athemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden. Es wird also in der Welt jederzeit und, was 193
noch mehr, bei jedem, vornehmlich dem nachdenkenden Menschen Metaphysik sein, die in Ermangelung eines öffentlichen Richtmasses jeder sich nach seiner Art zuschneiden wird. Nun kann das, was bis daher Metaphysik geheissen hat, keinem prüfenden Kopfe ein Genüge thun; ihr aber gänzlich

zu entsagen ist doch auch unmöglich: also muss endlich eine Kritik der reinen Vernunft selbst versucht oder, wenn eine da ist, untersucht und in allgemeine Prüfung gezogen werden, weil es sonst kein Mittel giebt, diesem dringenden Bedürfniss, welches noch etwas mehr als blosse Wissbegierde ist, abzuhelfen.

Seitdem ich Kritik kenne, habe ich am Ende des Durchlesens einer Schrift metaphysischen Inhalts, die mich durch Bestimmung ihrer Begriffe, durch Mannigfaltigkeit und Ordnung und einen leichten Vortrag sowol unterhielt als auch cultivirte, mich nicht entbrechen können zu fragen: hat dieser Autor wol die Metaphysik um einen Schritt weiter gebracht? Ich bitte die gelehrten Männer um Vergebung, deren Schriften mir in anderer Absicht genutzt, und immer zur Cultur der Gemüthskräfte beigetragen haben, weil ich gestehe, dass ich weder in ihren noch in meinen geringeren Versuchen (denen doch Eigenliebe zum Vortheil spricht) habe
194 finden können, dass dadurch die Wissenschaft im mindesten weiter gebracht worden, und dieses zwar aus dem ganz natürlichen Grunde, weil die Wissenschaft noch nicht existirte, und auch nicht stückweise zusammengebracht werden kann, sondern ihr Keim in der Kritik vorher völlig präformirt sein muss. Man muss aber, um alle Missdeutung zu verhüten, sich aus dem Vorigen wol erinnern, dass durch analytische Behandlung unserer Begriffe zwar dem Verstande allerdings recht viel genutzt, die Wissenschaft (der Metaphysik) aber dadurch nicht im mindesten weiter gebracht werde, weil jene Zergliederungen der Begriffe nur Materialien sind, daraus allererst Wissenschaft gezimmert werden soll. So mag man den Begriff von Substanz und Accidenz noch so schön zergliedern und bestimmen; das ist recht gut als Vorbereitung zu irgend einem künftigen Gebrauche. Kann ich aber gar nicht beweisen, dass in allem, was da ist, die Substanz beharre und nur die Accidenzen wechseln, so war durch alle jene Zergliederung die Wissenschaft nicht im mindesten weiter gebracht. Nun hat Metaphysik weder diesen Satz noch den Satz des zureichenden Grundes, vielweniger irgend einen zusammengesetzteren, als z. B. einen zur Seelenlehre oder Kosmologie gehörigen, und überall gar keinen synthetischen Satz bisher *a priori* giltig beweisen können; also ist durch alle jene Analysis nichts ausgerichtet, nichts geschafft und gefördert worden, und die Wissenschaft ist nach so viel Gewühl und
195 Geräusch noch immer da, wo sie zu Aristoteles Zeiten war, obzwar die Veranstaltungen dazu, wenn man nur erst den Leitfaden zu synthetischen

Erkenntnissen gefunden hätte, unstreitig viel besser wie sonst getroffen worden.

Glaubt jemand sich hierdurch beleidigt, so kann er diese Beschuldigung leicht zu nichte machen, wenn er nur einen einzigen synthetischen zur Metaphysik gehörigen Satz anführen will, den er auf dogmatische Art *a priori* zu beweisen sich erbietet, denn nur dann, wenn er dieses leistet, werde ich ihm einräumen, dass er wirklich die Wissenschaft weiter gebracht habe; sollte dieser Satz auch sonst durch die gemeine Erfahrung genug bestätigt sein. Keine Forderung kann gemässigter und billiger sein, und im (unausbleiblich gewissen) Fall der Nichtleistung kein Ausspruch gerechter als der, dass Metaphysik als Wissenschaft bisher noch gar nicht existirt habe.

Nur zwei Dinge muss ich im Fall, dass die Ausforderung angenommen wird, verbitten: erstlich das Spielwerk von Wahrscheinlichkeit und Muthmassung, welches der Metaphysik ebenso schlecht ansteht als der Geometrie; zweitens die Entscheidung vermittelst der Wünschelruthe des sogenannten gesunden Menschenverstandes, die nicht jedermann schlägt, sondern sich nach persönlichen Eigenschaften richtet.

Denn was das erstere anlangt, so kann wol nichts Ungereimteres 196
gefunden werden, als in einer Metaphysik, einer Philosophie aus reiner Vernunft seine Urtheile auf Wahrscheinlichkeit und Muthmassung gründen zu wollen. Alles, was *a priori* erkannt werden soll, wird eben dadurch für apodiktisch gewiss ausgegeben, und muss also auch so bewiesen werden. Man könnte ebenso gut eine Geometrie oder Arithmetik auf Muthmassungen gründen wollen; denn was den *calculus probabilium* der letzteren betrifft, so enthält er nicht wahrscheinliche, sondern ganz gewisse Urtheile über den Grad der Möglichkeit gewisser Fälle unter gegebenen gleichartigen Bedingungen, die in der Summe aller möglichen Fälle ganz unfehlbar der Regel gemäss zutreffen müssen, ob diese gleich in Ansehung jedes einzelnen Zufalles nicht genug bestimmt ist. Nur in der empirischen Naturwissenschaft können Muthmassungen (vermittelst der Induction und Analogie) gelitten werden, doch so, dass wenigstens die Möglichkeit dessen, was ich annehme, völlig gewiss sein muss.

Mit der Berufung auf den gesunden Menschenverstand, wenn von Begriffen und Grundsätzen, nicht so fern sie in Ansehung der Erfahrung giltig sein sollen, sondern so fern sie auch ausser den Bedingungen der

Erfahrung für geltend ausgegeben werden wollen, ist es womöglich noch schlechter bewandt. Denn was ist der gesunde Verstand? Es ist der
197 gemeine Verstand, so fern er richtig urtheilt. Und was ist nun der gemeine Verstand? Er ist das Vermögen der Erkenntniss und des Gebrauchs der Regeln *in concreto*, zum Unterschiede des speculativen Verstandes, welcher ein Vermögen der Erkenntniss der Regeln *in abstracto* ist. So wird der gemeine Verstand die Regel, dass alles, was geschieht, vermittelst seiner Ursache bestimmt sei, kaum verstehen, niemals aber so im allgemeinen einsehen können. Er fordert daher ein Beispiel aus Erfahrung, und wenn er hört, dass dieses nichts Anderes bedeute, als was er jederzeit gedacht hat, wenn ihm eine Fensterscheibe zerbrochen oder ein Hausrath verschwunden war, so versteht er den Grundsatz und räumt ihn auch ein. Gemeiner Verstand hat also weiter keinen Gebrauch, als so fern er seine Regeln (obgleich dieselben ihm wirklich *a priori* beiwohnen) in der Erfahrung bestätigt sehen kann; mithin sie *a priori* und unabhängig von der Erfahrung einzusehen, gehört vor den speculativen Verstand, und liegt ganz ausser dem Gesichtskreise des gemeinen Verstandes. Metaphysik hat es ja aber lediglich mit der letzteren Art Erkenntniss zu thun, und es ist gewiss ein schlechtes Zeichen eines gesunden Verstandes, sich auf jenen Gewährsmann zu berufen, der hier gar kein Urtheil hat, und den man sonst wol nur über die Achsel ansieht, ausser wenn man sich im Gedränge sieht und sich in seiner Speculation weder zu rathen noch zu helfen weiss.

198 Es ist eine gewöhnliche Ausflucht, deren sich diese falschen Freunde des gemeinen Menschenverstandes (die ihn gelegentlich hoch preisen, gemeiniglich aber verachten) zu bedienen pflegen, dass sie sagen: es müssen doch endlich einige Sätze sein, die unmittelbar gewiss seien und von denen man nicht allein keinen Beweis, sondern auch überall keine Rechenschaft zu geben brauche, weil man sonst mit den Gründen seiner Urtheile niemals zu Ende kommen würde; aber zum Beweise dieser Befugniss können sie (ausser dem Satze des Widerspruchs, der aber die Wahrheit synthetischer Urtheile darzuthun nicht hinreichend ist) niemals etwas anderes Ungezweifeltes, was sie dem gemeinen Menschenverstande unmittelbar beimessen dürfen, anführen, als mathematische Sätze, z. B. dass zweimal zwei vier ausmache, dass zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie sei u. a. m. Das sind aber Urtheile, die von denen der Metaphysik himmelweit unterschieden sind. Denn in der Mathematik kann ich alles das durch mein Denken

selbst machen (construiren), was ich mir durch einen Begriff als möglich vorstelle; ich thue zu einer Zwei die andere Zwei nach und nach hinzu, und mache selbst die Zahl Vier, oder ziehe in Gedanken von einem Punkte zum anderen allerlei Linien, und kann nur eine einzige ziehen, die sich in allen ihren Theilen (gleichen sowol als ungleichen) ähnlich ist. Aber ich kann aus dem Begriffe eines Dinges durch meine ganze Denkkraft nicht den Be- 199
griff von etwas Anderem, dessen Dasein nothwendig mit dem ersteren verknüpft ist, herausbringen, sondern muss die Erfahrung zu Rathe ziehen, und obgleich mir mein Verstand *a priori* (doch immer nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung) den Begriff von einer solchen Verknüpfung (der Causalität) an die Hand giebt, so kann ich ihn doch nicht, wie die Begriffe der Mathematik, *a priori* in der Anschauung darstellen, und also seine Möglichkeit *a priori* darlegen, sondern dieser Begriff sammt den Grundsätzen seiner Anwendung bedarf immer, wenn er *a priori* giltig sein soll, — wie es doch in der Metaphysik verlangt wird —, eine Rechtfertigung und Deduction seiner Möglichkeit, weil man sonst nicht weiss, wie weit er giltig sei, und ob er nur in der Erfahrung oder auch ausser ihr gebraucht werden könne. Also kann man sich in der Metaphysik als einer speculativen Wissenschaft der reinen Vernunft niemals auf den gemeinen Menschenverstand berufen, aber wol, wenn man genöthigt ist, sie zu verlassen und auf alle reine speculative Erkenntniss, welche jederzeit ein Wissen sein muss, mithin auch auf Metaphysik selbst und deren Belehrung (bei gewissen Angelegenheiten) Verzicht zu thun, und ein vernünftiger Glaube uns allein möglich, zu unserem Bedürfniss auch hinreichend (vielleicht gar heilsamer als das Wissen selbst) befunden wird. Denn alsdann ist die Gestalt der Sache ganz verändert. Metaphysik muss Wissenschaft sein, nicht allein im Ganzen, sondern auch 200
in allen ihren Theilen, sonst ist sie gar nichts; weil sie als Speculation der reinen Vernunft sonst nirgends Haltung hat als an allgemeinen Einsichten. Ausser ihr aber können Wahrscheinlichkeit und gesunder Menschenverstand gar wol ihren nützlichen und rechtmässigen Gebrauch haben, aber nach ganz eigenen Grundsätzen, deren Gewicht immer von der Beziehung aufs Praktische abhängt.

Das ist es, was ich zur Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft zu fordern mich berechtigt halte.

Anhang

von dem, was geschehen kann,

um Metaphysik als Wissenschaft wirklich zu machen.

Da alle Wege, die man bisher eingeschlagen hat, diesen Zweck nicht erreicht haben, auch ausser einer vorhergehenden Kritik der reinen Vernunft ein solcher wol niemals erreicht werden wird, so scheint die Zumuthung nicht unbillig, den Versuch, der hiervon jetzt vor Augen gelegt ist, einer genauen und sorgfältigen Prüfung zu unterwerfen, wofern man es nicht für
201 noch rathsamer hält, lieber alle Ansprüche auf Metaphysik gänzlich aufzugeben, in welchem Falle, wenn man seinem Vorsatze nur treu bleibt, nichts dawider einzuwenden ist. Wenn man den Lauf der Dinge nimmt, wie er wirklich geht, nicht, wie er gehen sollte, so giebt es zweierlei Urtheile: ein Urtheil, das vor der Untersuchung vorhergeht, und dergleichen ist in unserem Falle dasjenige, wo der Leser aus seiner Metaphysik über die Kritik der reinen Vernunft (die allererst die Möglichkeit derselben untersuchen soll) ein Urtheil fällt; und dann ein anderes Urtheil, welches auf die Untersuchung folgt, wo der Leser die Folgerungen aus den kritischen Untersuchungen, die ziemlich stark wider seine sonst angenommene Metaphysik verstossen dürften, eine Zeit lang bei Seite zu setzen vermag, und allererst die Gründe prüft, woraus jene Folgerungen abgeleitet sein mögen. Wäre das, was gemeine Metaphysik vorträgt, ausgemacht gewiss (etwa wie Geometrie), so würde die erste Art zu urtheilen gelten; denn wenn die Folgerungen gewisser Grundsätze ausgemachten Wahrheiten widerstreiten, so

sind jene Grundsätze falsch und ohne alle weitere Untersuchung zu verwerfen. Verhält es sich aber nicht so, dass Metaphysik von unstreitig gewissen (synthetischen) Sätzen einen Vorrath habe, und vielleicht gar so, dass ihrer eine Menge, die ebenso scheinbar als die besten unter ihnen, gleichwol in ihren Folgerungen selbst unter sich streitig sind, überall aber ganz und gar kein sicheres Kriterium der Wahrheit eigentlich metaphysischer (syn- 202
thetischer) Sätze in ihr anzutreffen ist, so kann die vorhergehende Art zu urtheilen nicht Statt haben, sondern die Untersuchung der Grundsätze der Kritik muss vor allem Urtheile über ihren Werth oder Unwerth vorhergehen.

Probe eines Urtheils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht.

Dergleichen Urtheil ist in den Göttingischen gelehrten Anzeigen, der Zugabe drittem Stück, vom 19. Januar 1782 Seite 40 u. f. anzutreffen.

Wenn ein Verfasser, der mit dem Gegenstande seines Werks wol bekannt ist, der durchgängig eigenes Nachdenken in die Bearbeitung desselben zu legen beflissen gewesen, einem Recensenten in die Hände fällt, der seinerseits scharfsinnig genug ist, die Momente auszuspähen, auf denen der Werth oder Unwerth der Schrift eigentlich beruht, nicht an Worten hängt, sondern den Sachen nachgeht, und nicht bloss die Principien, von denen der Verfasser ausging, sichtet und prüft, so mag dem letzteren zwar die Strenge des Urtheils missfallen, das Publicum ist dagegen gleichgiltig, denn es gewinnt dabei; und der Verfasser selbst kann zufrieden sein, dass er Gelegenheit bekommt, seine von einem Kenner frühzeitig geprüften Aufsätze zu berichtigen 203
oder zu erläutern, und auf solche Weise, wenn er im Grunde Recht zu haben glaubt, den Stein des Anstosses, der seiner Schrift in der Folge nachtheilig werden könnte, bei Zeiten wegzuräumen.

Ich befinde mich mit meinem Recensenten in einer ganz anderen Lage. Er scheint gar nicht einzusehen, worauf es bei der Untersuchung, womit ich mich (glücklich oder unglücklich) beschäftigte, eigentlich ankam, und, es sei nun Ungeduld ein weitläufiges Werk durchzudenken, oder verdriessliche Laune über eine angedrohte Reform einer Wissenschaft, bei der er schon längst alles ins reine gebracht zu haben glaubte, oder, welches ich ungern vermuthe, ein wirklich eingeschränkter Begriff daran Schuld, dadurch er sich

über seine Schulmetaphysik niemals hinauszudenken vermag; kurz, er geht mit Ungestüm eine lange Reihe von Sätzen durch, bei denen man, ohne ihre Prämissen zu kennen, gar nichts denken kann, streut hin und wieder seinen Tadel aus, von welchem der Leser ebenso wenig den Grund sieht, als er die Sätze versteht, dawider derselbe gerichtet sein soll, und kann also weder dem Publicum zur Nachricht nützen, noch mir im Urtheile der Kenner das mindeste schaden; daher ich diese Beurtheilung gänzlich übergangen haben
204 würde, wenn sie mir nicht zu einigen Erläuterungen Anlass gäbe, die den Leser dieser Prolegomenen in einigen Fällen vor Missdeutung bewahren könnten.

Damit Recensent aber doch einen Gesichtspunkt fasse, aus dem er am leichtesten auf eine dem Verfasser unvortheilhafte Art das ganze Werk vor Augen stellen könne, ohne sich mit irgend einer besonderen Untersuchung bemühen zu dürfen, so fängt er damit an, und endigt auch damit, dass er sagt: „dies Werk ist ein System des transscendentellen (oder, wie er es übersetzt, des höheren)* Idealismus."

Beim Anblicke dieser Zeile sah ich bald, was für eine Recension da herauskommen würde, ungefähr so, als wenn jemand, der niemals von Geo-
205 metrie etwas gehört oder gesehen hätte, einen EUCLID fände, und ersucht würde, sein Urtheil darüber zu fällen, nachdem er beim Durchblättern auf viele Figuren gestossen, etwa sagte: „das Buch ist eine systematische Anweisung zum Zeichnen; der Verfasser bedient sich einer besonderen Sprache, um dunkele, unverständliche Vorschriften zu geben, die am Ende doch nichts mehr ausrichten können, als was jeder durch ein gutes natürliches Augenmass zu Stande bringen kann u. s. w."

Lasst uns indessen doch zusehen, was denn das für ein Idealismus sei, der durch mein ganzes Werk geht, obgleich bei weitem noch nicht die Seele des Systems ausmacht.

* Bei Leibe nicht der höhere. Hohe Thürme, und die ihnen ähnlichen metaphysisch grossen Männer, um welche beide gemeiniglich viel Wind ist, sind nicht für mich. Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung, und das Wort transscendental, dessen so vielfältig von mir angezeigte Bedeutung vom Recensenten nicht einmal gefasst worden (so flüchtig hat er alles angesehen), bedeutet nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern, was vor ihr (*a priori*) zwar vorhergeht, aber doch zu nichts Mehrerem bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntniss möglich zu machen. Wenn diese Begriffe die Erfahrung überschreiten, dann heisst ihr Gebrauch transscendent, welcher von dem immanenten, d. i. auf Erfahrung eingeschränkten Gebrauch unterschieden wird. Allen Missdeutungen dieser Art ist in dem Werke hinreichend vorgebeugt worden; allein der Recensent fand seinen Vortheil bei Missdeutungen.

Der Satz aller ächten Idealisten, von der eleatischen Schule an bis zum Bischof BERKELEY, ist in dieser Formel enthalten: „Alle Erkenntniss durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft ist Wahrheit."

Der Grundsatz, der meinen Idealismus durchgängig regiert und bestimmt, ist dagegen: „Alle Erkenntniss von Dingen aus blossem reinen Verstande oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit."

Das ist ja aber gerade das Gegentheil von jenem eigentlichen Idealis- 206
mus; wie kam ich denn dazu, mich dieses Ausdrucks zu einer ganz entgegengesetzten Absicht zu bedienen, und wie der Recensent, ihn allenthalben zu sehen?

Die Auflösung dieser Schwierigkeit beruht auf etwas, was man sehr leicht aus dem Zusammenhange der Schrift hätte einsehen können, wenn man gewollt hätte. Raum und Zeit, sammt allem, was sie in sich enthalten, sind nicht die Dinge oder deren Eigenschaften an sich selbst, sondern gehören bloss zu Erscheinungen derselben; bis dahin bin ich mit jenen Idealisten auf einem Bekenntnisse. Allein diese, und unter ihnen vornehmlich BERKELEY, sahen den Raum für eine bloss empirische Vorstellung an, die ebenso, wie die Erscheinungen in ihm, uns nur vermittelst der Erfahrung oder Wahrnehmung, zusammt allen seinen Bestimmungen bekannt würde; ich dagegen zeige zuerst, dass der Raum (und ebenso die Zeit, auf welche BERKELEY nicht Acht hatte) sammt allen seinen Bestimmungen *a priori* von uns erkannt werden könne, weil er sowol als die Zeit uns vor aller Wahrnehmung oder Erfahrung als reine Form unserer Sinnlichkeit beiwohnt, und alle Anschauung derselben, mithin auch alle Erscheinungen möglich macht. 207
Hieraus folgt, dass, da Wahrheit auf allgemeinen und nothwendigen Gesetzen als ihren Kriterien beruht, die Erfahrung bei BERKELEY keine Kriterien der Wahrheit haben könne, weil den Erscheinungen derselben (von ihm) nichts *a priori* zum Grunde gelegt ward, woraus denn folgte, dass sie nichts als lauter Schein sei, dagegen bei uns Raum und Zeit (in Verbindung mit den reinen Verstandesbegriffen) *a priori* aller möglichen Erfahrung ihr Gesetz vorschreiben, welches zugleich das sichere Kriterium abgiebt, in ihr Wahrheit von Schein zu unterscheiden.*

* Der eigentliche Idealismus hat jederzeit eine schwärmerische Absicht, und kann auch

Mein sogenannter (eigentlich kritischer) Idealismus ist also von ganz eigenthümlicher Art, nämlich so, dass er den gewöhnlichen umstürzt, dass durch ihn alle Erkenntniss *a priori*, selbst die der Geometrie, zuerst objective Realität bekommt, welche ohne diese meine bewiesene Idealität des Raumes und der Zeit selbst von den eifrigsten Realisten gar nicht behauptet werden könnte. Bei solcher Bewandtniss der Sachen wünschte ich, um allen Miss-
208 verstand zu verhüten, dass ich diesen meinen Begriff anders benennen könnte; aber ihn ganz abzuändern will sich nicht wol thun lassen. Es sei mir also erlaubt, ihn künftig, wie oben schon angeführt worden, den formalen, besser noch den kritischen Idealismus zu nennen, um ihn vom dogmatischen des BERKELEY und vom skeptischen des CARTESIUS zu unterscheiden.

Weiter finde ich in der Beurtheilung dieses Buchs nichts Merkwürdiges. Der Verfasser derselben urtheilt durch und durch *en gros*, eine Manier, die klüglich gewählt ist, weil man dabei sein eigenes Wissen oder Nichtwissen nicht verräth; ein einziges ausführliches Urtheil *en detail* würde, wenn es, wie billig, die Hauptfrage betroffen hätte, vielleicht meinen Irrthum, vielleicht auch das Mass der Einsicht des Recensenten in dieser Art von Untersuchungen aufgedeckt haben. Es war auch kein übel ausgedachter Kunstgriff, um Lesern, welche sich nur aus Zeitungsnachrichten von Büchern einen Begriff zu machen gewohnt sind, die Lust zum Lesen des Buchs selbst frühzeitig zu benehmen, eine Menge von Sätzen, die aus dem Zusammenhange mit ihren Beweisgründen und Erläuterungen gerissen (vornehmlich so antipodisch, wie diese in Ansehung aller Schulmetaphysik sind) nothwendig widersinnig lauten müssen, in einem Athem hinter einander her zu sagen,
209 die Geduld des Lesers bis zum Ekel zu bestürmen, und dann, nachdem man mich mit dem sinnreichen Satze, dass beständiger Schein Wahrheit sei, bekannt gemacht hat, mit der derben, doch väterlichen Lection zu schliessen: „Wozu dann der Streit wider die gemein angenommene Sprache, wozu dann und woher die idealistische Unterscheidung?“ Ein Urtheil, welches

keine andere haben; der meinige aber ist lediglich dazu, um die Möglichkeit unserer Erkenntniss *a priori* von Gegenständen der Erfahrung zu begreifen, welches ein Problem ist, das bisher noch nicht aufgelöst, ja nicht einmal aufgeworfen worden. Dadurch fällt nun der ganze schwärmerische Idealismus, der immer (wie auch schon aus dem PLATO zu ersehen) aus unseren Erkenntnissen *a priori* (selbst denen der Geometrie) auf eine andere (nämlich intellectuelle) Anschauung als die der Sinne schloss, weil man sich gar nicht einfallen liess, dass Sinne auch *a priori* anschauen sollten.

alles Eigenthümliche meines Buchs, da es vorher metaphysisch-ketzerisch sein sollte, zuletzt in eine blosse Sprachneuerung setzt, und klar beweist, dass mein angemasster Richter auch nicht das mindeste davon, und obenein sich selbst nicht recht verstanden habe.*

Recensent spricht indessen wie ein Mann, der sich wichtiger und vorzüglicher Einsichten bewusst sein muss, die er aber noch verborgen hält; denn mir ist in Ansehung der Metaphysik neuerlich nichts bekannt geworden, was zu einem solchen Tone berechtigen könnte. Daran thut er aber sehr unrecht, dass er der Welt seine Entdeckungen vorenthält; denn es geht ohne Zweifel noch mehreren so, wie mir, dass sie bei allem Schönen, was 210
seit langer Zeit in diesem Fache geschrieben worden, doch nicht finden konnten, dass die Wissenschaft dadurch um einen Finger breit weiter gebracht worden. Sonst, Definitionen anspitzen, lahme Beweise mit neuen Krücken versehen, dem Cento der Metaphysik neue Lappen oder einen veränderten Zuschnitt geben, das findet man noch wol, aber das verlangt die Welt nicht. Metaphysischer Behauptungen ist die Welt satt; man will die Möglichkeit dieser Wissenschaft, die Quellen, aus denen Gewissheit in derselben abgeleitet werden könne, und sichere Kriterien, den dialektischen Schein der reinen Vernunft von der Wahrheit zu unterscheiden. Hierzu muss der Recensent den Schlüssel besitzen, sonst würde er nimmermehr aus so hohem Tone gesprochen haben.

Aber ich gerathe auf den Verdacht, dass ihm ein solches Bedürfniss der Wissenschaft vielleicht niemals in Gedanken gekommen sein mag, denn sonst würde er seine Beurtheilung auf diesen Punkt gerichtet, und selbst ein fehlgeschlagener Versuch in einer so wichtigen Angelegenheit Achtung bei ihm erworben haben. Wenn das ist, so sind wir wieder gute Freunde. Er mag sich so tief in seine Metaphysik hinein denken, als ihm gut dünkt, 211
daran soll ihn niemand hindern; nur über das, was ausser der Metaphysik liegt, die in der Vernunft befindliche Quelle derselben, kann er nicht ur-

* Der Recensent schlägt sich mehrentheils mit seinem eigenen Schatten. Wenn ich die Wahrheit der Erfahrung dem Traum entgegensetze, so denkt er gar nicht daran, dass hier nur von dem bekannten *somnio obiective sumto* der Wolfischen Philosophie die Rede sei, der bloss formal ist, und wobei es auf den Unterschied des Schlafens und Wachens gar nicht abgesehen ist, und in einer Transscendentalphilosophie auch nicht gesehen werden kann. Uebrigens nennt er meine Deduction der Kategorien und die Tafel der Verstandesgrundsätze: „gemein bekannte Grundsätze der Logik und Ontologie auf idealistische Art ausgedrückt". Der Leser darf nur darüber diese Prolegomenen nachsehen, um sich zu überzeugen, dass ein elenderes und selbst historisch unrichtigeres Urtheil gar nicht könne gefällt werden.

theilen. Dass mein Verdacht aber nicht ohne Grund sei, beweise ich dadurch, dass er von der Metaphysik der synthetischen Erkenntniss *a priori*, welche die eigentliche Aufgabe war, auf deren Auflösung das Schicksal der Metaphysik gänzlich beruht, und worauf meine Kritik (ebenso wie hier meine Prolegomena) ganz und gar hinauslief, nicht ein Wort erwähnte. Der Idealismus, auf den er stiess, und an welchem er auch hängen blieb, war nur als das einige Mittel, jene Aufgabe aufzulösen, in den Lehrbegriff aufgenommen worden (wiewol er denn auch noch aus anderen Gründen seine Bestätigung erhielt); und da hätte er zeigen müssen, dass entweder jene Aufgabe die Wichtigkeit nicht habe, die ich ihr (wie auch jetzt in den Prolegomenen) beilege, oder dass sie durch meinen Begriff von Erscheinungen gar nicht, oder auch auf andere Art besser könne aufgelöst werden; davon aber finde ich in der Recension kein Wort. Der Recensent verstand also nichts von meiner Schrift, und vielleicht auch nichts von dem Geist und dem Wesen der Metaphysik selbst, wofern nicht vielmehr, welches ich lieber annehme, Recensenteneilfertigkeit, über die Schwierigkeit, sich durch so viele Hindernisse durchzuarbeiten, entrüstet, einen nachtheiligen Schatten auf das vor
212 ihm liegende Werk warf, und es ihm in seinen Grundzügen unkenntlich machte.

Es fehlt noch sehr viel daran, dass eine gelehrte Zeitung, ihre Mitarbeiter mögen auch mit noch so guter Wahl und Sorgfalt ausgesucht werden, ihr sonst verdientes Ansehen im Felde der Metaphysik ebenso wie anderwärts behaupten könne. Andere Wissenschaften und Kenntnisse haben doch ihren Massstab. Mathematik hat ihren in sich selbst, Geschichte und Theologie in weltlichen oder heiligen Büchern, Naturwissenschaft und Arzneikunst in Mathematik und Erfahrung, Rechtsgelehrsamkeit in Gesetzbüchern, und sogar Sachen des Geschmacks in Mustern der Alten. Allein zur Beurtheilung des Dinges, das Metaphysik heisst, soll erst der Massstab gefunden werden (ich habe einen Versuch gemacht, ihn sowol als seinen Gebrauch zu bestimmen). Was ist nun, so lange bis dieser ausgemittelt wird, zu thun, wenn doch über Schriften dieser Art geurtheilt werden muss? Sind sie von dogmatischer Art, so mag man es halten, wie man will; lange wird keiner hierin über den anderen den Meister spielen, ohne dass sich einer findet, der es ihm wieder vergilt. Sind sie aber von kritischer Art, und zwar nicht in Absicht auf andere Schriften, sondern auf die Vernunft selbst, so dass der Massstab der Beurtheilung nicht schon angenommen werden kann,

sondern allererst gesucht wird; so mag Einwendung und Tadel unverbeten 213
sein, aber Verträglichkeit muss dabei doch zum Grunde liegen, weil das Bedürfniss gemeinschaftlich ist, und der Mangel benöthigter Einsicht ein richterlich entscheidendes Ansehen unstatthaft macht.

Um aber diese meine Vertheidigung zugleich an das Interesse des philosophirenden gemeinen Wesens zu knüpfen, schlage ich einen Versuch vor, der über die Art, wie alle metaphysischen Untersuchungen auf ihren gemeinschaftlichen Zweck gerichtet werden müssen, entscheidend ist. Dieser ist nichts Anderes, als was sonst wol Mathematiker gethan haben, um in einem Wettstreit den Vorzug ihrer Methoden auszumachen, nämlich eine Ausforderung an meinen Recensenten, nach seiner Art irgend einen einzigen von ihm behaupteten wahrhaftig metaphysischen, d. i. synthetischen und *a priori* aus Begriffen erkannten, allenfalls auch einen der unentbehrlichsten, als z. B. den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz oder der nothwendigen Bestimmung der Weltbegebenheiten durch ihre Ursache, aber, wie es sich gebührt, durch Gründe *a priori* zu erweisen. Kann er dies nicht (Stillschweigen aber ist Bekenntniss), so muss er einräumen, dass, da Metaphysik ohne apodiktische Gewissheit der Sätze dieser Art ganz und gar nichts ist, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit derselben vor allen Dingen zuerst in einer Kritik der reinen Vernunft ausgemacht werden müsse; mithin ist er 214
verbunden, entweder zu gestehen, dass meine Grundsätze der Kritik richtig sind, oder ihre Ungiltigkeit zu beweisen. Da ich aber schon zum voraus sehe, dass, so unbesorgt er sich auch bisher auf die Gewissheit seiner Grundsätze verlassen hat, dennoch, da es auf eine strenge Probe ankommt, er in dem ganzen Umfange der Metaphysik auch nicht einen einzigen auffinden werde, mit dem er dreist auftreten könne, so will ich ihm die vortheilhafteste Bedingung bewilligen, die man nur in einem Wettstreite erwarten kann, nämlich ihm das *onus probandi* abnehmen und es mir auflegen lassen.

Er findet nämlich in diesen Prolegomenen und in meiner Kritik S. 426 bis 461[1] acht Sätze, deren zwei und zwei immer einander widerstreiten, jeder aber nothwendig zur Metaphysik gehört, die ihn entweder annehmen oder widerlegen muss (wiewol kein einziger derselben ist, der nicht zu seiner Zeit von irgend einem Philosophen wäre angenommen worden). Nun hat er die Freiheit, sich einen von diesen acht Sätzen nach Wolgefallen auszusuchen,

[1] S. 454—491 der zweiten Auflage.

und ihn ohne Beweis, den ich ihm schenke, anzunehmen; aber nur einen (denn ihm wird Zeitverspillerung ebenso wenig dienlich sein wie mir), und alsdann meinen Beweis des Gegensatzes anzugreifen. Kann ich nun diesen
215 gleichwol retten, und auf solche Art zeigen, dass nach Grundsätzen, die jede dogmatische Metaphysik nothwendig anerkennen muss, das Gegentheil des von ihm adoptirten Satzes gerade ebenso klar bewiesen werden könne, so ist dadurch ausgemacht, dass in der Metaphysik ein Erbfehler liege, der nicht erklärt, vielweniger gehoben werden kann, als wenn man bis zu ihrem Geburtsort, der reinen Vernunft selbst hinaufsteigt, und so muss meine Kritik entweder angenommen oder an ihre Statt eine bessere gesetzt, sie also wenigstens studirt werden, welches das einzige ist, das ich jetzt nur verlange. Kann ich dagegen meinen Beweis nicht retten, so steht ein synthetischer Satz *a priori* aus dogmatischen Grundsätzen auf der Seite meines Gegners fest; meine Beschuldigung der gemeinen Metaphysik war darum ungerecht, und ich erbiete mich, seinen Tadel meiner Kritik (obgleich das lange noch nicht die Folge sein dürfte) für rechtmässig zu erkennen. Hierzu aber würde es, dünkt mich, nöthig sein, aus dem Incognito zu treten, weil ich nicht absehe, wie es sonst zu verhüten wäre, dass ich nicht statt einer Aufgabe von ungenannten und doch unberufenen Gegnern mit mehreren beehrt oder bestürmt würde.

216 **Vorschlag zu einer Untersuchung der Kritik, auf welche das Urtheil folgen kann.**

Ich bin dem gelehrten Publicum auch für das Stillschweigen verbunden, womit es eine geraume Zeit hindurch meine Kritik beehrt hat; denn dieses beweist doch einen Aufschub des Urtheils, und also einige Vermuthung, dass in einem Werke, was alle gewohnten Wege verlässt und einen neuen einschlägt, in den man sich nicht sofort finden kann, doch vielleicht etwas liegen möge, wodurch ein wichtiger, aber jetzt abgestorbener Zweig menschlicher Erkenntnisse neues Leben und Fruchtbarkeit bekommen könne, mithin eine Behutsamkeit, durch kein übereiltes Urtheil den noch zarten Pfropfreis abzubrechen und zu zerstören. Eine Probe eines aus solchen Gründen verspäteten Urtheils kommt mir nur eben jetzt in der Gothaischen gelehrten Zeitung vor Augen, dessen Gründlichkeit (ohne mein

hierbei verdächtiges Lob in Betracht zu ziehen) aus der fasslichen und unverfälschten Vorstellung eines zu den ersten Principien meines Werks gehörigen Stücks jeder Leser von selbst wahrnehmen wird.

Und nun schlage ich vor, da ein weitläufiges Gebäude unmöglich durch einen flüchtigen Ueberschlag sofort im ganzen beurtheilt werden kann, es 217
von seiner Grundlage an Stück für Stück zu prüfen, und hierbei gegenwärtige Prolegomena als einen allgemeinen Abriss zu brauchen, mit welchem dann gelegentlich das Werk selbst verglichen werden könnte. Dieses Ansinnen, wenn es nichts weiter, als meine Einbildung von Wichtigkeit, die die Eitelkeit gewöhnlichermassen allen eigenen Producten leiht, zum Grunde hätte, wäre unbescheiden, und verdiente mit Unwillen abgewiesen zu werden. Nun aber stehen die Sachen der ganzen speculativen Philosophie so, dass sie auf dem Punkte sind, völlig zu erlöschen, obgleich die menschliche Vernunft an ihnen mit nie erlöschender Neigung hängt, die nur darum, weil sie unaufhörlich getäuscht wird, es jetzt, obgleich vergeblich versucht, sich in Gleichgiltigkeit zu verwandeln.

In unserem denkenden Zeitalter lässt sich nicht vermuthen, dass nicht viele verdiente Männer jede gute Veranlassung benutzen sollten, zu dem gemeinschaftlichen Interesse der sich immer mehr aufklärenden Vernunft mit zu arbeiten, wenn sich nur einige Hoffnung zeigt, dadurch zum Zweck zu gelangen. Mathematik, Naturwissenschaft, Gesetze, Künste, selbst Moral u. s. w. füllen die Seele noch nicht gänzlich aus; es bleibt immer noch ein Raum in ihr übrig, der für die blosse reine und speculative Vernunft abgesteckt ist, und dessen Leere uns zwingt, in Fratzen oder Tändelwerk oder 218
auch Schwärmerei dem Scheine nach Beschäftigung und Unterhaltung, im Grunde aber nur Zerstreuung zu suchen, um den beschwerlichen Ruf der Vernunft zu übertäuben, die ihrer Bestimmung gemäss etwas verlangt, was sie für sich selbst befriedige, und nicht bloss zum Behuf anderer Absichten oder zum Interesse der Neigungen in Geschäftigkeit versetze. Daher hat eine Betrachtung, die sich bloss mit diesem Umfange der für sich selbst bestehenden Vernunft beschäftigt, darum, weil eben in demselben alle anderen Kenntnisse, sogar Zwecke zusammenstossen, und sich in ein Ganzes vereinigen müssen, wie ich mit Grund vermuthe, für jedermann, der es nur versucht hat, seine Begriffe so zu erweitern, einen grossen Reiz, und ich darf wol sagen, einen grösseren als jedes andere theoretische Wissen, welches man gegen jenes nicht leichtlich eintauschen würde.

Ich schlage aber darum diese Prolegomena zum Plane und Leitfaden der Untersuchung vor, und nicht das Werk selbst, weil ich mit diesem zwar, was den Inhalt, die Ordnung und Lehrart und die Sorgfalt betrifft, die auf jeden Satz gewandt worden, um ihn genau zu wägen und zu prüfen, ehe ich ihn hinstellte, auch noch jetzt ganz wol zufrieden bin (denn es haben Jahre dazu gehört, mich nicht allein von dem Ganzen, sondern bisweilen auch nur
219 von einem einzigen Satze in Ansehung seiner Quellen völlig zu befriedigen), aber mit meinem Vortrage in einigen Abschnitten der Elementarlehre, z. B. der Deduction der Verstandesbegriffe, oder dem von den Paralogismen der reinen Vernunft, nicht völlig zufrieden bin, weil eine gewisse Weitläufigkeit in denselben die Deutlichkeit hindert, an deren Statt man das, was hier die Prolegomenen in Ansehung dieser Abschnitte sagen, zum Grunde der Prüfung legen kann.

Man rühmt von den Deutschen, dass, wozu Beharrlichkeit und anhaltender Fleiss erforderlich sind, sie es darin weiter als andere Völker bringen können. Wenn diese Meinung gegründet ist, so zeigt sich hier nun eine Gelegenheit, ein Geschäft, an dessen glücklichem Ausgange kaum zu zweifeln ist, und woran alle denkenden Menschen gleichen Antheil nehmen, welches doch bisher nicht gelungen war, zur Vollendung zu bringen, und jene vortheilhafte Meinung zu bestätigen; vornehmlich da die Wissenschaft, welche es betrifft, von so besonderer Art ist, dass sie auf einmal zu ihrer ganzen Vollständigkeit und in denjenigen beharrlichen Zustand gebracht werden kann, da sie nicht im mindesten weiter gebracht, und durch spätere Entdeckung weder vermehrt noch auch nur verändert werden kann (den Ausputz durch hin und wieder vergrösserte Deutlichkeit oder angehängten
220 Nutzen in allerlei Absicht rechne ich hierher nicht), ein Vortheil, den keine andere Wissenschaft hat noch haben kann, weil keine ein so völlig isolirtes, von anderen unabhängiges und mit ihnen unvermengtes Erkenntnissvermögen betrifft. Auch scheint dieser meiner Zumuthung der jetzige Zeitpunkt nicht ungünstig zu sein, da man jetzt in Deutschland fast nicht weiss, womit man sich ausser den sogenannten nützlichen Wissenschaften noch sonst beschäftigen könne, so dass es doch nicht blosses Spiel, sondern zugleich Geschäft sei, wodurch ein bleibender Zweck erreicht wird.

Wie die Bemühungen der Gelehrten zu einem solchen Zweck vereinigt werden könnten, dazu die Mittel zu ersinnen, muss ich anderen überlassen. Indessen ist meine Meinung nicht, irgend jemandem eine blosse Befolgung

meiner Sätze zuzumuthen, oder mir auch nur mit der Hoffnung derselben zu schmeicheln, sondern es mögen sich, wie es zutrifft, Angriffe, Wiederholungen, Einschränkungen, oder auch Bestätigung, Ergänzung und Erweiterung dabei zutragen; wenn die Sache nur von Grund aus untersucht wird, so kann es jetzt nicht mehr fehlen, dass nicht ein Lehrgebäude, wenn gleich nicht das meinige, dadurch zu Stande komme, was ein Vermächtniss für die Nachkommenschaft werden kann, dafür sie Ursache haben wird dankbar zu sein.

Was, wenn man nur allererst mit den Grundsätzen der Kritik in Richtigkeit ist, für eine Metaphysik ihr zufolge könne erwartet werden, und wie 221
diese keineswegs dadurch, dass man ihr die falschen Federn abgezogen, armselig und zu einer nur kleinen Figur herabgesetzt erscheinen dürfe, sondern in anderer Absicht reichlich und anständig ausgestattet erscheinen könne, würde hier zu zeigen zu weitläufig sein; allein andere grosse Nutzen, die eine solche Reform nach sich ziehen würde, fallen sofort in die Augen. Die gemeine Metaphysik schaffte dadurch doch schon Nutzen, dass sie die Elementarbegriffe des reinen Verstandes aufsuchte, um sie durch Zergliederung deutlich und durch Erklärungen bestimmt zu machen. Dadurch ward sie eine Cultur für die Vernunft, wohin diese sich auch nachher zu wenden gut finden möchte. Allein das war auch alles Gute, was sie that. Denn dieses ihr Verdienst vernichtete sie dadurch wieder, dass sie durch waghalsige Behauptungen den Eigendünkel, durch subtile Ausflüchte und Beschönigung die Sophisterei, und durch die Leichtigkeit, über die schwersten Aufgaben mit ein wenig Schulweisheit wegzukommen, die Seichtigkeit begünstigte, welche desto verführerischer ist, je mehr sie einerseits etwas von der Sprache der Wissenschaft, andererseits von der Popularität anzunehmen die Wahl hat, und dadurch allen alles, in der That aber überall nichts ist. Durch Kritik dagegen wird unserem Urtheil der Massstab zugetheilt, wodurch Wissen von Scheinwissen mit Sicherheit unterschieden werden kann, und diese gründet 222
dadurch, dass sie in der Metaphysik in ihre volle Ausübung gebracht wird, eine Denkungsart, die ihren wolthätigen Einfluss nachher auf jeden anderen Vernunftgebrauch erstreckt und zuerst den wahren philosophischen Geist einflösst. Aber auch der Dienst, den sie der Theologie leistet, indem sie solche von dem Urtheil der dogmatischen Speculation unabhängig macht, und sie eben dadurch wider alle Angriffe solcher Gegner völlig in Sicherheit stellt, ist gewiss nicht gering zu schätzen. Denn gemeine Metaphysik, ob sie gleich

jener viel Vorschub verhiess, konnte doch dieses Versprechen nachher nicht erfüllen, und hatte noch überdem dadurch, dass sie speculative Dogmatik zu ihrem Beistand aufgeboten, nichts Anderes gethan, als Feinde wider sich selbst zu bewaffnen. Schwärmerei, die in einem aufgeklärten Zeitalter nicht aufkommen kann, als nur wenn sie sich hinter einer Schulmetaphysik verbirgt, unter deren Schutz sie es wagen darf, gleichsam mit Vernunft zu rasen, wird durch kritische Philosophie aus diesem ihrem letzten Schlupfwinkel vertrieben, und über das alles kann es doch einem Lehrer der Metaphysik nicht anders als wichtig sein, einmal mit allgemeiner Beistimmung sagen zu können, dass, was er vorträgt, nun endlich auch Wissenschaft sei, und dadurch dem gemeinen Wesen wirklicher Nutzen geleistet werde.

Anhang des Herausgebers.

Der Grundsatz, der mich bei den nothwendigen Textveränderungen leitete, stimmt mit denen der früheren Herausgeber nicht ganz überein. Mir scheint, bei der Herausgabe von Schriften, die ausschliesslich ihres gedanklichen Inhalts wegen gelesen werden, sei es geboten, diesen Inhalt selbst vollständig unverändert zu lassen, die sprachliche Darstellung desselben aber dem entwickelteren Sprachgefühl des durchschnittlichen Leserkreises möglichst vollständig anzupassen. Es darf also einerseits keine Veränderung der Sprachform zugelassen werden, die den Inhalt selbst einer wenn auch geringen Verschiebung der gedanklichen Beziehungen aussetzte; abgesehen natürlich von solchen Correcturen, die durch eine Verstümmelung des ursprünglichen Textes bedingt sind. Es ist andererseits jede sprachliche Verbesserung vorzunehmen, die dazu dienen kann, das Verständniss des Inhalts zu erleichtern. Beide Forderungen sind allerdings nicht in unbedingtem Sinne zu verstehen; sie können nur näherungsweise erfüllt werden. Es giebt keine sprachliche Veränderung, nicht einmal eine interpunctionelle, ja selbst keine orthographische, welche die Vorstellungsweisen, aus denen heraus die ursprüngliche Darstellung niedergeschrieben wurde, nicht in geringem Grade modificirte; es ist andererseits auch den weitgehendsten Modernisirungen nicht möglich, einen älteren Text der entwickelteren Sprachform ganz anzupassen. Es bleibt also auch hier der grössere Theil der Arbeit jenem sprachlichen und, wenn ich so sagen darf, sachlichen Takt überlassen,

der zwischen zwei gleich anstössigen Extremen die richtige Mitte zu treffen hat.

Die Abweichungen der vorliegenden Textrevision beziehen sich auf beide Forderungen. Auf Grund der ersten habe ich manches stehen lassen, was in früheren Ausgaben verändert worden ist, aber auch vieles verbessert, was der Verstümmelung des Textes durch gelegentliche Schreibfehler und zahlreiche Druckfehler zuzuschreiben ist. Es ist mehrfach bezeugt, dass Kant von seinen kritischen Werken Correcturen theils gar nicht, theils nur sehr unvollständig gelesen hat. Die von mir verglichenen Abdrücke der Prolegomenen sind überdies sehr fehlerhaft gesetzt. Hinsichtlich der zweiten Forderung aber habe ich nicht weniges verbessert, was in den früheren Ausgaben, etwa „weil es für das Zeitalter des Verfassers und den in ihm herrschenden Sprachgebrauch charakteristisch" sei, „trotz seiner Fremdartigkeit für den heutigen Leser" unverändert geblieben ist. Ich halte die Herbeiziehung einer solchen dritten Forderung für unzulässig. Wen der Sprachgebrauch des Zeitalters und des Verfassers interessirt, der bedarf des Originaldruckes, nicht einer Ausgabe, die ohne feste Regel (denn eine solche ist von keinem der früheren Herausgeber auch nur einigermassen annähernd durchgeführt, ist überhaupt unmöglich) hier verändert, dort stehen lässt.

Zum Zweck eines leichteren Verständnisses sind (abgesehen von den rein orthographischen und interpunctionellen Veränderungen) folgende Verbesserungen gemacht worden.

1) Veraltete Wortformen sind überall durch die neueren ersetzt worden: z. B. „was" als Pron. indef. durch „etwas"; „vor" durch „für", wo es im Sinne der letzteren Präposition gebraucht ist; „mehrmalen" durch „mehrmals"; „denn, alsdenn" durch „dann, alsdann", wo die ersteren in rein zeitlichem Sinne stehen; „widersinnisch" und ähnliches durch „widersinnig" u. s. w.; „scharfsichtig, Scharfsichtigkeit" durch „scharfsinnig, Scharfsinnigkeit" nach Kants eigener Verbesserung in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft (Kr. S. 91, Z. 5 u.); „Idealism" durch „Idealismus" u. a. m.

2) Ebenso fremdartig gewordene Geschlechtsbezeichnungen, z. B. der Bauzeug, das Hemisphär u. s. w.

3) Bei doppelter Geschlechtsbezeichnung desselben Worts in unveränderter Bedeutung, die gegenwärtig nicht mehr gebräuchlich ist, ist

die jetzt herrschende Bezeichnung allein angewendet worden. Hierher gehört vor allem der Doppelgebrauch Kants von „die Erkenntniss“ und „das Erkenntniss“. Die sächliche Bezeichnung hat für unseren Sprachgebrauch nur ein enges und fest begrenztes Anwendungsgebiet. Kant jedoch braucht in den Prolegomenen (und in allen übrigen kritischen Schriften) beide Formen ohne allen Unterschied für jede der mannigfachen Arten und Abstufungen des Begriffs der Erkenntniss. Beide bezeichnen z. B. Erkenntniss überhaupt (S. 162, Z. 3 o.: „unser Erkenntniss“ und S. 41 Anm. Z. 1 o.; man vergl. S. 118: „Aus dem gemeinen Erkenntniss .... und gleichwol in aller Erfahrungserkenntniss“); beide bezeichnen Erkenntniss *a priori* (S. 47, Z. 3 o.: „ein Erkenntniss *a priori*“ und S. 28, Z. 12 u.; man vergl. S. 41, Z. 14 o.: „dem Erkenntniss aus reiner Vernunft .... wenn wir hier von Erkenntniss aus reiner Vernunft reden, niemals von der analytischen, sondern lediglich von der synthetischen die Rede sei“); beide bezeichnen ferner allgemeingiltige Erfahrungserkenntniss (S. 76, Z. 4 u.: ein solches Erkenntniss als Erfahrung“ und S. 85, Z. 5 u.: „Möglichkeit aller Erfahrung als einer objectiv giltigen empirischen Erkenntniss“). Eben dasselbe gilt für die feineren Schattirungen des Begriffs. Der einzige Unterschied ist der, dass die sächliche Form seltener gebraucht wird.

4) Auch veraltete Flexionsformen sind durch die gegenwärtig gebräuchlichen ersetzt worden. — Den Nomin. und Accusat. Plural. der attributiven Adjectiva und Pronomina z. B. bildet Kant bei vorangehendem Artikel oder Pronomen meist auf „e“ statt auf „en“. — Für das Partic. Perfect. von Verben nach der schwachen Conjugation wählt er fast regelmässig die vollere Form der Endigung: „et“ (z. B. bemühet, vorgestellet u. s. w.); zuweilen auch für das Imperfect „ete“ (z. B. vorstellete u. s. w.). — Die erste und dritte Person vom Singular des Imperfects bildet er ähnlich gelegentlich auf „e“ (z. B. sahe, enthielte). — Nicht selten gebraucht er die Flexionsformen des Dat. und Accus. Singul. und Plur. vom persönlichen oder selbst vom hinweisenden Pronomen, wo wir nur das reflexive „sich“ setzen. — Mehrfach construirt er „jemandem etwas lehren“ neben der gewöhnlichen Form; ähnlich auch: etwas in einer Sache setzen, sich auf einer Sache gründen, etwas unter einem Begriff subsumiren u. s. w.

Diese Beispiele reichen hin, die Art der getroffenen sprachlichen

Verbesserungen zu charakterisiren. Erwähnt sei nur noch, dass ich dreimal, auf S. 77 (die . . . voraus), auf S. 95 (oder Raum) und auf S. 117 (die . . . . unabhängig) einen Satz eingeklammert habe, der nach Kants sonstigem Gebrauch dieser Zeichen eine Einklammerung zuliess, nach dem gegenwärtigen Sprachgebrauch aber sie forderte.

Einer besonderen Aufzählung bedürfen die Fälle, in denen Kants Gebrauch der Form „seyn“ für „sind“ oder „seien“ verbessert worden ist, weil diese Veränderungen, welche den Sinn bestimmt modificiren, durch den Zusammenhang nicht immer unzweideutig gegeben sind.

Statt seyn wurde sind gesetzt: S. 26 Z. 12 o. und Z. 5 u. — S. 28 Z. 10 o. — S. 36 Z. 12 u. — S. 42 Anm. Z. 1 u. — S. 46 Z. 4 u. — S. 52 Z. 18 o. — S. 54 Z. 3 u. — S. 67 Z. 2 o. — S. 69 Z. 6 o. — S. 77 Z. 4 u. — S. 87 Z. 10 u. — S. 115 Z. 8 u. — S. 131 Z. 6 o. — S. 139 Z. 2 u. — S. 140 Z. 7 u. — S. 198 Z. 7 u. — S. 201 Z. 2 u.

Statt seyn wurde seien gesetzt: S. 14 Z. 7 o. — S. 39 Z. 6 u. — S. 41 Z. 2 o. — S. 61 Z. 7 u. — S. 189 Z. 1 u. — S. 198 Z. 4 o.

Folgende offenbare Druckfehler sind ausserdem, grösseren Theils in Uebereinstimmung mit den früheren Herausgebern, beseitigt worden:

S. 13 Z. 4 u. kan (kann) *durch* kam.
S. 34 Z. 4 o. gewisser *durch* gewissem.
S. 67 Z. 13 u. halte *durch* enthalte.
S. 79 Z. 1 o. und S. 83 Anm. Z. 2 u. nothwendig allgemeingültig *durch* nothwendig und allgemeingiltig.
S. 87 Z. 1 u. andere *durch* anderen.
S. 90 Z. 10 o. Vernunftwissenschaft *durch* Naturwissenschaft.
S. 90 Z. 16 o. erhalten *durch* enthalten.
S. 91 Z. 1 und Z. 4 o. Das *durch* Der.
S. 92 Z. 3 o. stärkeren *durch* stärkerem.
S. 99 Z. 7 o. einer oder den *durch* eines oder des.
S. 100 Z. 1 o. diesem seinem *durch* dieser seiner.
S. 103 Z. 9 u. pedantischen *durch* pedantischem.
S. 104 Z. 1 o. der dieser *durch* der sich dieser.
S. 115 Z. 14 o. abnehmen *durch* abnehme.
S. 115 Z. 7 u. Kugelfläche *durch* Kugelflächen.

S. 122 Z. 8 u. Verstandes *durch* Verstandes-.
S. 122 Anm. Z. 9 o. Modelbegriffe *durch* Modalbegriffe.
S. 130 Z. 5 o. physiologisch *durch* psychologisch.
S. 148 Z. 6 u. nach *durch* noch.
S. 161 Z. 4 o. physiologischen *durch* psychologischen.
S. 164 Z. 3 o. wollte *durch* wollten.
S. 166 Z. 2 o. Erfahrungsgrundgesetzen *durch* Erfahrungsgrundsätzen.
S. 169 Z. 5 o. von *durch* für (vor).
S. 176 Anm. Z. 3 u. derselben *durch* desselben.
S. 179 Z. 6 o. übertragenden *durch* übertragenen.
S. 180 Z. 2 u. noch *durch* doch.
S. 181 Z. 11 o. angesehen *durch* abgesehen.
S. 192 Z. 8 u. der *durch* den.
S. 202 Z. 11 u. dritten *durch* drittem.
S. 204 Z. 5 u. transscendenten *durch* transscendentellen.[1]
S. 207 Z. 2 u. nun *durch* um.
S. 207 Anm. 3 u. derer *durch* denen.
S. 209 Z. 4 o. angenommene *durch* gemein angenommene.[2]
S. 209 Anm. Z. 4 o. angesehen *durch* abgesehen.
S. 220 Z. 11 o. jemanden *durch* jemandem.

Endlich erforderte der sehr fehlerhafte Text noch an den nachstehend verzeichneten Stellen Correcturen, hinsichtlich deren eine Meinungsdifferenz vielleicht nicht ausgeschlossen ist. Diejenigen, welche schon von Hartenstein oder Rosenkranz vorgenommen sind, habe ich durch ein R oder H kenntlich gemacht. Auf den wissenschaftlich unbrauchbaren, weil durch viele Druckfehler entstellten Abdruck der Hartenstein'schen Ausgabe durch v. Kirchmann habe ich keine Rücksicht genommen.

Es wurde verändert:

S. 11 Z. 3 o. jenes *in* jener.

[1] Gemäss dem Wortlaut der Recension. Die Anmerkung Kants polemisirt nur gegen die Uebersetzung von „transscendental" durch „höher".

[2] Gemäss dem Wortlaut der Recension.

S. 27 Z. 10 u. dadurch zugleich *in* dadurch mir zugleich.[1]
S. 30 Z. 4 o. aus *in* als.[2] H.
S. 30 Z. 15 o. ihnen *in* ihm.[3]
S. 33 Z. 7 und 8 o. gestritten worden *in* bestritten R. H.[4] wurden.
S. 39 Z. 1 u. einige, wenigstens *in* wenigstens einige.
S. 45 Z. 4 o. mussten *in* müssen.
S. 45 Z. 9 o. Wollten *in* Wollen.
S. 49 Z. 6 u. begnügen *in* begnügen muss.
S. 57 Z. 5 u. nichts *in* etwas. H.
S. 59 Z. 5 u. Phantasie *in* Phantasie sind.
S. 64 Z. 12 o. Vorstellungen *in* Vorstellung. R. H.
S. 69 Z. 3 u. vorstellen *in* vorstelle.
S. 71 Z. 6 o. denselben *in* dieselbe.
S. 81 Z. 4 o. damaligen *in* diesmaligen.
S. 83 Z. 8 o. Ursachen *in* Ursache.[5]
S. 87 Z. 12 o. einem *in* jenem. H.
S. 88 Z. 1 o. die *in* d. i. H.
S. 92 Z. 13 u. und niemals *in* und kann niemals. R.
S. 93 Z. 11 o. beyden *in* beides.
S. 93 Z. 3 u. sie *in* in ihr. R. H.
S. 95 Z. 4 u. Erscheinungen *in* Erscheinung.
S. 95 Anm. Z. 7 o. die *in* der.[6]

[1] Nach der Verbesserung dieser Stelle bei Einfügung derselben in die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft (S. 11 Z. 12 o. meiner Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft).

[2] Nach einer gleichen Verbesserung Kants Kr. S. 16 Z. 1 u.

[3] Aus demselben Grunde Kr. 17 Z. 11 o.

[4] So hat auch der dritte im Vorwort erwähnte Originalabdruck.

[5] Es ist möglich, dass hier nur eine von Kant mehrfach gebrauchte veraltete Genetivform vorliegt.

[6] Im Original steht hier: „Grade sind also grösser, aber nicht in der Anschauung, sondern der blossen Empfindung nach, oder auch die Grösse des Grundes einer Anschauung" . . . . Rosenkranz verändert „Grundes" in „Grades". Dazu aber liegt kein innerer Anlass vor, denn vom Ding an sich ist hier nicht die Rede. Ueberdies wird dadurch die grammatische Form des Satzes nicht verbessert, der Sinn desselben aber, so weit ich sehe, unverständlich. Hartenstein verändert „und können" in „kann" und „Grössen" (Z. 1 u.)

S. 96 Z. 15 o. nicht anders *in* nichts Anderes. H.
S. 115 Z. 1 o. nun, die *in* nun, um die.[1]
S. 115 Z. 8 o. gleich *in* gleich sind.
S. 115 Z. 15 o. als *in* also.
S. 118 Z. 3 o. sahe *in* sieht.
S. 122 Anm. Z. 5 o. fortgehen *in* fortgehe. H.
S. 124 Z. 6 o. ist, jene *in* ist, und daher jene.
S. 128 §. 42 Z. 1 u. einem Quell *in* eines Quells.
S. 128 Z. 2 u. allein *in* alle.
S. 130 Z. 13 o. allen *in* allein.
S. 130 Anm. Z. 6 o. bestimmter *in* bestimmt.
S. 136 Z. 2 u. vernichten)* *in* vernichten).[2] R. H.
S. 137 Z. 3 o. seine *in* auf seine.
S. 139 Z. 3 o. als *in* aus der.[3]
S. 140 Z. 10 o. erkennen *in* erkennen kann.
S. 146 Z. 1 o. geben *in* nicht geben.
S. 146 Z. 6 o. allgemeinen *in* allgemein.
S. 146 Anm. Z. 3 u. nun *in* nur.
S. 149 Z. 6 u. zu sagen *in* sagen.
S. 149 Z. 3 u. Aufgabe, man *in* Aufgabe falsch macht, man.[4]
S. 150 Z. 4 o. würde *in* wurde.
S. 152 Anm. Z. 6 o. keinen *in* einen.
S. 155 Z. 11 u. Sinnlichkeit *in* Sinnlichkeit fort.
S. 158 Z. 7 o. hierdurch ... befriedigt werden sollte *in* befriedigen sollte. H.
S. 161 Z. 3 u. im *in* dem.
S. 164 Z. 9 o. in *in* aus.

---

in „Grösse". Jedoch diese gewaltsame Veränderung zerreisst das Subject des Satzes, und bezieht das Prädicat auf denjenigen Theil desselben, auf dem der Nachdruck nicht ruht.

[1] Es ist einfacher, das „nun" in „um" zu verwandeln, als ein „um" einzuschieben. Aber das Einfachere ist hier nicht das Bessere. Der Gedankengang fordert hier ein „nun".

[2] Kant hat hier wol im Manuscript eine Anmerkung angedeutet, die er unterlassen hat hinzuzufügen.

[3] Man vergl. auf derselben Seite Z. 7 o.

[4] Die überlieferte Lesart giebt dem Satz einen ganz unbestimmten, selbst unlogischen Sinn.

S. 165 Z. 8 o. frei vor *in* so frei vor.

S. 173 Z. 3 o. meiner Abhängigkeit der *in* Abhängigkeit meiner. H.

S. 181 Z. 7 u. so doch *in* doch so.

S. 186 Z. 3 o. sowol einer blinden Naturnothwendigkeit *in* einer blinden Naturnothwendigkeit sowol.[1]

S. 191 Z. 9 u. ein *in* den einen.

S. 198 Z. 11 o. ausmachen *in* ausmache.

S. 200 Z. 2 o. allen *in* in allen. R. H.

S. 206 Z. 8 u. blosse *in* bloss.

S. 211 Z. 11 o. ihre *in* seine.[2]

S. 218 Z. 9 o. und in *in* und sich in. H.

S. 218 Z. 6 u. des Werks *in* das Werk. R. H.

[1] Kant bezieht mehrfach die erste der beiden correspondirenden Partikeln „sowol — als auch" nicht auf das erstere Glied, sondern auf beide zusammen. In den meisten Fällen ist es leicht, die richtige Beziehung zu finden, hier aber wirkt die Nachlässigkeit verwirrend.

[2] Die Beziehung auf „Aufgabe" würde unlogisch sein.

Tabelle zum Vergleich der Ausgaben.

Die erste Columne bezeichnet die Seite der Ausgaben von Rosenkranz, Hartenstein und v. Kirchmann; die zweite, dritte und vierte Columne giebt die Seitenzahlen des Originals, die den Paginirungen der betreffenden Ausgabe entsprechen.

Seite.	Rosenkranz.	Hartenstein.	Kirchmann.	Seite.	Rosenkranz.	Hartenstein.	Kirchmann.
1			3 - 4	18	26-27	31-32	31-32
2			4 - 6	19	27-29	32-34	32-34
3	3 - 4	3 - 4	6 - 8	20	29-30	34-36	34-35
4	4 - 6	5 - 6	8 - 9	21	30-31	36-37	35-37
5	6 - 7	7 - 8	9-11	22	32-33	37-39	37-38
6	7 - 9	9-10	11-13	23	33-34	39-41	38-40
7	9-10	11-12	13-15	24	34-36	41-43	40-41
8	11-12	13-15	16-17	25	36-37	43-44	41-42
9	12-14	15-17	17-18	26	37-38	44-46	42-44
10	14-15	17-19	18-20	27	38-40	46-48	44-45
11	15-17	19-21	20-22	28	40-41	48	45-47
12	17-19	21-22	23-24	29	41-42	49	47-48
13	19-20	23-24	24-25	30	42-44	50-51	48-49
14	20-22	24-26	25-26	31	44-45	51-53	49-51
15	23-24	26-27	26-28	32	45-46	53-55	51-52
16	24-25	27-29	28-29	33	46-48	55-56	52-53
17	25-26	29-31	29-31	34	48	56-58	54-55

Seite.	Rosenkranz.	Hartenstein.	Kirchmann.	Seite.	Rosenkranz.	Hartenstein.	Kirchmann.
35	49	58-60	55-56	68	90-91	112-114	101-102
36	49-51	60-61	57-58	69	91-92	114-116	102-104
37	51-52	62-63	58-59	70	92-94	116-117	104-105
38	52-53	63-65	59-61	71	94-95	118-119	105-106
39	53-55	65-67	61-62	72	95-96	119-121	107-108
40	55-56	67-68	62-64	73	96-98	121-122	108-109
41	56-57	69-70	64-65	74	98-99	123-124	109-110
42	57-59	70-71	65-67	75	99-100	124-125	111-112
43	59-60	71-72	67-68	76	100-102	125-127	112-113
44	60-61	73-74	68-70	77	102-103	127-128	113-115
45	62-63	74-76	70-71	78	103-104	129-130	115-116
46	63-64	76-78	71-72	79	104-106	130-132	116-118
47	64-66	78-79	72-74	80	106-107	132-133	118-119
48	66-67	79-81	74-75	81	107-108	134-135	119-120
49	67-68	81-83	75-77	82	108-110	135-137	121-122
50	68-70	83-84	77-78	83	110-111	137-138	122-123
51	70-71	85-86	78-79	84	111-112	139-140	123-124
52	71	86-87	80-81	85	113-114	140-142	124-125
53	71-72	87-89	81-82	86	114-115	142-143	125-126
54	72-74	89-90	82-83	87	115-117	143-145	126-128
55	74-75	90-92	84-85	88	117-118	145-146	128-129
56	75-76	92-94	85-86	89	118-119	147-148	129-130
57	76-78	94-95	86-87	90	119-121	148-150	131-132
58	78-79	96-97	87-88	91	121-122	150-152	132-133
59	79-80	98-99	89-90	92	122-123	152-153	133-135
60	80-81	99-100	90-91	93	123-124	154-155	135-136
61	82-83	101-102	91-92	94	124-125	155-157	136-137
62	83-84	102-104	92-94	95	125-126	157-159	138-139
63	84-85	104-106	94-95	96	126-128	159-160	139-140
64	86	106-107	95-96	97	128-129	161-162	140-141
65	86-87	108-109	97-98	98	129-130	162-164	142-143
66	87-89	109-110	98-99	99	130-131	164-166	143-144
67	89-90	111-112	99-101	100	132-133	166-167	144-145

Seite.	Rosenkranz.	Hartenstein.	Kirchmann.	Seite.	Rosenkranz.	Hartenstein.	Kirchmann.
101	133-134	168-169	145-147	134	177-178		194-195
102	134-135	169-171	147-148	135	178-180		196-197
103	135-137	171-173	148-150	136	180-181		197-199
104	137-138	173-175	150-151	137	181-182		199-200
105	138-139	175-176	151-152	138	183-184		200-201
106	139-141	176-178	153-154	139	184-185		202-203
107	141-142	178-180	154-155	140	185-186		203-205
108	142-143	180-181	155-157	141	187-188		205-206
109	143-144	182-183	157-158	142	188-189		206-208
110	144-146	183-185	159-160	143	189-190		208-209
111	146-147	185-187	160-161	144	190-192		209-211
112	147-148	187-188	161-163	145	192-194		211-212
113	148-150	188-190	163-164	146	194-195		212-214
114	150-151	190-191	164-166	147	195-196		214-216
115	151-152	192-193	166-167	148	196-197		216-217
116	152-154	194-195	167-169	149	198-199		217-219
117	154-155	195-197	169-170	150	199-200		219-220
118	155-156	197-199	171-172	151	200-202		221-222
119	156-158	199-201	172-173	152	202-203		222
120	158-159	201-203	174-175	153	203-204		
121	159-161	203-205	175-176	154	205-206		
122	161-162	205-207	176-178	155	206-207		
123	162-163	207-208	178-179	156	207-209		
124	163-165	208-210	179-180	157	209-210		
125	165-166	210-212	181-182	158	210-212		
126	166-167	212-214	182-183	159	212-213		
127	167-169	214-216	184-185	160	213-215		
128	169-170	216-218	185-187	161	215-216		
129	170-171	218-220	187-188	162	216-218		
130	172-173	220-222	188-189	163	218-219		
131	173-174	222	189-191	164	219-220		
132	174-176		191-192	165	221-222		
133	176-177		192-194	166	222		

LEIPZIG,

DRUCK VON GIESECKE & DEVRIENT.

13554 Philos.
Author Kant, Immanuel K168pr
Title Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 18 25 01 009 0