

Kant's gesammelte Schriften

Herausgegeben

von der

Königlich Preussischen Akademie
der Wissenschaften

Band IV

Erste Abtheilung: Werke

Vierter Band

Berlin

Druck und Verlag von Georg Reimer

1903

Kant's Werke

Band IV

Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.)

Prolegomena

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft

Berlin

Druck und Verlag von Georg Reimer

1903

Inhaltsübersicht des Bandes.

1781.

| | |
|--|----|
| Kritik der reinen Vernunft | 1 |
| [1 ^{te} Aufl. bis Von den Paralogismen der reinen Vernunft incl.] | |
| Bueignung | 3 |
| Vorrede | 7 |
| Inhalt | 15 |
| Einleitung. | |
| I. Idee der Transscendental-Philosophie | 17 |
| II. Eintheilung der Transscendental-Philosophie | 24 |
| I. Transscendentale Elementarlehre. | |
| Erster Theil. Die transscendentale Aesthetik. | 29 |
| 1. Abschnitt. Von dem Raume | 31 |
| 2. Abschnitt. Von der Zeit | 36 |
| Allgemeine Anmerkungen zur transscendentalen Aesthetik | 42 |
| Zweiter Theil. Die transscendentale Logik. | |
| Einleitung. Idee einer transscendentalen Logik. | |
| I. Von der Logik überhaupt | 47 |
| II. Von der transscendentalen Logik | 50 |
| III. Von der Eintheilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialektik | 52 |
| IV. Von der Eintheilung der transscendentalen Logik in die transscendentale Analytik und Dialektik | 54 |
| Erste Abtheilung. Die transscendentale Analytik | 56 |
| Erstes Buch. Die Analytik der Begriffe | 56 |
| 1. Hauptstück. Von dem Verstandesgebrauche aller reinen Verstandesbegriffe | 57 |
| 1. Abschnitt. Von dem logischen Verstandesgebrauche überhaupt | 58 |
| 2. Abschnitt. Von der logischen Function des Verstandes in Urtheilen | 59 |

| | | |
|---|---|-----|
| 3. Abschnitt. | Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien | 63 |
| 2. Hauptstück. | Von der Deduction der reinen Verstandesbegriffe . | 68 |
| 1. Abschnitt. | Von den Principien einer transscendentalen Deduction überhaupt | 68 |
| | Übergang zur transscendentalen Deduction der Kategorien . . . | 73 |
| 2. Abschnitt. | Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung | 74 |
| | 1. Von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung . . | 77 |
| | 2. Von der Synthesis der Reproduction in der Einbildung . . | 77 |
| | 3. Von der Synthesis der Recognition im Begriffe | 79 |
| | 4. Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Kategorien als Erkenntnisse a priori | 83 |
| 3. Abschnitt. | Von dem Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen überhaupt und der Möglichkeit diese a priori zu erkennen . . . | 86 |
| | Summarische Vorstellung der Richtigkeit und einzigen Möglichkeit dieser Deduction der reinen Verstandesbegriffe | 94 |
| Zweites Buch. Die Analytik der Grundsätze | | 95 |
| Einleitung. Von der transscendentalen Urtheilskraft überhaupt . | | 96 |
| 1. Hauptstück. | Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe | 98 |
| 2. Hauptstück. | System aller Grundsätze des reinen Verstandes . . | 105 |
| 1. Abschnitt. | Von dem obersten Grundsatz aller analytischen Urtheile | 106 |
| 2. Abschnitt. | Von dem obersten Grundsatz aller synthetischen Urtheile | 108 |
| 3. Abschnitt. | Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze desselben | 111 |
| | 1. Von den Axiomen der Anschauung | 113 |
| | 2. Die Anticipationen der Wahrnehmung | 115 |
| | 3. Die Analogien der Erfahrung | 121 |
| | Erste Analogie. Grundsatz der Beharrlichkeit | 124 |
| | Zweite Analogie. Grundsatz der Erzeugung | 128 |
| | Dritte Analogie. Grundsatz der Gemeinschaft | 141 |
| | 4. Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt | 145 |
| 3. Hauptstück. | Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena | 155 |
| Anhang. Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe | | 169 |
| Zweite Abtheilung. Die transscendentale Dialektik. | | |
| Einleitung | | 188 |
| I. Vom transscendentalen Schein | | 188 |
| II. Von der reinen Vernunft als dem Sitze des transscendentalen Scheins | | 191 |
| | A. Von der Vernunft überhaupt | 191 |
| | B. Vom logischen Gebrauche der Vernunft | 194 |

| | |
|---|-----|
| C. Von dem reinen Gebrauche der Vernunft | 195 |
| Erstes Buch. Von den Begriffen der reinen Vernunft . . . | 198 |
| 1. Abschnitt. Von den Ideen überhaupt | 199 |
| 2. Abschnitt. Von den transcendentalen Ideen | 204 |
| 3. Abschnitt. System der transcendentalen Ideen | 211 |
| Zweites Buch. Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft | 214 |
| 1. Hauptstück. Von den Paralogismen der reinen Vernunft . . | 215 |
| Erster Paralogism, der Substantialität | 220 |
| Zweiter Paralogism, der Simplicität | 221 |
| Dritter Paralogism, der Personalität | 227 |
| Vierter Paralogism, der Idealität | 230 |
| Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre zu Folge dieser Paralogismen | 238 |

1783.

| | |
|--|-----|
| Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissen- schaft wird auftreten können | 253 |
| Vorwort | 255 |
| Vorerinnerung von dem Eigenthümlichen aller metaphy- sischen Erkenntniß | 265 |
| Allgemeine Fragen | 271 |
| Der Hauptfrage erster Theil: Wie ist reine Mathematik möglich? | 280 |
| Anmerkung I—III | 287 |
| Der Hauptfrage zweiter Theil: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? | 294 |
| Anhang zur reinen Naturwissenschaft | 322 |
| Der Hauptfrage dritter Theil: Wie ist Metaphysik überhaupt möglich? | 327 |
| I. Psychologische Ideen | 333 |
| II. Kosmologische Ideen | 338 |
| III. Theologische Idee | 348 |
| Allgemeine Anmerkung zu den transcendentalen Ideen | 348 |
| Beschluß von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft | 350 |
| Auflösung der allgemeinen Frage: Wie ist Metaphysik als Wissen- schaft möglich? | 365 |
| Anhang | 371 |
| Probe eines Urtheils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht | 372 |
| Vorschlag zu einer Untersuchung der Kritik, auf welche das Urtheil folgen kann | 380 |

Kritik
der
reinen Vernunft

von

Immanuel Kant,
Professor in Königsberg.

1781.

Er. Excellenz,
dem Königl. Staatsminister
Freiherrn von Zedlitz.

Gnädiger Herr!

IV

Den Wachsthum der Wissenschaften an seinem Theile befördern, heißt, an Ew. Excellenz eigenem Interesse arbeiten; denn dieses ist mit jenen nicht bloß durch den erhabenen Posten eines Beschützers, sondern
5 durch das viel vertrautere Verhältniß eines Liebhabers und erleuchteten Kenners innigst verbunden. Deswegen bediene ich mich auch des einigen Mittels, das gewissermaßen in meinem Vermögen ist, meine Dankbarkeit für das gnädige Zutrauen zu bezeigen, womit Ew. Excellenz mich be- V ehren, als könnte ich zu dieser Absicht etwas beitragen.

10 Wen das speculative Leben vergnügt, dem ist unter mäßigen Wünschen der Beifall eines aufgestellten, gültigen Richters eine kräftige Aufmunterung zu Bemühungen, deren Nutzen groß, obzwar entfernt ist und daher von gemeinen Augen gänzlich verkannt wird.

Einem Solchen und Dessen gnädigem Augenmerke widme ich nun
15 diese Schrift und Seinem Schutze alle übrige Angelegenheit meiner literarischen Bestimmung und bin mit der tiefsten Verehrung VI

Ew. Excellenz

Königsberg

20 den 29^{ten} März

1781.

unterthänig-gehorsamster

Diener

Zunmanuel Kant.

Vorrede.

VII

Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen
5 alles Vermögen der menschlichen Vernunft.

In diese Verlegenheit geräth sie ohne ihre Schuld. Sie fängt von Grundsätzen an, deren Gebrauch im Laufe der Erfahrung unvermeidlich und zugleich durch diese hinreichend bewährt ist. Mit diesen steigt sie (wie
10 es auch ihre Natur mit sich bringt) immer höher, zu entfernteren Bedingungen. Da sie aber gewahr wird, daß auf diese Art ihr Geschäfte jederzeit unvollendet bleiben müsse, weil die Fragen niemals aufhören, so sieht sie sich genöthigt, zu Grundsätzen ihre Zuflucht zu nehmen, die allen möglichen Erfahrungsgebrauch überschreiten und gleichwohl so unverdächtig
15 scheinen, daß auch die gemeine Menschenvernunft damit im Einverständnisse steht. Dadurch aber stürzt sie sich in Dunkelheit und Widersprüche, aus welchen sie zwar abnehmen kann, daß irgendwo verborgene Irrthümer zum Grunde liegen müssen, die sie aber nicht entdecken kann, weil die Grundsätze, deren sie sich bedient, da sie über die Gränze aller Erfahrung
20 hinausgehen, keinen Probirstein der Erfahrung mehr anerkennen. Der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heißt nun Metaphysik.

Es war eine Zeit, in welcher sie die Königin aller Wissenschaften genannt wurde, und wenn man den Willen für die That nimmt, so verdiente sie wegen der vorzüglichen Wichtigkeit ihres Gegenstandes allerdings diesen Ehrentamen. Jetzt bringt es der Modeton des Zeitalters
25

so mit sich, ihr alle Verachtung zu beweisen, und die Matrone klagt, ver-
IX stoßen und verlassen, wie *Secuba: modo maxima rerum, tot generis*
natisque potens — nunc trahor exul, inops — Ovid. Metam.

Anfänglich war ihre Herrschaft, unter der Verwaltung der Dogma-
tiker, despotisch. Allein weil die Gesetzgebung noch die Spur der alten 5
Barbarei an sich hatte, so artete sie durch innere Kriege nach und nach in
völlige Anarchie aus, und die Sceptiker, eine Art Nomaden, die allen
beständigen Anbau des Bodens verabscheuen, zertrennten von Zeit zu
Zeit die bürgerliche Vereinigung. Da ihrer aber zum Glück nur wenige 10
waren, so konnten sie nicht hindern, daß jene sie nicht immer aufs neue,
obgleich nach keinem unter sich einstimmigen Plane, wieder anzubauen
versuchten. In neueren Zeiten schien es zwar einmal, als sollte allen
diesen Streitigkeiten durch eine gewisse Physiologie des menschlichen
Verstandes (von dem berühmten *Locke*) ein Ende gemacht und die Recht- 15
mäßigkeit jener Ansprüche völlig entschieden werden; es fand sich aber,
daß, obgleich die Geburt jener vorgegebenen Königin aus dem Pöbel der
gemeinen Erfahrung abgeleitet wurde und dadurch ihre Anmaßung mit
Recht hätte verdächtig werden müssen, dennoch, weil diese Genealogie
ihr in der That fälschlich angeeignet war, sie ihre Ansprüche noch immer
X behauptete, wodurch alles wiederum in den veralteten, wurmförmigen 20
Dogmatismus und daraus in die Geringschätzung verfiel, daraus man die
Wissenschaft hatte ziehen wollen. Jetzt, nachdem alle Wege (wie man sich
überredet) vergeblich versucht sind, herrscht Überdruß und gänzlicher In-
differentismus, die Mutter des Chaos und der Nacht, in Wissenschaften,
aber doch zugleich der Ursprung, wenigstens das Vorspiel einer nahen 25
Umschaffung und Aufklärung derselben, wenn sie durch übel angebrachten
Fleiß dunkel, verwirrt und unbrauchbar geworden.

Es ist nämlich umsonst, Gleichgültigkeit in Ansehung solcher
Nachforschungen erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen
Natur nicht gleichgültig sein kann. Auch fallen jene vorgebliche In- 30
differentisten, so sehr sie sich auch durch die Veränderung der Schul-
sprache in einem populären Ton unkenntlich zu machen gedenken, wofern
sie nur überall etwas denken, in metaphysische Behauptungen unvermeid-
lich zurück, gegen die sie doch so viel Verachtung vorgaben. Indessen ist
diese Gleichgültigkeit, die sich mitten in dem Flor aller Wissenschaften er- 35
äugnet und gerade diejenige trifft, auf deren Kenntnisse, wenn dergleichen
XI zu haben wären, man unter allen am wenigsten Verzicht thun würde, doch

ein Phänomen, das Aufmerksamkeit und Nachsinnen verdient. Sie ist offenbar die Wirkung nicht des Leichtsinns, sondern der gereiften Urtheilskraft*) des Zeitalters, welches sich nicht länger durch Scheinwissen hinhalten läßt, und eine Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntniß, aufs neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlose Anmaßungen nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen abfertigen könne; und dieser ist kein anderer als die Kritik der reinen Vernunft selbst. XII

Ich verstehe aber hierunter nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie unabhängig von aller Erfahrung streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Gränzen derselben, alles aber aus Principien.

Diesen Weg, den einzigen, der übrig gelassen war, bin ich nun eingeschlagen und schmeichle mir, auf demselben die Abstellung aller Irrungen angetroffen zu haben, die bisher die Vernunft im erfahrungsfreien Gebrauche mit sich selbst entzweiet hatten. Ich bin ihren Fragen nicht dadurch etwa ausgewichen, daß ich mich mit dem Unvermögen der menschlichen Vernunft entschuldigte; sondern ich habe sie nach Principien vollständig specificirt und, nachdem ich den Punkt des Mißverständes der Vernunft mit ihr selbst entdeckt hatte, sie zu ihrer völligen Befriedigung

*) Man hört hin und wieder Klagen über Seichtigkeit der Denkungsart unserer Zeit und den Verfall gründlicher Wissenschaft. Allein ich sehe nicht, daß die, deren Grund gut gelegt ist, als Mathematik, Naturlehre 2c., diesen Vorwurf im mindesten verdienen, sondern vielmehr den alten Ruhm der Gründlichkeit behaupten, in der letzteren aber sogar übertreffen. Eben derselbe Geist würde sich nun auch in anderen Arten von Erkenntniß wirksam beweisen, wäre nur allererst für die Berichtigung ihrer Principien gesorgt worden. In Ermangelung derselben sind Gleichgültigkeit und Zweifel und endlich strenge Kritik vielmehr Beweise einer gründlichen Denkungsart. Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion durch ihre Heiligkeit und Gesetzgebung durch ihre Majestät wollen sich gemeinlich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.

XIII aufgelöst. Zwar ist die Beantwortung jener Fragen gar nicht so ausgefallen, als dogmatisch schwärmende Wißbegierde erwarten mochte; denn die könnte nicht anders als durch Zauberkünste, darauf ich mich nicht verstehe, befriedigt werden. Allein das war auch wohl nicht die Absicht der Naturbestimmung unserer Vernunft, und die Pflicht der Philosophie war, das Blendwerk, das aus Mißdeutung entsprang, aufzuheben, sollte auch noch so viel gepriesener und beliebter Wahn dabei zu nichte gehen. In dieser Beschäftigung habe ich Ausführlichkeit mein großes Augenmerk sein lassen, und ich erlaube mich zu sagen, daß nicht eine einzige metaphysische Aufgabe sein müsse, die hier nicht aufgelöst, oder zu deren Auflösung nicht wenigstens der Schlüssel dargereicht worden. In der That ist auch reine Vernunft eine so vollkommene Einheit, daß, wenn das Princip derselben auch nur zu einer einzigen aller der Fragen, die ihr durch ihre eigene Natur aufgegeben sind, unzureichend wäre, man dieses immerhin nur wegwerfen könnte, weil es alsdann auch keiner der übrigen mit völliger Zuverlässigkeit gewachsen sein würde.

XIV Ich glaube, indem ich dieses sage, in dem Gesichte des Lesers einen mit Verachtung vermischten Unwillen über dem Anscheine nach so ruhredige und unbescheidene Ansprüche wahrzunehmen; und gleichwohl sind sie ohne Vergleichung gemäßigter, als die eines jeden Verfassers des gemeinsten Programms, der darin etwa die einfache Natur der Seele, oder die Nothwendigkeit eines ersten Weltanfanges zu beweisen vorgiebt. Denn dieser macht sich anheischig, die menschliche Erkenntniß über alle Gränzen möglicher Erfahrung hinaus zu erweitern, wovon ich demüthig gestehe, daß dieses mein Vermögen gänzlich übersteige; an dessen Statt ich es lediglich mit der Vernunft selbst und ihrem reinen Denken zu thun habe, nach deren ausführlicher Kenntniß ich nicht weit um mich suchen darf, weil ich sie in mir selbst antrefe, und wovon mir auch schon die gemeine Logik ein Beispiel giebt, daß sich alle ihre einfache Handlungen völlig und systematisch aufzählen lassen; nur daß hier die Frage aufgeworfen wird, wie viel ich mit derselben, wenn mir aller Stoff und Beistand der Erfahrung genommen wird, etwa auszurichten hoffen dürfe.

So viel von der Vollständigkeit in Erreichung eines jeden und der Ausführlichkeit in Erreichung aller Zwecke zusammen, die nicht ein beliebiger Voratz, sondern die Natur der Erkenntniß selbst uns aufgiebt, als der Materie unserer kritischen Untersuchung.

XV Noch sind Gewißheit und Deutlichkeit, zwei Stücke, die die

Form derselben betreffen, als wesentliche Forderungen anzusehen, die man an den Verfasser, der sich an eine so schlüpfrige Unternehmung wagt, mit Recht thun kann.

Was nun die Gewißheit betrifft, so habe ich mir selbst das Urtheil
 5 gesprochen: daß es in dieser Art von Betrachtungen auf keine Weise er-
 laubt sei, zu meinen und daß alles, was darin einer Hypothese nur ähn-
 lich sieht, verbotene Waare sei, die auch nicht für den geringsten Preis
 feil stehen darf, sondern, so bald sie entdeckt wird, beschlagen werden muß.
 Denn das kündigt eine jede Erkenntniß, die a priori fest stehen soll, selbst
 10 an: daß sie für schlechthin nothwendig gehalten werden will, und eine Be-
 stimmung aller reinen Erkenntnisse a priori noch viel mehr, die das Richt-
 maß, mithin selbst das Beispiel aller apodiktischen (philosophischen) Ge-
 wißheit sein soll. Ob ich nun das, wozu ich mich anheischig mache, in
 diesem Stücke geleistet habe, das bleibt gänzlich dem Urtheile des Lesers
 15 anheim gestellt, weil es dem Verfasser nur geziemt, Gründe vorzulegen,
 nicht aber über die Wirkung derselben bei seinen Richtern zu urtheilen.
 Damit aber nicht etwas unschuldigerweise an der Schwächung derselben
 Ursache sei, so mag es ihm wohl erlaubt sein, diejenige Stellen, die zu
 einigem Mißtrauen Anlaß geben könnten, ob sie gleich nur den Neben-
 20 zweck angehen, selbst anzumerken, um den Einfluß, den auch nur die min-
 deste Bedencklichkeit des Lesers in diesem Punkte auf sein Urtheil in An-
 sehung des Hauptzwecks haben möchte, bei Zeiten abzuhalten.

Ich kenne keine Untersuchungen, die zu Ergründung des Vermögens,
 welches wir Verstand nennen, und zugleich zu Bestimmung der Regeln
 25 und Gränzen seines Gebrauchs wichtiger wären, als die, welche ich in
 dem zweiten Hauptstücke der transcendentalen Analytik unter dem Titel
 der Deduction der reinen Verstandesbegriffe angestellt habe;
 auch haben sie mir die meiste, aber, wie ich hoffe, nicht unvergoltene Mühe
 gekostet. Diese Betrachtung, die etwas tief angelegt ist, hat aber zwei
 30 Seiten. Die eine bezieht sich auf die Gegenstände des reinen Verstandes
 und soll die objective Gültigkeit seiner Begriffe a priori darthun und be-
 greiflich machen; eben darum ist sie auch wesentlich zu meinen Zwecken
 gehörig. Die andere geht darauf aus, den reinen Verstand selbst nach
 seiner Möglichkeit und den Erkenntnißkräften, auf denen er selbst beruht,
 35 mithin ihn in subjectiver Beziehung zu betrachten; und obgleich diese Er-
 örterung in Ansehung meines Hauptzwecks von großer Wichtigkeit ist, so
 gehört sie doch nicht wesentlich zu demselben, weil die Hauptfrage immer

bleibt: was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen? und nicht: wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich? Da das letztere gleichsam eine Auffuchung der Ursache zu einer gegebenen Wirkung ist und in so fern etwas einer Hypothese Ähnliches an sich hat (ob es gleich, wie ich bei anderer Gelegenheit zeigen werde, sich in der That nicht so verhält), so scheint es, als sei hier der Fall, da ich mir die Erlaubniß nehme, zu meinen, und dem Leser also auch frei stehen müsse, anders zu meinen. In Betracht dessen muß ich dem Leser mit der Erinnerung zuvorkommen: daß, im Fall meine subjective Deduction nicht die ganze Überzeugung, die ich erwarte, bei ihm gewirkt hätte, doch die objective, um die es mir hier vornehmlich zu thun ist, ihre ganze Stärke bekomme, wozu allenfalls dasjenige, was Seite 92 bis 93 gesagt wird, allein hinreichend sein kann.

Was endlich die Deutlichkeit betrifft, so hat der Leser ein Recht, zuerst die discursive (logische) Deutlichkeit durch Begriffe, dann aber auch eine intuitive (ästhetische) Deutlichkeit durch Anschauungen, d. i. Beispiele oder andere Erläuterungen in concreto, zu fordern. Für die erste habe ich hinreichend gesorgt. Das betraf das Wesen meines Vorhabens, war aber auch die zufällige Ursache, daß ich der zweiten, obzwar nicht so strengen, aber doch billigen Forderung nicht habe Gnüge leisten können. Ich bin fast beständig im Fortgange meiner Arbeit unschlüssig gewesen, wie ich es hiemit halten sollte. Beispiele und Erläuterungen schienen mir immer nöthig und flossen daher auch wirklich im ersten Entwurfe an ihren Stellen gehörig ein. Ich sah aber die Größe meiner Aufgabe und die Menge der Gegenstände, womit ich es zu thun haben würde, gar bald ein; und da ich gewahr ward, daß diese ganz allein im trockenen, bloß scholastischen Vortrage das Werk schon gnug ausdehnen würden, so fand ich es unrathsam, es durch Beispiele und Erläuterungen, die nur in populärer Absicht nothwendig sind, noch mehr anzuschwellen, zumal diese Arbeit keinesweges dem populären Gebrauche angemessen werden könnte und die eigentliche Kenner der Wissenschaft diese Erleichterung nicht so nöthig haben, ob sie zwar jederzeit angenehm ist, hier aber sogar etwas Zweckwidriges nach sich ziehen konnte. Abt Terrasson sagt zwar: wenn man die Größe eines Buchs nicht nach der Zahl der Blätter, sondern nach der Zeit mißt, die man nöthig hat, es zu verstehen, so könne man von manchem Buche sagen: daß es viel kürzer sein würde, wenn es nicht so kurz wäre. Andererseits aber, wenn

man auf die Faßlichkeit eines weiträuftigen, dennoch aber in einem Princip zusammenhängenden Ganzen speculativer Erkenntniß seine Absicht richtet, könnte man mit eben so gutem Rechte sagen: manches Buch wäre viel deutlicher geworden, wenn es nicht so gar deutlich hätte werden sollen. Denn die Hülfsmittel der Deutlichkeit helfen zwar in Theilen, zerstreuen aber öfters im Ganzen, indem sie den Leser nicht schnell genug zu Überschauung des Ganzen gelangen lassen und durch alle ihre helle Farben gleichwohl die Articulation oder den Gliederbau des Systems verkleben und unkenntlich machen, auf den es doch, um über die Einheit und Tüchtigkeit desselben urtheilen zu können, am meisten ankommt.

Es kann, wie mich dünkt, dem Leser zu nicht geringer Anlockung dienen, seine Bemühung mit der des Verfassers zu vereinigen, wenn er die Aussicht hat, ein großes und wichtiges Werk nach dem vorgelegten Entwurfe ganz und doch dauerhaft zu vollführen. Nun ist Metaphysik nach den Begriffen, die wir hier davon geben werden, die einzige aller Wissenschaften, die sich eine solche Vollendung und zwar in kurzer Zeit und mit nur weniger, aber vereinigter Bemühung versprechen darf, so daß nichts für die Nachkommenschaft übrig bleibt, als in der didaktischen Manier alles nach ihren Absichten einzurichten, ohne darum den Inhalt im mindesten vermehren zu können. Denn es ist nichts als das Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft, systematisch geordnet. Es kann uns hier nichts entgehen, weil, was Vernunft gänzlich aus sich selbst hervorbringt, sich nicht verstellen kann, sondern selbst durch Vernunft ans Licht gebracht wird, sobald man nur das gemeinschaftliche Princip desselben entdeckt hat. Die vollkommene Einheit dieser Art Erkenntnisse und zwar aus lauter reinen Begriffen, ohne daß irgend etwas von Erfahrung, oder auch nur besondere Anschauung, die zur bestimmten Erfahrung leiten sollte, auf sie einigen Einfluß haben kann, sie zu erweitern und zu vermehren, machen diese unbedingte Vollständigkeit nicht allein thunlich, sondern auch nothwendig. *Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex. Persius.*

Ein solches System der reinen (speculativen) Vernunft hoffe ich unter dem Titel Metaphysik der Natur selbst zu liefern, welches bei noch nicht der Hälfte der Weiträufigkeit dennoch ungleich reicheren Inhalt haben soll, als hier die Kritik, die zuvörderst die Quellen und Bedingungen ihrer Möglichkeit darlegen mußte und einen ganz verwachsenen Boden

XX

XXI

zu reinigen und zu ebenen nöthig hatte. Hier erwarte ich an meinem Leser die Geduld und Unparteilichkeit eines Richters, dort aber die Willfährigkeit und den Beistand eines Mithelfers; denn so vollständig auch alle Principien zu dem System in der Kritik vorgetragen sind, so gehört zur Ausführlichkeit des Systems selbst doch noch, daß es auch an keinen abgeleiteten Begriffen mangle, die man a priori nicht in Überschlagn bringen kann, sondern die nach und nach aufgesucht werden müssen; imgleichen da dort die ganze Synthesis der Begriffe erschöpft wurde, so wird überdem hier gefordert, daß eben dasselbe auch in Ansehung der Analysis geschehe, welches alles leicht und mehr Unterhaltung als Arbeit ist.

Ich habe nur noch Einiges in Ansehung des Drucks anzumerken. Da der Anfang desselben etwas verspätet war, so konnte ich nur etwa die Hälfte der Aushängebogen zu sehen bekommen, in denen ich zwar einige, den Sinn aber nicht verwirrende Druckfehler antreffe, außer demjenigen, der S. 379 Zeile 4 von unten vorkommt, da specifisch an statt sceptisch gelesen werden muß. Die Antinomie der reinen Vernunft von Seite 425 bis 461*) ist so nach Art einer Tafel angestellt, daß alles, was zur Thesis gehört, auf der linken, was aber zur Antithesis gehört, auf der rechten Seite immer fortläuft, welches ich darum so anordnete, damit Satz und Gegensatz desto leichter mit einander verglichen werden könnte.

*) Des auf diesen Seiten unpaginirten Textes von A¹.

Inhalt.

Einleitung.

I. Transscendentale Elementarlehre.

Erster Theil. Transscendentale Ästhetik.

- 5 1. Abschnitt. Vom Raume.
 2. " Von der Zeit.

Zweiter Theil. Transscendentale Logik.

- 10 1. Abtheilung. Transscendentale Analytik in zwei Büchern und
 deren verschiedenen Hauptstücken und Abschnitten.
 2. Abtheilung. Transscendentale Dialektik in zwei Büchern und
 deren verschiedenen Hauptstücken und Abschnitten.

II. Transscendentale Methodenlehre.

- 15 1. Hauptstück. Die Disciplin der reinen Vernunft.
 2. " Der Kanon der reinen Vernunft.
 3. " Die Architektonik der reinen Vernunft.
 4. " Die Geschichte der reinen Vernunft.
-

Einleitung.

1

I.

Idee der Transcendental-Philosophie.

Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Product, welches unser Ver-
5 stand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen
bearbeitet. Sie ist eben dadurch die erste Belehrung und im Fortgange
so unerschöpflich an neuem Unterricht, daß das zusammengeketete Leben
aller künftigen Zeugungen an neuen Kenntnissen, die auf diesem Boden
gesamlet werden können, niemals Mangel haben wird. Gleichwohl ist
10 sie bei weitem nicht das einzige Feld, darin sich unser Verstand einschrän-
ken läßt. Sie sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, daß es nothwendiger
Weise so und nicht anders sein müsse. Eben darum giebt sie uns auch
keine wahre Allgemeinheit, und die Vernunft, welche nach dieser Art von
Erkenntnissen so begierig ist, wird durch sie mehr gereizt, als befriedigt. 2

15 Solche allgemeine Erkenntnisse nun, die zugleich den Charakter der innern
Nothwendigkeit haben, müssen von der Erfahrung unabhängig, für sich
selbst klar und gewiß sein; man nennt sie daher Erkenntnisse a priori: da
im Gegentheil das, was lediglich von der Erfahrung erborgt ist, wie man
sich ausdrückt, nur a posteriori oder empirisch erkannt wird.

20 Nun zeigt es sich, welches überaus merkwürdig ist, daß selbst unter
unfere Erfahrungen sich Erkenntnisse mengen, die ihren Ursprung a priori
haben müssen, und die vielleicht nur dazu dienen, um unsern Vorstellungen
der Sinne Zusammenhang zu verschaffen. Denn wenn man aus den
ersteren auch alles wegschafft, was den Sinnen angehört, so bleiben den-
25 noch gewisse ursprüngliche Begriffe und aus ihnen erzeugte Urtheile übrig,

die gänzlich a priori, unabhängig von der Erfahrung entstanden sein müssen, weil sie machen, daß man von den Gegenständen, die den Sinnen erscheinen, mehr sagen kann, wenigstens es sagen zu können glaubt, als bloße Erfahrung lehren würde, und daß Behauptungen wahre Allgemeinheit und strenge Nothwendigkeit enthalten, dergleichen die bloß empirische Erkenntniß nicht liefern kann. 5

Was aber noch weit mehr sagen will, ist dieses, daß gewisse Erkenntnisse sogar das Feld aller möglichen Erfahrungen verlassen und durch Begriffe, denen überall kein entsprechender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, den Umfang unserer Urtheile über alle Grenzen derselben zu erweitern den Anschein haben. 10

Und gerade in diesen letzteren Erkenntnissen, welche über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfaden noch Berichtigung geben kann, liegen die Nachforschungen unsrer Vernunft, die wir der Wichtigkeit nach für weit vorzüglicher und ihre Endabsicht für viel erhabener halten, als alles, was der Verstand im Felde der Erscheinungen lernen kann, wobei wir sogar auf die Gefahr zu irren eher alles wagen, als daß wir so angelegene Untersuchungen aus irgend einem Grunde der Bedenlichkeit oder aus Geringschätzung und Gleichgültigkeit aufgeben sollten. 15

Nun scheint es zwar natürlich, daß, so bald man den Boden der Erfahrung verlassen hat, man doch nicht mit Erkenntnissen, die man besitzt, ohne zu wissen woher, und auf den Credit der Grundsätze, deren Ursprung man nicht kennt, sofort ein Gebäude errichten werde, ohne der Grundlegung desselben durch sorgfältige Untersuchungen vorher versichert zu sein, daß man also die Frage vorlängst werde aufgeworfen haben, wie denn der Verstand zu allen diesen Erkenntnissen a priori kommen könne, und welchen Umfang, Gültigkeit und Werth sie haben mögen. In der That ist auch nichts natürlicher, wenn man unter diesem Wort das versteht, was billiger und vernünftiger Weise geschehen sollte; versteht man aber darunter das, was gewöhnlicher Maßen geschieht, so ist hinwiederum nichts natürlicher und begreiflicher, als daß diese Untersuchung lange Zeit unterbleiben mußte. Denn ein Theil dieser Erkenntnisse, die mathematische, ist im alten Besitze der Zuverlässigkeit und giebt dadurch eine günstige Erwartung auch für andere, ob diese gleich von ganz verschiedener Natur sein mögen. Überdem wenn man über den Kreis der Erfahrung hinaus ist, so ist man sicher, durch Erfahrung nicht widersprochen zu werden. Der Reiz, seine Erkenntnisse zu erweitern, ist so groß, daß man 20
25
30
35

nur durch einen klaren Widerspruch, auf den man stößt, in seinem Fortschritt aufgehalten werden kann. Dieser aber kann vermieden werden, wenn man seine Erdichtungen behutsam macht, ohne daß sie deswegen weniger Erdichtungen bleiben. Die Mathematik giebt uns ein glänzendes
 5 Beispiel, wie weit wir es unabhängig von der Erfahrung in der Erkenntniß a priori bringen können. Nun beschäftigt sie sich zwar mit Gegenständen und Erkenntnissen bloß so weit, als sich solche in der Anschauung darstellen lassen. Aber dieser Umstand wird leicht übersehen, weil gedachte Anschauung selbst a priori gegeben werden kann, mithin von einem bloßen
 10 reinen Begriff kaum unterschieden wird. Durch einen solchen Beweis von der Macht der Vernunft aufgemuntert, sieht der Trieb zur Erweiterung
 keine Grenzen. Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft theilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde. Eben so verließ
 15 Plato die Sinnenwelt, weil sie dem Verstande so vielfältige Hindernisse legt, und wagte sich jenseit derselben auf den Flügeln der Ideen in den leeren Raum des reinen Verstandes. Er bemerkte nicht, daß er durch seine Bemühungen keinen Weg gewönne, denn er hatte keinen Widerhalt gleichsam zur Unterlage, worauf er sich stützen und woran er seine Kräfte anwenden konnte, um den Verstand von der Stelle zu bringen. Es ist aber
 20 ein gewöhnliches Schicksal der menschlichen Vernunft in der Speculation ihr Gebäude so früh wie möglich fertig zu machen und hintennach allererst zu untersuchen, ob auch der Grund dazu gut gelegt sei. Alsdann aber werden allerlei Beschönigungen herbei gesucht, um uns wegen dessen Lück-
 25 tigkeit zu trösten, oder eine solche späte und gefährliche Prüfung abzuweisen. Was uns aber während dem Bauen von aller Besorgniß und Verdacht frei hält und mit scheinbarer Gründlichkeit schmeichelt, ist dieses. Ein großer Theil und vielleicht der größte von dem Geschäfte unserer Vernunft besteht in Zergliederungen der Begriffe, die wir schon von Gegenständen haben. Dieses liefert uns eine Menge von Erkenntnissen, die, ob
 30 sie gleich nichts weiter als Aufklärungen oder Erläuterungen desjenigen sind, was in unsern Begriffen (wiewohl noch auf verworrene Art) schon
 gedacht worden, doch wenigstens der Form nach neuen Einsichten gleich geschätzt werden, wiewohl sie der Materie oder dem Inhalte nach die Begriffe, die wir haben, nicht erweitern, sondern nur aus einander setzen.
 35 Da dieses Verfahren nun eine wirkliche Erkenntniß a priori giebt, die einen sichern und nützlichen Fortgang hat, so erschleicht die Vernunft, ohne

es selbst zu merken, unter dieser Vor Spiegelung Behauptungen von ganz anderer Art, wo die Vernunft zu gegebenen Begriffen a priori ganz fremde hinzu thut, ohne daß man weiß, wie sie dazu gelange, und ohne sich diese Frage auch nur in die Gedanken kommen zu lassen. Ich will daher gleich anfangs von dem Unterschiede dieser zwiefachen Erkenntnißart handeln. 5

Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urtheile.

In allen Urtheilen, worin das Verhältniß eines Subjects zum Prädicat gedacht wird (wenn ich nur die bejahende erwäge: denn auf die verneinende ist die Anwendung leicht), ist dieses Verhältniß auf zweierlei Art möglich. Entweder das Prädicat B gehört zum Subject A als etwas, was in diesem Begriffe A (versteckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urtheil analytisch, im andern synthetisch. Analytische Urtheile (die bejahende) sind also diejenige, in welchen die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject durch Identität, die- 10
7 lenige aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urtheile heißen. Die erstere könnte man auch Erläuterungs-, die andere Erweiterungs-Urtheile heißen, weil jene durch das Prädicat nichts zum Begriff des Subjects hinzuthun, sondern diesen nur durch Bergliederung in seine Theilbegriffe zerfallen, die in selbigem schon 20
(ob schon verworren) gedacht waren: dahingegen die letztere zu dem Begriffe des Subjects ein Prädicat hinzuthun, welches in jenem gar nicht gedacht war und durch keine Bergliederung desselben hätte können herausgezogen werden. Z. B. wenn ich sage: alle Körper sind ausgedehnt, so ist dies ein analytisch Urtheil. Denn ich darf nicht aus dem Begriffe, den 25
ich mit dem Wort Körper verbinde, hinausgehen, um die Ausdehnung als mit demselben verknüpft zu finden, sondern jenen Begriff nur zergliedern, d. i. des Mannigfaltigen, welches ich jederzeit in ihm denke, nur bewußt werden, um dieses Prädicat darin anzutreffen; es ist also ein analytisches Urtheil. Dagegen wenn ich sage: alle Körper sind schwer, so ist 30
das Prädicat etwas ganz anders als das, was ich in dem bloßen Begriff eines Körpers überhaupt denke. Die Hinzufügung eines solchen Prädicats giebt also ein synthetisch Urtheil.

Nun ist hieraus klar: 1) daß durch analytische Urtheile unsere Erkenntniß gar nicht erweitert werde, sondern der Begriff, den ich schon habe, 35

aus einander gesetzt und mir selbst verständlich gemacht werde; 2) daß bei synthetischen Urtheilen ich außer dem Begriffe des Subjects noch etwas anderes (X) haben müsse, worauf sich der Verstand stützt, um ein Prädicat, das in jenem Begriffe nicht liegt, doch als dazu gehörig zu erkennen.

5 Bei empirischen oder Erfahrungsurtheilen hat es hiemit gar keine Schwierigkeit. Denn dieses X ist die vollständige Erfahrung von dem Gegenstande, den ich durch einen Begriff A denke, welcher nur einen Theil dieser Erfahrung ausmacht. Denn ob ich schon in dem Begriffe eines Körpers überhaupt das Prädicat der Schwere gar nicht einschliesse, so bezeich-
 10 net er doch die vollständige Erfahrung durch einen Theil derselben, zu welchem also ich noch andere Theile eben derselben Erfahrung als zu dem ersteren gehörig hinzufügen kann. Ich kann den Begriff des Körpers vorher analytisch durch die Merkmale der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit, der Gestalt *z.*, die alle in diesem Begriffe gedacht werden, erkennen.
 15 Nun erweitere ich aber meine Erkenntniß, und indem ich auf die Erfahrung zurück sehe, von welcher ich diesen Begriff des Körpers abgezogen hatte, so finde ich mit obigen Merkmalen auch die Schwere jederzeit verknüpft. Es ist also die Erfahrung jenes X, was außer dem Begriffe A liegt, und worauf sich die Möglichkeit der Synthesis des Prädicats der
 20 Schwere B mit dem Begriffe A gründet.

Aber bei synthetischen Urtheilen a priori fehlt dieses Hülfsmittel 9 ganz und gar. Wenn ich außer dem Begriffe A hinaus gehen soll, um einen andern B als damit verbunden zu erkennen: was ist das, worauf ich mich stütze, und wodurch die Synthesis möglich wird, da ich hier den
 25 Vortheil nicht habe, mich im Felde der Erfahrung darnach umzusehen? Man nehme den Satz: Alles, was geschieht, hat seine Ursache. In dem Begriffe von Etwas, das geschieht, denke ich zwar ein Dasein, vor welchem eine Zeit vorhergeht *z.*, und daraus lassen sich analytische Urtheile ziehen. Aber der Begriff einer Ursache zeigt etwas von dem, was geschieht, Ver-
 30 schiedenes an und ist in dieser letzteren Vorstellung gar nicht mit enthalten. Wie komme ich denn dazu, von dem, was überhaupt geschieht, etwas davon ganz Verschiedenes zu sagen und den Begriff der Ursache, obzwar in jenem nicht enthalten, dennoch als dazu gehörig zu erkennen? Was ist hier das X, worauf sich der Verstand stützt, wenn er außer dem Begriffe von A ein
 35 demselben fremdes Prädicat aufzufinden glaubt, das gleichwohl damit verknüpft sei? Erfahrung kann es nicht sein, weil der angeführte Grundsatz nicht allein mit größerer Allgemeinheit, als die Erfahrung verschaffen

kann, sondern auch mit dem Ausdruck der Nothwendigkeit, mithin gänzlich a priori und aus bloßen Begriffen diese zweite Vorstellung zu der ersteren hinzufügt. Nun beruht auf solchen synthetischen d. i. Erweiterungs-Grundsätzen die ganze Endabsicht unserer speculativen Erkenntniß a priori; denn die analytischen sind zwar höchst wichtig und nöthig, aber nur um zu derjenigen Deutlichkeit der Begriffe zu gelangen, die zu einer sichereren und ausgebreiteten Synthesis, als zu einem wirklich neuen Anbau, erforderlich ist.

Es liegt also hier ein gewisses Geheimniß verborgen*), dessen Aufschluß allein den Fortschritt in dem grenzenlosen Felde der reinen Verstandeserkenntniß sicher und zuverlässig machen kann: nämlich mit gehöriger Allgemeinheit den Grund der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori aufzudecken, die Bedingungen, die eine jede Art derselben möglich machen, einzusehen und diese ganze Erkenntniß (die ihre eigene Gattung ausmacht) in einem System nach ihren ursprünglichen Quellen, Abtheilungen, Umfang und Grenzen nicht durch einen flüchtigen Umkreis zu bezeichnen, sondern vollständig und zu jedem Gebrauch hinreichend zu bestimmen. So viel vorläufig von dem Eigenthümlichen, was die synthetischen Urtheile an sich haben.

Aus diesem allem ergiebt sich nun die Idee einer besondern Wissenschaft, die zur Kritik der reinen Vernunft dienen könne. Es heißt aber jede Erkenntniß rein, die mit nichts Fremdartigem vermischt ist. Besonders aber wird eine Erkenntniß schlechthin rein genannt, in die sich überhaupt keine Erfahrung oder Empfindung einmischt, welche mithin völlig a priori möglich ist. Nun ist Vernunft das Vermögen, welches die Principien der Erkenntniß a priori an die Hand giebt. Daher ist reine Vernunft diejenige, welche die Principien etwas schlechthin a priori zu erkennen enthält. Ein Organon der reinen Vernunft würde ein Inbegriff derjenigen Principien sein, nach denen alle reine Erkenntnisse a priori können erworben und wirklich zu Stande gebracht werden. Die ausführliche Anwendung eines solchen Organon würde ein System der reinen Vernunft verschaffen. Da dieses aber sehr viel verlangt ist, und es noch dahin steht,

*) Wäre es einem von den Alten eingefallen, auch nur diese Frage aufzuwerfen, so würde diese allein allen Systemen der reinen Vernunft bis auf unsere Zeit mächtig widerstanden haben und hätte so viele eitle Versuche erspart, die, ohne zu wissen, womit man eigentlich zu thun hat, blindlings unternommen worden.

ob auch überhaupt eine solche Erweiterung unserer Erkenntniß und in
 welchen Fällen sie möglich sei: so können wir eine Wissenschaft der bloßen
 Beurtheilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen als die
 Propädeutik zum System der reinen Vernunft ansehen. Eine solche würde
 5 nicht eine Doctrin, sondern nur Kritik der reinen Vernunft heißen müssen,
 und ihr Nutzen würde wirklich nur negativ sein, nicht zur Erweiterung,
 sondern nur zur Läuterung unserer Vernunft dienen und sie von Irrthü-
 mern frei halten, welches schon sehr viel gewonnen ist. Ich nenne alle Er-
 10 kenntniß transcendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, son-
 dern mit unsern Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäf- 12
 tigt. Ein System solcher Begriffe würde Transcendental-Philosophie
 heißen. Diese ist aber wiederum für den Anfang zu viel. Denn weil eine
 solche Wissenschaft sowohl die analytische Erkenntniß, als die synthetische
 a priori vollständig enthalten müßte, so ist sie, in so fern es unsre Ab-
 15 sicht betrifft, von zu weitem Umfange, indem wir die Analysis nur so weit
 treiben dürfen, als sie unentbehrlich nöthig ist, um die Principien der
 Synthesis a priori, als warum es uns nur zu thun ist, in ihrem ganzen
 Umfange einzusehen. Diese Untersuchung, die wir eigentlich nicht Doctrin,
 sondern nur transcendente Kritik nennen können, weil sie nicht die Er-
 20 weiterung der Erkenntnisse selbst, sondern nur die Berichtigung derselben
 zur Absicht hat und den Probirstein des Werths oder Unwerths aller Er-
 kenntnisse a priori abgeben soll, ist das, womit wir uns jetzt beschäftigen.
 Eine solche Kritik ist demnach eine Vorbereitung wo möglich zu einem
 25 Organon, und wenn dieses nicht gelingen sollte, wenigstens zu einem
 Kanon derselben, nach welchem allenfalls dereinst das vollständige System
 der Philosophie der reinen Vernunft, es mag nun in Erweiterung oder
 bloßer Begrenzung ihrer Erkenntniß bestehen, sowohl analytisch, als syn-
 30 thetisch dargestellt werden könnte. Denn daß dieses möglich sei, ja daß
 ein solches System von nicht gar großem Umfange sein könne, um zu
 hoffen, es ganz zu vollenden, läßt sich schon zum voraus daraus ermessen,
 daß hier nicht die Natur der Dinge, welche unerschöpflich ist, sondern der 13
 Verstand, der über die Natur der Dinge urtheilt, und auch dieser
 wiederum nur in Ansehung seiner Erkenntniß a priori den Gegenstand
 ausmacht, dessen Vorrath, weil wir ihn doch nicht auswärtig suchen dürfen,
 35 uns nicht verborgen bleiben kann und allem Vermuthen nach klein genug
 ist, um vollständig aufgenommen, nach seinem Werthe oder Unwerthe be-
 urtheilt und unter richtige Schätzung gebracht zu werden.

II.

Eintheilung der Transcendental-Philosophie.

Die Transcendental-Philosophie ist hier nur eine Idee, wozu die Kritik der reinen Vernunft den ganzen Plan architektonisch, d. i. aus Principien, entwerfen soll, mit völliger Gewährleistung der Vollständigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieses Gebäude ausmachen. Daß diese Kritik nicht schon selbst Transcendental-Philosophie heißt, beruht lediglich darauf, daß sie, um ein vollständig System zu sein, auch eine ausführliche Analyse der ganzen menschlichen Erkenntniß a priori enthalten müßte. Nun muß zwar unsre Kritik allerdings auch eine vollständige Herzhählung aller Stammbegriffe, welche die gedachte reine Erkenntniß ausmachen, vor Augen legen. Allein der ausführlichen Analyse dieser Begriffe selbst, wie auch der vollständigen Recension der daraus abgeleiteten enthält sie sich billig, theils weil diese Zergliederung nicht zweckmäßig wäre, indem sie die Bedenlichkeit nicht hat, welche bei der Synthesis angetroffen wird, um deren willen eigentlich die ganze Kritik da ist, theils weil es der Einheit des Plans zuwider wäre, sich mit der Verantwortung der Vollständigkeit einer solchen Analyse und Ableitung zu befassen, deren man in Ansehung seiner Absicht doch überhoben sein konnte. Diese Vollständigkeit der Zergliederung sowohl, als der Ableitung aus den künftig zu liefernden Begriffen a priori ist indessen leicht zu ergänzen, wenn sie nur allererst als ausführliche Principien der Synthesis da sind, und ihnen in Ansehung dieser wesentlichen Absicht nichts ermangelt.

Zur Kritik der reinen Vernunft gehört demnach alles, was die Transcendental-Philosophie ausmacht, und sie ist die vollständige Idee der Transcendental-Philosophie, aber diese Wissenschaft noch nicht selbst, weil sie in der Analyse nur so weit geht, als es zur vollständigen Beurtheilung der synthetischen Erkenntniß a priori erforderlich ist.

Das vornehmste Augenmerk bei der Eintheilung einer solchen Wissenschaft ist: daß gar keine Begriffe hineinkommen müssen, die irgend etwas Empirisches in sich enthalten, oder daß die Erkenntniß a priori völlig rein sei. Daher obzwar die obersten Grundsätze der Moralität und die Grundbegriffe derselben Erkenntnisse a priori sind, so gehören sie doch nicht in die Transcendental-Philosophie, weil die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen, der Willkür zc., die insgesammt empirischen Ursprunges sind, dabei vorausgesetzt werden müßten. Daher ist die

Transscendental-Philosophie eine Weltweisheit der reinen, blos speculativen Vernunft. Denn alles Praktische, so fern es Bewegungsgründe enthält, bezieht sich auf Gefühle, welche zu empirischen Erkenntnißquellen gehören.

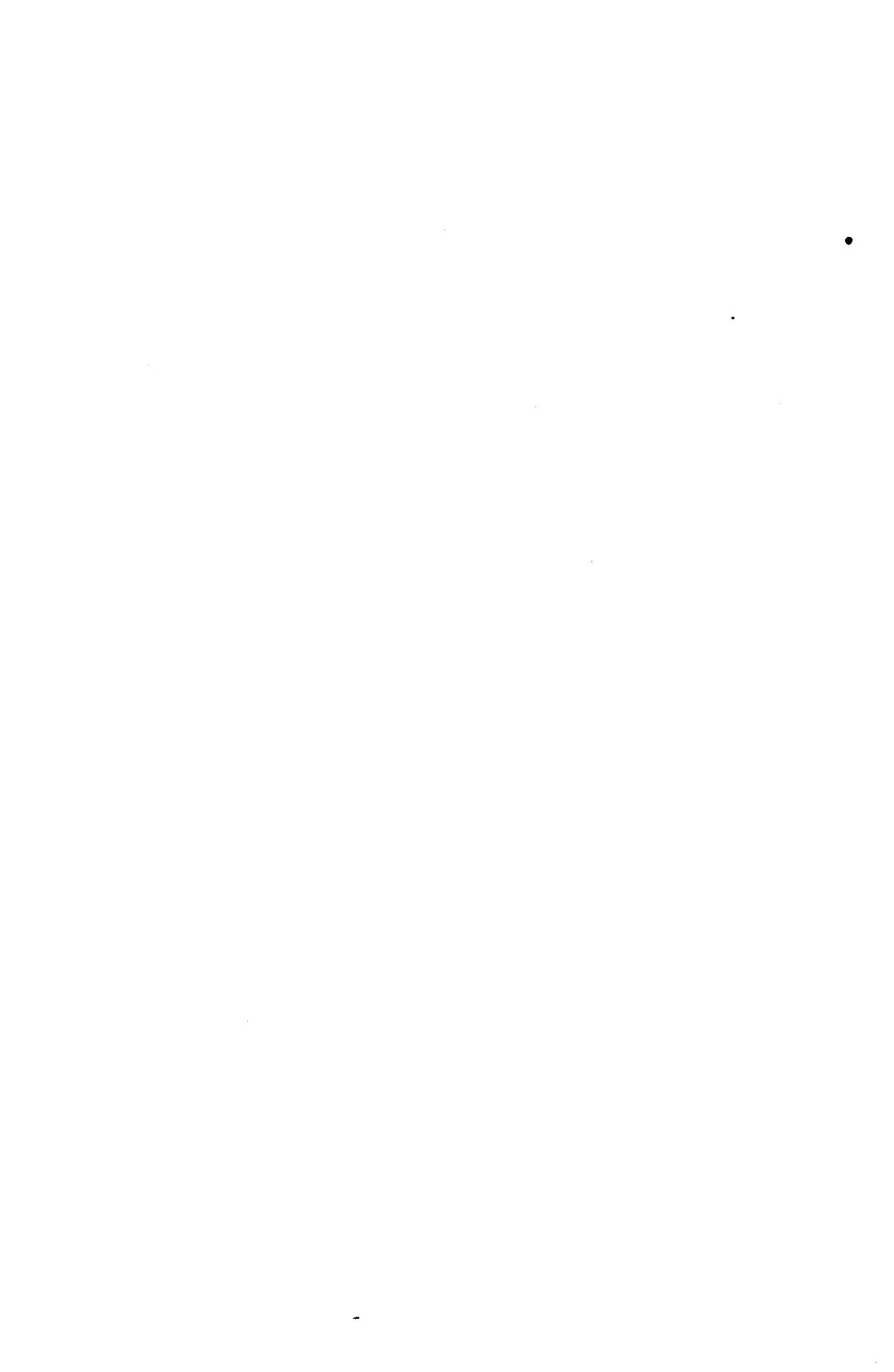
5 Wenn man nun die Eintheilung dieser Wissenschaft aus dem allgemeinen Gesichtspunkte eines Systems überhaupt anstellen will, so muß die, welche wir jetzt vortragen, erstlich eine **Elementar-Lehre**, zweitens eine **Methoden-Lehre** der reinen Vernunft enthalten. Jeder dieser Haupttheile würde seine Unterabtheilung haben, deren Gründe sich gleich-
 10 wohl hier noch nicht vortragen lassen. Nur so viel scheint zur Einleitung oder Vorerinnerung nöthig zu sein, daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber ge-
 15 dacht werden. Sofern nun die Sinnlichkeit Vorstellungen a priori enthalten sollte, welche die Bedingung ausmachen, unter der uns Gegenstände gegeben werden, so würde sie zur Transscendental-Philosophie gehören. Die transscendentale Sinnenlehre würde zum ersten Theile der
 16 Elementarwissenschaft gehören müssen, weil die Bedingungen, worunter allein die Gegenstände der menschlichen Erkenntniß gegeben werden, den-
 20 jenen vorgehen, unter welchen selbige gedacht werden.



Kritik
der
reinen Vernunft.

I.

Transscendentale Elementarlehre.



19

Der
Transscendentalen Elementarlehre
Erster Theil.

Die
Transscendentale Aesthetik.

5

Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntniß auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzwedt, die Anschauung. Diese findet aber nur statt, so fern uns der
10 Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum nur dadurch möglich, daß er das Gemüth auf gewisse Weise afficire. Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittelt der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns An-
15 schauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe. Alles Denken aber muß sich, es sei gerade zu (directo) oder im Umschweife (indirecto), zuletzt auf Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann.

20 Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen An-
20 schauung heißt Erscheinung.

In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung correspondirt, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung, in gewissen Verhältnissen geordnet, angeschauet wird, nenne ich die Form der Erscheinung. Da das, worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesammt im Gemüthe a priori bereit liegen und daher abge sondert von aller Empfindung können betrachtet werden.

Ich nenne alle Vorstellungen rein (im transcendentalen Verstande), in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird. Demnach wird die reine Form sinnlicher Anschauungen überhaupt im Gemüthe a priori angetroffen werden, worin alles Mannigfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen angeschauet wird. Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selber reine Anschauung heißen. So, wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Theilbarkeit *cc.*, imgleichen was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe *cc.*, absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung, als eine bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüthe statt findet.

Eine Wissenschaft von allen Principien der Sinnlichkeit a priori nenne ich die transcendentale Ästhetik.*) Es muß also eine solche Wissenschaft geben, die den ersten Theil der transcendentalen Elementar-

*) Die Deutschen sind die einzige, welche sich jetzt des Wortes Ästhetik bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was andre Kritik des Geschmacks heißen. Es liegt hier eine verfehlte Hoffnung zum Grunde, die der vortreffliche Analyst Baumgarten faßte, die kritische Beurtheilung des Schönen unter Vernunftprincipien zu bringen und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben. Allein diese Bemühung ist vergeblich. Denn gedachte Regeln oder Kriterien sind ihren Quellen nach bloß empirisch und können also niemals zu Gesetzen a priori dienen, wornach sich unser Geschmacksurtheil richten müßte; vielmehr macht das letztere den eigentlichen Probestein der Richtigkeit der ersteren aus. Um deswillen ist es rathsam, diese Benennung wiederum eingehen zu lassen und sie derjenigen Lehre aufzubehalten, die wahre Wissenschaft ist, wodurch man auch der Sprache und dem Sinne der Alten näher treten würde, bei denen die Eintheilung der Erkenntniß in *αισθητικα* και *νοητικα* sehr berühmt war.

Lehre ausmacht, im Gegensatz mit derjenigen, welche die Principien des reinen Denkens enthält und transcendente Logik genannt wird.

In der transcendentalen Ästhetik also werden wir zuerst die Sinnlichkeit isoliren, dadurch daß wir alles absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, damit nichts als empirische Anschauung übrig bleibe. Zweitens werden wir von dieser noch alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, damit nichts als reine Anschauung und die bloße Form der Erscheinungen übrig bleibe, welches das einzige ist, das die Sinnlichkeit a priori liefern kann. Bei dieser Untersuchung wird sich finden, daß es zwei reine Formen sinnlicher Anschauung als Principien der Erkenntniß a priori gebe, nämlich Raum und Zeit, mit deren Erwägung wir uns jetzt beschäftigen werden.

Der Transcendentalen Ästhetik

Erster Abschnitt.

Von dem Raume.

Bermittelt des äußeren Sinnes (einer Eigenschaft unsres Gemüths) stellen wir uns Gegenstände als außer uns und diese insgesammt im Raume vor. Darin ist ihre Gestalt, Größe und Verhältniß gegen einander bestimmt oder bestimmbar. Der innere Sinn, vermittelt dessen das Gemüth sich selbst oder seinen inneren Zustand anschauet, giebt zwar keine Anschauung von der Seele selbst als einem Object, allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres innern Zustandes allein möglich ist, so daß alles, was zu den innern Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird. Außerlich kann die Zeit nicht angeschaut werden, so wenig wie der Raum als etwas in uns. Was sind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Wesen? Sind es zwar nur Bestimmungen oder auch Verhältnisse der Dinge, aber doch solche, welche ihnen auch an sich zukommen würden, wenn sie auch nicht angeschaut würden; oder sind sie solche, die nur an der Form der Anschauung allein haften und mithin an der subjectiven Beschaffenheit unsres Gemüths, ohne welche diese Prädicate gar keinem Dinge beigelegt werden können? Um uns hierüber zu belehren, wollen wir zuerst den Raum betrachten.

1) der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mir bezogen werden (d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darin ich mich befinde), imgleichen damit ich sie als außer einander, mithin nicht bloß verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußern Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich.

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

3) Auf diese Nothwendigkeit a priori gründet sich die apodiktische Gewißheit aller geometrischen Grundsätze und die Möglichkeit ihrer Constructionen a priori. Wäre nämlich diese Vorstellung des Raums ein a posteriori erworbener Begriff, der aus der allgemeinen äußeren Erfahrung geschöpft wäre, so würden die ersten Grundsätze der mathematischen Bestimmung nichts als Wahrnehmungen sein. Sie hätten also alle Zufälligkeit der Wahrnehmung, und es wäre eben nicht nothwendig, daß zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie sei, sondern die Erfahrung würde es so jederzeit lehren. Was von der Erfahrung entlehnt ist, hat auch nur comparative Allgemeinheit, nämlich durch Induction. Man würde also nur sagen können: so viel zur Zeit noch bemerkt worden, ist kein Raum gefunden worden, der mehr als drei Abmessungen hätte.

4) Der Raum ist kein discursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Theile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Theile können auch nicht vor dem einigen, allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandtheile (daraus seien Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen, son-

bern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt beruht lediglich auf Einschränkungen. Hieraus folgt, daß in Ansehung seiner eine Anschauung a priori (die nicht empirisch ist) allen Begriffen von demselben zum Grunde liege. So werden auch alle geometrische Grundsätze, z. E. daß in einem Triangel zwei Seiten zusammen größer sind als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, sondern aus der Anschauung und zwar a priori mit apodiktischer Gewißheit abgeleitet.

5) Der Raum wird als eine unendliche Größe gegeben vorgestellt. Ein allgemeiner Begriff vom Raum (der sowohl einem Fuße, als einer Elle gemein ist) kann in Ansehung der Größe nichts bestimmen. Wäre es nicht die Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung, so würde kein Begriff von Verhältnissen ein Principium der Unendlichkeit derselben bei sich führen.

Schlüsse aus obigen Begriffen.

26

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

b) Der Raum ist nichts anders, als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d. i. die subjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist. Weil nun die Receptivität des Subjects, von Gegenständen afficirt zu werden, nothwendiger Weise vor allen Anschauungen dieser Objecte vorhergeht, so läßt sich verstehen, wie die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin a priori im Gemüthe gegeben sein könne, und wie sie als eine reine Anschauung, in der alle Gegenstände bestimmt werden müssen, Principien der Verhältnisse derselben vor aller Erfahrung enthalten könne.

Wir können demnach nur aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen u. c. reden. Gehen wir von der subjectiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äußere Anschauung bekommen können, so wie wir nämlich von den Gegenständen afficirt werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts. Dieses Pr-

27

dicat wird den Dingen nur in so fern beigelegt, als sie uns erscheinen, d. i. Gegenstände der Sinnlichkeit sind. Die beständige Form dieser Receptivität, welche wir Sinnlichkeit nennen, ist eine nothwendige Bedingung aller Verhältnisse, darin Gegenstände als außer uns angeschauet werden, und wenn man von diesen Gegenständen abstrahirt, eine reine Anschauung, welche den Namen Raum führt. Weil wir die besonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, sondern nur ihrer Erscheinungen machen können, so können wir wohl sagen, daß der Raum alle Dinge befaßt, die uns äußerlich erscheinen mögen, aber nicht alle Dinge an sich selbst, sie mögen nun angeschaut werden oder nicht, oder auch von welchem Subject man wolle. Denn wir können von den Anschauungen anderer denkenden Wesen gar nicht urtheilen, ob sie an die nämlichen Bedingungen gebunden seien, welche unsere Anschauung einschränken und für uns allgemein gültig sind. Wenn wir die Einschränkung eines Urtheils zum Begriff des Subjects hinzufügen, so gilt das Urtheil alsdann unbedingt. Der Satz: Alle Dinge sind neben einander im Raum, gilt nur unter der Einschränkung, wenn diese Dinge als Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung genommen werden. Füge ich hier die Bedingung zum Begriffe und sage: Alle Dinge als äußere Erscheinungen sind neben einander im Raum, so gilt diese Regel allgemein und ohne Einschränkung. Unsere Erörterungen lehren demnach die Realität (d. i. die objective Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die Idealität des Raums in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d. i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen. Wir behaupten also die empirische Realität des Raumes (in Ansehung aller möglichen äußeren Erfahrung), obzwar zugleich die transcendentale Idealität desselben, d. i. daß er Nichts sei, so bald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen.

Es giebt aber auch außer dem Raum keine andere subjective und auf etwas Äußeres bezogene Vorstellung, die a priori objectiv heißen könnte; daher diese subjective Bedingung aller äußeren Erscheinungen mit keiner andern kann verglichen werden. Der Wohlgeschmack eines Weines gehört nicht zu den objectiven Bestimmungen des Weines, mithin eines Objects sogar als Erscheinung betrachtet, sondern zu der besondern Beschaffen-

heit des Sinnes an dem Subjecte, was ihn genießt. Die Farben sind nicht Beschaffenheiten der Körper, deren Anschauung sie anhängen, sondern auch nur Modificationen des Sinnes des Gesichts, welches vom Lichte auf gewisse Weise afficirt wird. Dagegen gehört der Raum, als Bedingung äußerer Objecte, nothwendiger Weise zur Erscheinung oder Anschauung derselben. Geschmack und Farben sind gar nicht nothwendige Bedingungen, unter welchen die Gegenstände allein für uns Objecte der Sinne werden können. Sie sind nur als zufällig beigefügte Wirkungen der besondern Organisation mit der Erscheinung verbunden. Daher sind sie auch keine Vorstellungen a priori, sondern auf Empfindung, der Wohlgeschmack aber sogar auf Gefühl (der Lust und Unlust) als einer Wirkung der Empfindung gegründet. Auch kann niemand a priori weder eine Vorstellung einer Farbe, noch irgend eines Geschmacks haben: der Raum aber betrifft nur die reine Form der Anschauung, schließt also gar keine Empfindung (nichts Empirisches) in sich, und alle Arten und Bestimmungen des Raumes können und müssen sogar a priori vorgestellt werden können, wenn Begriffe der Gestalten sowohl, als Verhältnisse entstehen sollen. Durch denselben ist es allein möglich, daß Dinge für uns äußere Gegenstände sind.

Die Absicht dieser Anmerkung geht nur dahin, zu verhüten: daß man die behauptete Idealität des Raumes nicht durch bei weitem unzulängliche Beispiele zu erläutern sich einfallen lasse, da nämlich etwa Farben, Geschmack u. c. mit Recht nicht als Beschaffenheiten der Dinge, sondern bloß als Veränderungen unseres Subjects, die sogar bei verschiedenen Menschen verschieden sein können, betrachtet werden. Denn in diesem Falle gilt das, was ursprünglich selbst nur Erscheinung ist, z. B. eine Rose, im empirischen Verstande für ein Ding an sich selbst, welches jedem Auge in Ansehung der Farbe anders erscheinen kann. Dagegen ist der transcendente Begriff der Erscheinungen im Raume eine kritische Erinnerung, daß überhaupt nichts, was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich, noch daß der Raum eine Form der Dinge sei, die ihnen etwa an sich selbst eigen wäre, sondern daß uns die Gegenstände an sich gar nicht bekannt sind, und was wir äußere Gegenstände nennen, nichts anders als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit sind, deren Form der Raum ist, deren wahres Correlatum aber, d. i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird noch erkannt werden kann, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird.

Der
Transcendentalen Ästhetik
Zweiter Abschnitt.

Von der Zeit.

1) Die Zeit ist kein empirischer Begriff, der irgend von einer Erfah- 5
rung abgezogen worden. Denn das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen
würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung
der Zeit nicht a priori zum Grunde läge. Nur unter deren Voraussetzung
kann man sich vorstellen: daß einiges zu einer und derselben Zeit (zu-
gleich) oder in verschiedenen Zeiten (nach einander) sei. 10

31 2) Die Zeit ist eine nothwendige Vorstellung, die allen Anschauungen
zum Grunde liegt. Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt
die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen
aus der Zeit wegnehmen kann. Die Zeit ist also a priori gegeben. In ihr
allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich. Diese können ins- 15
gesammt wegfallen, aber sie selbst (als die allgemeine Bedingung ihrer
Möglichkeit) kann nicht aufgehoben werden.

3) Auf diese Nothwendigkeit a priori gründet sich auch die Möglich-
keit apodiktischer Grundsätze von den Verhältnissen der Zeit oder Axiomen
von der Zeit überhaupt. Sie hat nur eine Dimension: verschiedene Zeiten 20
sind nicht zugleich, sondern nach einander (so wie verschiedene Räume
nicht nach einander, sondern zugleich sind). Diese Grundsätze können aus
der Erfahrung nicht gezogen werden, denn diese würde weder strenge
Allgemeinheit, noch apodiktische Gewißheit geben. Wir würden nur sagen
können: so lehrt es die gemeine Wahrnehmung, nicht aber: so muß es sich 25
verhalten. Diese Grundsätze gelten als Regeln, unter denen überhaupt
Erfahrungen möglich sind, und belehren uns vor derselben und nicht durch
dieselbe.

4) Die Zeit ist kein discursiver oder, wie man ihn nennt, allgemeiner
Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung. Verschiedene 30
32 Zeiten sind nur Theile eben derselben Zeit. Die Vorstellung, die nur
durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschau-
ung. Auch würde sich der Satz, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich sein
können, aus einem allgemeinen Begriff nicht herleiten lassen. Der Satz

ist synthetisch und kann aus Begriffen allein nicht entspringen. Er ist also in der Anschauung und Vorstellung der Zeit unmittelbar enthalten.

- 5) Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei. Daher muß die ursprüngliche Vorstellung Zeit als uneingeschränkt gegeben sein. Wovon aber die Theile selbst und jede Größe eines Gegenstandes nur durch Einschränkung bestimmt vorgestellt werden können, da muß die ganze Vorstellung nicht durch Begriffe gegeben sein (denn da gehen die Theilvorstellungen vorher), sondern es muß ihre unmittelbare Anschauung zum Grunde liegen.

Schlüsse aus diesen Begriffen.

- a) Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestände, oder den Dingen als objective Bestimmung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahirt: denn im ersten Fall würde sie etwas sein, was ohne wirklichen Gegenstand dennoch wirklich wäre. Was aber das zweite betrifft, so könnte sie als eine den Dingen selbst anhängende Bestimmung oder Ordnung nicht vor den Gegenständen als ihre Bedingung vorhergehen und a priori durch synthetische Sätze erkannt und angeschaut werden. Dieses letztere findet dagegen sehr wohl statt, wenn die Zeit nichts als die subjective Bedingung ist, unter der alle Anschauungen in uns statt finden können. Denn da kann diese Form der innern Anschauung vor den Gegenständen, mithin a priori vorgestellt werden.

- b) Die Zeit ist nichts anders, als die Form des innern Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes. Denn die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein: sie gehört weder zu einer Gestalt oder Lage ꝛc.; dagegen bestimmt sie das Verhältniß der Vorstellungen in unserm innern Zustande. Und eben weil diese innre Anschauung keine Gestalt giebt, suchen wir auch diesen Mangel durch Analogien zu ersetzen und stellen die Zeitfolge durch eine ins unendliche fortgehende Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist, und schließen aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit außer dem einigen, daß die Theile der erstern zugleich, die der letztern aber jederzeit nach einander sind. Hieraus erhellt auch, daß die Vorstellung der Zeit selbst

Anschauung sei, weil alle ihre Verhältnisse sich an einer äußern Anschauung ausdrücken lassen.

- 34 c) Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt. Der Raum als die reine Form aller äußeren Anschauung ist als Bedingung a priori bloß auf äußere Erscheinungen eingeschränkt. 5
 Dagegen weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstande haben oder nicht, doch an sich selbst als Bestimmungen des Gemüths zum innern Zustande gehören; dieser innere Zustand aber unter der formalen Bedingung der innern Anschauung, mithin der Zeit gehört: so ist die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt und 10
 zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äußern Erscheinungen. Wenn ich a priori sagen kann: alle äußere Erscheinungen sind im Raume und nach den Verhältnissen des Raumes a priori bestimmt, so kann ich aus dem Princip des innern Sinnes ganz allgemein sagen: alle Erscheinungen über- 15
 haupt, d. i. alle Gegenstände der Sinne, sind in der Zeit und stehen nothwendiger Weise in Verhältnissen der Zeit.

Wenn wir von unsrer Art, uns selbst innerlich anzuschauen und vermittelst dieser Anschauung auch alle äußere Anschauungen in der Vorstellungskraft zu befaßen, abstrahiren und mithin die Gegenstände nehmen, 20
 so wie sie an sich selbst sein mögen, so ist die Zeit Nichts. Sie ist nur von objectiver Gültigkeit in Ansehung der Erscheinungen, weil dieses schon Dinge sind, die wir als Gegenstände unsrer Sinne annehmen; aber 35
 sie ist nicht mehr objectiv, wenn man von der Sinnlichkeit unsrer Anschauung, mithin derjenigen Vorstellungsart, welche uns eigenthümlich 25
 ist, abstrahirt und von Dingen überhaupt redet. Die Zeit ist also lediglich eine subjective Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung (welche jederzeit sinnlich ist, d. i. so fern wir von Gegenständen afficirt werden) und an sich, außer dem Subjecte, nichts. Nichts desto weniger ist sie in Ansehung aller Erscheinungen, mithin auch aller Dinge, die uns 30
 in der Erfahrung vorkommen können, nothwendiger Weise objectiv. Wir können nicht sagen: alle Dinge sind in der Zeit, weil bei dem Begriff der Dinge überhaupt von aller Art der Anschauung derselben abstrahirt wird, diese aber die eigentliche Bedingung ist, unter der die Zeit in die Vorstellung der Gegenstände gehört. Wird nun die Bedingung zum Begriffe 35
 hinzugefügt, und es heißt: alle Dinge als Erscheinungen (Gegenstände

der sinnlichen Anschauung) sind in der Zeit, so hat der Grundsatz seine gute objective Richtigkeit und Allgemeinheit a priori.

Unsere Behauptungen lehren demnach empirische Realität der Zeit, d. i. objective Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die jemals 5 unsern Sinnen gegeben werden mögen. Und da unsere Anschauung jederzeit sinnlich ist, so kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenstand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörte. Dagegen streiten wir der Zeit allen Anspruch auf absolute Realität, da sie nämlich, auch ohne auf die Form unserer sinnlichen Anschauung Rücksicht 36 zu nehmen, schlechthin den Dingen als Bedingung oder Eigenschaft an- 10 hänge. Solche Eigenschaften, die den Dingen an sich zukommen, können uns durch die Sinne auch niemals gegeben werden. Hierin besteht also die transcendente Idealität der Zeit, nach welcher sie, wenn man 15 von den subjectiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahirt, gar nichts ist und den Gegenständen an sich selbst (ohne ihr Verhältniß auf unsere Anschauung) weder subsistirend noch inhärirend beigezählt werden kann. Doch ist diese Idealität eben so wenig wie die des Raumes mit den Subreptionen der Empfindungen in Vergleichung zu stellen, weil man doch dabei von der Erscheinung selbst, der diese Prädicate in- 20 häriren, voraussetzt, daß sie objective Realität habe, die hier gänzlich wegfällt, außer so fern sie blos empirisch ist, d. i. den Gegenstand selbst blos als Erscheinung ansieht: wovon die obige Anmerkung des ersteren Abschnitts nachzusehen ist.

Erläuterung.

25 Wider diese Theorie, welche der Zeit empirische Realität zugesetzt, aber die absolute und transcendente streitet, habe ich von einsehenden Männern einen Einwurf so einstimmig vernommen, daß ich daraus abnehme, er müsse sich natürlicher Weise bei jedem Leser, dem diese Betrachtungen ungewohnt sind, vorfinden. Er lautet so: Veränderungen sind 30 wirklich (dies beweiset der Wechsel unserer eigenen Vorstellungen, wenn man gleich alle äußere Erscheinungen sammt deren Veränderungen leugnen wollte). Nun sind Veränderungen nur in der Zeit möglich, folglich ist die Zeit etwas Wirkliches. Die Beantwortung hat keine Schwierigkeit. Ich gebe das ganze Argument zu. Die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der innern Anschauung. Sie hat also 35 subjective Realität in Ansehung der innern Erfahrung, d. i. ich habe

wirklich die Vorstellung von der Zeit und meinen Bestimmungen in ihr. Sie ist also wirklich, nicht als Object, sondern als die Vorstellungsart meiner selbst als Object's anzusehen. Wenn ich aber selbst, oder ein ander Wesen mich ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntniß geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung gar nicht vorkäme. Es bleibt also ihre empirische Realität als Bedingung aller unsrer Erfahrungen. Nur die absolute Realität kann ihr nach dem oben Angeführten nicht zugestanden werden. Sie ist nichts, als die Form unsrer inneren Anschauung.*) Wenn man von ihr die besondere Bedingung unserer Sinnlichkeit wegnimmt, so verschwindet auch der Begriff der Zeit, und sie hängt nicht an den Gegenständen selbst, sondern blos am Subjecte, welches sie anschauet.

Die Ursache aber, weswegen dieser Einwurf so einstimmig gemacht wird und zwar von denen, die gleichwohl gegen die Lehre von der Idealität des Raumes nichts Einleuchtendes einzuwenden wissen, ist diese. Die absolute Realität des Raumes hofften sie nicht apodiktisch darthun zu können, weil ihnen der Idealismus entgegen steht, nach welchem die Wirklichkeit äußerer Gegenstände keines strengen Beweises fähig ist: dagegen die des Gegenstandes unserer innern Sinnen (meiner selbst und meines Zustandes) unmittelbar durchs Bewußtsein klar ist. Jene konnten ein bloßer Schein sein, dieser aber ist ihrer Meinung nach unleugbar etwas Wirkliches. Sie bedachten aber nicht, daß beide, ohne daß man ihre Wirklichkeit als Vorstellungen bestreiten darf, gleichwohl nur zur Erscheinung gehören, welche jederzeit zwei Seiten hat, die eine, da das Object an sich selbst betrachtet wird (unangesehen der Art, dasselbe anzuschauen, dessen Beschaffenheit aber eben darum jederzeit problematisch bleibt), die andere, da auf die Form der Anschauung dieses Gegenstandes gesehen wird, welche nicht in dem Gegenstande an sich selbst, sondern im Subjecte, dem derselbe erscheint, gesucht werden muß, gleichwohl aber der Erscheinung dieses Gegenstandes wirklich und nothwendig zukommt.

Zeit und Raum sind demnach zwei Erkenntnißquellen, aus denen a priori

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

verschiedene synthetische Erkenntnisse geschöpft werden können, wie vornehmlich die reine Mathematik in Ansehung der Erkenntnisse vom Raume und dessen Verhältnissen ein glänzendes Beispiel giebt. Sie sind nämlich beide zusammen genommen reine Formen aller sinnlichen Anschauung und machen dadurch synthetische Sätze a priori möglich. Aber diese Erkenntnisquellen a priori bestimmen sich eben dadurch (daß sie bloß Bedingungen der Sinnlichkeit sind) ihre Grenzen, nämlich daß sie bloß auf Gegenstände gehen, so fern sie als Erscheinungen betrachtet werden, nicht aber Dinge an sich selbst darstellen. Sene allein sind das Feld ihrer Gültigkeit, woraus wenn man hinausgeht, weiter kein objectiver Gebrauch derselben statt findet. Diese Realität des Raumes und der Zeit läßt übrigens die Sicherheit der Erfahrungserkenntniß unangetastet: denn wir sind derselben eben so gewiß, ob diese Formen den Dingen an sich selbst, oder nur unsrer Anschauung dieser Dinge nothwendiger Weise anhängen. Dagegen die, so die absolute Realität des Raumes und der Zeit behaupten, sie mögen sie nun als subsistirend oder nur inhärirend annehmen, mit den Principien der Erfahrung selbst uneinig sein müssen. Denn entschließen sie sich zum ersteren (welches gemeinlich die Partei der mathematischen Naturforscher ist), so müssen sie zwei ewige und unendliche für sich bestehende Urdinge (Raum und Zeit) annehmen, welche da sind, (ohne daß doch etwas Wirkliches ist) nur um alles Wirkliche in sich zu befaßen. Nehmen sie die zweite Partei (von der einige metaphysische Naturlehrer sind) und Raum und Zeit gelten ihnen als von der Erfahrung abstrahirte, obzwar in der Absonderung verworren vorgestellte Verhältnisse der Erscheinungen (neben oder nach einander), so müssen sie den mathematischen Lehren a priori in Ansehung wirklicher Dinge (z. B. im Raume) ihre Gültigkeit, wenigstens die apodiktische Gewißheit streiten, indem diese a posteriori gar nicht statt findet, und die Begriffe a priori von Raum und Zeit dieser Meinung nach nur Geschöpfe der Einbildungskraft sind, deren Quell wirklich in der Erfahrung gesucht werden muß, aus deren abstrahirten Verhältnissen die Einbildung etwas gemacht hat, was zwar das Allgemeine derselben enthält, aber ohne die Restrictionen, welche die Natur mit denselben verknüpft hat, nicht statt finden kann. Die erstere gewinnen so viel, daß sie für die mathematische Behauptungen sich das Feld der Erscheinungen frei machen. Dagegen verwirren sie sich sehr durch eben diese Bedingungen, wenn der Verstand über dieses Feld hinausgehen will. Die zweite gewinnen zwar in Ansehung des letzteren, nämlich daß die

Vorstellungen von Raum und Zeit ihnen nicht in den Weg kommen, wenn sie von Gegenständen nicht als Erscheinungen, sondern blos im Verhältniß auf den Verstand urtheilen wollen; können aber weder von der Möglichkeit mathematischer Erkenntnisse a priori (indem ihnen eine wahre und objectiv gültige Anschauung a priori fehlt) Grund angeben, 5
 41 noch die Erfahrungssätze mit jenen Behauptungen in nothwendige Einstimmung bringen. In unserer Theorie von der wahren Beschaffenheit dieser zwei ursprünglichen Formen der Sinnlichkeit ist beiden Schwierigkeiten abgeholfen.

Daß schließlich die transcendentale Ästhetik nicht mehr als diese 10
 zwei Elemente, nämlich Raum und Zeit, enthalten könne, ist daraus klar, weil alle andre zur Sinnlichkeit gehörige Begriffe, selbst der der Bewegung, welcher beide Stücke vereinigt, etwas Empirisches voraussetzen. Denn diese setzt die Wahrnehmung von etwas Beweglichem voraus. Im Raum, an sich selbst betrachtet, ist aber nichts Bewegliches: daher das 15
 Bewegliche etwas sein muß, was im Raume nur durch Erfahrung gefunden wird, mithin ein empirisches Datum. Eben so kann die transcendentale Ästhetik nicht den Begriff der Veränderung unter ihre Data a priori zählen: denn die Zeit selbst verändert sich nicht, sondern etwas, 20
 das in der Zeit ist. Also wird dazu die Wahrnehmung von irgend einem Dasein und der Succession seiner Bestimmungen, mithin Erfahrung erfordert.

Allgemeine Anmerkungen

zur

Transcendentalen Ästhetik.

Zuerst wird es nöthig sein, uns so deutlich als möglich zu erklären, 25
 42 was in Ansehung der Grundbeschaffenheit der sinnlichen Erkenntniß überhaupt unsre Meinung sei, um aller Mißdeutung derselben vorzubeugen.

Wir haben also sagen wollen: daß alle unsre 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 im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden und 30
 als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können. 35

Was es für eine Bewandniß mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigenthümlich ist, die auch nicht nothwendig jedem Wesen, 5
obzwar jedem Menschen zukommen muß. Mit dieser haben wir es lediglich zu thun. Raum und Zeit sind die reine Formen derselben, Empfindung überhaupt die Materie. Sene können wir allein a priori, d. i. vor 10
aller wirklichen Wahrnehmung, erkennen, und sie heißt darum reine Anschauung; diese aber ist das in unserm Erkenntniß, was da macht, daß es Erkenntniß a posteriori, d. i. empirische Anschauung, heißt. Sene hängen 15
unserer Sinnlichkeit schlechthin nothwendig an, welcher Art auch unsere Empfindungen sein mögen; diese können sehr verschieden sein. Wenn wir diese unsre Anschauung auch zum höchsten Grade der Deutlichkeit bringen könnten, so würden wir dadurch der Beschaffenheit der Gegenstände an 43
sich selbst nicht näher kommen. Denn wir würden auf allen Fall doch nur unsre Art der Anschauung, d. i. unsere Sinnlichkeit, vollständig erkennen und diese immer nur unter den dem Subject ursprünglich anhängenden Bedingungen von Raum und Zeit; was die Gegenstände an sich selbst sein mögen, würde uns durch die aufgeklärteste Erkenntniß der Erscheinung derselben, die uns allein gegeben ist, doch niemals bekannt 20
werden.

Daß daher unsere ganze Sinnlichkeit nichts als die verworrene Vorstellung der Dinge sei, welche lediglich das enthält, was ihnen an sich selbst zukommt, aber nur unter einer Zusammenhäufung von Merkmalen 25
und Theilvorstellungen, die wir nicht mit Bewußtsein auseinander setzen, ist eine Verfälschung des Begriffs von Sinnlichkeit und von Erscheinung, welche die ganze Lehre derselben unnütz und leer macht. Der Unterschied einer undeutlichen von der deutlichen Vorstellung ist bloß logisch und betrifft nicht den Inhalt. Ohne Zweifel enthält der Begriff von Recht, 30
dessen sich der gesunde Verstand bedient, eben dasselbe, was die subtilste Speculation aus ihm entwickeln kann, nur daß im gemeinen und praktischen Gebrauche man sich dieser mannigfaltigen Vorstellungen in diesem Gedanken nicht bewußt ist. Darum kann man nicht sagen, daß der gemeine Begriff sinnlich sei und eine bloße Erscheinung enthalte; denn das 44
Recht kann gar nicht erscheinen, sondern sein Begriff liegt im Verstande 35
und stellt eine Beschaffenheit (die moralische) der Handlungen vor, die ihnen an sich selbst zukommt. Dagegen enthält die Vorstellung eines

Körpers in der Anschauung gar nichts, was einem Gegenstande an sich selbst zukommen könnte, sondern bloß die Erscheinung von Etwas und die Art, wie wir dadurch afficirt werden; und diese Receptivität unserer Erkenntnißfähigkeit heißt Sinnlichkeit und bleibt von der Erkenntniß des Gegenstandes an sich selbst, ob man jene (die Erscheinung) gleich bis auf den Grund durchschauen möchte, dennoch himmelweit unterschieden. 5

Die Leibniz-Wolffische Philosophie hat daher allen Untersuchungen über die Natur und den Ursprung unserer Erkenntnisse einen ganz un-rechten Gesichtspunkt angewiesen, indem sie den Unterschied der Sinnlichkeit vom Intellektuellen bloß als logisch betrachtete, da er offenbar transscendental ist und nicht bloß die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit, sondern den Ursprung und den Inhalt derselben betrifft, so daß wir durch die erstere die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst nicht bloß un-deutlich, sondern gar nicht erkennen, und so bald wir unsre subjective Beschaffenheit wegnehmen, das vorgestellte Object mit den Eigenschaften, die ihm die sinnliche Anschauung beilegte, überall nirgend anzutreffen ist, noch angetroffen werden kann, indem eben diese subjective Beschaffenheit die Form desselben als Erscheinung bestimmt. 10 15

45 Wir unterscheiden sonst wohl unter Erscheinungen das, was der Anschauung derselben wesentlich anhängt und für jeden menschlichen Sinn überhaupt gilt, von demjenigen, was derselben nur zufälliger Weise zukommt, indem es nicht auf die Beziehung der Sinnlichkeit überhaupt, sondern nur auf eine besondre Stellung oder Organisation dieses oder jenes Sinnes gültig ist. Und da nennt man die erstere Erkenntniß eine solche, die den Gegenstand an sich selbst vorstellt, die zweite aber nur die Erscheinung desselben. Dieser Unterschied ist aber nur empirisch. Bleibt man dabei stehen (wie es gemeiniglich geschieht) und sieht jene empirische Anschauung nicht wiederum (wie es geschehen sollte) als bloße Erscheinung an, so daß darin gar nichts, was irgend eine Sache an sich selbst angeht, anzutreffen ist, so ist unser transscendentaler Unterschied verloren, und wir glauben alsdann doch, Dinge an sich zu erkennen, ob wir es gleich überall (in der Sinnenwelt), selbst bis zu der tiefsten Erforschung ihrer Gegenstände, mit nichts als Erscheinungen zu thun haben. So werden wir zwar den Regenbogen eine bloße Erscheinung bei einem Sonnregen nennen, diesen Regen aber die Sache an sich selbst, welches auch richtig ist, so fern wir den letztern Begriff nur physisch verstehen als das, was in der allgemeinen Erfahrung unter allen verschiedenen Lagen zu den 20 25 30 35

Sinnen, doch in der Anschauung so und nicht anders bestimmt ist. Nehmen wir aber dieses Empirische überhaupt und fragen, ohne uns an die Einstimmung desselben mit jedem Menschensinne zu kehren, ob auch dieses einen Gegenstand an sich selbst (nicht die Regentropfen, denn die sind dann schon als Erscheinungen empirische Objecte) vorstelle: so ist die Frage von der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand transscendental, und nicht allein diese Tropfen sind bloße Erscheinungen, sondern selbst ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in welchem sie fallen, sind nichts an sich selbst, sondern bloße Modificationen oder Grundlagen unserer sinnlichen Anschauung; das transscendentale Object aber bleibt uns unbekannt.

Die zweite wichtige Angelegenheit unserer transscendentalen Ästhetik ist, daß sie nicht bloß als scheinbare Hypothese einige Gunst erwerbe, sondern so gewiß und ungezweifelt sei, als jemals von einer Theorie gefordert werden kann, die zum Organon dienen soll. Um diese Gewißheit völlig einleuchtend zu machen, wollen wir irgend einen Fall wählen, woran dessen Gültigkeit augenscheinlich werden kann.

Setzet demnach, Raum und Zeit seien an sich selbst objectiv und Bedingungen der Möglichkeit der Dinge an sich selbst, so zeigt sich erstlich: daß von beiden a priori apodiktische und synthetische Sätze in großer Zahl, vornehmlich vom Raum, vorkommen, welchen wir darum vorzüglich hier zum Beispiel untersuchen wollen. Da die Sätze der Geometrie synthetisch a priori, und mit apodiktischer Gewißheit erkannt werden, so frage ich: woher nehmt ihr dergleichen Sätze, und worauf stützt sich unser Verstand, um zu dergleichen schlechthin nothwendigen und allgemein gültigen Wahrheiten zu gelangen? Es ist kein anderer Weg, als durch Begriffe oder durch Anschauungen; beide aber als solche, die entweder a priori oder a posteriori gegeben sind. Die letztere, nämlich empirische Begriffe, imgleichen das, worauf sie sich gründen, die empirische Anschauung, können keinen synthetischen Satz geben, als nur einen solchen, der auch bloß empirisch, d. i. ein Erfahrungssatz ist, mithin niemals Nothwendigkeit und absolute Allgemeinheit enthalten kann, dergleichen doch das Charakteristische aller Sätze der Geometrie ist. Was aber das erstere und einzige Mittel sein würde, nämlich durch bloße Begriffe oder durch Anschauungen a priori zu dergleichen Erkenntnissen zu gelangen, so ist klar, daß aus bloßen Begriffen gar keine synthetische Erkenntniß, sondern lediglich analytische erlangt werden kann. Nehmet nur den Satz, daß durch zwei ge-

rade Linien sich gar kein Raum einschließen lasse, mithin keine Figur möglich sei, und versucht ihn aus dem Begriff von geraden Linien und der Zahl zwei abzuleiten, oder auch, daß aus drei geraden Linien eine Figur möglich sei, und versucht es eben so blos aus diesen Begriffen. Alle eure Bemühung ist vergeblich, und ihr seht euch genöthigt, zur Anschauung eure Zuflucht zu nehmen, wie es die Geometrie auch jederzeit thut. Ihr gebt euch also einen Gegenstand in der Anschauung; von welcher Art aber ist diese, ist es eine reine Anschauung a priori oder eine empirische? Wäre das letzte, so könnte niemals ein allgemein gültiger, noch weniger ein apodiktischer Satz daraus werden: denn Erfahrung kann dergleichen niemals liefern. Ihr müßt also euren Gegenstand a priori in der Anschauung geben und auf diesen euren synthetischen Satz gründen. Läge nun in euch nicht ein Vermögen, a priori anzuschauen; wäre diese subjective Bedingung der Form nach nicht zugleich die allgemeine Bedingung a priori, unter der allein das Object dieser (äußeren) Anschauung selbst möglich ist; wäre der Gegenstand (der Triangel) etwas an sich selbst ohne Beziehung auf euer Subject: wie könntet ihr sagen, daß, was in euren subjectiven Bedingungen einen Triangel zu construiren nothwendig liegt, auch dem Triangel an sich selbst nothwendig zukommen müsse? Denn ihr könntet doch zu euren Begriffen (von drei Linien) nichts Neues (die Figur) hinzufügen, welches darum nothwendig an dem Gegenstande angetroffen werden müßte, da dieser vor eurer Erkenntniß und nicht durch dieselbe gegeben ist. Wäre also nicht der Raum (und so auch die Zeit) eine bloße Form eurer Anschauung, welche Bedingungen a priori enthält, unter denen allein Dinge für euch äußere Gegenstände sein können, die ohne diese subjective Bedingungen an sich nichts sind, so könntet ihr a priori ganz und gar nichts über äußere Objecte synthetisch ausmachen. Es ist also ungezweifelt gewiß und nicht blos möglich oder auch wahrscheinlich, daß Raum und Zeit, als die nothwendige Bedingungen aller (äußern und innern) Erfahrung, blos subjective Bedingungen aller unsrer Anschauung sind, im Verhältniß auf welche daher alle Gegenstände bloße Erscheinungen und nicht für sich in dieser Art gegebene Dinge sind, von denen sich auch um deswillen, was die Form derselben betrifft, vieles a priori sagen läßt, niemals aber das Mindeste von dem Dinge an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegen mag.

5

48

10

15

20

25

49

30

35

50

Der
Transscendentalen Elementarlehre
Zweiter Theil.

Die transscendentale Logik.

Einleitung.

Idee einer transscendentalen Logik.

I.

Von der Logik überhaupt.

Unsre Erkenntniß entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüths,
10 deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Receptivität der
Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen
Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere
wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Ver-
hältniß auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüths) ge-
15 dacht. Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unsrer
Erkenntniß aus, so daß weder Begriffe ohne ihnen auf einige Art corre-
spondirende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe ein Erkenntniß
abgeben kann. Beide sind entweder rein, oder empirisch. Empirisch,
wenn Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes vor-
20 aussetzt) darin enthalten ist: rein aber, wenn der Vorstellung keine Em-
pfindung beigemischt ist. Man kann die letztere die Materie der sinnlichen
Erkenntniß nennen. Daher enthält reine Anschauung lediglich die Form,

51 unter welcher etwas angeschaut wird, und reiner Begriff allein die Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt. Nur allein reine Anschauungen oder Begriffe sind a priori möglich, empirische nur a posteriori.

Wollen wir die Receptivität unseres Gemüths, Vorstellungen zu empfangen, so fern es auf irgend eine Weise afficirt wird, Sinnlichkeit 5 nennen, so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses der Verstand. Unfre Natur bringt es so mit sich, daß die Anschauung niemals anders als sinnlich sein kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen afficirt werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung 10 zu denken, der Verstand. Keine dieser Eigenschaften ist der andern vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es eben so nothwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen 15 (d. i. sie unter Begriffe zu bringen). Beide Vermögen oder Fähigkeiten können auch ihre Functionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntniß entspringen. Deswegen darf man aber 20 doch nicht ihren Antheil vermischen, sondern man hat große Ursache, jedes von dem andern sorgfältig abzusondern und zu unterscheiden. Daher unterscheiden wir die Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt, d. i. Aesthetik, von der Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt, d. i. der Logik. 25

Die Logik kann nun wiederum in zwiefacher Absicht unternommen werden, entweder als Logik des allgemeinen, oder des besondern Verstandesgebrauchs. Die erste enthält die schlechthin nothwendige Regeln des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes statt findet, und geht also auf diesen unangesehen der Verschiedenheit der Gegenstände, 30 auf welche er gerichtet sein mag. Die Logik des besondern Verstandesgebrauchs enthält die Regeln, über eine gewisse Art von Gegenständen richtig zu denken. Jene kann man die Elementarlogik nennen, diese aber das Organon dieser oder jener Wissenschaft. Die letztere wird mehrentheils in den Schulen als Propädeutik der Wissenschaften vorangeschickt, 35 ob sie zwar nach dem Gange der menschlichen Vernunft das Späteste ist, wozu sie allererst gelangt, wenn die Wissenschaft schon lange fertig ist und

nur die letzte Hand zu ihrer Berichtigung und Vollkommenheit bedarf. Denn man muß die Gegenstände schon in ziemlich hohem Grade kennen, wenn man die Regeln angeben will, wie sich eine Wissenschaft von ihnen zu Stande bringen lasse.

5 Die allgemeine Logik ist nun entweder die reine, oder die angewandte Logik. In der ersteren abstrahiren wir von allen empirischen Bedingungen, unter denen unser Verstand ausgeübt wird, z. B. vom Einfluß der Sinne, vom Spiele der Einbildung, den Gesezen des Gedächtnisses, der Macht der Gewohnheit, der Neigung u., mithin auch den
10 Quellen der Vorurtheile, ja gar überhaupt von allen Ursachen, daraus uns gewisse Erkenntnisse entspringen oder unterschoben werden mögen, weil sie bloß den Verstand unter gewissen Umständen seiner Anwendung betreffen, und, um diese zu kennen, Erfahrung erfordert wird. Eine allgemeine, aber reine Logik hat es also mit lauter Principien a priori
15 zu thun und ist ein Kanon des Verstandes und der Vernunft, aber nur in Ansehung des Formalen ihres Gebrauchs, der Inhalt mag sein, welcher er wolle (empirisch oder transcendental). Eine allgemeine Logik heißt aber alsdann angewandt, wenn sie auf die Regeln des Gebrauchs des Verstandes unter den subjectiven empirischen Bedingungen,
20 die uns die Psychologie lehrt, gerichtet ist. Sie hat also empirische Principien, ob sie zwar in so fern allgemein ist, daß sie auf den Verstandesgebrauch ohne Unterschied der Gegenstände geht. Um deswillen ist sie auch weder ein Kanon des Verstandes überhaupt, noch ein Organon besondrer Wissenschaften, sondern lediglich ein Kathartikon des gemeinen
25 Verstandes.

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

1) Als allgemeine Logik abstrahirt sie von allem Inhalt der Verstandeserkenntniß und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände und hat mit
35 nichts, als der bloßen Form des Denkens zu thun.

2) Als reine Logik hat sie keine empirische Principien, mithin schöpft sie nichts (wie man sich bisweilen überredet hat) aus der Psychologie, die

also auf den Kanon des Verstandes gar keinen Einfluß hat. Sie ist eine demonstirte Doctrin, und alles muß in ihr völlig a priori gewiß sein.

Was ich die angewandte Logik nenne (wider die gemeine Bedeutung dieses Worts, nach der sie gewisse Exercitien, dazu die reine Logik die Regel giebt, enthalten soll), so ist sie eine Vorstellung des Verstandes und der Regeln seines nothwendigen Gebrauchs in concreto, nämlich unter den zufälligen Bedingungen des Subjects, die diesen Gebrauch hindern oder befördern können, und die insgesammt nur empirisch gegeben werden. Sie handelt von der Aufmerksamkeit, deren Hinderniß und Folgen, dem Ursprunge des Irrthums, dem Zustande des Zweifels, des Scrupels, der Überzeugung u. s. w.; und zu ihr verhält sich die allgemeine und reine Logik, wie die reine Moral, welche blos die nothwendige sittliche Gesetze eines freien Willens überhaupt enthält, zu der eigentlichen Tugendlehre, welche diese Gesetze unter den Hindernissen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften, denen die Menschen mehr oder weniger unterworfen sind, erwägt, und welche niemals eine wahre und demonstirte Wissenschaft abgeben kann, weil sie eben sowohl als jene angewandte Logik empirische und psychologische Principien bedarf.

II.

Von der transcendentalen Logik.

Die allgemeine Logik abstrahirt, wie wir gesehen, von allem Inhalt der Erkenntniß, d. i. von aller Beziehung derselben auf das Object, und betrachtet nur die logische Form im Verhältnisse der Erkenntnisse auf einander, d. i. die Form des Denkens überhaupt. Weil es nun aber sowohl reine, als empirische Anschauungen giebt (wie die transcendentale Ästhetik darthut), so könnte auch wohl ein Unterschied zwischen reinem und empirischem Denken der Gegenstände angetroffen werden. In diesem Falle würde es eine Logik geben, in der man nicht von allem Inhalt der Erkenntniß abstrahirte; denn diejenige, welche blos die Regeln des reinen Denkens eines Gegenstandes enthielte, würde alle diejenige Erkenntnisse ausschließen, welche von empirischem Inhalte wären. Sie würde auch auf den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gegenständen gehen, so fern er nicht den Gegenständen zugeschrieben werden kann; dahingegen die allgemeine Logik mit diesem Ursprunge der Erkenntniß nichts zu thun hat, sondern die Vorstellungen, sie mögen uranfänglich a priori in uns selbst,

oder nur empirisch gegeben sein, bloß nach den Gesetzen betrachtet, nach welchen der Verstand sie im Verhältniß gegen einander braucht, wenn er denkt, und also nur von der Verstandesform handelt, die den Vorstellungen verschafft werden kann, woher sie auch sonst entsprungen sein mögen.

5 Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluß auf alle nachfolgende Betrachtungen erstreckt, und die man wohl vor Augen haben muß, nämlich: daß nicht eine jede Erkenntniß a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden oder möglich sind,
 10 transscendental (d. i. die Möglichkeit der Erkenntniß oder der Gebrauch derselben a priori) heißen müsse. Daher ist weder der Raum, noch irgend eine geometrische Bestimmung desselben a priori eine transscendentale Vorstellung; sondern nur die Erkenntniß, daß diese Vorstellungen gar nicht empirischen Ursprungs sind, und die Möglichkeit, wie sie sich gleich-
 15 wohl a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen können, kann transscendental heißen. Ungleichem würde der Gebrauch des Raumes von Gegenständen überhaupt auch transscendental sein: aber ist er lediglich auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt, so heißt er empirisch. Der Unterschied des Transscendentalen und Empirischen gehört also nur
 20 zur Kritik der Erkenntnisse und betrifft nicht die Beziehung derselben auf ihren Gegenstand. 57

In der Erwartung also, daß es vielleicht Begriffe geben könne, die sich a priori auf Gegenstände beziehen mögen, nicht als reine oder sinnliche Anschauungen, sondern bloß als Handlungen des reinen Denkens,
 25 die mithin Begriffe, aber weder empirischen noch ästhetischen Ursprungs sind, so machen wir uns zum voraus die Idee von einer Wissenschaft des reinen Verstandes und Vernunfterkennnisses, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken. Eine solche Wissenschaft, welche den Ursprung, den Umfang und die objective Gültigkeit solcher Erkenntnisse bestimmte,
 30 würde transscendentale Logik heißen müssen, weil sie es bloß mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu thun hat, aber lediglich so fern sie auf Gegenstände a priori bezogen wird und nicht wie die allgemeine Logik auf die empirische sowohl, als reine Vernunfterkennnisse ohne Unterschied.

III.

Von der Eintheilung der allgemeinen Logik
in
Analytik und Dialektik.

Die alte und berühmte Frage, womit man die Logiker in die Enge zu treiben vermeinte und sie dahin zu bringen suchte, daß sie sich entweder auf einer elenden Dialele mußten betreffen lassen, oder ihre Unwissenheit, mithin die Eitelkeit ihrer ganzen Kunst bekennen sollten, ist diese: **Was ist Wahrheit?** Die Namenerklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt und vorausgesetzt; man verlangt aber zu wissen, welches das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntniß sei.

Es ist schon ein großer und nöthiger Beweis der Klugheit oder Einsicht, zu wissen, was man vernünftiger Weise fragen solle. Denn wenn die Frage an sich ungereimt ist und unnöthige Antworten verlangt, so hat sie außer der Beschämung dessen, der sie aufwirft, bisweilen noch den Nachtheil, den unbehutjamen Anhörere derselben zu ungereimten Antworten zu verleiten und den belachenswerthen Anblick zu geben, daß einer (wie die Alten sagten) den Bock melkt, der andre ein Sieb unterhält.

Wenn Wahrheit in der Übereinstimmung einer Erkenntniß mit ihrem Gegenstande besteht, so muß dadurch dieser Gegenstand von andern unterschieden werden; denn eine Erkenntniß ist falsch, wenn sie mit dem Gegenstande, worauf sie bezogen wird, nicht übereinstimmt, ob sie gleich etwas enthält, was wohl von andern Gegenständen gelten könnte. Nun würde ein allgemeines Kriterium der Wahrheit dasjenige sein, welches von allen Erkenntnissen ohne Unterschied ihrer Gegenstände gültig wäre. Es ist aber klar, daß, da man bei demselben von allem Inhalt der Erkenntniß (Beziehung auf ihr Object) abstrahirt, und Wahrheit gerade diesen Inhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt sei, nach einem Merkmale der Wahrheit dieses Inhalts der Erkenntnisse zu fragen, und daß also ein hinreichendes und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne. Da wir oben schon den Inhalt einer Erkenntniß die Materie derselben genannt haben, so wird man sagen müssen: von der Wahrheit der Erkenntniß der Materie nach läßt

sich kein allgemeines Kennzeichen verlangen, weil es in sich selbst widersprechend ist.

Was aber das Erkenntniß der bloßen Form nach (mit Beiseitesetzung alles Inhalts) betrifft, so ist eben so klar: daß eine Logik, so fern sie die allgemeine und nothwendige Regeln des Verstandes vorträgt, eben in diesen Regeln Kriterien der Wahrheit darlegen müsse. Denn was diesen widerspricht, ist falsch, weil der Verstand dabei seinen allgemeinen Regeln des Denkens, mithin sich selbst widerstreitet. Diese Kriterien aber betreffen nur die Form der Wahrheit, d. i. des Denkens überhaupt, und sind so fern ganz richtig, aber nicht hinreichend. Denn obgleich eine Erkenntniß der logischen Form völlig gemäß sein möchte, d. i. sich selbst nicht widerspräche, so kann sie doch noch immer dem Gegenstande widersprechen. Also ist das bloß logische Kriterium der Wahrheit, nämlich die Übereinstimmung einer Erkenntniß mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft, zwar die *conditio sine qua non*, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit; weiter aber kann die Logik nicht gehen, und den Irrthum, der nicht die Form, sondern den Inhalt trifft, kann die Logik durch keinen Probirstein entdecken.

Die allgemeine Logik löset nun das ganze formale Geschäfte des Verstandes und der Vernunft in seine Elemente auf und stellt sie als Principien aller logischen Beurtheilung unserer Erkenntniß dar. Dieser Theil der Logik kann daher Analytik heißen und ist eben darum der wenigstens negative Probirstein der Wahrheit, indem man zuvörderst alle Erkenntniß ihrer Form nach an diesen Regeln prüfen und schätzen muß, ehe man sie selbst ihrem Inhalt nach untersucht, um auszumachen, ob sie in Ansehung des Gegenstandes positive Wahrheit enthalten. Weil aber die bloße Form des Erkenntnisses, so sehr sie auch mit logischen Gesetzen übereinstimmen mag, noch lange nicht hinreicht, materielle (objective) Wahrheit dem Erkenntnisse darum auszumachen, so kann sich Niemand bloß mit der Logik wagen, über Gegenstände zu urtheilen und irgend etwas zu behaupten, ohne von ihnen vorher gegründete Erkundigung außer der Logik eingezogen zu haben, um hernach bloß die Benutzung und die Verknüpfung derselben in einem zusammenhängenden Ganzen nach logischen Gesetzen zu versuchen, noch besser aber, sie lediglich darnach zu prüfen. Gleichwohl liegt so etwas Verleitendes in dem Besitze einer so scheinbarer Kunst, allen unseren Erkenntnissen die Form des Verstandes zu geben, ob man gleich in Ansehung des Inhalts derselben noch sehr leer und arm sein mag,

daß jene allgemeine Logik, die bloß ein Kanon zur Beurtheilung ist, gleichsam wie ein Organon zur wirklichen Hervorbringung, wenigstens dem Blendwerk von objectiven Behauptungen gebraucht und mithin in der That dadurch gemißbraucht worden. Die allgemeine Logik nun als vermeintes Organon heißt Dialektik. 5

So verschieden auch die Bedeutung ist, in der die Alten dieser Benennung einer Wissenschaft oder Kunst sich bedienten, so kann man doch aus dem wirklichen Gebrauche derselben sicher abnehmen, daß sie bei ihnen nichts anders war, als die Logik des Scheins: eine sophistische Kunst, seiner Unwissenheit, ja auch seinen vorsätzlichen Blendwerken den Anstrich der Wahrheit zu geben, daß man die Methode der Gründlichkeit, welche die Logik überhaupt vorschreibt, nachahmte und ihre Topik zu Verschönerung jedes leeren Vorgebens benutzte. Nun kann man es als eine sichere und brauchbare Warnung anmerken: daß die allgemeine Logik, als Organon betrachtet, jederzeit eine Logik des Scheins, d. i. dialektisch sei. Denn da sie uns gar nichts über den Inhalt der Erkenntniß lehrt, sondern nur bloß die formale Bedingungen der Übereinstimmung mit dem Verstande, welche übrigens in Ansehung der Gegenstände gänzlich gleichgültig sind: so muß die Zumuthung, sich derselben als eines Werkzeugs (Organon) zu gebrauchen, um seine Kenntnisse wenigstens dem Vorgeben nach auszubreiten und zu erweitern, auf nichts als Geschwäßigkeit hinauslaufen, alles, was man will, mit einigem Schein zu behaupten oder auch nach Belieben anzusechten. 10
15
20
62

Eine solche Unterweisung ist der Würde der Philosophie auf keine Weise gemäß. Um deswillen hat man diese Benennung der Dialektik lieber als eine Kritik des dialektischen Scheins der Logik beigezählt, und als eine solche wollen wir sie auch hier verstanden wissen. 25

IV.

Von der Eintheilung der transcendentalen Logik in die

Transcendentale Analytik und Dialektik.

30

In einer transcendentalen Logik isoliren wir den Verstand (so wie oben in der transcendentalen Ästhetik die Sinnlichkeit) und heben bloß den Theil des Denkens aus unserm Erkenntniße heraus, der lediglich

feinen Ursprung in dem Verstande hat. Der Gebrauch dieser reinen Erkenntniß aber beruht darauf als ihrer Bedingung: daß uns Gegenstände in der Anschauung gegeben sind, worauf jene angewandt werden könne. Denn ohne Anschauung fehlt es aller unserer Erkenntniß an Objecten, und sie bleibt alsdann völlig leer. Der Theil der transcendentalen Logik also, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntniß vorträgt, und die Principien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann, ist die transcendentale Analytik und zugleich eine Logik der Wahrheit. Denn ihr kann keine Erkenntniß widersprechen, ohne daß sie zugleich allen Inhalt verliere, d. i. alle Beziehung auf irgend ein Object, mithin alle Wahrheit. Weil es aber sehr anlockend und verleitend ist, sich dieser reinen Verstandeserkenntnisse und Grundsätze allein und selbst über die Grenzen der Erfahrung hinaus zu bedienen, welche doch einzig und allein uns die Materie (Objecte) an die Hand geben kann, worauf jene reine Verstandesbegriffe angewandt werden können: so geräth der Verstand in Gefahr, durch leere Vernünfteleien von den bloßen formalen Principien des reinen Verstandes einen materialen Gebrauch zu machen und über Gegenstände ohne Unterschied zu urtheilen, die uns doch nicht gegeben sind, ja vielleicht auf keinerlei Weise gegeben werden können. Da sie also eigentlich nur ein Kanon der Beurtheilung des empirischen Gebrauchs sein sollte, so wird sie gemißbraucht, wenn man sie als das Organon eines allgemeinen und unbeschränkten Gebrauchs gelten läßt und sich mit dem reinen Verstande allein wagt, synthetisch über Gegenstände überhaupt zu urtheilen, zu behaupten und zu entscheiden. Also würde der Gebrauch des reinen Verstandes alsdann dialektisch sein. Der zweite Theil der transcendentalen Logik muß also eine Kritik dieses dialektischen Scheines sein und heißt transcendentale Dialektik, nicht als eine Kunst, dergleichen Schein dogmatisch zu erregen (eine leider sehr gangbare Kunst mannigfaltiger metaphysischer Gaukelwerke), sondern als eine Kritik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauchs, um den falschen Schein ihrer grundlosen Anmaßungen aufzudecken und ihre Ansprüche auf Erfindung und Erweiterung, die sie bloß durch transcendentale Grundsätze zu erreichen vermeint, zur bloßen Beurtheilung und Vermahrung des reinen Verstandes vor sophistischem Blendwerke herabzusetzen.

Der Transcendentalen Logik

Erste Abtheilung.

Die transcendente Analytik.

Diese Analytik ist die Bergliederung unseres gesammten Erkennt- 5
 nisses a priori in die Elemente der reinen Verstandeserkenntniß. Es
 kommt hiebei auf folgende Stücke an: 1. Daß die Begriffe reine und
 nicht empirische Begriffe seien; 2. daß sie nicht zur Anschauung und zur
 Sinnlichkeit, sondern zum Denken und Verstande gehören; 3. daß sie
 Elementarbegriffe seien und von den abgeleiteten oder daraus zusammen- 10
 gesetzten wohl unterschieden werden; 4. daß ihre Tafel vollständig sei,
 und sie das ganze Feld des reinen Verstandes gänzlich ausfüllen. Nun
 kann diese Vollständigkeit einer Wissenschaft nicht auf den Überschlag
 eines bloß durch Versuche zu Stande gebrachten Aggregats mit Zuverläß-
 figkeit angenommen werden; daher ist sie nur mittelst einer Idee des 15
 Ganzen der Verstandeserkenntniß a priori und durch die daraus be-
 stimmte Abtheilung der Begriffe, welche sie ausmachen, mithin nur durch
 65 ihren Zusammenhang in einem System möglich. Der reine Ver-
 stand sondert sich nicht allein von allem Empirischen, sondern sogar von
 aller Sinnlichkeit völlig aus. Er ist also eine für sich selbst beständige, 20
 sich selbst gnugame und durch keine äußerlich hinzukommende Zusätze zu
 vermehrende Einheit. Daher wird der Inbegriff seiner Erkenntniß ein
 unter einer Idee zu befassendes und zu bestimmendes System ausmachen,
 dessen Vollständigkeit und Articulation zugleich einen Probirstein der
 Richtigkeit und Aechtheit aller hineinpaffenden Erkenntnißstücke abgeben 25
 kann. Es besteht aber dieser ganze Theil der transcendentalen Logik aus
 zwei Büchern, deren das eine die Begriffe, das andere die Grund-
 sätze des reinen Verstandes enthält.

Der Transcendentalen Analytik

Erstes Buch.

Die Analytik der Begriffe.

Ich verstehe unter der Analytik der Begriffe nicht die Analysis der-
 selben, oder das gewöhnliche Verfahren in philosophischen Untersuchungen,

Begriffe, die sich darbieten, ihrem Inhalte nach zu zergliedern und zur Deutlichkeit zu bringen, sondern die noch wenig versuchte Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforschen, daß wir sie im Verstande allein als
5 ihrem Geburtsorte auffuchen und dessen reinen Gebrauch überhaupt analysiren; denn dieses ist das eigenthümliche Geschäfte einer Transcendental-Philosophie; das übrige ist die logische Behandlung der Begriffe in der Philosophie überhaupt. Wir werden also die reine Begriffe bis zu
10 denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand, von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreiet, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden.

Der
Analytik der Begriffe
15 Erstes Hauptstück.

Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen
Verstandesbegriffe.

Wenn man ein Erkenntnißvermögen ins Spiel setzt, so thun sich nach den mancherlei Anlässen verschiedene Begriffe hervor, die dieses Vermögen
20 kennbar machen und sich in einem mehr oder weniger ausführlichen Aufsatz sammeln lassen, nachdem die Beobachtung derselben längere Zeit oder mit größerer Scharfsichtigkeit angestellt worden. Wo diese Untersuchung werde vollendet sein, läßt sich nach diesem gleichsam mechanischen Verfahren niemals mit Sicherheit bestimmen. Auch entdecken sich die Begriffe,
25 die man nur so bei Gelegenheit auffindet, in keiner Ordnung und systematischen Einheit, sondern werden zuletzt nur nach Ähnlichkeiten gepaart und nach der Größe ihres Inhalts von den einfachen an zu den mehr zusammengesetzten in Reihen gestellt, die nichts weniger als systematisch, obgleich auf gewisse Weise methodisch zu Stande gebracht werden.

30 Die Transcendental-Philosophie hat den Vortheil, aber auch die Verbindlichkeit, ihre Begriffe nach einem Princip aufzusuchen: weil sie aus dem Verstande als absoluter Einheit rein und unvermischt entspringen und daher selbst nach einem Begriffe oder Idee unter sich zusammenhängen

müssen. Ein solcher Zusammenhang aber giebt eine Regel an die Hand, nach welcher jedem reinen Verstandesbegriff seine Stelle und allen insgesammt ihre Vollständigkeit a priori bestimmt werden kann, welches alles sonst vom Belieben oder dem Zufall abhängen würde.

Des

5

Transcendentalen Leitfadens der Entdeckung aller
reinen Verstandesbegriffe

Erster Abschnitt.

Von dem logischen Verstandesgebrauche überhaupt.

Der Verstand wurde oben bloß negativ erklärt: durch ein nichtfinn- 10
liches Erkenntnißvermögen. Nun können wir unabhängig von der Sinn-
lichkeit keiner Anschauung theilhaftig werden. Also ist der Verstand kein
68 Vermögen der Anschauung. Es giebt aber außer der Anschauung keine
andere Art zu erkennen, als durch Begriffe. Also ist die Erkenntniß eines
jeden, wenigstens des menschlichen Verstandes eine Erkenntniß durch Be- 15
griffe, nicht intuitiv, sondern discursiv. Alle Anschauungen, als sinnlich,
beruhen auf Affectionen, die Begriffe also auf Functionen. Ich verstehe
aber unter Function die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen
unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen. Begriffe gründen sich also auf
der Spontaneität des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf der Re- 20
ceptivität der Eindrücke. Von diesen Begriffen kann nun der Verstand
keinen andern Gebrauch machen, als daß er dadurch urtheilt. Da keine
Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand geht, als bloß die Anschau-
ung, so wird ein Begriff niemals auf einen Gegenstand unmittelbar, son-
dern auf irgend eine andre Vorstellung von demselben (sie sei Anschauung 25
oder selbst schon Begriff) bezogen. Das Urtheil ist also die mittelbare Er-
kenntniß eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung
desselben. In jedem Urtheil ist ein Begriff, der für viele gilt und unter
diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift, welche letztere dann
auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird. So bezieht sich z. B. in 30
dem Urtheile: alle Körper sind theilbar, der Begriff des Theilbaren

auf verschiedene andre Begriffe; unter diesen aber wird er hier besonders auf den Begriff des Körpers bezogen, dieser aber auf gewisse uns vor- 69
 kommende Erscheinungen. Also werden diese Gegenstände durch den Begriff der Theilbarkeit mittelbar vorgestellt. Alle Urtheile sind demnach
 5 Functionen der Einheit unter unsern Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntniß des Gegenstandes gebraucht und viel mögliche Erkenntnisse dadurch in einer zusammengezogen werden. Wir können
 aber alle Handlungen des Verstandes auf Urtheile zurückführen, so daß
 10 der Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urtheilen vorgestellt werden kann. Denn er ist nach dem obigen ein Vermögen zu denken. Denken ist das Erkenntniß durch Begriffe. Begriffe aber beziehen sich, als Prädicate möglicher Urtheile, auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande. So bedeutet der Begriff des Körpers
 15 Etwas, z. B. Metall, was durch jenen Begriff erkannt werden kann. Er ist also nur dadurch Begriff, daß unter ihm andere Vorstellungen enthalten sind, vermittelt deren er sich auf Gegenstände beziehen kann. Er ist also das Prädicat zu einem möglichen Urtheile, z. B. ein jedes Metall ist ein Körper. Die Functionen des Verstandes können also insgesammt ge-
 20 funden werden, wenn man die Functionen der Einheit in den Urtheilen vollständig darstellen kann. Daß dies aber sich ganz wohl bewerkstelligen lasse, wird der folgende Abschnitt vor Augen stellen.

Des

70

Zeitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe

25 Zweiter Abschnitt.

Von der logischen Function des Verstandes in Urtheilen.

Wenn wir von allem Inhalte eines Urtheils überhaupt abstrahiren und nur auf die bloße Verstandesform darin acht geben, so finden wir, daß die Function des Denkens in demselben unter vier Titel gebracht
 30 werden könne, deren jeder drei Momente unter sich enthält. Sie können füglich in folgender Tafel vorgestellt werden.

1.

Quantität der Urtheile.

Allgemeine
Besondere
Einzelne

5

2.

Dualität.
Bejahende
Verneinende
Unendliche

3.

Relation.
Kategorische
Hypothetische
Disjunctive

10

4.

Modalität.
Problematische
Assertorische
Apodiktische.

15

71 Da diese Eintheilung in einigen, obgleich nicht wesentlichen Stücken von der gewohnten Technik der Logiker abzuweichen scheint, so werden folgende Verwahrungen wider den besorglichen Mißverstand nicht unnöthig sein.

1. Die Logiker sagen mit Recht, daß man beim Gebrauch der Urtheile 20 in Vernunftschlüssen die einzelne Urtheile gleich den allgemeinen behandeln könne. Denn eben darum, weil sie gar keinen Umfang haben, kann das Prädicat derselben nicht bloß auf einiges dessen, was unter dem Begriff des Subjects enthalten ist, gezogen, von einigem aber ausgenommen werden. Es gilt also von jenem Begriffe ohne Ausnahme, gleich als wenn 25 derselbe ein gemeingültiger Begriff wäre, der einen Umfang hätte, von dessen ganzer Bedeutung das Prädicat gelte. Vergleichen wir dagegen ein einzelnes Urtheil mit einem gemeingültigen bloß als Erkenntniß der Größe nach, so verhält sie sich zu diesem, wie Einheit zur Unendlichkeit und ist also an sich selbst davon wesentlich unterschieden. Also wenn ich 30 ein einzelnes Urtheil (*iudicium singulare*) nicht bloß nach seiner innern Gültigkeit, sondern auch als Erkenntniß überhaupt nach der Größe, die es in Vergleichung mit andern Erkenntnissen hat, schätze, so ist es allerdings von gemeingültigen Urtheilen (*iudicia communia*) unterschieden und verdient in einer vollständigen Tafel der Momente des Denkens überhaupt 35

(obzwar freilich nicht in der bloß auf den Gebrauch der Urtheile untereinander eingeschränkten Logik) eine besondere Stelle.

2. Eben so müssen in einer transcendentalen Logik unendliche Urtheile von bejahenden noch unterschieden werden, wenn sie gleich ⁷² in der allgemeinen Logik jenen mit Recht beigezählt sind und kein besonderes Glied der Eintheilung ausmachen. Diese nämlich abstrahirt von allem Inhalt des Prädicats (ob es gleich verneinend ist) und sieht nur darauf, ob dasselbe dem Subject beigelegt, oder ihm entgegen gesetzt werde. Sene aber betrachtet das Urtheil auch nach dem Werthe oder Inhalt dieser ¹⁰ logischen Bejahung vermittelt eines bloß verneinenden Prädicats, und was diese in Ansehung des gesammten Erkenntnisses für einen Gewinn verschafft. Hätte ich von der Seele gesagt: sie ist nichtsterblich, so hätte ich durch ein verneinendes Urtheil wenigstens einen Irrthum abgehalten. Nun habe ich durch den Satz: die Seele ist nichtsterblich, zwar der ¹⁵ logischen Form nach wirklich bejaht, indem ich die Seele in den unbeschränkten Umfang der nichtsterbenden Wesen setze. Weil nun von dem ganzen Umfange möglicher Wesen das Sterbliche einen Theil enthält, das Nichtsterbliche aber den andern, so ist durch meinen Satz nichts anders gesagt, als daß die Seele eines von der unendlichen Menge Dinge sei, ²⁰ die übrig bleiben, wenn ich das Sterbliche insgesammt wegnehme. Dadurch aber wird nur die unendliche Sphäre alles Möglichen in so weit beschränkt, daß das Sterbliche davon abgetrennt und in dem übrigen Raum ihres Umfangs die Seele gesetzt wird. Dieser Raum bleibt aber bei dieser Ausnahme noch immer unendlich, und können noch mehrere ²⁵ Theile desselben weggenommen werden, ohne daß darum der Begriff von der Seele im mindesten wächst und bejahend bestimmt wird. Diese unendliche Urtheile also in Ansehung des logischen Umfangs sind wirklich ⁷³ bloß beschränkend in Ansehung des Inhalts der Erkenntniß überhaupt; und in so fern müssen sie in der transcendentalen Tafel aller Momente des Denkens in den Urtheilen nicht übergangen werden, weil die hierbei ausgeübte Function des Verstandes vielleicht in dem Felde seiner reinen Erkenntniß a priori wichtig sein kann.

3. Alle Verhältnisse des Denkens in Urtheilen sind die a) des Prädicats zum Subject, b) des Grundes zur Folge, c) der eingetheilten Erkenntniß und der gesammelten Glieder der Eintheilung unter einander. In der ersteren Art der Urtheile sind nur zwei Begriffe, in der zweiten zwei Urtheile, in der dritten mehrere Urtheile im Verhältniß gegen ein-

ander betrachtet. Der hypothetische Satz: wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, so wird der beharrlich Böse bestraft, enthält eigentlich das Verhältniß zweier Sätze: es ist eine vollkommene Gerechtigkeit da, und: der beharrlich Böse wird bestraft. Ob beide dieser Sätze an sich wahr seien, bleibt hier unausgemacht. Es ist nur die Consequenz, die durch dieses Urtheil gedacht wird. Endlich enthält das disjunctive Urtheil ein Verhältniß zweier oder mehrerer Sätze gegen einander, aber nicht der Abfolge, sondern der logischen Entgegensetzung, so fern die Sphäre des einen die des andern ausschließt, aber doch zugleich der Gemeinschaft, in so fern sie zusammen die Sphäre der eigentlichen Erkenntniß ausfüllen, also ein

74 Verhältniß der Theile der Sphäre eines Erkenntnisses, da die Sphäre eines jeden Theils ein Ergänzungsstück der Sphäre des andern zu dem ganzen Inbegriff der eingetheilten Erkenntniß ist; z. E. die Welt ist entweder durch einen blinden Zufall da, oder durch innre Nothwendigkeit, oder durch eine äußere Ursache. Jeder dieser Sätze nimmt einen Theil der Sphäre des möglichen Erkenntnisses über das Dasein einer Welt überhaupt ein, alle zusammen die ganze Sphäre. Das Erkenntniß aus einer dieser Sphären wegnehmen, heißt, sie in eine der übrigen setzen, und dagegen sie in eine Sphäre setzen, heißt, sie aus den übrigen wegnehmen. Es ist also in einem disjunctiven Urtheile eine gewisse Gemeinschaft der Erkenntnisse, die darin besteht, daß sie sich wechselseitig einander ausschließen, aber dadurch doch im Ganzen die wahre Erkenntniß bestimmen, indem sie zusammengenommen den ganzen Inhalt einer einzigen gegebenen Erkenntniß ausmachen. Und dieses ist es auch nur, was ich des folgenden wegen hiebei anzumerken nöthig finde.

4. Die Modalität der Urtheile ist eine ganz besondere Function derselben, die das Unterscheidende an sich hat, daß sie nichts zum Inhalte des Urtheils beiträgt (denn außer Größe, Dualität und Verhältniß ist nichts mehr, was den Inhalt eines Urtheils ausmachte), sondern nur den Werth der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht. Problematische Urtheile sind solche, wo man das Bejahen oder Verneinen als bloß möglich (beliebig) annimmt; assertorische, da es als

75 wirklich (wahr) betrachtet wird; apodiktische, in denen man es als nothwendig ansieht*). So sind die beiden Urtheile, deren Verhältniß

*) Gleich als wenn das Denken im ersten Fall eine Function des Verstandes, im zweiten der Urtheilskraft, im dritten der Vernunft wäre; eine Bemerkung, die erst in der Folge ihre Aufklärung erwartet.

das hypothetische Urtheil ausmacht (antecedens und consequens), imgleichen in deren Wechselwirkung das disjunctive besteht (Glieder der Einteilung), insgesammt nur problematisch. In dem obigen Beispiel wird der Satz: es ist eine vollkommene Gerechtigkeit da, nicht assertorisch gesagt, sondern nur als ein beliebiges Urtheil, wovon es möglich ist, daß jemand es annehme, gedacht; und nur die Consequenz ist assertorisch. Daher können solche Urtheile auch offenbar falsch sein und doch, problematisch genommen, Bedingungen der Erkenntniß der Wahrheit sein. So ist das Urtheil: die Welt ist durch blinden Zufall da, in dem disjunctiven Urtheil nur von problematischer Bedeutung, nämlich daß jemand diesen Satz etwa auf einen Augenblick annehmen möge, und dient doch (wie die Verzeichnung des falschen Weges unter der Zahl aller derer, die man nehmen kann), den wahren zu finden. Der problematische Satz ist also derjenige, der nur logische Möglichkeit (die nicht objectiv ist) ausdrückt, d. i. eine freie Wahl einen solchen Satz gelten zu lassen, eine blos willkürliche Aufnehmung desselben in den Verstand. Der assertorische sagt von logischer Wirklichkeit oder Wahrheit, wie etwa in einem hypothetischen Vernunftschluß das Antecedens im Obersatze problematisch, im Untersatze assertorisch vorkommt, und zeigt an, daß der Satz mit dem Verstande nach dessen Gesetzen schon verbunden sei. Der apodiktische Satz denkt sich den assertorischen durch diese Gesetze des Verstandes selbst bestimmt und daher a priori behauptend und drückt auf solche Weise logische Nothwendigkeit aus. Weil nun hier alles sich gradweise dem Verstande einverleibt, so daß man zuvor etwas problematisch urtheilt, darauf auch wohl es assertorisch als wahr annimmt, endlich als unzertrennlich mit dem Verstande verbunden, d. i. als nothwendig und apodiktisch, behauptet, so kann man diese drei Functionen der Modalität auch so viel Momente des Denkens überhaupt nennen.

Des

Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe
Dritter Abschnitt.

Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien.

Die allgemeine Logik abstrahirt, wie mehrmals schon gesagt worden, von allem Inhalt der Erkenntniß und erwartet, daß ihr anderwärts, wo-

her es auch sei, Vorstellungen gegeben werden, um diese zuerst in Begriffe zu verwandeln, welches analytisch zugeht. Dagegen hat die transscendentale Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor sich liegen, welches die transscendentale Ästhetik ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer sein würde. Raum und Zeit enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung a priori, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen der Receptivität unseres Gemüths, unter denen es allein Vorstellungen von Gegenständen empfangen kann, die mithin auch den Begriff derselben jederzeit afficiren müssen. Allein die Spontaneität unseres Denkens erfordert es, daß dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen und verbunden werde, um daraus eine Erkenntniß zu machen. Diese Handlung nenne ich Synthesis.

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

Die Synthesis überhaupt ist, wie wir künftig sehen werden, die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntniß haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind. Allein diese Synthesis auf Begriffe zu bringen, das ist eine Function, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntniß in eigentlicher Bedeutung verschafft.

Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, giebt nun den reinen Verstandesbegriff. Ich verstehe aber unter dieser Synthesis diejenige, welche auf einem Grunde der synthetischen Einheit a priori beruht:

so ist unser Zählen (vornehmlich ist es in größeren Zahlen merklicher) eine Synthesis nach Begriffen, weil sie nach einem gemeinschaftlichen Grunde der Einheit geschieht (z. E. der Deladik). Unter diesem Begriffe wird also die Einheit in der Synthesis des Mannigfaltigen nothwendig.

5 Analytisch werden verschiedene Vorstellungen unter einen Begriff gebracht (ein Geschäfte, wovon die allgemeine Logik handelt). Aber nicht die Vorstellungen, sondern die reine Synthesis der Vorstellungen auf Begriffe zu bringen, lehrt die transcendente Logik. Das erste, was uns zum Behuf der Erkenntniß aller Gegenstände a priori gegeben sein muß, 10 ist das Mannigfaltige der reinen Anschauung; die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft ist das zweite, giebt aber noch keine Erkenntniß. Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis Einheit 15 geben und lediglich in der Vorstellung dieser nothwendigen synthetischen Einheit bestehen, thun das dritte zum Erkenntniße eines vorkommenden Gegenstandes und beruhen auf dem Verstande.

Dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit giebt, die giebt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt. Derselbe Verstand also und 20 zwar durch eben dieselbe Handlungen, wodurch er in Begriffen vermittelt der analytischen Einheit die logische Form eines Urtheils zu Stande brachte, bringt auch vermittelt der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt in seine Vorstellungen einen transscendenten Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die 25 a priori auf Objecte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann.

Auf solche Weise entspringen gerade so viel reine Verstandesbegriffe, welche a priori auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen, als es in der vorigen Tafel logische Functionen in allen möglichen Urtheilen gab: denn der Verstand ist durch gedachte Functionen völlig erschöpft und 30 sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen. Wir wollen diese Begriffe nach dem Aristoteles Kategorien nennen, indem unsre Absicht uranfänglich mit der seinigen zwar einerlei ist, ob sie sich gleich davon in der Ausführung gar sehr entfernt. 80

Tafel der Kategorien.

1.

Der Quantität
Einheit
Vielheit
Allheit

5

2.

Der Qualität
Realität

Negation

Limitation

3.

Der Relation

der Inhärenz und Subsistenz (substantia et accidens)

10

der Causalität und Dependenz
(Ursache und Wirkung)

der Gemeinschaft (Wechselwirkung
zwischen dem Handelnden
und Leidenden)

15

4.

Der Modalität

Möglichkeit — Unmöglichkeit

Dasein — Nichtsein

Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

20

Dieses ist nun die Verzeichnung aller ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand a priori in sich enthält, und um deren willen er auch nur ein reiner Verstand ist, indem er durch sie allein etwas bei dem Mannigfaltigen der Anschauung verstehen, d. i. ein Object derselben denken kann. Diese Eintheilung ist systematisch aus einem gemeinschaftlichen Princip, nämlich dem Vermögen zu urtheilen (welches eben so viel ist, als das Vermögen zu denken), erzeugt und nicht rhapsodistisch, aus einer auf gut Glück unternommenen Auffuchung reiner Begriffe entstanden, deren Vollzähligkeit man niemals gewiß sein kann, da sie nur durch Induction geschlossen wird, ohne zu gedenken, daß man noch auf die letztere Art niemals einsieht, warum denn grade diese und nicht andre Begriffe dem reinen Verstande beiwohnen. Es war ein eines scharfsinnigen Mannes würdiger Anschlag des Aristoteles, diese Grundbegriffe aufzusuchen. Da er aber kein Principium hatte, so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstießen, und trieb deren zuerst zehn auf, die er Kategorien

35

(Prädicamente) nannte. In der Folge glaubte er noch ihrer fünfse aufgefunden zu haben, die er unter dem Namen der Postprädicamente hinzufügte. Allein seine Tafel blieb noch immer mangelhaft. Außerdem finden sich auch einige modi der reinen Sinnlichkeit darunter (quando, ubi, situs, imgleichen prius, simul), auch ein empirischer (motus), die in dieses Stammregister des Verstandes gar nicht gehören; oder es sind auch die abgeleitete Begriffe mit unter die Urbegriffe gezählt (actio, passio), und an einigen der letztern fehlt es gänzlich.

Um der letztern willen ist also noch zu bemerken: daß die Kategorien, als die wahren Stammegriffe des reinen Verstandes, auch ihre eben so reine abgeleitete Begriffe haben, die in einem vollständigen System der Transscendental-Philosophie keinesweges übergangen werden können, mit deren bloßer Erwähnung aber ich in einem bloß kritischen Versuch zufrieden sein kann.

Es sei mir erlaubt, diese reine, aber abgeleitete Verstandesbegriffe die Prädicabilien des reinen Verstandes (im Gegensatz der Prädicamente) zu nennen. Wenn man die ursprüngliche und primitive Begriffe hat, so lassen sich die abgeleitete und subalterne leicht hinzufügen und der Stammbaum des reinen Verstandes völlig ausmalen. Da es mir hier nicht um die Vollständigkeit des Systems, sondern nur der Principien zu einem System zu thun ist, so verspare ich diese Ergänzung auf eine andere Beschäftigung. Man kann aber diese Absicht ziemlich erreichen, wenn man die ontologische Lehrbücher zur Hand nimmt und z. B. der Kategorie der Causalität die Prädicabilien der Kraft, der Handlung, des Leidens, der Gemeinschaft die der Gegenwart, des Widerstandes, den Prädicamenten der Modalität die des Entstehens, Vergehens, der Veränderung u. s. w. unterordnet. Die Kategorien mit den modis der reinen Sinnlichkeit oder auch unter einander verbunden, geben eine große Menge abgeleiteter Begriffe a priori, die zu bemerken und wo möglich bis zur Vollständigkeit zu verzeichnen, eine nützliche und nicht unangenehme, hier aber entbehrliche Bemühung sein würde.

Der Definitionen dieser Kategorien überhebe ich mich in dieser Abhandlung geflissentlich, ob ich gleich im Besiß derselben sein möchte. Ich werde diese Begriffe in der Folge bis auf den Grad zergliedern, welcher in Beziehung auf die Methodenlehre, die ich bearbeite, hinreichend ist. In einem System der reinen Vernunft würde man sie mit Recht von mir fordern können: aber hier würden sie nur den Hauptpunkt der Unter-

suchung aus den Augen bringen, indem sie Zweifel und Angriffe erregten, die man, ohne der wesentlichen Absicht etwas zu entziehen, gar wohl auf eine andre Beschäftigung verweisen kann. Indessen leuchtet doch aus dem wenigen, was ich hievon angeführt habe, deutlich hervor, daß ein vollständiges Wörterbuch mit allen dazu erforderlichen Erklärungen nicht allein möglich, sondern auch leicht sei zu Stande zu bringen. Die Fächer sind einmal da; es ist nur nöthig, sie auszufüllen, und eine systematische Topik, wie die gegenwärtige läßt nicht leicht die Stelle verfehlen, dahin ein jeder Begriff eigenthümlich gehört, und zugleich diejenige leicht be-
werthen, die noch leer ist.

84

Der
Analytik der Begriffe
Zweites Hauptstück.

Von der Deduction der reinen Verstandesbegriffe.

Erster Abschnitt.

Von den Principien einer transcendentalen Deduction
überhaupt.

Die Rechtslehrer, wenn sie von Befugnissen und Anmaßungen reden, unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens ist (quid iuris), von der, die die Thatsache angeht (quid facti); und indem sie von beiden Beweis fordern, so nennen sie den erstern, der die Befugniß oder auch den Rechtsanspruch darthun soll, die Deduction. Wir bedienen uns einer Menge empirischer Begriffe ohne jemandes Widerrede und halten uns auch ohne Deduction berechtigt, ihnen einen Sinn und eingebilbete Bedeutung zuzueignen, weil wir jederzeit die Erfahrung bei Hand haben, ihre objective Realität zu beweisen. Es giebt indessen auch usurpirte Begriffe, wie etwa Glück, Schicksal, die zwar mit fast allgemeiner Nachsicht herumlaufen, aber doch bisweilen durch die Frage: quid iuris, in Anspruch genommen werden, da man alsdann wegen der Deduction derselben in nicht geringe Verlegenheit geräth, indem man keinen deutlichen Rechtsgrund weder aus der Erfahrung, noch der Vernunft anführen kann, dadurch die Befugniß ihres Gebrauchs deutlich würde.

Unter den mancherlei Begriffen aber, die das sehr vermischte Gewebe der menschlichen Erkenntniß ausmachen, giebt es einige, die auch zum reinen Gebrauch a priori (völlig unabhängig von aller Erfahrung) bestimmt sind, und dieser ihre Befugniß bedarf jederzeit einer Deduction: weil zu der Rechtmäßigkeit eines solchen Gebrauchs Beweise aus der Erfahrung nicht hinreichend sind, man aber doch wissen muß, wie diese Begriffe sich auf Objecte beziehen können, die sie doch aus keiner Erfahrung hernehmen. Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die transcendentaler Deduction derselben und unterscheidet sie von der empirischen Deduction, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das Factum betrifft, wodurch der Besitz entspringen.

Wir haben jetzt schon zweierlei Begriffe von ganz verschiedener Art, die doch darin mit einander übereinkommen, daß sie beiderseits völlig a priori sich auf Gegenstände beziehen, nämlich die Begriffe des Raumes und der Zeit als Formen der Sinnlichkeit und die Kategorien als Begriffe des Verstandes. Von ihnen eine empirische Deduction versuchen wollen, würde ganz vergebliche Arbeit sein: weil eben darin das Unterscheidende ihrer Natur liegt, daß sie sich auf ihre Gegenstände beziehen, ohne etwas zu deren Vorstellung aus der Erfahrung entlehnt zu haben. Wenn also eine Deduction derselben nöthig ist, so wird sie jederzeit transcendental sein müssen.

Indessen kann man von diesen Begriffen wie von allem Erkenntniß, wo nicht das Principium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen, wo alsdann die Eindrücke der Sinne den ersten Anlaß geben, die ganze Erkenntnißkraft in Ansehung ihrer zu eröffnen und Erfahrung zu Stande zu bringen, die zwei sehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich eine Materie zur Erkenntniß aus den Sinnen und eine gewisse Form, sie zu ordnen, aus dem innern Quell des reinen Anschauens und Denkens, die bei Gelegenheit der ersteren zuerst in Ausübung gebracht werden und Begriffe hervorbringen. Ein solches Nachspüren der ersten Bestrebungen unserer Erkenntnißkraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu steigen, hat ohne Zweifel seinen großen Nutzen, und man hat es dem berühmten Locke zu verdanken, daß er dazu zuerst den Weg eröffnet hat. Allein eine Deduction der reinen Begriffe a priori kommt dadurch niemals zu

Stande, denn sie liegt ganz und gar nicht auf diesem Wege, weil in An-
 sehung ihres künftigen Gebrauchs, der von der Erfahrung gänzlich unab-
 hängig sein soll, sie einen ganz andern Geburtsbrief als den der Abstammung
 87 von Erfahrungen müssen aufzuzeigen haben. Diese versuchte physiologische
 Ableitung, die eigentlich gar nicht Deduction heißen kann, weil sie eine 5
 quaestio facti betrifft, will ich daher die Erklärung des Besizes einer
 reinen Erkenntniß nennen. Es ist also klar, daß von diesen allein es eine
 transcendente Deduction und keinesweges eine empirische geben könne,
 und daß letztere in Ansehung der reinen Begriffe a priori nichts als eitle
 Versuche sind, womit sich nur derjenige beschäftigen kann, welcher die ganz 10
 eigenthümliche Natur dieser Erkenntnisse nicht begriffen hat.

Ob nun aber gleich die einzige Art einer möglichen Deduction der
 reinen Erkenntniß a priori, nämlich die auf dem transcendentalen Wege,
 eingeräumt wird, so erhellt dadurch doch eben nicht, daß sie so unumgäng-
 lich nothwendig sei. Wir haben oben die Begriffe des Raumes' und der 15
 Zeit vermittelt einer transcendentalen Deduction zu ihren Quellen ver-
 folgt und ihre objective Gültigkeit a priori erklärt und bestimmt. Gleich-
 wohl geht die Geometrie ihren sichern Schritt durch lauter Erkenntnisse
 a priori, ohne daß sie sich wegen der reinen und gesetzmäßigen Abkunft
 ihres Grundbegriffs vom Raume von der Philosophie einen Beglaubigungs- 20
 schein erbitten darf. Allein der Gebrauch dieses Begriffs geht in dieser
 Wissenschaft auch nur auf die äußere Sinnenwelt, von welcher der Raum
 die reine Form ihrer Anschauung ist, in welcher also alle geometrische Er-
 kenntniß, weil sie sich auf Anschauung a priori gründet, unmittelbare
 Evidenz hat, und die Gegenstände durch die Erkenntniß selbst a priori 25
 88 (der Form nach) in der Anschauung gegeben werden. Dagegen fängt mit
 den reinen Verstandesbegriffen das unumgängliche Bedürfniß an,
 nicht allein von ihnen selbst, sondern auch vom Raum die transcendente
 Deduction zu suchen: weil, da sie von Gegenständen nicht durch Prädicate
 der Anschauung und der Sinnlichkeit, sondern des reinen Denkens a priori 30
 reden, sie sich auf Gegenstände ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit
 allgemein beziehen, und die, da sie nicht auf Erfahrung gegründet sind,
 auch in der Anschauung a priori kein Object vorzeigen können, worauf sie
 vor aller Erfahrung ihre Synthesis gründeten; und daher nicht allein
 wegen der objectiven Gültigkeit und Schranken ihres Gebrauchs Verdacht 35
 erregen, sondern auch jenen Begriff des Raumes zweideutig machen,
 dadurch daß sie ihn über die Bedingungen der sinnlichen Anschauung zu

gebrauchen geneigt sind, weshalb auch oben von ihm eine transscendentale Deduction von nöthen war. So muß denn der Leser von der unumgänglichen Nothwendigkeit einer solchen transscendentalen Deduction, ehe er einen einzigen Schritt im Felde der reinen Vernunft gethan hat, überzeugt werden; weil er sonst blind verfährt und, nachdem er mannigfaltig umher
 5 geirrt hat, doch wieder zu der Unwissenheit zurückkehren muß, von der er ausgegangen war. Er muß aber auch die unvermeidliche Schwierigkeit zum voraus deutlich einsehen, damit er nicht über Dunkelheit klage, wo die Sache selbst tief eingehüllt ist, oder über der Wegräumung der Hinder-
 10 nisse zu früh verdrossen werde, weil es darauf ankommt, entweder alle Ansprüche zu Einsichten der reinen Vernunft als das beliebteste Feld, nämlich dasjenige über die Grenzen aller möglichen Erfahrung hinaus, völlig aufzugeben oder diese kritische Untersuchung zur Vollkommenheit zu bringen.

Wir haben oben an den Begriffen des Raumes und der Zeit mit leichter Mühe begreiflich machen können, wie diese als Erkenntnisse a priori sich gleichwohl auf Gegenstände nothwendig beziehen müssen und eine synthetische Erkenntniß derselben, unabhängig von aller Erfahrung, möglich machten. Denn da nur vermittelt solcher reinen Formen der
 20 Sinnlichkeit uns ein Gegenstand erscheinen, d. i. ein Object der empirischen Anschauung sein kann, so sind Raum und Zeit reine Anschauungen, welche die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände als Erscheinungen a priori enthalten, und die Synthesis in denselben hat objective Gültigkeit.

Die Kategorien des Verstandes dagegen stellen uns gar nicht die Bedingungen vor, unter denen Gegenstände in der Anschauung gegeben werden; mithin können uns allerdings Gegenstände erscheinen, ohne daß sie sich nothwendig auf Functionen des Verstandes beziehen müssen, und dieser also die Bedingungen derselben a priori enthielte. Daher zeigt sich
 30 hier eine Schwierigkeit, die wir im Felde der Sinnlichkeit nicht antrafen, wie nämlich subjective Bedingungen des Denkens sollten objective Gültigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniß der Gegenstände abgeben: denn ohne Functionen des Verstandes können
 35 allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden. Ich nehme z. B. den Begriff der Ursache, welcher eine besondere Art der Synthesis bedeutet, da auf etwas A was ganz Verschiedenes B nach einer Regel gesetzt wird. Es ist a priori nicht klar, warum Erscheinungen etwas der-

gleichem enthalten sollten (denn Erfahrungen kann man nicht zum Beweise anführen, weil die objective Gültigkeit dieses Begriffs a priori muß dargethan werden können), und es ist daher a priori zweifelhaft, ob ein solcher Begriff nicht etwa gar leer sei und überall unter den Erscheinungen keinen Gegenstand antreffe. Denn daß Gegenstände der sinnlichen Anschauung den im Gemüth a priori liegenden formalen Bedingungen der Sinnlichkeit gemäß sein müssen, ist daraus klar, weil sie sonst nicht Gegenstände für uns sein würden; daß sie aber auch überdem den Bedingungen, deren der Verstand zur synthetischen Einheit des Denkens bedarf, gemäß sein müssen, davon ist die Schlußfolge nicht so leicht einzusehen. Denn es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, daß der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß fände, und alles so in Verwirrung läge, daß z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe und also dem Begriffe der Ursache und Wirkung entspräche, so daß dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre. Erscheinungen würden nichts desto weniger unserer Anschauung Gegenstände darbieten, denn die Anschauung bedarf der Functionen des Denkens auf keine Weise.

Gedächte man sich von der Mühsamkeit dieser Untersuchungen dadurch loszuwickeln, daß man sagte: die Erfahrung böte unablässig Beispiele einer solchen Regelmäßigkeit der Erscheinungen dar, die genugsam Anlaß geben, den Begriff der Ursache davon abzuondern und dadurch zugleich die objective Gültigkeit eines solchen Begriffs zu bewähren, so bemerkt man nicht, daß auf diese Weise der Begriff der Ursache gar nicht entspringen kann, sondern daß er entweder völlig a priori im Verstande müsse gegründet sein, oder als ein bloßes Hirngespinnst gänzlich aufgegeben werden müsse. Denn dieser Begriff erfordert durchaus, daß etwas A von der Art sei, daß ein anderes B daraus nothwendig und nach einer schlechthin allgemeinen Regel folge. Erscheinungen geben gar wohl Fälle an die Hand, aus denen eine Regel möglich ist, nach der etwas gewöhnlichermaßen geschieht, aber niemals, daß der Erfolg nothwendig sei: daher der Synthesis der Ursache und Wirkung auch eine Dignität anhängt, die man gar nicht empirisch ausdrücken kann, nämlich daß die Wirkung nicht bloß zu der Ursache hinzu komme, sondern durch dieselbe gesetzt sei und aus ihr erfolge. Die strenge Allgemeinheit der Regel ist auch gar keine Eigenschaft empirischer Regeln, die durch Induction keine andere als comparative Allgemeinheit, d. i. ausgebreitete

Brauchbarkeit, bekommen können. Nun würde sich aber der Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe gänzlich ändern, wenn man sie nur als empirische Producte behandeln wollte.

Übergang

5 zur transcendentalen Deduction der Kategorien.

Es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich auf einander nothwendiger Weise beziehen und gleichsam einander begegnen können: entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder diese den Gegenstand allein möglich
10 macht. Ist das erstere, so ist diese Beziehung nur empirisch, und die Vorstellung ist niemals a priori möglich. Und dies ist der Fall mit Erscheinung in Ansehung dessen, was an ihnen zur Empfindung gehört. Ist aber das zweite, weil Vorstellung an sich selbst (denn von deren Causalität vermittelst des Willens ist hier gar nicht die Rede) ihren Gegenstand dem
15 Dasein nach nicht hervorbringt, so ist doch die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdann a priori bestimmend, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen. Es sind aber zwei Bedingungen, unter denen allein die Erkenntniß eines Gegenstandes möglich ist, erstlich Anschauung, dadurch derselbe, aber nur als Er-
20 scheinung gegeben wird; zweitens Begriff, dadurch ein Gegenstand 93 gedacht wird, der dieser Anschauung entspricht. Es ist aber aus dem obigen klar, daß die erste Bedingung, nämlich die, unter der allein Gegenstände angeschaut werden können, in der That den Objecten der Form nach a priori im Gemüth zum Grunde liege. Mit dieser formalen Bedin-
25 gung der Sinnlichkeit stimmen also alle Erscheinungen nothwendig überein, weil sie nur durch dieselbe erscheinen, d. i. empirisch angeschauet und gegeben werden können. Nun fragt es sich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenn gleich nicht angeschauet, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird; denn als-
30 dann ist alle empirische Erkenntniß der Gegenstände solchen Begriffen nothwendiger Weise gemäß, weil ohne deren Voraussetzung nichts als Object der Erfahrung möglich ist. Nun enthält aber alle Erfahrung außer der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen Begriff von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird
35 oder erscheint: demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt als

Bedingungen a priori aller Erfahrungserkenntniß zum Grunde liegen: folglich wird die objective Gültigkeit der Kategorien als Begriffe a priori darauf beruhen, daß durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei. Denn alsdann beziehen sie sich nothwendiger Weise und a priori auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur vermittelt ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann. 5

94 Die transcendentale Deduction aller Begriffe a priori hat also ein Principium, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muß, nämlich dieses: daß sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung erkannt werden müssen (es sei der Anschauung, die in ihr angetroffen 10 wird, oder des Denkens). Begriffe, die den objectiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum nothwendig. Die Entzweiung der Erfahrung aber, worin sie angetroffen werden, ist nicht ihre Deduction (sondern Illustration), weil sie dabei doch nur zufällig sein würden. Ohne diese ursprüngliche Beziehung auf mögliche Erfahrung, 15 in welcher alle Gegenstände der Erkenntniß vorkommen, würde die Beziehung derselben auf irgend ein Object gar nicht begriffen werden können.

Es sind aber drei ursprüngliche Quellen (Fähigkeiten oder Vermögen der Seele), die die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten und selbst aus keinem andern Vermögen des Gemüths abgeleitet 20 werden können, nämlich Sinn, Einbildungskraft und Apperception. Darauf gründet sich 1) die Synopsis des Mannigfaltigen a priori durch den Sinn; 2) die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft; endlich 3) die Einheit dieser Synthesis durch ursprüngliche Apperception. Alle diese Vermögen haben außer dem empirischen 25 Gebrauch noch einen transcendentalen, der lediglich auf die Form geht und a priori möglich ist. Von diesem haben wir in Ansehung der 95 Sinne oben im ersten Theile geredet, die zwei andre aber wollen wir jetzt ihrer Natur nach einzusehen trachten.

Der

Deduction der reinen Verstandesbegriffe

Zweiter Abschnitt.

Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung.

Daß ein Begriff völlig a priori erzeugt werden und sich auf einen Gegenstand beziehen solle, obgleich er weder selbst in den Begriff mög- 35

licher Erfahrung gehört, noch aus Elementen einer möglichen Erfahrung besteht, ist gänzlich widersprechend und unmöglich. Denn er würde alsdann keinen Inhalt haben, darum weil ihm keine Anschauung correspondirte, indem Anschauungen überhaupt, wodurch uns Gegenstände gegeben werden können, das Feld oder den gesammten Gegenstand möglicher Erfahrung ausmachen. Ein Begriff a priori, der sich nicht auf diese bezöge, würde nur die logische Form zu einem Begriff, aber nicht der Begriff selbst sein, wodurch etwas gedacht würde.

Wenn es also reine Begriffe a priori giebt, so können diese zwar freilich nichts Empirisches enthalten: sie müssen aber gleichwohl lauter Bedingungen a priori zu einer möglichen Erfahrung sein, als worauf allein ihre objective Realität beruhen kann.

Will man daher wissen, wie reine Verstandesbegriffe möglich seien, so muß man untersuchen, welches die Bedingungen a priori seien, worauf die Möglichkeit der Erfahrung ankommt, und die ihr zum Grunde liegen, wenn man gleich von allem Empirischen der Erscheinungen abstrahirt. Ein Begriff, der diese formale und objective Bedingung der Erfahrung allgemein und zureichend ausdrückt, würde ein reiner Verstandesbegriff heißen. Habe ich einmal reine Verstandesbegriffe, so kann ich auch wohl Gegenstände erdenken, die vielleicht unmöglich, vielleicht zwar an sich möglich, aber in keiner Erfahrung gegeben werden können, indem in der Verknüpfung jener Begriffe etwas weggelassen sein kann, was doch zur Bedingung einer möglichen Erfahrung nothwendig gehört (Begriff eines Geistes), oder etwa reine Verstandesbegriffe weiter ausgedehnt werden, als Erfahrung fassen kann (Begriff von Gott). Die Elemente aber zu allen Erkenntnissen a priori, selbst zu willkürlichen und ungereimten Erfindungen können zwar nicht von der Erfahrung entlehnt sein (denn sonst wären sie nicht Erkenntnisse a priori); sie müssen aber jederzeit die reine Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung und eines Gegenstandes derselben enthalten, denn sonst würde nicht allein durch sie gar nichts gedacht werden, sondern sie selber würden ohne Data auch nicht einmal im Denken entstehen können.

Diese Begriffe nun, welche a priori das reine Denken bei jeder Erfahrung enthalten, finden wir an den Kategorien; und es ist schon eine hinreichende Deduction derselben und Rechtfertigung ihrer objectiven Gültigkeit, wenn wir beweisen können, daß vermitteltst ihrer allein ein Gegenstand gedacht werden kann. Weil aber in einem solchen Gedanken

mehr als das einzige Vermögen zu denken, nämlich der Verstand, beschäftigt ist, und dieser selbst als ein Erkenntnißvermögen, das sich auf Objecte beziehen soll, eben so wohl einer Erläuterung wegen der Möglichkeit dieser Beziehung bedarf: so müssen wir die subjective Quellen, welche die Grundlage a priori zu der Möglichkeit der Erfahrung aus-
 5
 machen, nicht nach ihrer empirischen, sondern transscendentalen Beschaffenheit zuvor erwägen.

Wenn eine jede einzelne Vorstellung der andern ganz fremd, gleichsam isolirt und von dieser getrennt wäre, so würde niemals so etwas, als Erkenntniß ist, entspringen, welche ein Ganzes verglichener und verknüpfter
 10
 Vorstellungen ist. Wenn ich also dem Sinne deswegen, weil er in seiner Anschauung Mannigfaltigkeit enthält, eine Synopsis beilege, so correspondirt dieser jederzeit eine Synthesis, und die Receptivität kann nur mit Spontaneität verbunden Erkenntnisse möglich machen. Diese ist nun
 15
 der Grund einer dreifachen Synthesis, die nothwendiger Weise in allem Erkenntniß vorkommt: nämlich der Apprehension der Vorstellungen als Modificationen des Gemüths in der Anschauung, der Reproduction derselben in der Einbildung und ihrer Recognition im Begriffe. Diese
 20
 geben nun eine Leitung auf drei subjective Erkenntnißquellen, welche selbst den Verstand und durch diesen alle Erfahrung als ein empirisches
 25
 Product des Verstandes möglich machen.

Vorläufige Erinnerung.

Die Deduction der Kategorien ist mit so viel Schwierigkeiten verbunden und nöthigt, so tief in die erste Gründe der Möglichkeit unsrer Erkenntniß überhaupt einzubringen, daß ich, um die Weitläufigkeit einer
 25
 vollständigen Theorie zu vermeiden und dennoch bei einer so nothwendigen Untersuchung nichts zu versäumen, es rathsamer gefunden habe, durch folgende vier Nummern den Leser mehr vorzubereiten als zu unterrichten und im nächstfolgenden, dritten Abschnitte die Erörterung dieser Elemente
 des Verstandes allererst systematisch vorzustellen. Um deswillen wird sich
 30
 der Leser bis dahin durch die Dunkelheit nicht abwendig machen lassen, die auf einem Wege, der noch ganz unbetreten ist, anfänglich unvermeidlich ist, sich aber, wie ich hoffe, in gedachtem Abschnitte zur vollständigen Einsicht aufklären soll.

1.

Von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung.

Unsere Vorstellungen mögen entspringen, woher sie wollen, ob sie durch den Einfluß äußerer Dinge oder durch innere Ursachen gewirkt sind, sie mögen a priori oder empirisch als Erscheinungen entstanden sein: so gehören sie doch als Modificationen des Gemüths zum innern Sinn, und als solche sind alle unsere Erkenntnisse zuletzt doch der formalen Bedingung des innern Sinnes, nämlich der Zeit, unterworfen, als in welcher sie insgesammt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen. Dieses ist eine allgemeine Anmerkung, die man bei dem folgenden durchaus zum Grunde legen muß. 99

Jede Anschauung enthält ein Mannigfaltiges in sich, welches doch nicht als ein solches vorgestellt werden würde, wenn das Gemüth nicht die Zeit in der Folge der Eindrücke auf einander unterschiede: denn als in einem Augenblick enthalten kann jede Vorstellung niemals etwas anderes als absolute Einheit sein. Damit nun aus diesem Mannigfaltigen Einheit der Anschauung werde (wie etwa in der Vorstellung des Raumes), so ist erstlich das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung desselben nothwendig, welche Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne, weil sie gerade zu auf die Anschauung gerichtet ist, die zwar ein Mannigfaltiges darbietet, dieses aber als ein solches und zwar in einer Vorstellung enthalten niemals ohne eine dabei vorkommende Synthesis bewirken kann. 100

Diese Synthesis der Apprehension muß nun auch a priori, d. i. in Ansehung der Vorstellungen, die nicht empirisch sind, ausgeübt werden. Denn ohne sie würden wir weder die Vorstellungen des Raumes, noch der Zeit a priori haben können: da diese nur durch die Synthesis des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Receptivität darbietet, erzeugt werden können. Also haben wir eine reine Synthesis der Apprehension. 100

2.

Von der Synthesis der Reproduction in der Einbildung.

Es ist zwar ein bloß empirisches Gesetz, nach welchem Vorstellungen, die sich oft gefolgt oder begleitet haben, sich mit einander endlich vergesellschaften und dadurch in eine Verknüpfung setzen, nach welcher auch ohne

die Gegenwart des Gegenstandes eine dieser Vorstellungen einen Übergang des Gemüths zu der andern nach einer beständigen Regel hervorbringt. Dieses Gesetz der Reproduction setzt aber voraus: daß die Erscheinungen selbst wirklich einer solchen Regel unterworfen seien, und daß in dem Mannigfaltigen ihrer Vorstellungen eine gewissen Regeln gemäße Begleitung oder Folge statt finde; denn ohne das würde unsere empirische Einbildungskraft niemals etwas ihrem Vermögen Gemäses zu thun bekommen, also wie ein todtes und uns selbst unbekanntes Vermögen im Inneren des Gemüths verborgen bleiben. Würde der Zinnober bald roth, bald schwarz, bald leicht, bald schwer sein, ein Mensch bald in diese, bald in jene thierische Gestalt verändert werden, am längsten Tage bald das Land mit Früchten, bald mit Eis und Schnee bedeckt sein, so könnte meine empirische Einbildungskraft nicht einmal Gelegenheit bekommen, bei der Vorstellung der rothen Farbe den schweren Zinnober in die Gedanken zu bekommen; oder würde ein gewisses Wort bald diesem, bald jenem Dinge beigelegt, oder auch eben dasselbe Ding bald so, bald anders benannt, ohne daß hierin eine gewisse Regel, der die Erscheinungen schon von selbst unterworfen sind, herrschte, so könnte keine empirische Synthesis der Reproduction statt finden.

Es muß also etwas sein, was selbst diese Reproduction der Erscheinungen möglich macht, dadurch daß es der Grund a priori einer nothwendigen synthetischen Einheit derselben ist. Hierauf aber kommt man bald, wenn man sich besinnt, daß Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern das bloße Spiel unserer Vorstellungen sind, die am Ende auf Bestimmungen des inneren Sinnes auslaufen. Wenn wir nun darthun können, daß selbst unsere reinste Anschauungen a priori keine Erkenntniß verschaffen, außer so fern sie eine solche Verbindung des Mannigfaltigen enthalten, die eine durchgängige Synthesis der Reproduction möglich macht, so ist diese Synthesis der Einbildungskraft auch vor aller Erfahrung auf Principien a priori gegründet, und man muß eine reine transcendente Synthesis derselben annehmen, die selbst der Möglichkeit aller Erfahrung (als welche die Reproducibilität der Erscheinungen nothwendig voraussetzt) zum Grunde liegt. Nun ist offenbar, daß, wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe, oder die Zeit von einem Mittag zum andern denken, oder auch nur eine gewisse Zahl mir vorstellen will, ich erstlich nothwendig eine dieser mannigfaltigen Vorstellungen nach der andern in Gedanken fassen müsse. Würde ich aber die vorhergehende (die erste Theile der

Linie, die vorhergehende Theile der Zeit oder die nach einander vorgestellte Einheiten) immer aus den Gedanken verlieren und sie nicht reproduciren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung und keiner aller vorgenannten Gedanken, ja gar nicht einmal die reinste und erste Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können.

Die Synthesis der Apprehension ist also mit der Synthesis der Reproduction unzertrennlich verbunden. Und da jene den transcendentalen Grund der Möglichkeit aller Erkenntnisse überhaupt (nicht blos der empirischen, sondern auch der reinen a priori) ausmacht, so gehört die reproductive Synthesis der Einbildungskraft zu den transcendentalen Handlungen des Gemüths, und in Rücksicht auf dieselbe wollen wir dieses Vermögen auch das transcendentale Vermögen der Einbildungskraft nennen.

3.

103

15 Von der Synthesis der Recognition im Begriffe.

Ohne Bewußtsein, daß das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduction in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein. Denn es wäre eine neue Vorstellung im jetzigen Zustande, die zu dem Actus, wodurch sie nach und nach hat erzeugt werden sollen, gar nicht gehörte, und das Mannigfaltige derselben würde immer kein Ganzes ausmachen, weil es der Einheit ermangelte, die ihm nur das Bewußtsein verschaffen kann. Vergesse ich im Zählen, daß die Einheiten, die mir jetzt vor Sinnen schweben, nach und nach zu einander von mir hinzugethan worden sind, so würde ich die Erzeugung der Menge durch diese successive Hinzuthuung von Einem zu Einem, mit-
25 hin auch nicht die Zahl erkennen; denn dieser Begriff besteht lediglich in dem Bewußtsein dieser Einheit der Synthesis.

Das Wort Begriff könnte uns schon von selbst zu dieser Bemerkung Anleitung geben. Denn dieses eine Bewußtsein ist es, was das Mannigfaltige, nach und nach Angesehene und dann auch Reproducirte in eine Vorstellung vereinigt. Dieses Bewußtsein kann oft nur schwach sein, so daß wir es nur in der Wirkung, nicht aber in dem Actus selbst, d. i. unmittelbar, mit der Erzeugung der Vorstellung verknüpfen: aber unerachtet
30 dieser Unterschiede muß doch immer ein Bewußtsein angetroffen werden, wenn ihm gleich die hervorstechende Klarheit mangelt, und ohne dasselbe
35

104

sind Begriffe und mit ihnen Erkenntniß von Gegenständen ganz unmöglich.

Und hier ist es denn nothwendig, sich darüber verständlich zu machen, was man denn unter dem Ausdruck eines Gegenstandes der Vorstellungen meine. Wir haben oben gesagt, daß Erscheinungen selbst nichts als sinnliche Vorstellungen sind, die an sich in eben derselben Art nicht als Gegenstände (außer der Vorstellungskraft) müssen angesehen werden. Was versteht man denn, wenn man von einem der Erkenntniß correspondirenden, mithin auch davon unterschiedenen Gegenstande redet? Es ist leicht einzusehen, daß dieser Gegenstand nur als etwas überhaupt = X müßte gedacht werden, weil wir außer unserer Erkenntniß doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntniß als correspondirend gegenübersehen könnten.

Wir finden aber, daß unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntniß auf ihren Gegenstand etwas von Nothwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht aufs Gerathewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt sind: weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch nothwendiger Weise in Beziehung auf diesen unter einander übereinstimmen, d. i. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht.

Es ist aber klar, daß, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu thun haben, und jenes X, was ihnen correspondirt (der Gegenstand), weil er etwas von allen unsern Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, für uns nichts ist, die Einheit, welche der Gegenstand nothwendig macht, nichts anders sein könne, als die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen. Alsdann sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben. Diese ist aber unmöglich, wenn die Anschauung nicht durch eine solche Function der Synthesis nach einer Regel hat hervorgebracht werden können, welche die Reproduction des Mannigfaltigen a priori nothwendig und einen Begriff, in welchem dieses sich vereinigt, möglich macht. So denken wir uns einen Triangel als Gegenstand, indem wir uns der Zusammensetzung von drei geraden Linien nach einer Regel bewußt sind, nach welcher eine solche Anschauung jederzeit dargestellt werden kann. Diese Einheit der Regel bestimmt nun alles Mannigfaltige und schränkt es auf Bedingungen ein, welche die Einheit der Apperception möglich machen; und

der Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = X, den ich durch die gedachte Prädicate eines Triangels denke.

Alles Erkenntniß erfordert einen Begriff, dieser mag nun so unvollkommen oder so dunkel sein, wie er wolle; dieser aber ist seiner Form nach 106
5 jederzeit etwas Allgemeines, und was zur Regel dient. So dient der Begriff vom Körper nach der Einheit des Mannigfaltigen, welches durch ihn gedacht wird, unserer Erkenntniß äußerer Erscheinungen zur Regel. Eine Regel der Anschauungen kann er aber nur dadurch sein, daß er bei
10 gegebenen Erscheinungen die nothwendige Reproduction des Mannigfaltigen derselben, mithin die synthetische Einheit in ihrem Bewußtsein vorstellt. So macht der Begriff des Körpers bei der Wahrnehmung von
Etwas außer uns die Vorstellung der Ausdehnung und mit ihr die der Undurchdringlichkeit, der Gestalt ꝛc. nothwendig.

Aller Nothwendigkeit liegt jederzeit eine transcendente Bedingung
15 zum Grunde. Also muß ein transcendentaler Grund der Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen aller unserer Anschauungen, mithin auch der Begriffe der Objecte überhaupt, folglich auch aller
Gegenstände der Erfahrung angetroffen werden, ohne welchen es unmöglich wäre, zu unsern Anschauungen irgend einen Gegenstand zu denken:
20 denn dieser ist nichts mehr als das Etwas, davon der Begriff eine solche Nothwendigkeit der Synthesis ausdrückt.

Diese ursprüngliche und transcendente Bedingung ist nun keine andere, als die transcendente Apperception. Das Bewußtsein 107
seiner selbst nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der innern
25 Wahrnehmung ist blos empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben, und wird gewöhnlich der innre Sinn genannt, oder die empirische
Apperception. Das, was nothwendig als numerisch identisch vorgestellt werden soll, kann nicht als ein solches durch empirische Data gedacht
30 werden. Es muß eine Bedingung sein, die vor aller Erfahrung vorhergeht und diese selbst möglich macht, welche eine solche transcendente Voraussetzung geltend machen soll.

Nun können keine Erkenntnisse in uns statt finden, keine Verknüpfung
und Einheit derselben unter einander ohne diejenige Einheit des Bewußtseins, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht, und worauf
35 in Beziehung alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist. Dieses reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewußtsein will ich nun die trans-

scendentale Apperception nennen. Daß sie diesen Namen verdiene, erhellt schon daraus: daß selbst die reinste objective Einheit, nämlich die der Begriffe a priori (Raum und Zeit), nur durch Beziehung der Anschauungen auf sie möglich sei. Die numerische Einheit dieser Apperception liegt also a priori allen Begriffen eben so wohl zum Grunde, als die Mannigfaltigkeit des Raumes und der Zeit den Anschauungen der Sinnlichkeit.

108 Eben diese transcendentale Einheit der Apperception macht aber aus allen möglichen Erscheinungen, die immer in einer Erfahrung beisammen sein können, einen Zusammenhang aller dieser Vorstellungen nach Gesetzen. Denn diese Einheit des Bewußtseins wäre unmöglich, wenn nicht das Gemüth in der Erkenntniß des Mannigfaltigen sich der Identität der Function bewußt werden könnte, wodurch sie dasselbe synthetisch in einer Erkenntniß verbindet. Also ist das ursprüngliche und nothwendige Bewußtsein der Identität seiner selbst zugleich ein Bewußtsein einer eben so nothwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen, d. i. nach Regeln, die sie nicht allein nothwendig reproducibel machen, sondern dadurch auch ihrer Anschauung einen Gegenstand bestimmen, d. i. den Begriff von Etwas, darin sie nothwendig zusammenhängen: denn das Gemüth könnte sich unmöglich die Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen und zwar a priori denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlung vor Augen hätte, welche alle Synthesis der Apprehension (die empirisch ist) einer transcendentalen Einheit unterwirft und ihren Zusammenhang nach Regeln a priori zuerst möglich macht. Nunmehr werden wir auch unsere Begriffe von einem Gegenstande überhaupt richtiger bestimmen können. Alle Vorstellungen haben als Vorstellungen ihren Gegenstand und können selbst wiederum Gegenstände anderer Vorstellungen sein. Erscheinungen sind die einzigen Gegenstände, die uns unmittelbar gegeben werden können, und das, was sich darin unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, heißt Anschauung. Nun sind aber diese Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern selbst nur Vorstellungen, die wiederum ihren Gegenstand haben, der also von uns nicht mehr angeschaut werden kann und daher der nichtempirische, d. i. transcendentale, Gegenstand = X genannt werden mag.

Der reine Begriff von diesem transcendentalen Gegenstande (der wirklich bei allen unsern Erkenntnissen immer einerlei = X ist) ist das, was allen unsern empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen

Gegenstand, d. i. objective Realität, verschaffen kann. Dieser Begriff kann nun gar keine bestimmte Anschauung enthalten und wird also nichts anders als diejenige Einheit betreffen, die in einem Mannigfaltigen der Erkenntniß angetroffen werden muß, so fern es in Beziehung auf einen
 5 Gegenstand steht. Diese Beziehung aber ist nichts anders, als die nothwendige Einheit des Bewußtseins, mithin auch der Synthesis des Mannigfaltigen durch gemeinschaftliche Function des Gemüths, es in einer Vorstellung zu verbinden. Da nun diese Einheit als a priori nothwendig angesehen werden muß (weil die Erkenntniß sonst ohne Gegenstand sein
 10 würde), so wird die Beziehung auf einen transcendentalen Gegenstand, d. i. die objective Realität unserer empirischen Erkenntniß, auf dem transcendentalen Gesetze beruhen, daß alle Erscheinungen, so fern uns dadurch
 110 Gegenstände gegeben werden sollen, unter Regeln a priori der synthetischen Einheit derselben stehen müssen, nach welchen ihr Verhältniß in der empirischen Anschauung allein möglich ist, d. i. daß sie eben sowohl in der Erfahrung unter Bedingungen der nothwendigen Einheit der Apperception, als in der bloßen Anschauung unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit stehen müssen, ja daß durch jene jede Erkenntniß allererst möglich werde.

20

4.

Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Kategorien als Erkenntnisse a priori.

Es ist nur eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmäßigen Zusammenhange vorgestellt werden:
 25 eben so wie nur ein Raum und Zeit ist, in welcher alle Formen der Erscheinung und alles Verhältniß des Seins oder Nichtseins statt finden. Wenn man von verschiedenen Erfahrungen spricht, so sind es nur so viel Wahrnehmungen, so fern solche zu einer und derselben allgemeinen Erfahrung gehören. Die durchgängige und synthetische Einheit der Wahrnehmungen macht nämlich gerade die Form der Erfahrung aus, und sie
 30 ist nichts anders, als die synthetische Einheit der Erscheinungen nach Begriffen.

Einheit der Synthesis nach empirischen Begriffen würde ganz zu- 111
 fällig sein, und gründeten diese sich nicht auf einen transcendentalen

Grund der Einheit, so würde es möglich sein, daß ein Gewühl von Erscheinungen unsere Seele anfüllte, ohne daß doch daraus jemals Erfahrung werden könnte. Alsdann fiel aber auch alle Beziehung der Erkenntniß auf Gegenstände weg, weil ihr die Verknüpfung nach allgemeinen und nothwendigen Gesetzen mangelte, mithin würde sie zwar gedankenlose Anschauung, aber niemals Erkenntniß, also für uns so viel als gar nichts sein. 5

Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Nun behaupte ich: die oben angeführte Kategorien sind nichts anders, als die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung, so wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung zu eben derselben enthalten. Also sind jene auch Grundbegriffe, Objecte überhaupt zu den Erscheinungen zu denken und haben also a priori objective Gültigkeit; welches dasjenige war, was wir eigentlich wissen wollten. 15

Die Möglichkeit aber, ja sogar die Nothwendigkeit dieser Kategorien beruht auf der Beziehung, welche die gesammte Sinnlichkeit und mit ihr auch alle mögliche Erscheinungen auf die ursprüngliche Apperception haben, in welcher alles nothwendig den Bedingungen der durchgängigen Einheit des Selbstbewußtseins gemäß sein, d. i. unter allgemeinen Functionen der Synthesis stehen muß, nämlich der Synthesis nach Begriffen, als worin die Apperception allein ihre durchgängige und nothwendige Identität a priori beweisen kann. So ist der Begriff einer Ursache nichts anders, als eine Synthesis (dessen, was in der Zeitreihe folgt, mit andern Erscheinungen) nach Begriffen, und ohne dergleichen Einheit, die ihre Regel a priori hat und die Erscheinungen sich unterwirft, würde durchgängige und allgemeine, mithin nothwendige Einheit des Bewußtseins in dem Mannigfaltigen der Wahrnehmungen nicht angetroffen werden. Diese würden aber alsdann auch zu keiner Erfahrung gehören, folglich ohne Object und nichts als ein blindes Spiel der Vorstellungen, d. i. weniger als ein Traum sein. 112 25 30

Alle Versuche, jene reine Verstandesbegriffe von der Erfahrung abzuleiten und ihnen einen bloß empirischen Ursprung zuzuschreiben, sind also ganz eitel und vergeblich. Ich will davon nichts erwähnen, daß z. E. der Begriff einer Ursache den Zug von Nothwendigkeit bei sich führt, welche gar keine Erfahrung geben kann, die uns zwar lehrt, daß auf eine Erscheinung gewöhnlicher Maßen etwas Andres folge, aber nicht, daß es 35

nothwendig darauf folgen müsse, noch daß a priori und ganz allgemein
 daraus als einer Bedingung auf die Folge könne geschlossen werden.
 Aber jene empirische Regel der Association, die man doch durchgängig
 annehmen muß, wenn man sagt, daß alles in der Reihenfolge der Be-
 5 gabenheiten dermaßen unter Regeln stehe, daß niemals etwas geschieht, 113
 vor welchem nicht etwas vorhergehe, darauf es jederzeit folge: dieses als
 ein Gesetz der Natur, worauf beruht es? frage ich, und wie ist selbst diese
 Association möglich? Der Grund der Möglichkeit der Association des
 10 Mannigfaltigen, so fern er im Objecte liegt, heißt die Affinität des
 Mannigfaltigen. Ich frage also, wie macht ihr euch die durchgängige
 Affinität der Erscheinungen (dadurch sie unter beständigen Gesetzen stehen
 und darunter gehören müssen) begreiflich?

Nach meinen Grundsätzen ist sie sehr wohl begreiflich. Alle mögliche
 Erscheinungen gehören als Vorstellungen zu dem ganzen möglichen Selbst-
 15 bewußtsein. Von diesem aber als einer transcendentalen Vorstellung ist
 die numerische Identität unzertrennlich und a priori gewiß, weil nichts
 in das Erkenntniß kommen kann, ohne vermittelt dieser ursprünglichen
 Apperception. Da nun diese Identität nothwendig in der Synthesis
 alles Mannigfaltigen der Erscheinungen, so fern sie empirische Erkenntniß
 20 werden soll, hinein kommen muß, so sind die Erscheinungen Bedingungen
 a priori unterworfen, welchen ihre Synthesis (der Apprehension) durch-
 gängig gemäß sein muß. Nun heißt aber die Vorstellung einer allge-
 meinen Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige (mithin auf
 einerlei Art) gesetzt werden kann, eine Regel und, wenn es so gesetzt
 25 werden muß, ein Gesetz. Also stehen alle Erscheinungen in einer durch-
 gängigen Verknüpfung nach nothwendigen Gesetzen und mithin in einer 114
 transcendentalen Affinität, woraus die empirische die bloße
 Folge ist.

Daß die Natur sich nach unserm subjectiven Grunde der Appercep-
 30 tion richten, ja gar davon in Ansehung ihrer Gesetzmäßigkeit abhängen
 solle, lautet wohl sehr widersinnlich und befremdlich. Bedenkt man aber,
 daß diese Natur an sich nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen, mit-
 hin kein Ding an sich, sondern bloß eine Menge von Vorstellungen des
 Gemüths sei, so wird man sich nicht wundern, sie bloß in dem Radical-
 35 vermögen aller unsrer Erkenntniß, nämlich der transcendentalen Apper-
 ception, in derjenigen Einheit zu sehen, um deren willen allein sie Object
 aller möglichen Erfahrung, d. i. Natur, heißen kann; und daß wir auch

eben darum diese Einheit a priori, mithin auch als nothwendig erkennen können, welches wir wohl müßten unterwegs lassen, wäre sie unabhängig von den ersten Quellen unseres Denkens an sich gegeben. Denn da wüßte ich nicht, wo wir die synthetische Sätze einer solchen allgemeinen Natur-
einheit hernehmen sollten, weil man sie auf solchen Fall von den Gegen-
ständen der Natur selbst entlehnen müßte. Da dieses aber nur empirisch
geschehen könnte, so würde daraus keine andere als bloß zufällige Einheit
gezogen werden können, die aber bei weitem an den nothwendigen Zu-
sammenhang nicht reicht, den man meint, wenn man Natur nennt.

115

Der

10

Deduction der reinen Verstandesbegriffe

Dritter Abschnitt.

Von dem Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen über-
haupt und der Möglichkeit diese a priori zu erkennen.

Was wir im vorigen Abschnitte abge sondert und einzeln vortrug, 15
wollen wir jetzt vereinigt und im Zusammenhange vorstellen. Es sind
drei subjective Erkenntnißquellen, worauf die Möglichkeit einer Erfahrung
überhaupt und Erkenntniß der Gegenstände derselben beruht: Sinn,
Einbildungskraft und Apperception; jede derselben kann als em-
pirisch, nämlich in der Anwendung auf gegebene Erscheinungen, betrachtet 20
werden, alle aber sind auch Elemente oder Grundlagen a priori, welche
selbst diesen empirischen Gebrauch möglich machen. Der Sinn stellt die
Erscheinungen empirisch in der Wahrnehmung vor, die Einbildungs-
kraft in der Association (und Reproduction), die Apperception in
dem empirischen Bewußtsein der Identität dieser reproductiven Vor-
stellungen mit den Erscheinungen, dadurch sie gegeben waren, mithin in 25
der Recognition.

116

Es liegt aber der sämtlichen Wahrnehmung die reine Anschauung
(in Ansehung ihrer als Vorstellung die Form der inneren Anschauung,
die Zeit), der Association die reine Synthesis der Einbildungskraft und 30
dem empirischen Bewußtsein die reine Apperception, d. i. die durchgängige
Identität seiner selbst bei allen möglichen Vorstellungen, a priori zum
Grunde.

Wollen wir nun den innern Grund dieser Verknüpfung der Vorstellungen bis auf denjenigen Punkt verfolgen, in welchem sie alle zusammenlaufen müssen, um darin allererst Einheit der Erkenntniß zu einer möglichen Erfahrung zu bekommen, so müssen wir von der reinen Apperception anfangen. Alle Anschauungen sind für uns nichts und gehen uns nicht im mindesten etwas an, wenn sie nicht ins Bewußtsein aufgenommen werden können, sie mögen nun direct oder indirect darauf einfließen, und nur durch dieses allein ist Erkenntniß möglich. Wir sind uns a priori der durchgängigen Identität unserer selbst in Ansehung aller Vorstellungen, die zu unserem Erkenntniß jemals gehören können, bewußt, als einer nothwendigen Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen (weil diese in mir doch nur dadurch etwas vorstellen, daß sie mit allem andern zu einem Bewußtsein gehören, mithin darin wenigstens müssen verknüpft werden können). Dies Princip steht a priori fest und kann das transcendente Princip der Einheit alles Mannigfaltigen unserer Vorstellungen (mithin auch in der Anschauung) heißen. Nun ist die Einheit des Mannigfaltigen in einem Subject synthetisch: also giebt die reine Apperception ein Principium der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anschauung an die Hand. *)

*) Man gebe auf diesen Satz wohl acht, der von großer Wichtigkeit ist. Alle Vorstellungen haben eine nothwendige Beziehung auf ein mögliches empirisches Bewußtsein: denn hätten sie dieses nicht, und wäre es gänzlich unmöglich, sich ihrer bewußt zu werden, so würde das so viel sagen, sie existirten gar nicht. Alles empirische Bewußtsein hat aber eine nothwendige Beziehung auf ein transcendentes (vor aller besondern Erfahrung vorhergehendes) Bewußtsein, nämlich das Bewußtsein meiner selbst als die ursprüngliche Apperception. Es ist also schlechthin nothwendig, daß in meinem Erkenntniße alles Bewußtsein zu einem Bewußtsein (meiner selbst) gehöre. Hier ist nun eine synthetische Einheit des Mannigfaltigen (Bewußtseins), die a priori erkannt wird und gerade so den Grund zu synthetischen Sätzen a priori, die das reine Denken betreffen, als Raum und Zeit zu solchen Sätzen, die die Form der bloßen Anschauung angehen, abgiebt. Der synthetische Satz: daß alles verschiedene empirische Bewußtsein in einem einigen Selbstbewußtsein verbunden sein müsse, ist der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt. Es ist aber nicht aus der Acht zu lassen, daß die bloße Vorstellung Ich in Beziehung auf alle andere (deren collective Einheit sie möglich macht) das transcendente Bewußtsein sei. Diese Vorstellung mag nun klar (empirisches Bewußtsein) oder dunkel sein, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit desselben; sondern die Möglichkeit der logischen Form alles Erkenntnisses beruht nothwendig auf dem Verhältniß zu dieser Apperception als einem Vermögen.

118 Diese synthetische Einheit setzt aber eine Synthesis voraus oder schließt sie ein; und soll jene a priori nothwendig sein, so muß letztere auch eine Synthesis a priori sein. Also bezieht sich die transcendente Einheit der Apperception auf die reine Synthesis der Einbildungskraft als eine Bedingung a priori der Möglichkeit aller Zusammenziehung des Mannigfaltigen in einer Erkenntniß. Es kann aber nur die productive Synthesis der Einbildungskraft a priori statt finden; denn die reproductive beruht auf Bedingungen der Erfahrung. Also ist das Principium der nothwendigen Einheit der reinen (productiven) Synthesis der Einbildungskraft vor der Apperception der Grund der Möglichkeit aller Erkenntniß, besonders der Erfahrung. 5 10

Nun nennen wir die Synthesis des Mannigfaltigen in der Einbildungskraft transcendental, wenn ohne Unterschied der Anschauungen sie auf nichts, als bloß auf die Verbindung des Mannigfaltigen a priori geht, und die Einheit dieser Synthesis heißt transcendental, wenn sie in Beziehung auf die ursprüngliche Einheit der Apperception als a priori nothwendig vorgestellt wird. Da diese letztere nun der Möglichkeit aller Erkenntnisse zum Grunde liegt, so ist die transcendente Einheit der Synthesis der Einbildungskraft die reine Form aller möglichen Erkenntniß, durch welche mithin alle Gegenstände möglicher Erfahrung a priori vorgestellt werden müssen. 15 20

119 Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand und eben dieselbe Einheit beziehungsweise auf die transcendente Synthesis der Einbildungskraft der reine Verstand. Also sind im Verstande reine Erkenntnisse a priori, welche die nothwendige Einheit der reinen Synthesis der Einbildungskraft in Ansehung aller möglichen Erscheinungen enthalten. Dieses sind aber die Kategorien, d. i. reine Verstandesbegriffe; folglich enthält die empirische Erkenntnißkraft des Menschen nothwendig einen Verstand, der sich auf alle Gegenstände der Sinne, obgleich nur mittelst der Anschauung und der Synthesis derselben durch Einbildungskraft bezieht, unter welchen also alle Erscheinungen als Data zu einer möglichen Erfahrung stehen. Da nun diese Beziehung der Erscheinungen auf mögliche Erfahrung ebenfalls nothwendig ist (weil wir ohne diese gar keine Erkenntniß durch sie bekommen würden, und sie uns mithin gar nichts angingen), so folgt, daß der reine Verstand mittelst der Kategorien ein 30 35

formales und synthetisches Principium aller Erfahrungen sei, und die Erscheinungen eine nothwendige Beziehung auf den Verstand haben.

Jetzt wollen wir den nothwendigen Zusammenhang des Verstandes mit den Erscheinungen vermittelt der Kategorien dadurch vor Augen
 5 legen, daß wir von unten auf, nämlich dem Empirischen, anfangen. Das erste, was uns gegeben wird, ist Erscheinung, welche, wenn sie mit Be-
 120 wußtsein verbunden ist, Wahrnehmung heißt (ohne das Verhältniß zu einem wenigstens möglichen Bewußtsein würde Erscheinung für uns niemals ein Gegenstand der Erkenntniß werden können und also für uns
 10 nichts sein und, weil sie an sich selbst keine objective Realität hat und nur im Erkenntnisse existirt, überall nichts sein). Weil aber jede Erscheinung ein Mannigfaltiges enthält, mithin verschiedene Wahrnehmungen im Ge-
 mütthe an sich zerstreuet und einzeln angetroffen werden, so ist eine Verbindung derselben nöthig, welche sie in dem Sinne selbst nicht haben
 15 können. Es ist also in uns ein thätiges Vermögen der Synthesis dieses Mannigfaltigen, welches wir Einbildungskraft nennen, und deren un- mittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung ich Apprehension nenne*). Die Einbildungskraft soll nämlich das Mannigfaltige der An-
 20 schauung in ein Bild bringen; vorher muß sie also die Eindrücke in ihre Thätigkeit aufnehmen, d. i. apprehendiren.

Es ist aber klar, daß selbst diese Apprehension des Mannigfaltigen
 121 allein noch kein Bild und keinen Zusammenhang der Eindrücke hervorbringen würde, wenn nicht ein subjectiver Grund da wäre, eine Wahrnehmung, von welcher das Gemütth zu einer andern übergegangen, zu den
 25 nachfolgenden herüber zu rufen und so ganze Reihen derselben darzustellen, d. i. ein reproductives Vermögen der Einbildungskraft, welches denn auch nur empirisch ist.

Weil aber, wenn Vorstellungen so, wie sie zusammen gerathen, ein-
 ander ohne Unterschied reproducirten, wiederum kein bestimmter Zu-
 30 sammenhang derselben, sondern bloß regellose Haufen derselben, mithin

*) Daß die Einbildungskraft ein nothwendiges Ingrebienz der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl noch kein Psychologe gedacht. Das kommt daher, weil man dieses Vermögen theils nur auf Reproduktionen einschränkte, theils weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch
 35 sogar zusammen und brächten Bilder der Gegenstände zuwege, wozu ohne Zweifel außer der Empfänglichkeit der Eindrücke noch etwas mehr, nämlich eine Function der Synthesis derselben, erfordert wird.

gar kein Erkenntniß entspringen würde: so muß die Reproduction derselben eine Regel haben, nach welcher eine Vorstellung vielmehr mit dieser, als einer andern in der Einbildungskraft in Verbindung tritt. Diesen subjectiven und empirischen Grund der Reproduction nach Regeln nennt man die Association der Vorstellungen.

Würde nun aber diese Einheit der Association nicht auch einen objectiven Grund haben, so daß es unmöglich wäre, daß Erscheinungen von der Einbildungskraft anders apprehendirt würden, als unter der Bedingung einer möglichen synthetischen Einheit dieser Apprehension, so würde es auch etwas ganz Zufälliges sein, daß sich Erscheinungen in einen Zusammenhang der menschlichen Erkenntnisse schickten. Denn ob wir gleich das Vermögen hätten, Wahrnehmungen zu associiren, so bliebe es doch an sich ganz unbestimmt und zufällig, ob sie auch associabel wären; und in dem Falle, daß sie es nicht wären, so würde eine Menge Wahrnehmungen und auch wohl eine ganze Sinnlichkeit möglich sein, in welcher viel empirisches Bewußtsein in meinem Gemüth anzutreffen wäre, aber getrennt und ohne daß es zu einem Bewußtsein meiner selbst gehörte, welches aber unmöglich ist. Denn nur dadurch, daß ich alle Wahrnehmungen zu einem Bewußtsein (der ursprünglichen Apperception) zähle, kann ich bei allen Wahrnehmungen sagen: daß ich mir ihrer bewußt sei. Es muß also ein objectiver, d. i. vor allen empirischen Gesetzen der Einbildungskraft a priori einzusehender, Grund sein, worauf die Möglichkeit, ja sogar die Nothwendigkeit eines durch alle Erscheinungen sich erstreckenden Gesetzes beruht, sie nämlich durchgängig als solche Data der Sinne anzusehen, welche an sich associabel und allgemeinen Regeln einer durchgängigen Verknüpfung in der Reproduction unterworfen sind. Diesen objectiven Grund aller Association der Erscheinungen nenne ich die Affinität derselben. Diesen können wir aber nirgends anders, als in dem Grundsatz von der Einheit der Apperception in Ansehung aller Erkenntnisse, die mir angehören sollen, antreffen. Nach diesem müssen durchaus alle Erscheinungen so ins Gemüth kommen oder apprehendirt werden, daß sie zur Einheit der Apperception zusammenstimmen, welches ohne synthetische Einheit in ihrer Verknüpfung, die mithin auch objectiv nothwendig ist, unmöglich sein würde.

Die objective Einheit alles (empirischen) Bewußtseins in einem Bewußtsein (der ursprünglichen Apperception) ist also die nothwendige Bedingung sogar aller möglichen Wahrnehmung, und die Affinität aller Er-

scheinungen (nahe oder entfernte) ist eine nothwendige Folge einer Synthesis in der Einbildungskraft, die a priori auf Regeln gegründet ist.

Die Einbildungskraft ist also auch ein Vermögen einer Synthesis a priori, weswegen wir ihr den Namen der productiven Einbildungskraft geben; und so fern sie in Ansehung alles Mannigfaltigen der Erscheinung nichts weiter, als die nothwendige Einheit in der Synthesis derselben zu ihrer Absicht hat, kann diese die transcendente Function der Einbildungskraft genannt werden. Es ist daher zwar befremdlich, allein aus dem bisherigen doch einleuchtend, daß nur vermittelt dieser transcendenten Function der Einbildungskraft sogar die Affinität der Erscheinungen, mit ihr die Association und durch diese endlich die Reproduktion nach Gesetzen, folglich die Erfahrung selbst möglich werde: weil ohne sie gar keine Begriffe von Gegenständen in eine Erfahrung zusammenfließen würden.

15 Denn das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperception) macht das Correlatum aller unserer Vorstellungen aus, so fern es blos möglich ist, sich ihrer bewußt zu werden, und alles Bewußtsein gehört eben so wohl zu einer allbefassenden reinen Apperception, wie alle sinnliche Anschauung als Vorstellung zu einer reinen innern Anschauung, nämlich 124
20 der Zeit. Diese Apperception ist es nun, welche zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen muß, um ihre Function intellectuell zu machen. Denn an sich selbst ist die Synthesis der Einbildungskraft, obgleich a priori ausgeübt, dennoch jederzeit sinnlich, weil sie das Mannigfaltige nur so verbindet, wie es in der Anschauung erscheint, z. B. die Gestalt eines
25 Triangels. Durch das Verhältniß des Mannigfaltigen aber zur Einheit der Apperception werden Begriffe, welche dem Verstande angehören, aber nur vermittelt der Einbildungskraft in Beziehung auf die sinnliche Anschauung, zu Stande kommen können. —

Wir haben also eine reine Einbildungskraft als ein Grundvermögen
30 der menschlichen Seele, das aller Erkenntniß a priori zum Grunde liegt. Vermittelt deren bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits mit der Bedingung der nothwendigen Einheit der reinen Apperception andererseits in Verbindung. Beide äußerste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelt dieser transcendenten Function
35 der Einbildungskraft nothwendig zusammenhängen: weil jene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung geben würde. Die wirkliche Erfahrung, welche

aus der Apprehension, der Association (der Reproduction), endlich der
 125 Recognition der Erscheinungen besteht, enthält in der letzteren und höchsten
 (der bloß empirischen Elemente der Erfahrung) Begriffe, welche die for-
 male Einheit der Erfahrung und mit ihr alle objective Gültigkeit (Wahr-
 heit) der empirischen Erkenntniß möglich machen. Diese Gründe der Re- 5
 cognition des Mannigfaltigen, so fern sie bloß die Form einer Er-
 fahrung überhaupt angehen, sind nun jene Kategorien. Auf ihnen
 gründet sich also alle formale Einheit in der Synthesis der Einbildungs-
 kraft und vermittelt dieser auch alles empirischen Gebrauchs derselben
 (in der Recognition, Reproduction, Association, Apprehension) bis her- 10
 unter zu den Erscheinungen, weil diese nur vermittelt dieser Elemente der
 Erkenntniß, und überhaupt unserm Bewußtsein, mithin uns selbst ange-
 hören können.

Die Ordnung und Regelmäßigkeit also an den Erscheinungen, die
 wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein und würden sie auch nicht 15
 darin finden können, hätten wir sie nicht oder die Natur unseres Gemüths
 ursprünglich hineingelegt. Denn diese Natureinheit soll eine nothwendige,
 d. i. a priori gewisse, Einheit der Verknüpfung der Erscheinungen sein.
 Wie sollten wir aber wohl a priori eine synthetische Einheit auf die Bahn 20
 bringen können, wären nicht in den ursprünglichen Erkenntnisquellen
 unseres Gemüths subjective Gründe solcher Einheit a priori enthalten,
 und wären diese subjective Bedingungen nicht zugleich objectiv gültig,
 126 indem sie die Gründe der Möglichkeit sind, überhaupt ein Object in der
 Erfahrung zu erkennen.

Wir haben den Verstand oben auf mancherlei Weise erklärt: durch eine 25
 Spontaneität der Erkenntniß (im Gegensatz der Receptivität der Sinnlich-
 keit), durch ein Vermögen zu denken, oder auch ein Vermögen der Begriffe, oder
 auch der Urtheile, welche Erklärungen, wenn man sie beim Lichten bezieht, auf
 eins hinauslaufen. Setzt können wir ihn als das Vermögen der Regeln
 charakterisiren. Dieses Kennzeichen ist fruchtbarer und tritt dem Wesen des- 30
 selben näher. Sinnlichkeit giebt uns Formen (der Anschauung), der Verstand
 aber Regeln. Dieser ist jederzeit geschäftig, die Erscheinungen in der Ab-
 sicht durchzuspähen, um an ihnen irgend eine Regel aufzufinden. Regeln,
 so fern sie objectiv sind (mithin der Erkenntniß des Gegenstandes noth-
 wendig anhängen), heißen Gesetze. Ob wir gleich durch Erfahrung viel 35
 Gesetze lernen, so sind diese doch nur besondere Bestimmungen noch höherer
 Gesetze, unter denen die höchsten (unter welchen alle andere stehen) a priori

aus dem Verstande selbst herkommen und nicht von der Erfahrung entlehnt sind, sondern vielmehr den Erscheinungen ihre Gesetzmäßigkeit verschaffen und eben dadurch Erfahrung möglich machen müssen. Es ist also der Verstand nicht bloß ein Vermögen, durch Vergleichung der Erscheinungen sich Regeln zu machen: er ist selbst die Gesetzgebung für die Natur, d. i. ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d. i. synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln, geben; denn Erscheinungen können als solche nicht außer uns statt finden, sondern existiren nur in unsrer Sinnlichkeit. Diese aber als Gegenstand der Erkenntniß in einer Erfahrung mit allem, was sie enthalten mag, ist nur in der Einheit der Apperception möglich. Die Einheit der Apperception aber ist der transcendente Grund der nothwendigen Gesetzmäßigkeit aller Erscheinungen in einer Erfahrung. Eben dieselbe Einheit der Apperception in Ansehung eines Mannigfaltigen von Vorstellungen (es nämlich aus einer einzigen zu bestimmen) ist die Regel und das Vermögen dieser Regeln der Verstand. Alle Erscheinungen liegen also als mögliche Erfahrungen eben so a priori im Verstande und erhalten ihre formale Möglichkeit von ihm, wie sie als bloße Anschauungen in der Sinnlichkeit liegen und durch dieselbe der Form nach allein möglich sind.

So übertrieben, so widersinnlich es also auch lautet, zu sagen: der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur und mithin der formalen Einheit der Natur, so richtig und dem Gegenstande, nämlich der Erfahrung, angemessen ist gleichwohl eine solche Behauptung. Zwar können empirische Gesetze als solche ihren Ursprung keinesweges vom reinen Verstande herleiten, so wenig als die unermessliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden kann. Aber alle empirische Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter welchen und nach deren Norm jene allererst möglich sind, und die Erscheinungen eine gesetzliche Form annehmen, so wie auch alle Erscheinungen unerachtet der Verschiedenheit ihrer empirischen Form dennoch jederzeit den Bedingungen der reinen Form der Sinnlichkeit gemäß sein müssen.

Der reine Verstand ist also in den Kategorien das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich. Mehr aber hatten wir in der transcendentalen Deduction der Kategorien nicht zu leisten, als dieses Verhältniß des Verstandes zur Sinnlichkeit und vermitteltst der-

selben zu allen Gegenständen der Erfahrung, mithin die objective Gültigkeit seiner reinen Begriffe a priori begreiflich zu machen und dadurch ihren Ursprung und Wahrheit fest zu setzen.

Summarische Vorstellung
der Richtigkeit und einzigen Möglichkeit dieser Deduction 5
der reinen Verstandesbegriffe.

Wären die Gegenstände, womit unsre Erkenntniß zu thun hat, Dinge an sich selbst, so würden wir von diesen gar keine Begriffe a priori haben können. Denn woher sollten wir sie nehmen? Nehmen wir sie vom Object (ohne hier noch einmal zu untersuchen, wie dieses uns bekannt werden könnte), so wären unsere Begriffe bloß empirisch und keine Begriffe a priori. 10

Nehmen wir sie aus uns selbst, so kann das, was bloß in uns ist, die Beschaffenheit eines von unsern Vorstellungen unterschiedenen Gegenstandes nicht bestimmen, d. i. ein Grund sein, warum es ein Ding geben solle, dem so etwas, als wir in Gedanken haben, zukomme, und nicht vielmehr alle diese Vorstellung leer sei. 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. Denn als Erscheinungen machen sie einen Gegenstand aus, der bloß in uns ist, weil eine bloße Modification unserer Sinnlichkeit außer uns gar nicht angetroffen wird. Nun drückt selbst diese Vorstellung, daß alle diese Erscheinungen, mithin alle Gegenstände, womit wir uns beschäftigen können, insgesammt in mir, d. i. Bestimmungen meines identischen Selbst sind, eine durchgängige Einheit derselben in einer und derselben Apperception als nothwendig aus. In dieser Einheit 25

des möglichen Bewußtseins aber besteht auch die Form aller Erkenntniß der Gegenstände (wodurch das Mannigfaltige als zu Einem Object gehörig gedacht wird). Also geht die Art, wie das Mannigfaltige der sinnlichen Vorstellung (Anschauung) zu einem Bewußtsein gehört, vor aller Erkenntniß des Gegenstandes als die intellectuelle Form derselben vorher 30

und macht selbst eine formale Erkenntniß aller Gegenstände a priori überhaupt aus, so fern sie gedacht werden (Kategorien). Die Synthesis derselben durch die reine Einbildungskraft, die Einheit aller Vorstellungen in Beziehung auf die ursprüngliche Apperception gehen aller empirischen Erkenntniß vor. Reine Verstandesbegriffe sind also nur darum a priori 35

möglich, ja gar in Beziehung auf Erfahrung nothwendig, weil unser Erkenntniß mit nichts als Erscheinungen zu thun hat, deren Möglichkeit in uns selbst liegt, deren Verknüpfung und Einheit (in der Vorstellung eines Gegenstandes) bloß in uns angetroffen wird, mithin vor aller Erfahrung
 5 vorhergehen und diese der Form nach auch allererst möglich machen muß. Und aus diesem Grunde, dem einzigmöglichen unter allen, ist denn auch unsere Deduction der Kategorien geführt worden.

Der Transscendentalen Analytik

10

Zweites Buch.

Die Analytik der Grundsätze.

Die allgemeine Logik ist über einem Grundriffe erbauet, der ganz genau mit der Eintheilung der oberen Erkenntnißvermögen zusammen trifft. Diese sind: Verstand, Urtheilskraft und Vernunft. Jene Doctrin
 15 handelt daher in ihrer Analytik von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen gerade den Functionen und der Ordnung jener Gemüthskräfte gemäß, die man unter der weitläufigen Benennung des Verstandes überhaupt begreift. 131

Da gedachte bloß formale Logik von allem Inhalte der Erkenntniß
 20 (ob sie rein oder empirisch sei) abstrahirt und sich bloß mit der Form des Denkens (der discursiven Erkenntniß) überhaupt beschäftigt: so kann sie in ihrem analytischen Theile auch den Kanon für die Vernunft mit befassen, deren Form ihre sichere Vorschrift hat, die, ohne die besondere Natur der dabei gebrauchten Erkenntniß in Betracht zu ziehen, a priori
 25 durch bloße Zergliederung der Vernunfthandlungen in ihre Momente eingesehen werden kann.

Die transscendentale Logik, da sie auf einen bestimmten Inhalt, nämlich bloß der reinen Erkenntnisse a priori, eingeschränkt ist, kann es ihr in dieser Eintheilung nicht nachthun. Denn es zeigt sich: daß der
 30 transscendentale Gebrauch der Vernunft gar nicht objectiv gültig sei, mithin nicht zur Logik der Wahrheit, d. i. der Analytik, gehöre, sondern als eine Logik des Scheins einen besondern Theil des schola-

stischen Lehrgebäudes unter dem Namen der transcendentalen Dialektik erfordere.

Verstand und Urtheilskraft haben demnach ihren Kanon des objectiv gültigen, mithin wahren Gebrauchs in der transcendentalen Logik und gehören also in ihren analytischen Theil. Allein Vernunft in ihren Ver-
 132 suchen, über Gegenstände a priori etwas auszumachen und das Erkennt-
 niß über die Grenzen möglicher Erfahrung zu erweitern, ist ganz und gar
 dialektisch, und ihre Scheinbehauptungen schicken sich durchaus nicht in
 einen Kanon, dergleichen doch die Analytik enthalten soll.

Die Analytik der Grundsätze wird demnach lediglich ein Kanon
 für die Urtheilskraft sein, der sie lehrt, die Verstandesbegriffe, welche
 die Bedingung zu Regeln a priori enthalten, auf Erscheinungen anzu-
 wenden. Aus dieser Ursache werde ich, indem ich die eigentlichen Grund-
 sätze des Verstandes zum Thema nehme, mich der Benennung einer
 Doctrin der Urtheilskraft bedienen, wodurch dieses Geschäfte genauer
 15 bezeichnet wird.

Einleitung.

Von der transcendentalen Urtheilskraft überhaupt.

Wenn der Verstand überhaupt als das Vermögen der Regeln erklärt
 wird, so ist Urtheilskraft das Vermögen unter Regeln zu subsumiren,
 d. i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (casus datae
 legis) stehe, oder nicht. Die allgemeine Logik enthält gar keine Vorschrif-
 ten für die Urtheilskraft und kann sie auch nicht enthalten. Denn da sie
 von allem Inhalte der Erkenntniß abstrahirt, so bleibt ihr nichts
 übrig als das Geschäfte, die bloße Form der Erkenntniß in Begriffen,
 133 Urtheilen und Schlüssen analytisch aus einander zu setzen und dadurch
 formale Regeln alles Verstandesgebrauchs zu Stande zu bringen. Wollte sie
 nun allgemein zeigen, wie man unter diese Regeln subsumiren, d. i. unter-
 scheiden sollte, ob etwas darunter stehe oder nicht, so könnte dieses nicht
 anders als wieder durch eine Regel geschehen. Diese aber erfordert eben
 30 darum, weil sie eine Regel ist, außs neue eine Unterweisung der Urtheils-
 kraft, und so zeigt sich, daß zwar der Verstand einer Belehrung und Aus-
 rüstung durch Regeln fähig, Urtheilskraft aber ein besonderes Talent sei,
 welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will. Daher ist diese
 auch das Specifische des so genannten Mutterwitzes, dessen Mangel keine
 35

Schule ersetzen kann; weil, ob diese gleich einem eingeschränkten Verstande Regeln vollauf, von fremder Einsicht entlehnt, darreichen und gleichsam einpfropfen kann: so muß doch das Vermögen, sich ihrer richtig zu bedienen, dem Lehrlinge selbst angehören, und keine Regel, die man ihm in dieser Absicht vorschreiben möchte, ist in Ermangelung einer solchen Naturgabe vor Mißbrauch sicher.*) Ein Arzt daher, ein Richter oder ein Staatskundiger kann viel schöne pathologische, juristische oder politische Regeln im Kopfe haben in dem Grade, daß er selbst darin ein gründlicher Lehrer werden kann, und wird dennoch in der Anwendung derselben leicht verstoßen, entweder weil es ihm an natürlicher Urtheilskraft (obgleich nicht am Verstande) mangelt, und er zwar das Allgemeine in abstracto einsehen, aber ob ein Fall in concreto darunter gehöre, nicht unterscheiden kann, oder auch darum weil er nicht genug durch Beispiele und wirkliche Geschäfte zu diesem Urtheile abgerichtet worden. Dieses ist auch der einige und große Nutzen der Beispiele, daß sie die Urtheilskraft schärfen. Denn was die Richtigkeit und Präcision der Verstandeseinsicht betrifft, so thun sie derselben vielmehr gemeinlich einigen Abbruch, weil sie nur selten die Bedingung der Regel adäquat erfüllen (als casus in terminis) und überdem diejenige Anstrengung des Verstandes oftmals schwächen, Regeln im Allgemeinen und unabhängig von den besonderen Umständen der Erfahrung nach ihrer Zulänglichkeit einzusehen, und sie daher zuletzt mehr wie Formeln als Grundsätze zu gebrauchen angewöhnen. So sind Beispiele der Wängelwagen der Urtheilskraft, welchen derjenige, dem es am natürlichen Talent derselben mangelt, niemals entbehren kann.

Ob nun aber gleich die allgemeine Logik der Urtheilskraft keine Vorschriften geben kann, so ist es doch mit der transcendentalen ganz anders bewandt, so gar daß es scheint, die letztere habe es zu ihrem eigentlichen Geschäfte, die Urtheilskraft im Gebrauch des reinen Verstandes durch bestimmte Regeln zu berichtigen und zu sichern. Denn um dem Verstande im Felde reiner Erkenntnisse a priori Erweiterung zu verschaffen,

*) Der Mangel an Urtheilskraft ist eigentlich das, was man Dummheit nennt, und einem solchen Gebrechen ist gar nicht abzuhelfen. Ein stumpfer oder eingeschränkter Kopf, dem es an nichts als an gehörigem Grade des Verstandes und eigenen Begriffen desselben mangelt, ist durch Erlernung sehr wohl, sogar bis zur Gelehrsamkeit auszurüsten. Da es aber gemeinlich alsdann auch an jenem (der secunda Petri) zu fehlen pflegt, so ist es nichts Ungewöhnliches, sehr gelehrte Männer anzutreffen, die im Gebrauche ihrer Wissenschaft jenen nie zu bessernden Mangel häufig bliden lassen.



mithin als Doctrin scheint Philosophie gar nicht nöthig, oder vielmehr übel angebracht zu sein, weil man nach allen bisherigen Versuchen damit doch wenig oder gar kein Land gewonnen hat; sondern als Kritik, um die Fehltritte der Urtheilskraft (*lapsus iudicii*) im Gebrauch der wenigen reinen Verstandesbegriffe, die wir haben, zu verhüten, dazu (obgleich der Nutzen alsdann nur negativ ist) wird Philosophie mit ihrer ganzen Scharfsinnigkeit und Prüfungskunst aufgeboten.

Es hat aber die Transcendental-Philosophie das Eigenthümliche: daß sie außer der Regel (oder vielmehr der allgemeinen Bedingung zu Regeln), die in dem reinen Begriffe des Verstandes gegeben wird, zugleich a priori den Fall anzeigen kann, worauf sie angewandt werden sollen. Die Ursache von dem Vorzuge, den sie in diesem Stücke vor allen andern belehrenden Wissenschaften hat (außer der Mathematik), liegt eben darin: daß sie von Begriffen handelt, die sich auf ihre Gegenstände a priori beziehen sollen; mithin kann ihre objective Gültigkeit nicht a posteriori darge-
 136
 15
 20
 25
 30

gethan werden, denn das würde jene Dignität derselben ganz unberührt lassen; sondern sie muß zugleich die Bedingungen, unter welchen Gegenstände in Übereinstimmung mit jenen Begriffen gegeben werden können, in allgemeinen, aber hinreichenden Kennzeichen darlegen, widrigenfalls sie ohne allen Inhalt, mithin bloße logische Formen und nicht reine Verstandesbegriffe sein würden.

Diese transcendente Doctrin der Urtheilskraft wird nun

zwei Hauptstücke enthalten: das erste, welches von der sinnlichen Bedingung handelt, unter welcher reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können, d. i. von dem Schematismus des reinen Verstandes; das zweite aber von den synthetischen Urtheilen, welche aus reinen Verstandesbegriffen unter diesen Bedingungen a priori herfließen und allen übrigen Erkenntnissen a priori zum Grunde liegen, d. i. von den Grundsätzen des reinen Verstandes.

137

Der

30

Transcendentalen Doctrin der Urtheilskraft (oder Analytik der Grundsätze)

Erstes Hauptstück.

Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.

In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muß die Vorstellung des ersteren mit dem letztern gleichartig sein, d. i.

35



der Begriff muß dasjenige enthalten, was in dem darunter zu subsumierenden Gegenstände vorgestellt wird, denn das bedeutet eben der Ausdruck: ein Gegenstand sei unter einem Begriffe enthalten. So hat der empirische Begriff eines Tellers mit dem reinen geometrischen eines Kreises
 5 Gleichartigkeit, indem die Rundung, die in dem ersteren gedacht wird, sich im letzteren anschauen läßt.

Nun sind aber reine Verstandesbegriffe in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen ganz ungleichartig und können niemals in irgend einer Anschauung angetroffen werden. Wie
 10 ist nun die Subsumtion der letzteren unter die erste, mithin die Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich, da doch niemand sagen wird: diese, z. B. die Causalität, könne auch durch Sinne angeschauet werden und sei in der Erscheinung enthalten? Diese so natürliche und
 15 erhebliche Frage ist nun eigentlich die Ursache, welche eine transcendente Doctrin der Urtheilskraft nothwendig macht, um nämlich die Möglichkeit zu zeigen: wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können. In allen anderen Wissenschaften, wo die Begriffe, durch die der Gegenstand allgemein gedacht wird, von denen, die diesen in concreto vorstellen, wie er gegeben wird, nicht so un-
 20 terschieden und heterogen sind, ist es unnöthig, wegen der Anwendung des ersteren auf den letzten besondere Erörterung zu geben.

Nun ist klar, daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese ver-
 25 mittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellectuell, andererseits sinnlich sein. Eine solche ist das transcendente Schema.

Der Verstandesbegriff enthält reine synthetische Einheit des Mannigfaltigen überhaupt. Die Zeit als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknüpfung aller Vorstellungen enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anschauung. Nun ist eine transcendente Zeitbestimmung mit der Kategorie (die die Einheit derselben ausmacht) sofern gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori beruht. Sie ist aber andererseits mit der Erschei-
 30 nung so fern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich sein vermittelt der transcendentalen Zeitbe-
 35



stimmung, welche als das Schema der Verstandesbegriffe die Subjunktion der letzteren unter die erste vermittelt.

Nach demjenigen, was in der Deduction der Kategorien gezeigt worden, wird hoffentlich niemand im Zweifel stehen, sich über die Frage zu entschließen: ob diese reine Verstandesbegriffe von bloß empirischem oder auch von transcendentalem Gebrauche sind, d. i. ob sie lediglich als Bedingungen einer möglichen Erfahrung sich a priori auf Erscheinungen beziehen, oder ob sie als Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt auf Gegenstände an sich selbst (ohne einige Restriction auf unsre Sinnlichkeit) erstreckt werden können. Denn da haben wir gesehen, daß Begriffe ganz unmöglich sind, noch irgend einige Bedeutung haben können, wo nicht entweder ihnen selbst, oder wenigstens den Elementen, daraus sie bestehen, ein Gegenstand gegeben ist, mithin auf Dinge an sich (ohne Rücksicht, ob und wie sie uns gegeben werden mögen) gar nicht gehen können; daß ferner die einzige Art, wie uns Gegenstände gegeben werden, die Modification unserer Sinnlichkeit sei, endlich daß reine Begriffe a priori außer der Function des Verstandes in der Kategorie noch formale Bedingungen der Sinnlichkeit (namentlich des innern Sinnes) a priori enthalten müssen, welche die allgemeine Bedingung enthalten, unter der die Kategorie allein auf irgend einen Gegenstand angewandt werden kann. Wir wollen diese formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringirt ist, das Schema dieses Verstandesbegriffs und das Verfahren des Verstandes mit diesen Schematen den Schematismus des reinen Verstandes nennen.

Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Product der Einbildungskraft; aber indem die Synthesis der letzteren keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat, so ist das Schema doch vom Bilde zu unterscheiden. So, wenn ich fünf Punkte hinter einander setze: , ist dieses ein Bild von der Zahl fünf. Dagegen wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, die nun fünf oder hundert sein kann, so ist dieses Denken mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäß eine Menge (z. E. Tausend) in einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst, welches ich im letztern Falle schwerlich würde übersehen und mit dem Begriff vergleichen können. Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren

der Einbildungskraft, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe.

In der That liegen unsern reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemate zum Grunde. Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt würde gar kein Bild desselben jemals adäquat sein. Denn es würde die Allgemeinheit des Begriffs nicht erreichen, welche macht, daß dieser für alle, recht- oder schiefwinkliche *z.*, gilt, sondern immer nur auf einen Theil dieser Sphäre eingeschränkt sein. Das Schema des Triangels kann niemals anderswo als in Gedanken existiren und bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft in Ansehung reiner Gestalten im Raume. Noch viel weniger erreicht ein Gegenstand der Erfahrung oder Bild desselben jemals den empirischen Begriff, sondern dieser bezieht sich jederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung gemäß einem gewissen allgemeinen Begriffe. Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Thieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich in concreto darstellen kann, eingeschränkt zu sein. Dieser Schematismus unseres Verstandes in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen und sie unverdeckt vor Augen legen werden. So viel können wir nur sagen: das Bild ist ein Product des empirischen Vermögens der productiven Einbildungskraft, das Schema sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Product und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wornach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelt des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen und an sich demselben nicht völlig congruiren. Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann, sondern ist nur die reine Synthesis gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Kategorie ausdrückt, und ist ein transcendentales Product der Einbildungskraft, welches die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt nach Bedingungen seiner Form (der Zeit) in Ansehung aller Vorstellungen betrifft, so fern diese der Einheit der Apperception gemäß a priori in einem Begriffe zusammenhängen sollten.

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

Das reine Bild aller Größen (quantorum) vor dem äußern Sinne ist der Raum, aller Gegenstände der Sinne aber überhaupt die Zeit. Das reine Schema der Größe aber (quantitatis) als eines Begriffs des Verstandes ist die Zahl, welche eine Vorstellung ist, die die successive Addition von Einem zu Einem (Gleichartigen) zusammenbefaßt. Also ist die Zahl nichts anders, als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, dadurch daß ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge.

Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt correspondirt, dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt; Negation, dessen Begriff ein Nichtsein (in der Zeit) vorstellt. Die Entgegensetzung beider geschieht also in dem Unterschiede derselben Zeit, als einer erfüllten oder leeren Zeit. Da die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstände als Erscheinungen ist, so ist das, was an diesen der Empfindung entspricht, die transscendentale Materie aller Gegenstände als Dinge an sich (die Sachheit, Realität). Nun hat jede Empfindung einen Grad oder Größe, wodurch sie dieselbe Zeit, d. i. den innren Sinn, in Ansehung derselben Vorstellung eines Gegenstandes mehr oder weniger erfüllen kann, bis sie in Nichts (= 0 = negatio) aufhört. Daher ist ein Verhältniß und Zusammenhang, oder vielmehr ein Übergang von Realität zur Negation, welcher jede Realität als ein Quantum vorstellig macht; und das Schema einer Realität als der Quantität von Etwas, so fern es die Zeit erfüllt, ist eben diese continuirliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit, indem man von der Empfindung, die einen gewissen Grad hat, in der Zeit bis zum Verschwinden derselben hinabgeht, oder von der Negation zu der Größe derselben allmählig aufsteigt.

Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung desselben als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles andre wechselt. (Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Dasein des Wandelbaren. Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, correspondirt in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein, d. i. die

Substanz, und bloß an ihr kann die Folge und das zugleichsein der Erscheinungen der Zeit nach bestimmt werden).

Das Schema der Ursache und der Causalität eines Dinges überhaupt ist das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas anderes folgt. Es besteht also in der Succession des Mannigfaltigen, in so fern sie einer Regel unterworfen ist.

Das Schema der Gemeinschaft (Wechselwirkung) oder der wechselseitigen Causalität der Substanzen in Ansehung ihrer Accidenzen ist das zugleichsein der Bestimmungen der Einen mit denen der Anderen nach einer allgemeinen Regel.

Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Synthesiß verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt (z. B. da das Entgegengesetzte in einem Dinge nicht zugleich, sondern nur nach einander sein kann), also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit.

Das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit. 145

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

Man sieht nun aus allem diesem, daß das Schema einer jeden Kategorie, als das der Größe die Erzeugung (Synthesiß) der Zeit selbst in der successiven Apprehension eines Gegenstandes, das Schema der Qualität die Synthesiß der Empfindung (Wahrnehmung) mit der Vorstellung der Zeit oder die Erfüllung der Zeit, das der Relation das Verhältniß der Wahrnehmungen unter einander zu aller Zeit (d. i. nach einer Regel der Zeitbestimmung), endlich das Schema der Modalität und ihrer Kategorien die Zeit selbst als das Correlatum der Bestimmung eines Gegenstandes, ob und wie er zur Zeit gehöre, enthalte und vorstellig mache. Die Schemate sind daher nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Kategorien auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, endlich den Zeitbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände.

Hieraus erhellt nun, daß der Schematismus des Verstandes durch die transcendente Synthesiß der Einbildungskraft auf nichts anders, als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem innern Sinne und so indirect auf die Einheit der Apperception als Function, welche dem innern Sinn (einer Receptivität) correspondirt, hinauslaufe. Also sind die Schemate der reinen Verstandesbegriffe die wahre und einzige Bedin= 146

gungen, diesen eine Beziehung auf Objecte, mithin Bedeutung zu verschaffen; und die Kategorien sind daher am Ende von keinem andern, als einem möglichen empirischen Gebrauche, indem sie bloß dazu dienen, durch Gründe einer a priori nothwendigen Einheit (wegen der nothwendigen Vereinigung alles Bewußtseins in einer ursprünglichen Apperception) Erscheinungen allgemeinen Regeln der Synthesis zu unterwerfen und sie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung schicklich zu machen. 5

In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transscendentale Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht und sie möglich macht. 10

Es fällt aber doch auch in die Augen, daß, obgleich die Schemate der Sinnlichkeit die Kategorien allererst realisiren, sie doch selbige gleichwohl auch restringiren, d. i. auf Bedingungen einschränken, die außer dem Ver- 15 stande liegen (nämlich in der Sinnlichkeit). Daher ist das Schema eigentlich nur das Phänomenon oder der sinnliche Begriff eines Gegenstandes in Übereinstimmung mit der Kategorie (*numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurable rerum substantia phaenomenon — aeternitas necessitas phaenomenon* 20 etc.). Wenn wir nun eine restringirende Bedingung weglassen, so amplificiren wir, wie es scheint, den vorher eingeschränkten Begriff; so sollten die Kategorien in ihrer reinen Bedeutung ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit von Dingen überhaupt gelten, wie sie sind, anstatt daß ihre Schemate sie nur vorstellen, wie sie erscheinen, jene also eine von 25 allen Schematen unabhängige und viel weiter erstreckte Bedeutung haben. In der That bleibt den reinen Verstandesbegriffen allerdings auch nach Absonderung aller sinnlichen Bedingung eine, aber nur logische Bedeutung der bloßen Einheit der Vorstellungen, denen aber kein Gegenstand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die einen Begriff vom Object 30 abgeben könnte. So würde z. B. Substanz, wenn man die sinnliche Bestimmung der Beharrlichkeit wegließe, nichts weiter als ein Etwas bedeuten, das als Subject (ohne ein Prädicat von etwas anderem zu sein) gedacht werden kann. Aus dieser Vorstellung kann ich nun nichts machen, indem sie mir gar nicht anzeigt, welche Bestimmungen das Ding hat, 35 welches als ein solches erste Subject gelten soll. Also sind die Kategorien ohne Schemate nur Functionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber

keinen Gegenstand vor. Diese Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit, die den Verstand realisiert, indem sie ihn zugleich restringirt.

Der

148

Transscendentalen Doctrin der Urtheilskraft

(oder Analytik der Grundsätze)

Zweites Hauptstück.

System aller Grundsätze des reinen Verstandes.

Wir haben in dem vorigen Hauptstücke die transscendentale Urtheilskraft nur nach den allgemeinen Bedingungen erwogen, unter denen sie allein die reine Verstandesbegriffe zu synthetischen Urtheilen zu brauchen befugt ist. Jetzt ist unser Geschäft: die Urtheile, die der Verstand unter dieser kritischen Vorficht wirklich a priori zu Stande bringt, in systematischer Verbindung darzustellen, wozu uns ohne Zweifel unsere Tafel der Kategorien die natürliche und sichere Leitung geben muß. Denn diese sind es eben, deren Beziehung auf mögliche Erfahrung alle reine Verstandeserkenntniß a priori ausmachen muß, und deren Verhältniß zur Sinnlichkeit überhaupt um deswillen alle transscendentale Grundsätze des Verstandesgebrauchs vollständig und in einem System darlegen wird.

Grundsätze a priori führen diesen Namen nicht bloß deswegen, weil sie die Gründe anderer Urtheile in sich enthalten, sondern auch weil sie selbst nicht in höhern und allgemeineren Erkenntnissen gegründet sind. Diese Eigenschaft überhebt sie doch nicht allemal eines Beweises. Denn obgleich dieser nicht weiter objectiv geführt werden könnte, sondern vielmehr alle Erkenntniß seines Objects zum Grunde liegt, so hindert dies doch nicht, daß nicht ein Beweis aus den subjectiven Quellen der Möglichkeit einer Erkenntniß des Gegenstandes überhaupt zu schaffen möglich, ja auch nöthig wäre, weil der Satz sonst gleichwohl den größten Verdacht einer bloss erschlichenen Behauptung auf sich haben würde.

Zweitens werden wir uns bloß auf diejenigen Grundsätze, die sich auf die Kategorien beziehen, einschränken. Die Principien der transscendentalen Ästhetik, nach welchen Raum und Zeit die Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge als Erscheinungen sind, imgleichen die Restriction dieser Grundsätze, daß sie nämlich nicht auf Dinge an sich selbst bezogen werden können,

gehören also nicht in unser abgestochenes Feld der Untersuchung. Eben so machen die mathematischen Grundsätze keinen Theil dieses Systems aus, weil sie nur aus der Anschauung, aber nicht aus dem reinen Verstandesbegriffe gezogen sind; doch wird die Möglichkeit derselben, weil sie gleichwohl synthetische Urtheile a priori sind, hier nothwendig Platz finden, zwar nicht, um ihre Richtigkeit und apodiktische Gewißheit zu beweisen, welches sie gar nicht nöthig haben, sondern nur die Möglichkeit solcher evidenten Erkenntnisse a priori begreiflich zu machen und zu deduciren.

Wir werden aber auch von dem Grundsätze analytischer Urtheile reden müssen und dieses zwar im Gegensatz mit dem der synthetischen, als mit welchem wir uns eigentlich beschäftigen, weil eben diese Gegenstellung die Theorie der letzteren von allem Mißverstände befreiet und sie in ihrer eigenthümlichen Natur deutlich vor Augen legt.

Des Systems der Grundsätze des reinen Verstandes

Erster Abschnitt.

Von dem obersten Grundsätze aller analytischen Urtheile.

Von welchem Inhalt auch unsere Erkenntniß sei, und wie sie sich auf das Object beziehen mag, so ist doch die allgemeine, obzwar nur negative Bedingung aller unserer Urtheile überhaupt, daß sie sich nicht selbst widersprechen, widrigenfalls diese Urtheile an sich selbst (auch ohne Rücksicht aufs Object) nichts sind. Wenn aber auch gleich in unserm Urtheile kein Widerspruch ist, so kann es demungeachtet doch Begriffe so verbinden, wie es der Gegenstand nicht mit sich bringt, oder auch ohne daß uns irgend ein Grund weder a priori noch a posteriori gegeben ist, welcher ein solches Urtheil berechtigte; und so kann ein Urtheil bei allem dem, daß es von allem innern Widerspruche frei ist, doch entweder falsch oder grundlos sein.

Der Satz nun: Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht, heißt der Satz des Widerspruchs und ist ein allgemeines, obzwar bloß negatives Kriterium aller Wahrheit, gehört aber auch darum bloß in die Logik, weil er von Erkenntnissen bloß als Erkenntnissen überhaupt unangesehen ihres Inhalts gilt und sagt, daß der Widerspruch sie gänzlich vernichte und aufhebe.

Man kann aber doch von demselben auch einen positiven Gebrauch machen, d. i. nicht bloß um Falschheit und Irrthum (so fern er auf dem Widerspruch beruht) zu verbannen, sondern auch Wahrheit zu erkennen. Denn wenn das Urtheil analytisch ist, es mag nun verneinend oder
 5 bejahend sein, so muß dessen Wahrheit jederzeit nach dem Satze des Widerspruchs hinreichend können erkannt werden. Denn von dem, was in der Erkenntniß des Objects schon als Begriff liegt und gedacht wird, wird das Widerspiel jederzeit richtig verneint, der Begriff selber aber nothwendig von ihm bejaht werden müssen, darum weil das Gegentheile desselben dem
 10 Objecte widersprechen würde.

Daher müssen wir auch den Satz des Widerspruchs als das allgemeine und völlig hinreichende Principium aller analytischen Erkenntniß gelten lassen; aber weiter geht auch sein Ansehen und Brauchbarkeit nicht, als eines hinreichenden Kriterium der Wahrheit. Denn daß
 15 ihm gar keine Erkenntniß zuwider sein könne, ohne sich selbst zu vernichten, das macht diesen Satz wohl zur *conditio sine qua non*, aber nicht zum Bestimmungsgrunde der Wahrheit unserer Erkenntniß. Da wir es nun eigentlich nur mit dem synthetischen Theile unserer Erkenntniß zu thun haben, so werden wir zwar jederzeit bedacht sein, diesem unverletzlichen
 20 Grundsatz niemals zuwider zu handeln, von ihm aber in Ansehung der Wahrheit von dergleichen Art der Erkenntniß niemals einigen Aufschluß gewärtigen können.

Es ist aber doch eine Formel dieses berühmten, obzwar von allem Inhalt entblößten und bloß formalen Grundsatzes, die eine Synthesis enthält, welche aus Unvorsichtigkeit und ganz unnöthiger Weise in ihr gemischt worden. Sie heißt: Es ist unmöglich, daß etwas zugleich sei und nicht sei. Außer dem daß hier die apodiktische Gewißheit (durch das Wort unmöglich) überflüssiger Weise angehängt worden, die sich doch von selbst aus dem Satz muß verstehen lassen, so ist der Satz durch die Bedingung
 25 der Zeit afficirt und sagt gleichsam: Ein Ding = A, welches etwas = B ist, kann nicht zu gleicher Zeit non B sein, aber es kann gar wohl beides (B sowohl, als non B) nach einander sein. Z. B. ein Mensch, der jung ist, kann nicht zugleich alt sein, eben derselbe kann aber sehr wohl zu einer Zeit jung, zur andern nicht jung, d. i. alt sein. Nun muß der Satz des
 35 Widerspruchs als ein bloß logischer Grundsatz seine Aussprüche gar nicht auf die Zeitverhältnisse einschränken, daher ist eine solche Formel der Absicht desselben ganz zuwider. Der Mißverstand kommt bloß daher, daß

man ein Prädicat eines Dinges zuvörderst von dem Begriff desselben absondert und nachher sein Gegentheil mit diesem Prädicate verknüpft, welches niemals einen Widerspruch mit dem Subjecte, sondern nur mit dessen Prädicate, welches mit jenem synthetisch verbunden worden, abgiebt und zwar nur dann, wenn das erste und zweite Prädicat zu gleicher Zeit gesetzt werden. Sage ich: ein Mensch, der ungelehrt ist, ist nicht gelehrt, so muß die Bedingung zugleich dabei stehen; denn der, so zu einer Zeit ungelehrt ist, kann zu einer andern gar wohl gelehrt sein. Sage ich aber: kein ungelehrter Mensch ist gelehrt, so ist der Satz analytisch, weil das Merkmal (der Ungelehrtheit) nunmehr den Begriff des Subjects mit ausmacht, und alsdann erhellt der verneinende Satz unmittelbar aus dem Satze des Widerspruchs, ohne daß die Bedingung: zugleich hinzu kommen darf. Dieses ist denn auch die Ursache, weswegen ich oben die Formel desselben so verändert habe, daß die Natur eines analytischen Satzes dadurch deutlich ausgedrückt wird.

154

Des
Systems der Grundsätze des reinen Verstandes
Zweiter Abschnitt.

Von dem obersten Grundsätze aller synthetischen Urtheile.

Die Erklärung der Möglichkeit synthetischer Urtheile ist eine Aufgabe, mit der die allgemeine Logik gar nichts zu schaffen hat, die auch sogar ihren Namen nicht einmal kennen darf. Sie ist aber in einer transscendentalen Logik das wichtigste Geschäft unter allen und sogar das einzige, wenn von der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori die Rede ist, imgleichen den Bedingungen und dem Umfange ihrer Gültigkeit. Denn nach Vollendung desselben kann sie ihrem Zwecke, nämlich den Umfang und die Grenzen des reinen Verstandes zu bestimmen, vollkommen ein Gnüge thun.

Im analytischen Urtheile bleibe ich bei dem gegebenen Begriffe, um etwas von ihm auszumachen. Soll es bejahend sein, so lege ich diesem Begriffe nur dasjenige bei, was in ihm schon gedacht war; soll es verneinend sein, so schließe ich nur das Gegentheil desselben von ihm aus. In synthetischen Urtheilen aber soll ich aus dem gegebenen Begriff hinausgehen, um etwas ganz anderes, als in ihm gedacht war, mit demselben

in Verhältniß zu betrachten, welches daher niemals weder ein Verhältniß der Identität, noch des Widerspruchs ist, und wobei dem Urtheile an ihm selbst weder die Wahrheit, noch der Irrthum angesehen werden kann. 155

Also zugegeben, daß man aus einem gegebenen Begriffe hinausgehen müsse, um ihn mit einem andern synthetisch zu vergleichen: so ist ein Drittes nöthig, worin allein die Synthesis zweier Begriffe entstehen kann. Was ist nun aber dieses Dritte, als das Medium aller synthetischen Urtheile? Es ist nur ein Inbegriff, darin alle unsre Vorstellungen enthalten sind, nämlich der innre Sinn und die Form desselben a priori, die Zeit. 10 Die Synthesis der Vorstellungen beruht auf der Einbildungskraft, die synthetische Einheit derselben aber (die zum Urtheile erforderlich ist) auf der Einheit der Apperception. Hierin wird also die Möglichkeit synthetischer Urtheile und, da alle drei die Quellen zu Vorstellungen a priori enthalten, auch die Möglichkeit reiner synthetischer Urtheile zu suchen sein, ja sie 15 werden sogar aus diesen Gründen nothwendig sein, wenn eine Erkenntniß von Gegenständen zu Stande kommen soll, die lediglich auf der Synthesis der Vorstellungen beruht.

Wenn eine Erkenntniß objective Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, 20 so muß der Gegenstand auf irgend eine Art gegeben werden können. Ohne das sind die Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der That aber durch dieses Denken nichts erkannt, sondern blos mit Vorstellungen gespielt. Einen Gegenstand geben, wenn dieses nicht wiederum 156 nur mittelbar gemeint sein soll, sondern unmittelbar in der Anschauung 25 darstellen, ist nichts anders, als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sei wirkliche oder doch mögliche) beziehen. Selbst der Raum und die Zeit, so rein diese Begriffe auch von allem Empirischen sind, und so gewiß es auch ist, daß sie völlig a priori im Gemüthe vorgestellt werden, würden doch ohne objective Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung sein, wenn ihr 30 nothwendiger Gebrauch an den Gegenständen der Erfahrung nicht gezeigt würde, ja ihre Vorstellung ist ein bloßes Schema, das sich immer auf die reproductive Einbildungskraft bezieht, welche die Gegenstände der Erfahrung herbei ruft, ohne die sie keine Bedeutung haben würden; und so ist es mit allen Begriffen ohne Unterschied.

Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unsern Erkenntnissen a priori objective Realität giebt. Nun beruht Erfahrung auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d. i. auf einer Synthesis

nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt, ohne welche sie nicht einmal Erkenntniß, sondern eine Rhapsodie von Wahrnehmungen sein würde, die sich in keinen Context nach Regeln eines durchgängig verknüpfsten (möglichen) Bewußtseins, mithin auch nicht zur transscendentalen und nothwendigen Einheit der Apperception zusammen schiden würden. Die Erfahrung hat also Principien ihrer Form a priori zum Grunde
 157 liegen, nämlich allgemeine Regeln der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen, deren objective Realität als nothwendige Bedingungen jederzeit in der Erfahrung, ja sogar ihrer Möglichkeit gewiesen werden kann. Außer dieser Beziehung aber sind synthetische Sätze a priori gänzlich unmöglich, weil sie kein Drittes, nämlich keinen Gegenstand, haben, an dem die synthetische Einheit ihrer Begriffe objective Realität darthun könnte. 10

Ob wir daher gleich vom Raume überhaupt oder den Gestalten, welche die productive Einbildungskraft in ihm verzeichnet, so vieles a priori in synthetischen Urtheilen erkennen, so daß wir wirklich hiezu gar keiner Erfahrung bedürfen, so würde doch dieses Erkenntniß gar nichts, sondern die Beschäftigung mit einem bloßen Hirngespinnst sein, wäre der Raum nicht als Bedingung der Erscheinungen, welche den Stoff zur äußeren Erfahrung ausmachen, anzusehen: daher sich jene reine synthetische Urtheile, obzwar nur mittelbar, auf mögliche Erfahrung oder vielmehr auf dieser ihre Möglichkeit selbst beziehen und darauf allein die objective Gültigkeit ihrer Synthesis gründen. 15 20

Da also Erfahrung als empirische Synthesis in ihrer Möglichkeit die einzige Erkenntnißart ist, welche aller andern Synthesis Realität giebt, so hat diese als Erkenntniß a priori auch nur dadurch Wahrheit (Einstimmung mit dem Object), daß sie nichts weiter enthält, als was zur synthetischen Einheit der Erfahrung überhaupt nothwendig ist. 25
 158

Das oberste Principium aller synthetischen Urtheile ist also: ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung. 30

Auf solche Weise sind synthetische Urtheile a priori möglich, wenn wir die formale Bedingungen der Anschauung a priori, die Synthesis der Einbildungskraft und die nothwendige Einheit derselben in einer transscendentalen Apperception, auf ein mögliches Erfahrungserkenntniß überhaupt beziehen und sagen: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der 35

Gegenftände der Erfahrung und haben darum objective Gültigkeit in einem fynthetifchen Urtheile a priori.

Des
Syftems der Grundfätze des reinen Verftandes

Dritter Abfchnitt.

5 Syftematifche Vorftellung aller fynthetifchen Grundfätze
deffelben.

Daß überhaupt irgend wo Grundfätze ftatt finden, das ift lediglich dem reinen Verftande zuzufchreiben, der nicht allein das Vermögen der
10 Regeln ift in Anfehung deffen, was gefchieht, fondern felbft der Quell der Grundfätze, nach welchem alles (was uns nur als Gegenftand vorkommen
kann) nothwendig unter Regeln ftcht, weil ohne folche den Erfcheinungen
niemals Erkenntniß eines ihnen correspondirenden Gegenftandes zu
kommen könnte. Selbft Naturgefetze, wenn fie als Grundfätze des em-
15 pirifchen Verftandesgebrauchs betrachtet werden, führen zugleich einen Ausdrud der Nothwendigkeit, mithin wenigftens die Vermuthung einer Beftimmung aus Gründen, die a priori und vor aller Erfahrung gültig find, bei fich. Aber ohne Unterfchied ftchen alle Gefetze der Natur unter
höheren Grundfätzen des Verftandes, indem fie diefe nur auf befondere
20 Fälle der Erfcheinung anwenden. Diefe allein geben alfo den Begriff, der die Bedingung und gleichfam den Exponenten zu einer Regel überhaupt enthält, Erfahrung aber giebt den Fall, der unter der Regel ftcht.

Daß man bloß empirifche Grundfätze für Grundfätze des reinen Verftandes oder auch umgekehrt anfehe, deshalb kann wohl eigentlich keine
25 Gefahr fein; denn die Nothwendigkeit nach Begriffen, welche die leptere auszeichnet, und deren Mangel in jedem empirifchen Satze, fo allgemein er auch gelten mag, leicht wahrgenommen wird, kann diefe Verwechfelung leicht verhüten. Es giebt aber reine Grundfätze a priori, die ich gleichwohl doch nicht dem reinen Verftande eigenthümlich beimeffen möchte, darum
30 weil fie nicht aus reinen Begriffen, fondern aus reinen Anfchauungen (obgleich vermittelt des Verftandes) gezogen find; Verftand ift aber das Vermögen der Begriffe. Die Mathematik hat dergleichen, aber ihre Anwendung auf Erfahrung, mithin ihre objective Gültigkeit, ja die Möglichkeit folcher fynthetifcher Erkenntniß a priori (die Deduction derfelben) be-
ruht doch immer auf dem reinen Verftande. 160
35

Daher werde ich unter meine Grundsätze die der Mathematik nicht mitzählen, aber wohl diejenige, worauf sich dieser ihre Möglichkeit und objective Gültigkeit a priori gründet, und die mithin als Principium dieser Grundsätze anzusehen sind und von Begriffen zur Anschauung, nicht aber von der Anschauung zu Begriffen ausgehen.

5

In der Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf mögliche Erfahrung ist der Gebrauch ihrer Synthesis entweder mathematisch, oder dynamisch: denn sie geht theils bloß auf die Anschauung, theils auf das Dasein einer Erscheinung überhaupt. Die Bedingungen a priori der Anschauung sind aber in Ansehung einer möglichen Erfahrung durchaus nothwendig, die des Daseins der Objecte einer möglichen empirischen Anschauung an sich nur zufällig. Daher werden die Grundsätze des mathematischen Gebrauchs unbedingt nothwendig, d. i. apodiktisch, lauten, die aber des dynamischen Gebrauchs werden zwar auch den Charakter einer Nothwendigkeit a priori, aber nur unter der Bedingung des empirischen Denkens in einer Erfahrung, mithin nur mittelbar und indirect bei sich führen, folglich diejenige unmittelbare Evidenz nicht enthalten (obzwar ihrer auf Erfahrung allgemein bezogenen Gewißheit unbeschadet), die jenen eigen ist. Doch dies wird sich beim Schlusse dieses Systems von Grundsätzen besser beurtheilen lassen.

10

15

20

161

Die Tafel der Kategorien giebt uns die ganz natürliche Anweisung zur Tafel der Grundsätze, weil diese doch nichts anders als Regeln des objectiven Gebrauchs der ersteren sind. Alle Grundsätze des reinen Verstandes sind demnach

25

1.

**Axiomen
der
Anschauung**

2.

**Anticipationen
der
Wahrnehmung**

3.

**Analogien
der
Erfahrung**

30

4.

**Postulate
des
empirischen Denkens
überhaupt.**

35

Diese Benennungen habe ich mit Vorsicht gewählt, um die Unterschiede in Ansehung der Evidenz und der Ausübung dieser Grundsätze nicht unbemerkt zu lassen. Es wird sich aber bald zeigen: daß, was sowohl die Evidenz, als die Bestimmung der Erscheinungen a priori nach den Kategorien der Größe und der Qualität (wenn man lediglich auf die Form der letzteren acht hat) betrifft, die Grundsätze derselben sich darin von den zwei übrigen namhaft unterscheiden, indem jene einer intuitiven, diese aber einer bloß discursiven, obzwar beiderseits einer völligen Gewißheit fähig sind. Ich werde daher jene die mathematische, diese die dynamische Grundsätze nennen. Man wird aber wohl bemerken, daß ich hier eben so wenig die Grundsätze der Mathematik in einem Falle, als die Grundsätze der allgemeinen (physischen) Dynamik im andern, sondern nur die des reinen Verstandes im Verhältniß auf den innern Sinn (ohne Unterschied der darin gegebenen Vorstellungen) vor Augen habe, dadurch denn jene insgesammt ihre Möglichkeit bekommen. Ich benenne sie also mehr in Betracht der Anwendung, als um ihres Inhalts willen und gehe nun zur Erwägung derselben in der nämlichen Ordnung, wie sie in der Tafel vorgestellt werden.

1.

20 Von den Axiomen der Anschauung.

Grundsatz des reinen Verstandes: Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Größen.

Eine extensive Größe nenne ich diejenige, in welcher die Vorstellung der Theile die Vorstellung des Ganzen möglich macht (und also nothwendig vor dieser vorhergeht). Ich kann mir keine Linie, so klein sie auch sei, vorstellen, ohne sie in Gedanken zu ziehen, d. i. von einem Punkte alle Theile nach und nach zu erzeugen und dadurch allererst diese Anschauung zu verzeichnen. Eben so ist es auch mit jeder, auch der kleinsten Zeit bewandt. Ich denke mir darin nur den successiven Fortgang von einem Augenblick zum andern, wo durch alle Zeittheile und deren Hinzuthun endlich eine bestimmte Zeitgröße erzeugt wird. Da die bloße Anschauung an allen Erscheinungen entweder der Raum oder die Zeit ist, so ist jede Erscheinung als Anschauung eine extensive Größe, indem sie nur durch successive Synthesis (von Theil zu Theil) in der Apprehension erkannt werden kann. Alle Erscheinungen werden demnach schon als Aggregate (Menge vorher

gegebenen Theile) angeschaut, welches eben nicht der Fall bei jeder Art Größen, sondern nur derer ist, die von uns extensiv als solche vorgestellt und apprehendirt werden.

Auf diese successive Synthesis der productiven Einbildungskraft in der Erzeugung der Gestalten gründet sich die Mathematik der Ausdehnung (Geometrie) mit ihren Axiomen, welche die Bedingungen der sinnlichen Anschauung a priori ausdrücken, unter denen allein das Schema eines reinen Begriffs der äußeren Erscheinung zu Stande kommen kann; z. B. zwischen zwei Punkten ist nur eine gerade Linie möglich, zwei gerade Linien schließen keinen Raum ein etc. Dies sind die Axiomen, welche eigentlich nur Größen (quanta) als solche betreffen.

Was aber die Größe (quantitas), d. i. die Antwort auf die Frage: wie groß etwas sei, betrifft, so giebt es in Ansehung derselben, obgleich verschiedene dieser Sätze synthetisch und unmittelbar gewiß (indemonstrabilia) sind, dennoch im eigentlichen Verstande keine Axiomen. Denn daß Gleiches zu Gleichem hinzugethan oder von diesem abgezogen ein Gleiches gebe, sind analytische Sätze, indem ich mir der Identität der einen Größenerzeugung mit der andern unmittelbar bewußt bin; Axiomen aber sollen synthetische Sätze a priori sein. Dagegen sind die evidenten Sätze des Zahlverhältnisses zwar allerdings synthetisch, aber nicht allgemein, wie die der Geometrie, und eben um deswillen auch nicht Axiomen, sondern können Zahlformeln genannt werden. Daß $7 + 5 = 12$ sei, ist kein analytischer Satz. Denn ich denke weder in der Vorstellung von 7, noch von 5, noch in der Vorstellung von der Zusammensetzung beider die Zahl 12 (daß ich diese in der Addition beider denken solle, davon ist hier nicht die Rede; denn bei dem analytischen Satze ist nur die Frage, ob ich das Prädicat wirklich in der Vorstellung des Subjects denke). Ob er aber gleich synthetisch ist, so ist er doch nur ein einzelner Satz. So fern hier bloß auf die Synthesis des Gleichartigen (der Einheiten) gesehen wird, so kann die Synthesis hier nur auf eine einzige Art geschehen, wiewohl der Gebrauch dieser Zahlen nachher allgemein ist. Wenn ich sage: durch drei Linien, deren zwei zusammengenommen größer sind als die dritte, läßt sich ein Triangel zeichnen, so habe ich hier die bloße Function der productiven Einbildungskraft, welche die Linien größer und kleiner ziehen, imgleichen nach allerlei beliebigen Winkeln kann zusammenstoßen lassen. Dagegen ist die Zahl 7 nur auf eine einzige Art möglich und auch die Zahl 12, die durch die Synthesis der ersteren mit 5 erzeugt wird. Dergleichen Sätze

muß man also nicht Axiomen (denn sonst gäbe es deren unendliche), sondern Zahlformeln nennen.

Dieser transcendente Grundsatz der Mathematik der Erscheinungen giebt unserem Erkenntniß a priori große Erweiterung. Denn er ist es
 5 allein, welcher die reine Mathematik in ihrer ganzen Präcision auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar macht, welches ohne diesen Grundsatz nicht so von selbst erhellen möchte, ja auch manchen Widerspruch veranlaßt hat. Erscheinungen sind keine Dinge an sich selbst. Die empirische Anschauung ist nur durch die reine (des Raumes und der Zeit) möglich; was
 10 also die Geometrie von dieser sagt, gilt auch ohne Widerrede von jener, und die Ausflüchte, als wenn Gegenstände der Sinne nicht den Regeln der Construction im Raume (z. E. der unendlichen Theilbarkeit der Linien oder Winkel) gemäß sein dürfen, müssen wegfallen. Denn dadurch spricht man dem Raume und mit ihm zugleich aller Mathematik objective Gültig-
 15 keit ab und weiß nicht mehr, warum und wie weit sie auf Erscheinungen anzuwenden sei. Die Synthesis der Räume und Zeiten als der wesentlichen Form aller Anschauung ist das, was zugleich die Apprehension der
 20 Erscheinung, mithin jede äußere Erfahrung, folglich auch alle Erkenntniß der Gegenstände derselben möglich macht; und was die Mathematik im reinen Gebrauch von jener beweiset, das gilt auch nothwendig von dieser. Alle Einwürfe dawider sind nur Chicanen einer falsch belehrten Vernunft, die irriger Weise die Gegenstände der Sinne von der formalen Bedingung unserer Sinnlichkeit loszumachen gedenkt und sie, obgleich sie bloß Er-
 25 scheinungen sind, als Gegenstände an sich selbst, dem Verstande gegeben vorstellt, in welchem Falle freilich von ihnen a priori gar nichts, mithin auch nicht durch reine Begriffe vom Raume synthetisch erkannt werden könnte und die Wissenschaft, die diese bestimmt, nämlich die Geometrie, selbst nicht möglich sein würde.

2.

30 Die Anticipationen der Wahrnehmung.

Der Grundsatz, welcher alle Wahrnehmungen als solche anticipirt, heißt so: In allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht, (realitas phaenomenon) eine intensive Größe, d. i. einen Grad.

35 Man kann alle Erkenntniß, wodurch ich dasjenige, was zur empirischen Erkenntniß gehört, a priori erkennen und bestimmen kann, eine

Anticipation nennen, und ohne Zweifel ist das die Bedeutung, in welcher
 167 Epikur seinen Ausdruck *προληψις* brauchte. Da aber an den Erschei-
 nungen etwas ist, was niemals a priori erkannt wird, und welches daher
 auch den eigentlichen Unterschied des empirischen von dem Erkenntniß
 a priori ausmacht, nämlich die Empfindung (als Materie der Wahrneh- 5
 mung), so folgt, daß diese es eigentlich sei, was gar nicht anticipirt werden
 kann. Dagegen würden wir die reine Bestimmungen im Raume und der Zeit
 sowohl in Ansehung der Gestalt als Größe Anticipationen der Erschei-
 nungen nennen können, weil sie dasjenige a priori vorstellen, was immer
 a posteriori in der Erfahrung gegeben werden mag. Gesezt aber, es finde 10
 sich doch etwas, was sich an jeder Empfindung als Empfindung über-
 haupt (ohne daß eine besondere gegeben sein mag) a priori erkennen läßt:
 so würde dieses im ausnehmenden Verstande Anticipation genannt zu
 werden verdienen, weil es befremdlich scheint, der Erfahrung in demjenigen
 vorzugreifen, was gerade die Materie derselben angeht, die man nur aus 15
 ihr schöpfen kann. Und so verhält es sich hier wirklich.

Die Apprehension bloß vermittelt der Empfindung erfüllt nur einen
 Augenblick (wenn ich nämlich nicht die Succession vieler Empfindungen
 in Betracht ziehe). Als etwas in der Erscheinung, dessen Apprehension
 keine successive Synthesis ist, die von Theilen zur ganzen Vorstellung fort- 20
 geht, hat sie also keine extensive Größe: der Mangel der Empfindung in
 demselben Augenblicke würde diesen als leer vorstellen, mithin = 0. Was
 168 nun in der empirischen Anschauung der Empfindung correspondirt, ist
 Realität (*realitas phaenomenon*), was dem Mangel derselben entspricht,
 Negation = 0. Nun ist aber jede Empfindung einer Verringerung fähig, 25
 so daß sie abnehmen und so allmählig verschwinden kann. Daher ist
 zwischen Realität in der Erscheinung und Negation ein continuirlicher Zu-
 sammenhang vieler möglichen Zwischenempfindungen, deren Unterschied
 von einander immer kleiner ist, als der Unterschied zwischen der gegebenen
 und dem Zero oder der gänzlichen Negation. D. i. das Reale in der Er- 30
 scheinung hat jederzeit eine Größe, welche aber nicht in der Apprehension
 angetroffen wird, indem diese vermittelt der bloßen Empfindung in einem
 Augenblicke und nicht durch successive Synthesis vieler Empfindungen ge-
 schieht und also nicht von den Theilen zum Ganzen geht; es hat also zwar
 eine Größe, aber keine extensive. 35

Nun nenne ich diejenige Größe, die nur als Einheit apprehendirt
 wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation

= 0 vorgestellt werden kann, die intensive Größe. Also hat jede Realität in der Erscheinung intensive Größe, d. i. einen Grad. Wenn man diese Realität als Ursache (es sei der Empfindung oder anderer Realität in der Erscheinung, z. B. einer Veränderung) betrachtet: so nennt man den Grad
 5 der Realität als Ursache ein Moment, z. B. das Moment der Schwere, und zwar darum weil der Grad nur die Größe bezeichnet, deren Apprehension nicht successiv, sondern augenblicklich ist. Dieses berühre ich aber hier nur beiläufig, denn mit der Causalität habe ich für jetzt noch nicht zu thun.

10 So hat demnach jede Empfindung, mithin auch jede Realität in der Erscheinung, so klein sie auch sein mag, einen Grad, d. i. eine intensive Größe, die noch immer vermindert werden kann, und zwischen Realität und Negation ist ein continuirlicher Zusammenhang möglicher Realitäten und möglicher kleinerer Wahrnehmungen. Eine jede Farbe, z. E. die rothe,
 15 hat einen Grad, der, so klein er auch sein mag, niemals der kleinste ist, und so ist es mit der Wärme, dem Moment der Schwere zc. überall bewandt.

Die Eigenschaft der Größen, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinstmögliche (kein Theil einfach) ist, heißt die Continuität derselben.
 20 Raum und Zeit sind quanta continua, weil kein Theil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen (Punkten und Augenblicken) einzuschließen, mithin nur so, daß dieser Theil selbst wiederum ein Raum oder eine Zeit ist. Der Raum besteht also nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten. Punkte und Augenblicke sind nur Grenzen, d. i. bloße Stellen
 25 ihrer Einschränkung; Stellen aber setzen jederzeit jene Anschauungen, die sie beschränken oder bestimmen sollen, voraus, und aus bloßen Stellen als aus Bestandtheilen, die noch vor dem Raume oder der Zeit gegeben werden könnten, kann weder Raum noch Zeit zusammen gesetzt werden.
 30 Dergleichen Größen kann man auch fließende nennen, weil die Synthesis (der productiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Continuität man besonders durch den Ausdruck des Fließens (Verfließens) zu bezeichnen pflegt.

Alle Erscheinungen überhaupt sind demnach continuirliche Größen, sowohl ihrer Anschauung nach als extensive, oder der bloßen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach als intensive Größen.
 35 Wenn die Synthesis des Mannigfaltigen der Erscheinung unterbrochen ist, so ist dieses ein Aggregat von vielen Erscheinungen (und nicht eigent-

lich Erscheinung als ein Quantum), welches nicht durch die bloße Fortsetzung der productiven Synthesis einer gewissen Art, sondern durch Wiederholung einer immer aufgehenden Synthesis erzeugt wird. Wenn ich 13 Thaler ein Geldquantum nenne, so benenne ich es so fern richtig, als ich darunter den Gehalt von einer Mark fein Silber verstehe, welche aber allerdings eine continuirliche Größe ist, in welcher kein Theil der kleinste ist, sondern jeder Theil ein Geldstück ausmachen könnte, welches immer Materie zu noch kleineren enthielte. Wenn ich aber unter jener Benennung 13 runde Thaler verstehe als so viel Münzen (ihr Silbergehalt mag sein, welcher er wolle), so benenne ich es ungeschicklich durch ein Quantum von Thalern, sondern muß es ein Aggregat, d. i. eine Zahl Geldstücke, nennen. Da nun bei aller Zahl doch Einheit zum Grunde liegen muß, so ist die Erscheinung als Einheit ein Quantum und als ein solches jederzeit ein Continuum.

Wenn nun alle Erscheinungen, sowohl extensiv, als intensiv betrachtet, continuirliche Größen sind, so würde der Satz: daß auch alle Veränderung (Übergang eines Dinges aus einem Zustande in den andern) continuirlich sei, leicht und mit mathematischer Evidenz hier bewiesen werden können, wenn nicht die Causalität einer Veränderung überhaupt ganz außerhalb den Grenzen einer Transcendental-Philosophie läge und empirische Principien voraussetzte. Denn daß eine Ursache möglich sei, welche den Zustand der Dinge verändere, d. i. sie zum Gegentheil eines gewissen gegebenen Zustandes bestimme, davon giebt uns der Verstand a priori gar keine Eröffnung; nicht bloß deswegen, weil er die Möglichkeit davon gar nicht einsieht (denn diese Einsicht fehlt uns in mehreren Erkenntnissen a priori), sondern weil die Veränderlichkeit nur gewisse Bestimmungen der Erscheinungen trifft, welche die Erfahrung allein lehren kann, indessen daß ihre Ursache in dem Unveränderlichen anzutreffen ist. Da wir aber hier nichts vor uns haben, dessen wir uns bedienen können, als die reinen Grundbegriffe aller möglichen Erfahrung, unter welchen durchaus nichts Empirisches sein muß, so können wir, ohne die Einheit des Systems zu verletzen, der allgemeinen Naturwissenschaft, welche auf gewisse Grunderfahrungen gebauet ist, nicht vorgreifen.

Gleichwohl mangelt es uns nicht an Beweissthüchern des großen Einflusses, den dieser unser Grundsatz hat, Wahrnehmungen zu anticipiren und sogar deren Mangel so fern zu ergänzen, daß er allen falschen Schlüssen, die daraus gezogen werden möchten, den Niegel vorschiebt.

Wenn alle Realität in der Wahrnehmung einen Grad hat, zwischen dem und der Negation eine unendliche Stufenfolge immer minderer Grade statt findet, und gleichwohl ein jeder Sinn einen bestimmten Grad der Receptivität der Empfindungen haben muß: so ist keine Wahrnehmung, mithin auch keine Erfahrung möglich, die einen gänzlichen Mangel alles Realen in der Erscheinung, es sei unmittelbar oder mittelbar (durch welchen Umschweif im Schließen als man immer wolle), bewiese, d. i. es kann aus der Erfahrung niemals ein Beweis vom leeren Raume oder einer leeren Zeit gezogen werden. Denn der gänzliche Mangel des Realen in der sinnlichen Anschauung kann erstlich selbst nicht wahrgenommen werden, zweitens kann er aus keiner einzigen Erscheinung und dem Unterschiede des Grades ihrer Realität gefolgert, oder darf auch zur Erklärung derselben niemals angenommen werden. Denn wenn auch die ganze Anschauung eines bestimmten Raumes oder Zeit durch und durch real, d. i. kein Theil derselben leer ist: so muß es doch, weil jede Realität ihren Grad hat, der bei unendlicher extensiver Größe der Erscheinung bis zum Nichts (dem Leeren) durch unendliche Stufen abnehmen kann, unendlich verschiedene Grade, mit welchen Raum oder Zeit erfüllt sind, geben und die intensive Größe in verschiedenen Erscheinungen kleiner oder größer sein können, ob schon die extensive Größe der Anschauung gleich ist. 173

Wir wollen ein Beispiel davon geben. Beinahe alle Naturlehrer, da sie einen großen Unterschied der Quantität der Materie von verschiedener Art unter gleichem Volumen (theils durch das Moment der Schwere oder des Gewichts, theils durch das Moment des Widerstandes gegen andere bewegte Materien) wahrnehmen, schließen daraus einstimmig: dieses Volumen (extensive Größe der Erscheinung) müsse in allen Materien, obzwar in verschiedenem Maße leer sein. Wer hätte aber von diesen größtentheils mathematischen und mechanischen Naturforschern sich wohl jemals einfallen lassen, daß sie diesen ihren Schluß lediglich auf eine metaphysische Voraussetzung, welche sie doch so sehr zu vermeiden vorgeben, gründeten, indem sie annehmen, daß das Reale im Raume (ich mag es hier nicht Undurchdringlichkeit oder Gewicht nennen, weil dieses empirische Begriffe sind) allerwärts einerlei sei und sich nur der extensiven Größe, d. i. der Menge, nach unterscheiden könne. Dieser Voraussetzung, dazu sie keinen Grund in der Erfahrung haben konnten, und die also bloß metaphysisch ist, setze ich einen transcendentalen Beweis entgegen, der zwar den Unterschied in der Erfüllung der Räume nicht erklären soll, aber doch 174

die vermeinte Nothwendigkeit jener Voraussetzung, gedachten Unterschied nicht anders wie durch anzunehmende leere Räume erklären zu können, völlig aufhebt und das Verdienst hat, den Verstand wenigstens in Freiheit zu versetzen, sich diese Verschiedenheit auch auf andere Art zu denken, wenn die Naturerklärung hiezu irgend eine Hypothese nothwendig machen sollte. Denn da sehen wir, daß, obschon gleiche Räume von verschiedenen Materien vollkommen erfüllt sein mögen, so daß in keinem von jenen ein Punkt ist, in welchem nicht ihre Gegenwart anzutreffen wäre, so habe doch jedes Reale bei derselben Qualität ihren Grad (des Widerstandes oder des Wiegens), welcher ohne Verminderung der extensiven Größe oder Menge ins Unendliche kleiner sein kann, ehe sie in das Leere übergeht und verschwindet. So kann eine Ausspannung, die einen Raum erfüllt, z. B. Wärme, und auf gleiche Weise jede andere Realität (in der Erscheinung), ohne im mindesten den kleinsten Theil dieses Raumes leer zu lassen, in ihren Graden ins Unendliche abnehmen und nichts desto weniger den Raum mit diesen kleinern Graden eben sowohl erfüllen, als eine andere Erscheinung mit größeren. Meine Absicht ist hier keinesweges, zu behaupten, daß dieses wirklich mit der Verschiedenheit der Materien ihrer specifischen Schwere nach so bewandt sei, sondern nur, aus einem Grundsatz des reinen Verstandes darzuthun, daß die Natur unserer Wahrnehmungen eine solche Erklärungsart möglich mache, und daß man fälschlich das Reale der Erscheinung dem Grade nach als gleich und nur der Aggregation und deren extensiven Größe nach als verschieden annehme und dieses sogar vorgeblicher Maßen durch einen Grundsatz des Verstandes a priori behaupte.

Es hat gleichwohl diese Anticipation der Wahrnehmung für einen der transcendentalen Überlegung gewohnten und dadurch behutsam gewordenen Nachforscher immer etwas Auffallendes an sich und erregt darüber einiges Bedenken, daß der Verstand einen dergleichen synthetischen Satz, als der von dem Grad alles Realen in den Erscheinungen ist und mithin der Möglichkeit des innern Unterschiedes der Empfindung selbst, wenn man von ihrer empirischen Qualität abstrahirt, anticipiren könne, und es ist also noch eine der Auflösung nicht unwürdige Frage: wie der Verstand hierin synthetisch über Erscheinungen a priori aussprechen und diese sogar in demjenigen, was eigentlich und bloß empirisch ist, nämlich die Empfindung angeht, anticipiren könne.

Die Qualität der Empfindung ist jederzeit bloß empirisch und kann

a priori gar nicht vorgestellt werden (z. B. Farben, Geschmack etc.). Aber das Reale, was den Empfindungen überhaupt correspondirt, im Gegensatz mit der Negation = 0 stellt nur Etwas vor, dessen Begriff an sich ein Sein enthält, und bedeutet nichts als die Synthesis in einem empirischen Bewußtsein überhaupt. In dem innern Sinn nämlich kann das empirische Bewußtsein von 0 bis zu jedem größern Grade erhöht werden, so daß eben dieselbe extensive Größe der Anschauung (z. B. erleuchtete Fläche) so große Empfindung erregt, als ein Aggregat von vielem andern (minder Erleuchteten) zusammen. Man kann also von der extensiven Größe der Erscheinung gänzlich abstrahiren und sich doch an der bloßen Empfindung in einem Moment eine Synthesis der gleichförmigen Steigerung von 0 bis zu dem gegebenen empirischen Bewußtsein vorstellen. Alle Empfindungen werden daher als solche zwar nur a posteriori gegeben, aber die Eigenschaft derselben, daß sie einen Grad haben, kann a priori erkannt werden. Es ist merkwürdig, daß wir an Größen überhaupt a priori nur eine einzige Qualität, nämlich die Continuität, an aller Qualität aber (dem Realen der Erscheinungen) nichts weiter a priori als die intensive Qualität derselben, nämlich daß sie einen Grad haben, erkennen können, alles übrige bleibt der Erfahrung überlassen.

20

3.

Die Analogien der Erfahrung.

Der allgemeine Grundsatz derselben ist: Alle Erscheinungen stehen ihrem Dasein nach a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses unter einander in einer Zeit.

Die drei modi der Zeit sind Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein. Daher werden drei Regeln aller Zeitverhältnisse der Erscheinungen, wornach jeder ihr Dasein in Ansehung der Einheit aller Zeit bestimmt werden kann, vor aller Erfahrung vorangehen und diese allererst möglich machen.

Der allgemeine Grundsatz aller drei Analogien beruht auf der nothwendigen Einheit der Apperception in Ansehung alles möglichen empirischen Bewußtseins (der Wahrnehmung) zu jeder Zeit, folglich, da jene a priori zum Grunde liegt, auf der synthetischen Einheit aller Erscheinungen nach ihrem Verhältnisse in der Zeit. Denn die ursprüngliche

177

Apperception bezieht sich auf den innern Sinn (den Subgriff aller Vorstellungen) und zwar a priori auf die Form desselben, d. i. das Verhältniß des mannigfaltigen empirischen Bewußtseins in der Zeit. In der ursprünglichen Apperception soll nun alle dieses Mannigfaltige seinen Zeitverhältnissen nach vereinigt werden; denn dieses sagt die transcendente Einheit derselben a priori, unter welcher alles steht, was zu meinem (d. i. meinem einigen) Erkenntnisse gehören soll, mithin ein Gegenstand für mich werden kann. Diese synthetische Einheit in dem Zeitverhältnisse aller Wahrnehmungen, welche a priori bestimmt ist, ist also das Gesetz: daß alle empirische Zeitbestimmungen unter Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung stehen müssen, und die Analogien der Erfahrung, von denen wir jezt handeln wollen, müssen dergleichen Regeln sein.

Diese Grundsätze haben das Besondere an sich, daß sie nicht die Erscheinungen und die Synthesis ihrer empirischen Anschauung, sondern bloß das Dasein und ihr Verhältniß unter einander in Ansehung dieses ihres Daseins erwägen. Nun kann die Art, wie etwas in der Erscheinung apprehendirt wird, a priori dergestalt bestimmt sein, daß die Regel ihrer Synthesis zugleich diese Anschauung a priori in jedem vorliegenden empirischen Beispiele geben, d. i. sie daraus zu Stande bringen kann. Allein das Dasein der Erscheinungen kann a priori nicht erkannt werden, und ob wir gleich auf diesem Wege dahin gelangen könnten, auf irgend ein Dasein zu schließen, so würden wir dieses doch nicht bestimmt erkennen, d. i. das, wodurch seine empirische Anschauung sich von andern unterschiebe, anticipiren können.

Die vorigen zwei Grundsätze, welche ich die mathematische nannte in Betracht dessen, daß sie die Mathematik auf Erscheinungen anzuwenden berechtigten, gingen auf Erscheinungen ihrer bloßen Möglichkeit nach und lehrten, wie sie sowohl ihrer Anschauung, als dem Realen ihrer Wahrnehmung nach nach Regeln einer mathematischen Synthesis erzeugt werden könnten; daher sowohl bei der einen, als bei der andern die Zahlgrößen und mit ihnen die Bestimmung der Erscheinung als Größe gebraucht werden können. So werde ich z. B. den Grad der Empfindungen des Sonnenlichts aus etwa 200 000 Erleuchtungen durch den Mond zusammensetzen und a priori bestimmt geben, d. i. construiren können. Daher können wir die erstere Grundsätze constitutive nennen.

Ganz anders muß es mit denen bewandt sein, die das Dasein der Erscheinungen a priori unter Regeln bringen sollen. Denn da dieses sich

nicht construiren läßt, so werden sie nur auf das Verhältniß des Daseins gehen und keine andre als blos regulative Principien abgeben können. Da ist also weder an Axiomen, noch an Anticipationen zu denken, sondern wenn uns eine Wahrnehmung in einem Zeitverhältnisse gegen andere (obzwar
 5 unbestimmte) gegeben ist, so wird a priori nicht gesagt werden können: welche andere und wie große Wahrnehmung, sondern wie sie dem Dasein nach in diesem modo der Zeit mit jener nothwendig verbunden sei. In der Philosophie bedeuten Analogien etwas sehr Verschiedenes von demjenigen, was sie in der Mathematik vorstellen. In dieser sind es Formeln,
 10 welche die Gleichheit zweier Größenverhältnisse aussagen, und jederzeit constitutiv, so daß, wenn drei Glieder der Proportion gegeben sind, auch das vierte dadurch gegeben wird, d. i. construirt werden kann. In der Philosophie aber ist die Analogie nicht die Gleichheit zweier quantitativen, sondern qualitativen Verhältnisse, wo ich aus drei gegebenen
 15 Gliedern nur das Verhältniß zu einem vierten, nicht aber dieses vierte Glied selbst erkennen und a priori geben kann, wohl aber eine Regel habe, es in der Erfahrung zu suchen, und ein Merkmal, es in derselben aufzufinden. Eine Analogie der Erfahrung wird also nur eine Regel sein, nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung (nicht wie Wahrnehmung selbst als empirische Anschauung überhaupt) entspringen soll,
 20 und als Grundsatz von den Gegenständen (den Erscheinungen) nicht constitutiv, sondern blos regulativ gelten. Eben dasselbe aber wird auch von den Postulaten des empirischen Denkens überhaupt, welche die Synthesis der bloßen Anschauung (der Form der Erscheinung), der Wahrnehmung (der Materie derselben) und der Erfahrung (des Verhältnisses dieser Wahrnehmungen) zusammen betreffen, gelten, nämlich daß sie nur regulative Grundsätze sind und sich von den mathematischen, die constitutiv sind, zwar nicht in der Gewißheit, welche in beiden a priori feststeht, aber doch in der Art der Evidenz, d. i. dem Intuitiven derselben, (mithin auch
 25 der Demonstration) unterscheiden.

Was aber bei allen synthetischen Grundsätzen erinnert ward und hier vorzüglich angemerkt werden muß, ist dieses: daß diese Analogien nicht als Grundsätze des transcendentalen, sondern blos des empirischen Verstandesgebrauchs ihre alleinige Bedeutung und Gültigkeit haben, mithin
 30 auch nur als solche bewiesen werden können, daß folglich die Erscheinungen nicht unter die Kategorien schlechthin, sondern nur unter ihre Schemate subsumirt werden müssen. Denn wären die Gegenstände, auf welche diese

Grundsätze bezogen werden sollen, Dinge an sich selbst, so wäre es ganz unmöglich, etwas von ihnen a priori synthetisch zu erkennen. Nun sind es nichts als Erscheinungen, deren vollständige Erkenntniß, auf die alle Grundsätze a priori zuletzt doch immer auslaufen müssen, lediglich die mögliche Erfahrung ist; folglich können jene nichts, als blos die Bedingungen der Einheit des empirischen Erkenntnisses in der Synthesis der Erscheinungen zum Ziele haben; diese aber wird nur allein in dem Schema des reinen Verstandesbegriffs gedacht, von deren Einheit als einer Synthesis überhaupt die Kategorie die durch keine sinnliche Bedingung restringirte Function enthält. Wir werden also durch diese Grundsätze die Erscheinungen nur nach einer Analogie mit der logischen und allgemeinen Einheit der Begriffe zusammen zu setzen berechtigt werden und daher uns in dem Grundsatz selbst zwar der Kategorie bedienen, in der Ausführung aber (der Anwendung auf Erscheinungen) das Schema derselben als den Schlüssel ihres Gebrauches an dessen Stelle, oder jener vielmehr als restringirende Bedingung unter dem Namen einer Formel des ersteren zur Seite setzen.

182

A.

Erste Analogie.

Grundsatz der Beharrlichkeit.

Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst und das Wandelbare als dessen bloße Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existirt.

Beweis dieser ersten Analogie.

Alle Erscheinungen sind in der Zeit. Diese kann auf zweifache Weise das Verhältniß im Dasein derselben bestimmen, entweder so fern sie nach einander oder zugleich sind. In Betracht der ersteren wird die Zeit als Zeitreihe, in Ansehung der zweiten als Zeitemfang betrachtet.

Unsere Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit successiv und ist also immer wechselnd. Wir können also dadurch allein niemals bestimmen, ob dieses Mannigfaltige als Gegenstand der Erfahrung zugleich sei, oder nach einander folge, wo an ihr nicht etwas zum Grunde liegt, was jederzeit ist, d. i. etwas Bleibendes und Be-

5 beharrliches, von welchem aller Wechsel und zugleich sein nichts als so viel Arten (modi der Zeit) sind, wie das Beharrliche existirt. Nur in dem Beharrlichen sind also Zeitverhältnisse möglich (denn Simultaneität und Succession sind die einzigen Verhältnisse in der Zeit), d. i. das Beharrliche ist 183
 10 das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist. Die Beharrlichkeit drückt überhaupt die Zeit als das beständige Correlatum alles Daseins der Erscheinungen, alles Wechsels und aller Begleitung aus. Denn der Wechsel trifft die Zeit selbst nicht, sondern nur die Erscheinungen in der Zeit (so wie das Zu-
 15 gleichsein nicht ein modus der Zeit selbst ist, als in welcher gar keine Theile zugleich, sondern alle nach einander sind). Wollte man der Zeit selbst eine Folge nach einander beilegen, so müßte man noch eine andere Zeit denken, in welcher diese Folge möglich wäre. Durch das Beharrliche allein bekommt das Dasein in verschiedenen Theilen der Zeitreihe nach einander eine
 20 Größe, die man Dauer nennt. Denn in der bloßen Folge allein ist das Dasein immer verschwindend und anhebend und hat niemals die mindeste Größe. Ohne dieses Beharrliche ist also kein Zeitverhältniß. Nun kann die Zeit an sich selbst nicht wahrgenommen werden; mithin ist dieses Beharrliche an den Erscheinungen das Substratum aller Zeitbestimmung, folglich auch die Bedingung der Möglichkeit aller synthetischen Einheit der
 25 Wahrnehmungen, d. i. der Erfahrung; und an diesem Beharrlichen kann alles Dasein und aller Wechsel in der Zeit nur als ein modus der Existenz dessen, was bleibt und beharrt, angesehen werden. Also ist in allen Erscheinungen das Beharrliche der Gegenstand selbst, d. i. die Substanz
 30 (phaenomenon); alles aber, was wechselt oder wechseln kann, gehört nur 184
 zu der Art, wie diese Substanz oder Substanzen existiren, mithin zu ihren Bestimmungen.

Ich finde, daß zu allen Zeiten nicht bloß der Philosoph, sondern selbst der gemeine Verstand diese Beharrlichkeit als ein Substratum alles Wechsels der Erscheinungen vorausgesetzt haben und auch jederzeit als ungezweifelt annehmen werden, nur daß der Philosoph sich hierüber etwas bestimmter ausdrückt, indem er sagt: bei allen Veränderungen in der Welt bleibt die Substanz, und nur die Accidenzen wechseln. Ich treffe aber von diesem so synthetischen Satze nirgends auch nur den Versuch von einem
 35 Beweise; ja er steht auch nur selten, wie es ihm doch gebührt, an der Spitze der reinen und völlig a priori bestehenden Gesetze der Natur. In der That ist der Satz, daß die Substanz beharrlich sei, tautologisch. Denn

blos diese Beharrlichkeit ist der Grund, warum wir auf die Erscheinung die Kategorie der Substanz anwenden, und man hätte beweisen müssen: daß in allen Erscheinungen etwas Beharrliches sei, an welchem das Wandelbare nichts als Bestimmung seines Daseins ist. Da aber ein solcher Beweis niemals dogmatisch, d. i. aus Begriffen, geführt werden kann, weil er einen synthetischen Satz a priori betrifft, und man niemals daran dachte, daß dergleichen Sätze nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung gültig sind, mithin auch nur durch eine Deduction der Möglichkeit der letztern bewiesen werden können: so ist kein Wunder, wenn er zwar bei aller Erfahrung zum Grunde gelegt (weil man dessen Bedürfniß bei der empirischen Erkenntniß fühlt), niemals aber bewiesen worden ist.

Ein Philosoph wurde gefragt: wie viel wiegt der Rauch? Er antwortete: ziehe von dem Gewichte des verbrannten Holzes das Gewicht der übrigbleibenden Asche ab, so hast du das Gewicht des Rauchs. Er setzte also als unwidersprechlich voraus: daß selbst im Feuer die Materie (Substanz) nicht vergehe, sondern nur die Form derselben eine Abänderung erleide. Eben so war der Satz: aus nichts wird nichts, nur ein anderer Folgesatz aus dem Grundsatz der Beharrlichkeit, oder vielmehr des immerwährenden Daseins des eigentlichen Subjects an den Erscheinungen. Denn wenn dasjenige an der Erscheinung, was man Substanz nennen will, das eigentliche Substratum aller Zeitbestimmung sein soll, so muß sowohl alles Dasein in der vergangenen, als das der künftigen Zeit daran einzig und allein bestimmt werden können. Daher können wir einer Erscheinung nur darum den Namen Substanz geben, weil wir ihr Dasein zu aller Zeit voraussetzen, welches durch das Wort Beharrlichkeit nicht einmal wohl ausgedrückt wird, indem dieses mehr auf künftige Zeit geht. Indeffen ist die innre Nothwendigkeit zu beharren doch unzertrennlich mit der Nothwendigkeit immer gewesen zu sein verbunden, und der Ausdruck mag also bleiben. *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*, waren zwei Sätze, welche die Alten unzertrennt verknüpften, und die man aus Mißverstand jetzt bisweilen trennt, weil man sich vorstellt, daß sie Dinge an sich selbst angehen, und der erstere der Abhängigkeit der Welt von einer obersten Ursache (auch sogar ihrer Substanz nach) entgegen sein dürfte, welche Besorgniß unnöthig ist, indem hier nur von Erscheinungen im Felde der Erfahrung die Rede ist, deren Einheit niemals möglich sein würde, wenn wir neue Dinge (der Substanz nach) wollten entstehen lassen. Denn alsdann siele dasjenige weg, welches die Einheit der Zeit allein vorstellen

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

Die Bestimmungen einer Substanz, die nichts anders sind als besondere Arten derselben zu existiren, heißen Accidenzen. Sie sind jederzeit real, weil sie das Dasein der Substanz betreffen (Negationen sind nur Bestimmungen, die das Nichtsein von etwas an der Substanz ausdrücken). Wenn man nun diesem Realen an der Substanz ein besonderes Dasein beilegt (z. E. der Bewegung als einem Accidenz der Materie), so nennt man dieses Dasein die Inhärenz zum Unterschiede vom Dasein der Substanz, das man Subsistenz nennt. Allein hieraus entspringen viel Mißdeutungen, und es ist genauer und richtiger geredet, wenn man das Accidenz nur durch die Art, wie das Dasein einer Substanz positiv bestimmt ist, bezeichnet. Indessen ist es doch vermöge der Bedingungen des logischen Gebrauchs unseres Verstandes unvermeidlich, dasjenige, was im Dasein einer Substanz wechseln kann, indessen daß die Substanz bleibt, gleichsam abzusondern und in Verhältniß auf das eigentliche Beharrliche und Radicale zu betrachten; daher denn auch diese Kategorie unter dem Titel der Verhältnisse steht, mehr als die Bedingung derselben, als daß sie selbst ein Verhältniß enthielte.

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

Veränderung kann daher nur an Substanzen wahrgenommen werden, und das Entstehen oder Vergehen schlechthin, ohne daß es bloß eine Bestimmung des Beharrlichen betreffe, kann gar keine mögliche Wahrnehmung sein, weil eben dieses Beharrliche die Vorstellung von dem Übergange aus einem Zustande in den andern und von Nichtsein zum Sein möglich macht, die also nur als wechselnde Bestimmungen dessen, was

bleibt, empirisch erkannt werden können. Nehmet an, daß etwas schlecht-
hin anfangs zu sein, so müßt ihr einen Zeitpunkt haben, in dem es nicht
war. Woran wollt ihr aber diesen heften, wenn nicht an demjenigen, was
schon da ist? Denn eine leere Zeit, die vorherginge, ist kein Gegenstand
der Wahrnehmung; knüpft ihr dieses Entstehen aber an Dinge, die vor- 5
her waren und bis zu dem, was entsteht, fort dauern, so war das letztere
nur eine Bestimmung des ersteren als des Beharrlichen. Eben so ist es
auch mit dem Vergehen: denn dieses setzt die empirische Vorstellung einer
Zeit voraus, da eine Erscheinung nicht mehr ist.

Substanzen (in der Erscheinung) sind die Substrate aller Zeitbe- 10
stimmungen. Das Entstehen einiger und das Vergehen anderer derselben
würde selbst die einzige Bedingung der empirischen Einheit der Zeit auf-
heben, und die Erscheinungen würden sich alsdann auf zweierlei Zeit be-
ziehen, in denen neben einander das Dasein verflöße, welches ungereimt 15
ist. Denn es ist nur eine Zeit, in welcher alle verschiedene Zeiten nicht
zugleich, sondern nach einander gesetzt werden müssen.

So ist demnach die Beharrlichkeit eine nothwendige Bedingung,
unter welcher allein Erscheinungen als Dinge oder Gegenstände in einer
möglichen Erfahrung bestimmbar sind. Was aber das empirische Krite- 20
rium dieser nothwendigen Beharrlichkeit und mit ihr der Substantialität
der Erscheinungen sei, davon wird uns die Folge Gelegenheit geben, das
Nöthige anzumerken.

B.

Zweite Analogie.

Grundsatz der Erzeugung.

Alles, was geschieht (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf
es nach einer Regel folgt. 25

Beweis.

Die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit
succesiv. Die Vorstellungen der Theile folgen auf einander. Ob sie sich 30
auch im Gegenstande folgen, ist ein zweiter Punkt der Reflexion, der in
der ersteren nicht enthalten ist. Nun kann man zwar alles und sogar jede

Vorstellung, so fern man sich ihrer bewußt ist, Object nennen; allein was
 dieses Wort bei Erscheinungen zu bedeuten habe, nicht in so fern sie (als
 Vorstellungen) Objecte sind, sondern nur ein Object bezeichnen, ist von 190
 tieferer Untersuchung. So fern sie nur als Vorstellungen zugleich Gegen-
 stände des Bewußtseins sind, so sind sie von der Apprehension, d. i. der
 Aufnahme in die Synthesis der Einbildungskraft, gar nicht unterschieden,
 und man muß also sagen: das Mannigfaltige der Erscheinungen wird im
 Gemüth jederzeit successiv erzeugt. Wären Erscheinungen Dinge an sich
 selbst, so würde kein Mensch aus der Succession der Vorstellungen von
 10 ihrem Mannigfaltigen ermessen können, wie dieses in dem Object verbun-
 den sei. Denn wir haben es doch nur mit unsern Vorstellungen zu thun;
 wie Dinge an sich selbst (ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns
 afficiren) sein mögen, ist gänzlich außer unsrer Erkenntnißsphäre. Ob nun
 gleich die Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst und gleichwohl doch das
 15 einzige sind, was uns zur Erkenntniß gegeben werden kann, so soll ich an-
 zeigen, was dem Mannigfaltigen an den Erscheinungen selbst für eine Ver-
 bindung in der Zeit zukomme, indessen daß die Vorstellung desselben in
 der Apprehension jederzeit successiv ist. So ist z. E. die Apprehension des
 Mannigfaltigen in der Erscheinung eines Hauses, das vor mir steht, succes-
 20 siv. Nun ist die Frage, ob das Mannigfaltige dieses Hauses selbst auch in
 sich successiv sei, welches freilich niemand zugeben wird. Nun ist aber, so bald
 ich meine Begriffe von einem Gegenstande bis zur transcendentalen Bedeu-
 tung steigere, das Haus gar kein Ding an sich selbst, sondern nur eine Er-
 scheinung, d. i. Vorstellung, deren transcendentaler Gegenstand unbekannt 191
 25 ist; was verstehe ich also unter der Frage: wie das Mannigfaltige in der
 Erscheinung selbst (die doch nichts an sich selbst ist) verbunden sein möge?
 Hier wird das, was in der successiven Apprehension liegt, als Vorstellung,
 die Erscheinung aber, die mir gegeben ist, unerachtet sie nichts weiter als ein
 Inbegriff dieser Vorstellungen ist, als der Gegenstand derselben betrachtet,
 30 mit welchem mein Begriff, den ich aus den Vorstellungen der Apprehension
 ziehe, zusammen stimmen soll. Man sieht bald, daß, weil Übereinstim-
 mung der Erkenntniß mit dem Object Wahrheit ist, hier nur nach den
 formalen Bedingungen der empirischen Wahrheit gefragt werden kann,
 und Erscheinung im Gegenverhältniß mit den Vorstellungen der Appre-
 35 henension nur dadurch als das davon unterschiedene Object derselben könne
 vorgestellt werden, wenn sie unter einer Regel steht, welche sie von jeder an-
 dern Apprehension unterscheidet und eine Art der Verbindung des Mannig-

faltigen nothwendig macht. Dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser nothwendigen Regel der Apprehension enthält, ist das Object.

Nun laßt uns zu unsrer Aufgabe fortgehen. Daß etwas geschehe, d. i. etwas oder ein Zustand werde, der vorher nicht war, kann nicht empirisch wahrgenommen werden, wo nicht eine Erscheinung vorhergeht, 5
 192 welche diesen Zustand nicht in sich enthält; denn eine Wirklichkeit, die auf eine leere Zeit folge, mithin ein Entstehen, vor dem kein Zustand der Dinge vorhergeht, kann eben so wenig als die leere Zeit selbst apprehendirt werden. Jede Apprehension einer Begebenheit ist also eine Wahrnehmung, welche auf eine andere folgt. Weil dieses aber bei aller Synthesi der Apprehension so beschaffen ist, wie ich oben an der Erscheinung eines Hauses gezeigt habe, so unterscheidet sie sich dadurch noch nicht von andern. Allein ich bemerke auch: daß, wenn ich an einer Erscheinung, welche ein Geschehen enthält, den vorhergehenden Zustand der Wahrnehmung A, den folgenden aber B nenne, daß B auf A in der Apprehension 15
 nur folgen, die Wahrnehmung A aber auf B nicht folgen, sondern nur vorhergehen kann. Ich sehe z. B. ein Schiff den Strom hinab treiben. Meine Wahrnehmung seiner Stelle unterhalb folgt auf die Wahrnehmung der Stelle desselben oberhalb dem Laufe des Flusses, und es ist unmöglich, daß in der Apprehension dieser Erscheinung das Schiff zuerst unterhalb, 20
 nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden sollte. Die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen in der Apprehension ist hier also bestimmt, und an dieselbe ist die letztere gebunden. In dem vorigen Beispiele von einem Hause konnten meine Wahrnehmungen in der Apprehension von der Spitze desselben anfangen und beim Boden endigen, aber 25
 auch von unten anfangen und oben endigen, imgleichen rechts oder links das Mannigfaltige der empirischen Anschauung apprehendiren. In der 193
 Reihe dieser Wahrnehmungen war also keine bestimmte Ordnung, welche es nothwendig machte, wenn ich in der Apprehension anfangen müßte, um das Mannigfaltige empirisch zu verbinden. Diese Regel aber ist bei der Wahrnehmung von dem, was geschieht, jederzeit anzutreffen, und sie macht die Ordnung der einander folgenden Wahrnehmungen (in der Apprehension dieser Erscheinung) nothwendig. 30

Ich werde also in unserm Fall die subjective Folge der Apprehension von der objectiven Folge der Erscheinungen ableiten müssen, weil jene sonst gänzlich unbestimmt ist und keine Erscheinung von der andern unterscheidet. Jene allein beweiset nichts von der Verknüpfung des 35

Mannigfaltigen am Object, weil sie ganz beliebig ist. Diese also wird in der Ordnung des Mannigfaltigen der Erscheinung bestehen, nach welcher die Apprehension des einen (was geschieht) auf die des andern (das vorhergeht) nach einer Regel folgt. Nur dadurch kann ich von der Erscheinung selbst und nicht bloß von meiner Apprehension berechtigt sein, zu sagen, daß in jener eine Folge anzutreffen sei, welches so viel bedeutet, als daß ich die Apprehension nicht anders anstellen könne, als gerade in dieser Folge.

Nach einer solchen Regel also muß in dem, was überhaupt vor einer Begebenheit vorhergeht, die Bedingung zu einer Regel liegen, nach welcher jederzeit und nothwendiger Weise diese Begebenheit folgt; umgekehrt aber kann ich nicht von der Begebenheit zurückgehen und dasjenige bestimmen (durch Apprehension), was vorhergeht. Denn von dem folgenden Zeitpunkt geht keine Erscheinung zu dem vorigen zurück, aber bezieht sich doch auf irgend einen vorigen; von einer gegebenen Zeit ist dagegen der Fortgang auf die bestimmte folgende nothwendig. Daher weil es doch etwas ist, was folgt, so muß ich es nothwendig auf etwas anderes überhaupt beziehen, was vorhergeht, und worauf es nach einer Regel, d. i. nothwendiger Weise, folgt, so daß die Begebenheit als das Bedingte auf irgend eine Bedingung sichere Anweisung giebt, diese aber die Begebenheit bestimmt.

Man setze, es gehe vor einer Begebenheit nichts vorher, worauf dieselbe nach einer Regel folgen müßte, so wäre alle Folge der Wahrnehmung nur lediglich in der Apprehension, d. i. bloß subjectiv, aber dadurch gar nicht objectiv bestimmt, welches eigentlich das Vorhergehende und welches das Nachfolgende der Wahrnehmungen sein müßte. Wir würden auf solche Weise nur ein Spiel der Vorstellungen haben, das sich auf gar kein Object bezöge, d. i. es würde durch unsre Wahrnehmung eine Erscheinung von jeder andern dem Zeitverhältnisse nach gar nicht unterschieden werden, weil die Succession im Apprehendiren allerwärts einerlei und also nichts in der Erscheinung ist, was sie bestimmt, so daß dadurch eine gewisse Folge als objectiv nothwendig gemacht wird. Ich werde also nicht sagen, daß in der Erscheinung zwei Zustände auf einander folgen, sondern nur, daß eine Apprehension auf die andre folgt, welches bloß etwas Subjectives ist und kein Object bestimmt, mithin gar nicht für Erkenntniß irgend eines Gegenstandes (selbst nicht in der Erscheinung) gelten kann.

Wenn wir also erfahren, daß etwas geschieht, so setzen wir dabei

jederzeit voraus, daß irgend etwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel folgt. Denn ohne dieses würde ich nicht von dem Object sagen, daß es folge, weil die bloße Folge in meiner Apprehension, wenn sie nicht durch eine Regel in Beziehung auf ein Vorhergehendes bestimmt ist, keine Folge im Objecte berechtigt. Also geschieht es immer in Rücksicht auf eine Regel, nach welcher die Erscheinungen in ihrer Folge, d. i. so wie sie geschehen, durch den vorigen Zustand bestimmt sind, daß ich meine subjective Synthesis (der Apprehension) objectiv mache, und nur lediglich unter dieser Voraussetzung allein ist selbst die Erfahrung von etwas, was geschieht, möglich.

Zwar scheint es, als widerspreche dieses allen Bemerkungen, die man jederzeit über den Gang unseres Verstandesgebrauchs gemacht hat, nach welchen wir nur allererst durch die wahrgenommenen und verglichenen übereinstimmenden Folgen vieler Begebenheiten auf vorhergehende Erscheinungen, eine Regel zu entdecken, geleitet worden, der gemäß gewisse Begebenheiten auf gewisse Erscheinungen jederzeit folgen, und dadurch zuerst veranlaßt worden, uns den Begriff von Ursache zu machen. Auf solchen Fuß würde dieser Begriff blos empirisch sein, und die Regel, die er verschafft, daß alles, was geschieht, eine Ursache habe, würde eben so zufällig sein als die Erfahrung selbst: seine Allgemeinheit und Nothwendigkeit wären alsdann nur angedichtet und hätten keine wahre allgemeine Gültigkeit, weil sie nicht a priori, sondern nur auf Induction gegründet wären. Es geht aber hiemit so, wie mit andern reinen Vorstellungen a priori (z. B. Raum und Zeit), die wir darum allein aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen können, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten und diese daher durch jene allererst zu Stande brachten. Freilich ist die logische Klarheit dieser Vorstellung einer die Reihe der Begebenheiten bestimmenden Regel als eines Begriffs von Ursache nur alsdann möglich, wenn wir davon in der Erfahrung Gebrauch gemacht haben; aber eine Rücksicht auf dieselbe als Bedingung der synthetischen Einheit der Erscheinungen in der Zeit war doch der Grund der Erfahrung selbst und ging also a priori vor ihr vorher.

Es kommt also darauf an, im Beispiele zu zeigen, daß wir niemals, selbst in der Erfahrung, die Folge (einer Begebenheit, da etwas geschieht, was vorher nicht war) dem Object beilegen und sie von der subjectiven unserer Apprehension unterscheiden, als wenn eine Regel zum Grunde liegt, die uns nöthigt, diese Ordnung der Wahrnehmungen vielmehr als

eine andere zu beobachten, ja daß diese Nöthigung es eigentlich sei, was 197
die Vorstellung einer Succession im Object allererst möglich macht.

Wir haben Vorstellungen in uns, deren wir uns auch bewußt werden
können. Dieses Bewußtsein aber mag so weit erstreckt und so genau oder
5 pünktlich sein, als man wolle, so bleiben es doch nur immer Vorstellungen,
d. i. innre Bestimmungen unseres Gemüths in diesem oder jenem Zeit-
verhältnisse. Wie kommen wir nun dazu, daß wir diesen Vorstellungen
ein Object setzen, oder über ihre subjective Realität als Modificationen
ihnen noch, ich weiß nicht, was für eine, objective beilegen? Objective
10 Bedeutung kann nicht in der Beziehung auf eine andre Vorstellung (von
dem, was man vom Gegenstande nennen wollte) bestehen, denn sonst er-
neuret sich die Frage: wie geht diese Vorstellung wiederum aus sich selbst
heraus und bekommt objective Bedeutung noch über die subjective, welche
ihr als Bestimmung des Gemüthszustandes eigen ist? Wenn wir unter-
15 suchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vor-
stellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sei,
die sie dadurch erhalten, so finden wir, daß sie nichts weiter thue, als die
Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art nothwendig zu machen
und sie einer Regel zu unterwerfen; daß umgekehrt nur dadurch, daß eine
20 gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen nothwen-
dig ist, ihnen objective Bedeutung ertheilt wird.

In der Synthesiß der Erscheinungen folgt das Mannigfaltige der 198
Vorstellungen jederzeit nach einander. Hierdurch wird nun gar kein Ob-
ject vorgestellt, weil durch diese Folge, die allen Apprehensionen gemein
25 ist, nichts vom andern unterschieden wird. So bald ich aber wahrnehme
oder voraus annehme, daß in dieser Folge eine Beziehung auf den vor-
hergehenden Zustand sei, aus welchem die Vorstellung nach einer Regel
folgt: so stellt sich Etwas vor als Begebenheit, oder was da geschieht, d. i.
ich erkenne einen Gegenstand, den ich in der Zeit auf eine gewisse be-
30 stimmte Stelle setzen muß, die ihm nach dem vorhergehenden Zustande nicht
anders ertheilt werden kann. Wenn ich also wahrnehme, daß etwas ge-
schieht, so ist in dieser Vorstellung erstlich enthalten, daß etwas vorher-
gehe, weil eben in Beziehung auf dieses die Erscheinung ihr Zeitverhält-
niß bekommt, nämlich nach einer vorhergehenden Zeit, in der sie nicht
35 war, zu existiren. Aber ihre bestimmte Zeitstelle in diesem Verhältnisse
kann sie nur dadurch bekommen, daß im vorhergehenden Zustande etwas
vorausgesetzt wird, worauf es jederzeit, d. i. nach einer Regel, folgt;

woraus sich denn ergibt: daß ich erstlich nicht die Reihe umkehren und daß, was geschieht, demjenigen voransehen kann, worauf es folgt; zweitens daß, wenn der Zustand, der vorhergeht, gesetzt wird, diese bestimmte Begebenheit unausbleiblich und nothwendig folge. Dadurch geschieht es, daß eine Ordnung unter unsern Vorstellungen wird, in welcher
 199 das Gegenwärtige (so fern es geworden) auf irgend einen vorhergehenden Zustand Anweisung giebt als ein, obzwar noch unbestimmtes Correlatum dieses Eräugnisses, das gegeben ist, welches sich aber auf dieses als seine Folge bestimmend bezieht und es nothwendig mit sich in der Zeitreihe verknüpft.

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

Zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit gehört Verstand, und das erste, was er dazu thut, ist nicht, daß er die Vorstellung der Gegenstände deutlich macht, sondern daß er die Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt möglich macht. Dieses geschieht nun dadurch, daß er die Zeitordnung auf die Erscheinungen und deren Dasein überträgt, indem er jeder derselben als Folge eine in Ansehung der vorhergehenden Erscheinungen
 200 a priori bestimmte Stelle in der Zeit zuerkennt, ohne welche sie nicht mit der Zeit selbst, die allen ihren Theilen a priori ihre Stelle bestimmt, übereinkommen würde. Diese Bestimmung der Stelle kann nun nicht von dem Verhältniß der Erscheinungen gegen die absolute Zeit entlehnt werden (denn die ist kein Gegenstand der Wahrnehmung), sondern umgekehrt, die Erscheinungen müssen einander ihre Stellen in der Zeit selbst bestimmen und dieselbe in der Zeitordnung nothwendig machen, d. i. dasjenige, was da folgt oder geschieht, muß nach einer allgemeinen Regel auf das, was im vorigen Zustande enthalten war, folgen, woraus eine Reihe der Erscheinungen wird, die vermittelt des Verstandes eben dieselbige Ordnung und stetigen Zusammenhang in der Reihe möglicher Wahrnehmungen hervorbringt

und nothwendig macht, als sie in der Form der innern Anschauung (der Zeit), darin alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müssen, a priori angetroffen wird.

Daß also etwas geschieht, ist eine Wahrnehmung, die zu einer möglichen Erfahrung gehört, die dadurch wirklich wird, wenn ich die Erscheinung ihrer Stelle nach in der Zeit als bestimmt, mithin als ein Object ansehe, welches nach einer Regel im Zusammenhange der Wahrnehmungen jederzeit gefunden werden kann. Diese Regel aber, etwas der Zeitfolge nach zu bestimmen, ist: daß in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d. i. nothwendiger Weise) folgt. Also ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objectiven Erkenntniß der Erscheinungen in Ansehung des Verhältnisses derselben in Reihenfolge der Zeit. 201

Der Beweisgrund dieses Satzes aber beruht lediglich auf folgenden Momenten. Zu aller empirischen Erkenntniß gehört die Synthesis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft, die jederzeit successiv ist, d. i. die Vorstellungen folgen in ihr jederzeit auf einander. Die Folge aber ist in der Einbildungskraft der Ordnung nach (was vorgehen und was folgen müsse) gar nicht bestimmt, und die Reihe der einander folgenden Vorstellungen kann eben sowohl rückwärts als vorwärts genommen werden. Ist aber diese Synthesis eine Synthesis der Apprehension (des Mannigfaltigen einer gegebenen Erscheinung), so ist die Ordnung im Object bestimmt, oder genauer zu reden, es ist darin eine Ordnung der successiven Synthesis, die ein Object bestimmt, nach welcher etwas nothwendig vorausgehen und, wenn dieses gesetzt ist, das andre nothwendig folgen müsse. Soll also meine Wahrnehmung die Erkenntniß einer Begebenheit enthalten, da nämlich etwas wirklich geschieht, so muß sie ein empirisch Urtheil sein, in welchem man sich denkt, daß die Folge bestimmt sei, d. i. daß sie eine andere Erscheinung der Zeit nach voraussetze, worauf sie nothwendig oder nach einer Regel folgt. Widrigenfalls wenn ich das Vorhergehende setze, und die Begebenheit folgte nicht darauf nothwendig, so würde ich sie nur für ein subjectives Spiel meiner Einbildungen halten müssen und, stellte ich mir darunter doch etwas Objectives vor, sie einen bloßen Traum nennen. Also ist das Verhältniß der Erscheinungen (als möglicher Wahrnehmungen), nach welchem das Nachfolgende (was geschieht) durch etwas Vorhergehendes seinem Dasein nach nothwendig und nach einer Regel in der Zeit bestimmt ist, mithin das Verhältniß der Ur- 202

sache zur Wirkung die Bedingung der objectiven Gültigkeit unserer empirischen Urtheile in Ansehung der Reihe der Wahrnehmungen, mithin der empirischen Wahrheit derselben und also der Erfahrung. Der Grundsatz des Causalverhältnisses in der Folge der Erscheinungen gilt daher auch vor allen Gegenständen der Erfahrung (unter den Bedingungen der Succession), weil er selbst der Grund der Möglichkeit einer solchen Erfahrung ist. 5

Hier äußert sich aber noch eine Bedenklichkeit, die gehoben werden muß. Der Satz der Causalverknüpfung unter den Erscheinungen ist in unsrer Formel auf die Reihenfolge derselben eingeschränkt, da es sich doch bei dem Gebrauch desselben findet, daß er auch auf ihre Begleitung passe und Ursache und Wirkung zugleich sein könne. Es ist z. B. Wärme im Zimmer, die nicht in freier Luft angetroffen wird. Ich sehe mich nach der Ursache um und finde einen geheizten Ofen. Nun ist dieser als Ursache mit seiner Wirkung, der Stubenwärme, zugleich; also ist hier keine Reihenfolge der Zeit nach zwischen Ursache und Wirkung, sondern sie sind zugleich, und das Gesetz gilt doch. Der größte Theil der wirkenden Ursachen in der Natur ist mit ihren Wirkungen zugleich, und die Zeitfolge der letzteren wird nur dadurch veranlaßt, daß die Ursache ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblick verrichten kann. Aber in dem Augenblicke, da sie zuerst entsteht, ist sie mit der Causalität ihrer Ursache jederzeit zugleich, weil, wenn jene einen Augenblick vorher aufgehört hätte zu sein, diese gar nicht entstanden wäre. Hier muß man wohl bemerken, daß es auf die Ordnung der Zeit und nicht den Ablauf derselben angesehen sei: das Verhältniß bleibt, wenngleich keine Zeit verlaufen ist. Die Zeit zwischen der Causalität der Ursache und deren unmittelbaren Wirkung kann verschwindend (sie also zugleich) sein, aber das Verhältniß der einen zur andern bleibt doch immer der Zeit nach bestimmbar. Wenn ich eine Kugel, die auf einem ausgestopften Küssen liegt und ein Grübchen darin drückt, als Ursache betrachte, so ist sie mit der Wirkung zugleich. Allein ich unterscheide doch beide durch das Zeitverhältniß der dynamischen Verknüpfung beider. Denn wenn ich die Kugel auf das Küssen lege, so folgt auf die vorige glatte Gestalt desselben das Grübchen; hat aber das Küssen (ich weiß nicht woher) ein Grübchen, so folgt darauf nicht eine bleierne Kugel. 10 15 20 25 30

Demnach ist die Zeitfolge allerdings das einzige empirische Kriterium der Wirkung in Beziehung auf die Causalität der Ursache, die vorhergeht. 35

Das Glas ist die Ursache von dem Steigen des Wassers über seine Horizontalfläche, obgleich beide Erscheinungen zugleich sind. Denn so bald ich dieses aus einem größeren Gefäß mit dem Glase schöpfe, so erfolgt etwas, nämlich die Veränderung des Horizontalstandes, den es dort hatte, in einen concaven, den es im Glase annimmt. 204

Diese Causalität führt auf den Begriff der Handlung, diese auf den Begriff der Kraft und dadurch auf den Begriff der Substanz. Da ich mein kritisches Vorhaben, welches lediglich auf die Quellen der synthetischen Erkenntniß a priori geht, nicht mit Zergliederungen bemengen will, die 10 bloß die Erläuterung (nicht Erweiterung) der Begriffe angehen, so überlasse ich die umständliche Erörterung derselben einem künftigen System der reinen Vernunft: wiewohl man eine solche Analysis im reichen Maße auch schon in den bisher bekannten Lehrbüchern dieser Art antrifft. Allein das empirische Kriterium einer Substanz, so fern sie sich nicht durch die 15 Beharrlichkeit der Erscheinung, sondern besser und leichter durch Handlung zu offenbaren scheint, kann ich nicht unberührt lassen.

Wo Handlung, mithin Thätigkeit und Kraft ist, da ist auch Substanz, und in dieser allein muß der Sitz jener fruchtbaren Quelle der Erscheinungen gesucht werden. Das ist ganz gut gesagt: aber wenn man sich 20 darüber erklären soll, was man unter Substanz verstehe, und dabei den fehlerhaften Cirkel vermeiden will, so ist es nicht so leicht verantwortet. Wie will man aus der Handlung sogleich auf die Beharrlichkeit des Handelnden schließen, welches doch ein so wesentliches und eigenthümliches Kennzeichen der Substanz (phaenomenon) ist? Allein nach unserm 25 vorigen hat die Auflösung der Frage doch keine solche Schwierigkeit, ob sie gleich nach der gemeinen Art (bloß analytisch mit seinen Begriffen zu verfahren) ganz unauflöslich sein würde. Handlung bedeutet schon das Verhältniß des Subjects der Causalität zur Wirkung. Weil nun alle Wirkung in dem besteht, was da geschieht, mithin im Wandelbaren, was die 30 Zeit der Succession nach bezeichnet: so ist das letzte Subject desselben das Beharrliche als das Substratum alles Wechselnden, d. i. die Substanz. Denn nach dem Grundsatz der Causalität sind Handlungen immer der erste Grund von allem Wechsel der Erscheinungen und können also nicht in einem Subject liegen, was selbst wechselt, weil sonst andere Handlungen 35 und ein anderes Subject, welches diesen Wechsel bestimmte, erforderlich wären. Kraft dessen beweiset nun Handlung als ein hinreichendes empiri-

rißes Kriterium die Substantialität, ohne daß ich die Beharrlichkeit desselben durch verglichene Wahrnehmungen allererst zu suchen nöthig hätte, welches auch auf diesem Wege mit der Ausführlichkeit nicht geschehen könnte, die zu der Größe und strengen Allgemeingültigkeit des Begriffs erforderlich ist. Denn daß das erste Subject der Causalität alles Ent-
 206 stehen und Vergehens selbst nicht (im Felde der Erscheinungen) entstehen und vergehen könne, ist ein sicherer Schluß, der auf empirische Nothwendigkeit und Beharrlichkeit im Dasein, mithin auf den Begriff einer Substanz als Erscheinung ausläuft.

Wenn etwas geschieht, so ist das bloße Entstehen ohne Rücksicht auf das, was da entsteht, schon an sich selbst ein Gegenstand der Untersuchung. Der Übergang aus dem Nichtsein eines Zustandes in diesen Zustand, gesetzt daß dieser auch keine Qualität in der Erscheinung enthielte, ist schon allein nöthig zu untersuchen. Dieses Entstehen trifft, wie in der Nummer A gezeigt worden, nicht die Substanz (denn die entsteht nicht), sondern ihren Zustand. Es ist also bloß Veränderung und nicht Ursprung aus Nichts. Wenn dieser Ursprung als Wirkung von einer fremden Ursache angesehen wird, so heißt er Schöpfung, welche als Begebenheit unter den Erscheinungen nicht zugelassen werden kann, indem ihre Möglichkeit allein schon die Einheit der Erfahrung aufheben würde; obzwar, wenn ich alle
 20 Dinge nicht als Phänomene, sondern als Dinge an sich betrachte und als Gegenstände des bloßen Verstandes, sie, obgleich sie Substanzen sind, dennoch wie abhängig ihrem Dasein nach von fremder Ursache angesehen werden können, welches aber alsdann ganz andere Wortbedeutungen nach sich ziehen und auf Erscheinungen als mögliche Gegenstände der Erfah-
 25 rung nicht passen würde.

Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne, wie es möglich
 207 ist, daß auf einen Zustand in einem Zeitpunkte ein entgegengesetzter im andern folgen könne, davon haben wir a priori nicht den mindesten Begriff. Hierzu wird die Kenntniß wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empirisch gegeben werden kann, z. B. der bewegenden Kräfte oder, welches
 30 einerlei ist, gewisser successiven Erscheinungen (als Bewegungen), welche solche Kräfte anzeigen. Aber die Form einer jeden Veränderung, die Verbindung, unter welcher sie als ein Entstehen eines andern Zustandes allein vorgehen kann (der Inhalt derselben, d. i. der Zustand, der ver-
 ändert wird, mag sein, welcher er wolle), mithin die Succession der Zu-
 35

stände selbst (das Geschehene) kann doch nach dem Gesetze der Causalität und den Bedingungen der Zeit a priori erwogen werden.*)

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

Es fragt sich also: wie ein Ding aus einem Zustande = a in einen andern = b übergehe. Zwischen zwei Augenblicken ist immer eine Zeit und zwischen zwei Zuständen in denselben immer ein Unterschied, der eine Größe hat (denn alle Theile der Erscheinungen sind immer wiederum Größen). Also geschieht jeder Ubergang aus einem Zustande in den andern in einer Zeit, die zwischen zwei Augenblicken enthalten ist, deren der erste den Zustand bestimmt, aus welchem das Ding herausgeht, der zweite den, in welchen es gelangt. Beide also sind Grenzen der Zeit einer Veränderung, mithin des Zwischenzustandes zwischen beiden Zuständen und gehören als solche mit zu der ganzen Veränderung. Nun hat jede Veränderung eine Ursache, welche in der ganzen Zeit, in welcher jene vorgeht, ihre Causalität beweiset. Also bringt diese Ursache ihre Veränderung nicht plötzlich (auf einmal oder in einem Augenblicke) hervor, sondern in einer Zeit, so daß, wie die Zeit vom Anfangsaugenblicke a bis zu ihrer Vollendung in b wächst, auch die Größe der Realität (b—a) durch alle kleinere Grade, die zwischen dem ersten und letzten enthalten sind, erzeugt wird. Alle Veränderung ist also nur durch eine continuirliche Handlung der Causalität möglich, welche, so fern sie gleichförmig ist, ein Moment heißt. Aus diesen Momenten besteht nicht die Veränderung, sondern wird dadurch erzeugt als ihre Wirkung.

Das ist nun das Gesetz der Continuität aller Veränderung, dessen Grund dieser ist: daß weder die Zeit, noch auch die Erscheinung in der Zeit aus Theilen besteht, die die kleinsten sind, und daß doch der Zustand

*) Man merke wohl: daß ich nicht von der Veränderung gewisser Relationen überhaupt, sondern von Veränderung des Zustandes rede. Daher wenn ein Körper sich gleichförmig bewegt, so verändert er seinen Zustand (der Bewegung) gar nicht, aber wohl, wenn seine Bewegung zu- oder abnimmt.

des Dinges bei seiner Veränderung durch alle diese Theile als Elemente zu seinem zweiten Zustande übergehe. Es ist kein Unterschied des Realen in der Erscheinung, so wie kein Unterschied in der Größe der Zeiten der Kleinste; und so erwächst der neue Zustand der Realität von dem ersten an, darin diese nicht war, durch alle unendliche Grade derselben, deren Unterschiede von einander insgesammt kleiner sind, als der zwischen 0 und a. 5

Welchen Nutzen dieser Satz in der Naturforschung haben möge, das geht uns hier nichts an. Aber wie ein solcher Satz, der unsre Erkenntniß der Natur so zu erweitern scheint, völlig a priori möglich sei, das erfordert gar sehr unsere Prüfung, wenn gleich der Augenschein beweiset, daß er wirklich und richtig sei, und man also der Frage, wie er möglich gewesen, überhoben zu sein glauben möchte. Denn es giebt so mancherlei ungegründete Anmaßungen der Erweiterung unserer Erkenntniß durch reine Vernunft, daß es zum allgemeinen Grundsatz angenommen werden muß, 15 deshalb durchaus mißtrauisch zu sein und ohne Documente, die eine gründliche Deduction verschaffen können, selbst auf den klarsten dogmatischen Beweis nichts dergleichen zu glauben und anzunehmen. 210

Aller Zuwachs des empirischen Erkenntnisses und jeder Fortschritt der Wahrnehmung ist nichts als eine Erweiterung der Bestimmung des innern Sinnes, d. i. ein Fortgang in der Zeit, die Gegenstände mögen sein, welche sie wollen, Erscheinungen oder reine Anschauungen. Dieser Fortgang in der Zeit bestimmt alles und ist an sich selbst durch nichts weiter bestimmt, d. i. die Theile desselben sind nur in der Zeit und durch die Synthesis derselben, sie aber nicht vor ihr gegeben. Um deswillen ist ein jeder Übergang in der Wahrnehmung zu etwas, was in der Zeit folgt, eine Bestimmung der Zeit durch die Erzeugung dieser Wahrnehmung und, da jene immer und in allen ihren Theilen eine Größe ist, die Erzeugung einer Wahrnehmung als einer Größe durch alle Grade, deren keiner der kleinste ist, von dem Zero an bis zu ihrem bestimmten Grad. Hieraus 20 erhellt nun die Möglichkeit, ein Gesetz der Veränderungen ihrer Form nach a priori zu erkennen. Wir anticipiren nur unsere eigene Apprehension, deren formale Bedingung, da sie uns vor aller gegebenen Erscheinung selbst betwohnt, allerdings a priori muß erkannt werden können. 30

So ist demnach eben so, wie die Zeit die sinnliche Bedingung a priori von der Möglichkeit eines continuirlichen Fortganges des Existirenden zu dem Folgenden enthält, der Verstand vermittelt der Einheit der Apper- 35

ception die Bedingung a priori der Möglichkeit einer continuirlichen Bestimmung aller Stellen für die Erscheinungen in dieser Zeit durch die Reihe von Ursachen und Wirkungen, deren die erstere der letztern ihr Dasein unausbleiblich nach sich ziehen und dadurch die empirische Erkenntniß der Zeitverhältnisse für jede Zeit (allgemein), mithin objectiv gültig machen.

C.

Dritte Analogie.

Grundsatz der Gemeinschaft.

10 Alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft (d. i. Wechselwirkung unter einander).

Beweis.

Dinge sind zugleich, so fern sie in einer und derselben Zeit existiren. Woran erkennt man aber, daß sie in einer und derselben Zeit sind? Wenn die Ordnung in der Synthesis der Apprehension dieses Mannigfaltigen gleichgültig ist, d. i. von A durch B, C, D auf E, oder auch umgekehrt von E zu A gehen kann. Denn wäre sie in der Zeit nach einander (in der Ordnung, die von A anhebt und in E endigt), so ist es unmöglich, die Apprehension in der Wahrnehmung von E anzuhoben und rückwärts zu A fortzugehen, weil A zur vergangenen Zeit gehört und also kein Gegenstand der Apprehension mehr sein kann.

15 Nehmet nun an, in einer Mannigfaltigkeit von Substanzen als Erscheinungen wäre jede derselben völlig isolirt, d. i. keine wirkte in die andere und empfinde von dieser wechselseitig Einflüsse, so sage ich, daß das Zugleichsein derselben kein Gegenstand einer möglichen Wahrnehmung sein würde, und daß das Dasein der einen durch keinen Weg der empirischen Synthesis auf das Dasein der andern führen könnte. Denn wenn ihr euch gedenkt, sie wären durch einen völlig leeren Raum getrennt, so würde die Wahrnehmung, die von der einen zur andern in der Zeit fortgeht, 20 zwar dieser ihr Dasein vermittelt einer folgenden Wahrnehmung bestimmen, aber nicht unterscheiden können, ob die Erscheinung objectiv auf die erstere folge, oder mit jener vielmehr zugleich sei.

Es muß also noch außer dem bloßen Dasein etwas sein, wodurch A dem B seine Stelle in der Zeit bestimmt und umgekehrt auch wiederum B

dem A, weil nur unter dieser Bedingung gedachte Substanzen als zugleich existirend empirisch vorgestellt werden können. Nun bestimmt nur dasjenige dem andern seine Stelle in der Zeit, was die Ursache von ihm oder seinen Bestimmungen ist. Also muß jede Substanz (da sie nur in Ansehung ihrer Bestimmungen Folge sein kann) die Causalität gewisser Bestimmungen in der andern und zugleich die Wirkungen von der Causalität der andern in sich enthalten, d. i. sie müssen in dynamischer Gemeinschaft (unmittelbar oder mittelbar) stehen, wenn das Zugleichsein in irgend einer möglichen Erfahrung erkannt werden soll. Nun ist aber alles dasjenige in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung nothwendig, ohne welches die Erfahrung von diesen Gegenständen selbst unmöglich sein würde. Also ist es allen Substanzen in der Erscheinung, sofern sie zugleich sind, nothwendig in durchgängiger Gemeinschaft der Wechselwirkung unter einander zu stehen.

Das Wort Gemeinschaft ist in unserer Sprache zweideutig und kann so viel als *communio*, aber auch als *commercium* bedeuten. Wir bedienen uns hier desselben im letztern Sinn, als einer dynamischen Gemeinschaft, ohne welche selbst die locale (*communio spatii*) niemals empirisch erkannt werden könnte. Unseren Erfahrungen ist es leicht anzumerken, daß nur die continuirlichen Einflüsse in allen Stellen des Raumes unsern Sinn von einem Gegenstande zum andern leiten können, daß das Licht, welches zwischen unserm Auge und den Weltkörpern spielt, eine mittelbare Gemeinschaft zwischen uns und diesen bewirkt und dadurch das Zugleichsein der letzteren beweisen, daß wir keinen Ort empirisch verändern (diese Veränderung wahrnehmen) können, ohne daß uns allerwärts Materie die Wahrnehmung unserer Stelle möglich mache, und diese nur vermittelt ihres wechselseitigen Einflusses ihr Zugleichsein und dadurch bis zu den entlegensten Gegenständen die Coexistenz derselben (obzwar nur mittelbar) darthun kann. Ohne Gemeinschaft ist jede Wahrnehmung (der Erscheinung im Raume) von der andern abgebrochen, und die Kette empirischer Vorstellungen, d. i. Erfahrung, würde bei einem neuen Object ganz von vorne anfangen, ohne daß die vorige damit im geringsten zusammenhängen oder im Zeitverhältnisse stehen könnte. Den leeren Raum will ich hiedurch gar nicht widerlegen: denn der mag immer sein, wohin Wahrnehmungen gar nicht reichen, und also keine empirische Erkenntniß des Zugleichseins statt findet; er ist aber alsdann für alle unsere mögliche Erfahrung gar kein Object.

Zur Erläuterung kann folgendes dienen. In unserm Gemütthe müssen alle Erscheinungen, als in einer möglichen Erfahrung enthalten, in Gemeinschaft (communio) der Apperception stehen, und so fern die Gegenstände als zugleich existirend verknüpft vorgestellt werden sollen, so müssen sie ihre Stelle in einer Zeit wechselseitig bestimmen und dadurch ein Ganzes ausmachen. Soll diese subjective Gemeinschaft auf einem objectiven Grunde beruhen oder auf Erscheinungen als Substanzen bezogen werden, so muß die Wahrnehmung der einen als Grund die Wahrnehmung der andern und so umgekehrt möglich machen, damit die Succession, die jederzeit in den Wahrnehmungen als Apprehensionen ist, nicht den Objecten beigelegt werde, sondern diese als zugleich existirend vorgestellt werden können. Dieses ist aber ein wechselseitiger Einfluß, d. i. eine reale Gemeinschaft (commercium) der Substanzen, ohne welche also das empirische Verhältniß des Gleichseins nicht in der Erfahrung statt finden könnte. 215

Durch dieses Commercium machen die Erscheinungen, so fern sie außer einander, und doch in Verknüpfung stehen, ein Zusammengesetztes aus (compositum reale), und dergleichen Composita werden auf mancherlei Art möglich. Die drei dynamische Verhältnisse, daraus alle übrige entspringen, sind daher das der Inhärenz, der Consequenz und der Composition.

* * *

Dies sind denn also die drei Analogien der Erfahrung. Sie sind nichts anders, als Grundsätze der Bestimmung des Daseins der Erscheinungen in der Zeit nach allen drei modis derselben, dem Verhältnisse zu der Zeit selbst als einer Größe (die Größe des Daseins, d. i. die Dauer), dem Verhältnisse in der Zeit als einer Reihe (nach einander), endlich auch in ihr als einem Inbegriff alles Daseins (zugleich). Diese Einheit der Zeitbestimmung ist durch und durch dynamisch; d. i. die Zeit wird nicht als dasjenige angesehen, worin die Erfahrung unmittelbar jedem Dasein seine Stelle bestimmte, welches unmöglich ist, weil die absolute Zeit kein Gegenstand der Wahrnehmung ist, womit Erscheinungen können zusammengehalten werden; sondern die Regel des Verstandes, durch welche allein das Dasein der Erscheinungen synthetische Einheit nach Zeitverhältnissen bekommen kann, bestimmt jeder derselben ihre Stelle in der Zeit, mithin a priori und gültig für alle und jede Zeit.

Unter Natur (im empirischen Verstande) verstehen wir den Zusammen- 216

hang der Erscheinungen ihrem Dasein nach nach nothwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen. Es sind also gewisse Gesetze und zwar a priori, welche allererst eine Natur möglich machen; die empirische können nur mittelst der Erfahrung und zwar zufolge jener ursprünglichen Gesetze, nach welchen selbst Erfahrung allererst möglich wird, statt finden und gefunden werden. Unsere Analogien stellen also eigentlich die Natureinheit im Zusammenhange aller Erscheinungen unter gewissen Exponenten dar, welche nichts anders ausdrücken, als das Verhältniß der Zeit (so fern sie alles Dasein in sich begreift) zur Einheit der Apperception, die nur in der Synthesis nach Regeln statt finden kann. Zusammen sagen sie also: alle Erscheinungen liegen in einer Natur und müssen darin liegen, weil ohne diese Einheit a priori keine Einheit der Erfahrung, mithin auch keine Bestimmung der Gegenstände in derselben möglich wäre.

Über die Beweisart aber, deren wir uns bei diesen transscendentalen Naturgesetzen bedient haben, und die Eigenthümlichkeit derselben ist eine Anmerkung zu machen, die zugleich als Vorschrift für jeden andern Versuch, intellectuelle und zugleich synthetische Sätze a priori zu beweisen, sehr wichtig sein muß. Hätten wir diese Analogien dogmatisch, d. i. aus Begriffen, beweisen wollen, daß nämlich alles, was existirt, nur in dem angetroffenen werde, was beharrlich ist, daß jede Begebenheit etwas im vorigen Zustande voraussetze, worauf sie nach einer Regel folgt, endlich in dem Mannigfaltigen, das zugleich ist, die Zustände in Beziehung auf einander nach einer Regel zugleich seien (in Gemeinschaft stehen), so wäre alle Bemühung gänzlich vergeblich gewesen. Denn man kann von einem Gegenstande und dessen Dasein auf das Dasein des andern oder seine Art zu existiren durch bloße Begriffe dieser Dinge gar nicht kommen, man mag dieselbe zergliedern, wie man wolle. Was blieb uns nun übrig? Die Möglichkeit der Erfahrung als einer Erkenntniß, darin uns alle Gegenstände zuletzt müssen gegeben werden können, wenn ihre Vorstellung für uns objectiv Realität haben soll. In diesem Dritten nun, dessen wesentliche Form in der synthetischen Einheit der Apperception aller Erscheinungen besteht, fanden wir Bedingungen a priori der durchgängigen und nothwendigen Zeitbestimmung alles Daseins in der Erscheinung, ohne welche selbst die empirische Zeitbestimmung unmöglich sein würde, und fanden Regeln der synthetischen Einheit a priori, mittelst deren wir die Erfahrung antizipiren konnten. In Ermangelung dieser Methode und bei dem Wahne, synthetische Sätze, welche der Erfahrungsgebrauch des Verstandes als seine

Principien empfiehlt, dogmatisch beweisen zu wollen, ist es denn geschehen, daß von dem Sage des zureichenden Grundes so oft, aber immer vergeblich ein Beweis ist versucht worden. An die beide übrige Analogien hat niemand gedacht, ob man sich ihrer gleich immer stillschweigend bediente*), weil der Leitfaden der Kategorien fehlte, der allein jede Lücke des Verstandes sowohl in Begriffen, als Grundsätzen entdecken und merklich machen kann. 218

4.

Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

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

Erläuterung.

219

Die Kategorien der Modalität haben das Besondere an sich: daß sie den Begriff, dem sie als Prädicate beigefügt werden, als Bestimmung des Object's nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen ausdrücken. Wenn der Begriff eines Dinges schon ganz vollständig ist, so kann ich doch noch von diesem Gegenstande fragen, ob er bloß möglich oder auch wirklich, oder wenn er das letztere ist, ob er gar auch nothwendig sei. Hiedurch werden keine Bestimmungen mehr im Objecte selbst gedacht, sondern es fragt sich nur, wie es sich (sammt allen

25 *) Die Einheit des Weltganzen, in welchem alle Erscheinungen verknüpft sein sollen, ist offenbar eine bloße Folgerung des ingeheim angenommenen Grundsatzes der Gemeinschaft aller Substanzen, die zugleich sind: denn wären sie isolirt, so würden sie nicht als Theile ein Ganzes ausmachen, und wäre ihre Verknüpfung (Wechselwirkung des Mannigfaltigen) nicht schon um des Zugleichseins willen nothwendig, so könnte man aus diesem als einem bloß idealen Verhältniß auf jene als ein reales nicht schließen. Biewohl wir an seinem Ort gezeigt haben, daß 30 die Gemeinschaft eigentlich der Grund der Möglichkeit einer empirischen Erkenntniß der Coexistenz sei, und daß man also eigentlich nur aus dieser auf jene als ihre Bedingung zurück schließe.

seinen Bestimmungen) zum Verstande und dessen empirischen Gebrauche, zur empirischen Urtheilskraft und zur Vernunft (in ihrer Anwendung auf Erfahrung) verhalte.

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

220 Das Postulat der Möglichkeit der Dinge fordert also, daß der Begriff derselben mit den formalen Bedingungen einer Erfahrung überhaupt zusammenstimme. Diese, nämlich die objective Form der Erfahrung überhaupt, enthält aber alle Synthesis, welche zur Erkenntniß der Objecte erfordert wird. Ein Begriff, der eine Synthesis in sich faßt, ist für leer zu halten und bezieht sich auf keinen Gegenstand, wenn diese Synthesis nicht zur Erfahrung gehört, entweder als von ihr erborgt, und dann heißt er ein empirischer Begriff, oder als eine solche, auf der als Bedingung a priori Erfahrung überhaupt (die Form derselben) beruht, und dann ist es ein reiner Begriff, der dennoch zur Erfahrung gehört, weil sein Object nur in dieser angetroffen werden kann. Denn wo will man den Charakter der Möglichkeit eines Gegenstandes, der durch einen synthetischen Begriff a priori gedacht worden, hernehmen, wenn es nicht von der Synthesis geschieht, welche die Form der empirischen Erkenntniß der Objecte ausmacht? Daß in einem solchen Begriffe kein Widerspruch enthalten sein müsse, ist zwar eine nothwendige logische Bedingung; aber zur objectiven Realität des Begriffs, d. i. der Möglichkeit eines solchen Gegenstandes, als durch den Begriff gedacht wird, bei weitem nicht genug. So ist in dem Begriffe einer Figur, die in zwei geraden Linien eingeschlossen ist, kein Widerspruch, denn die Begriffe von zwei geraden Linien und deren Zusammenstoßung enthalten keine Verneinung einer Figur; sondern die Unmöglichkeit beruht nicht auf dem Begriffe an sich selbst, sondern der Construction desselben im Raume, d. i. den Bedingungen des Raumes und der Bestimmung desselben; diese haben aber wiederum ihre objective Rea-

lität, d. i. sie gehen auf mögliche Dinge, weil sie die Form der Erfahrung überhaupt a priori in sich enthalten.

Und nun wollen wir den ausgebreiteten Nutzen und Einfluß dieses Postulats der Möglichkeit vor Augen legen. Wenn ich mir ein Ding vorstelle, das beharrlich ist, so daß alles, was da wechselt, bloß zu seinem Zustande gehört, so kann ich niemals aus einem solchen Begriffe allein erkennen, daß ein dergleichen Ding möglich sei. Aber ich stelle mir etwas vor, welches so beschaffen sein soll, daß, wenn es gesetzt wird, jederzeit und unausbleiblich etwas Anderes darauf erfolgt, so mag dieses allerdings ohne Widerspruch so gedacht werden können; ob aber dergleichen Eigenschaft (als Causalität) an irgend einem möglichen Dinge angetroffen werde, kann dadurch nicht geurtheilt werden. Endlich kann ich mir verschiedene Dinge (Substanzen) vorstellen, die so beschaffen sind, daß der Zustand des einen eine Folge im Zustande des andern nach sich zieht, und so wechselseitig; aber ob dergleichen Verhältniß irgend Dingen zukommen könne, kann aus diesen Begriffen, welche eine bloß willkürliche Synthesis enthalten, gar nicht abgenommen werden. Nur daran also, daß diese Begriffe die Verhältnisse der Wahrnehmungen in jeder Erfahrung a priori ausdrücken, erkennt man ihre objective Realität, d. i. ihre transcendente 222 Wahrheit, und zwar freilich unabhängig von der Erfahrung, aber doch nicht unabhängig von aller Beziehung auf die Form einer Erfahrung überhaupt und die synthetische Einheit, in der allein Gegenstände empirisch können erkannt werden.

Wenn man sich aber gar neue Begriffe von Substanzen, von Kräften von Wechselwirkungen aus dem Stoffe, den uns die Wahrnehmung darbietet, machen wollte, ohne von der Erfahrung selbst das Beispiel ihrer Verknüpfung zu entlehnen: so würde man in lauter Hirngespinnste gerathen, deren Möglichkeit ganz und gar kein Kennzeichen für sich hat, weil man bei ihnen nicht Erfahrung zur Lehrerin annimmt, noch diese Begriffe von ihr entlehnt. Dergleichen gedichtete Begriffe können den Charakter ihrer Möglichkeit nicht so, wie die Kategorien, a priori, als Bedingungen, von denen alle Erfahrung abhängt, sondern nur a posteriori, als solche, die durch die Erfahrung selbst gegeben werden, bekommen, und ihre Möglichkeit muß entweder a posteriori und empirisch, oder sie kann gar nicht erkannt werden. Eine Substanz, welche beharrlich im Raume gegenwärtig wäre, doch ohne ihn zu erfüllen (wie dasjenige Mittel Ding zwischen Materie und denkenden Wesen, welches einige haben einführen wollen), oder

eine besondere Grundkraft unseres Gemüths, das Künftige zum voraus anzuschauen (nicht etwa blos zu folgern), oder endlich ein Vermögen desselben, mit andern Menschen in Gemeinschaft der Gedanken zu stehen (so 223 entfernt sie auch sein mögen): das sind Begriffe, deren Möglichkeit ganz grundlos ist, weil sie nicht auf Erfahrung und deren bekannte Gesetze gegründet werden kann und ohne sie eine willkürliche Gedankenverbindung ist, die, ob sie zwar keinen Widerspruch enthält, doch keinen Anspruch auf objective Realität, mithin auf die Möglichkeit eines solchen Gegenstandes, als man sich hier denken will, machen kann. Was Realität betrifft, so verbietet es sich wohl von selbst, sich eine solche in concreto zu denken, ohne die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen: weil sie nur auf Empfindung als Materie der Erfahrung gehen kann und nicht die Form des Verhältnisses betrifft, mit der man allenfalls in Erdichtungen spielen könnte.

Aber ich lasse alles vorbei, dessen Möglichkeit nur aus der Wirklichkeit in der Erfahrung kann abgenommen werden, und erwäge hier nur die Möglichkeit der Dinge durch Begriffe a priori, von denen ich fortfahre zu behaupten: daß sie niemals aus solchen Begriffen für sich allein, sondern jederzeit nur als formale und objective Bedingungen einer Erfahrung überhaupt statt finden können.

Es hat zwar den Anschein, als wenn die Möglichkeit eines Triangels aus seinem Begriffe an sich selbst könne erkannt werden (von der Erfahrung ist er gewiß unabhängig); denn in der That können wir ihm gänzlich a priori einen Gegenstand geben, d. i. ihn construiren. Weil dieses aber nur die Form von einem Gegenstande ist, so würde er doch immer nur ein Product der Einbildung bleiben, von dessen Gegenstand die Möglichkeit noch zweifelhaft bliebe, als wozu noch etwas mehr erfordert wird, nämlich daß eine solche Figur unter lauter Bedingungen, auf denen alle Gegenstände der Erfahrung beruhen, gedacht sei. Daß nun der Raum eine formale Bedingung a priori von äußeren Erfahrungen ist, daß eben dieselbe bildende Synthesis, wodurch wir in der Einbildungskraft einen Triangel construiren, mit derjenigen gänzlich einerlei sei, welche wir in der Apprehension einer Erscheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen: das ist es allein, was mit diesem Begriffe die Vorstellung von der Möglichkeit eines solchen Dinges verknüpft. Und so ist die Möglichkeit continuirlicher Größen, ja sogar der Größen überhaupt, weil die Begriffe davon insgesamt synthetisch sind, niemals aus den Begriffen selbst, sondern aus ihnen als formalen Bedingungen der Bestimmung der 224 25 30 35

Gegenstände in der Erfahrung überhaupt allererst klar; und wo sollte man auch Gegenstände suchen wollen, die den Begriffen correspondirten, wäre es nicht in der Erfahrung, durch die uns allein Gegenstände gegeben werden; wiewohl wir, ohne eben Erfahrung selbst voran zu schicken, bloß in

5 Beziehung auf die formale Bedingungen, unter welchen in ihr überhaupt etwas als Gegenstand bestimmt wird, mithin völlig a priori, aber doch nur in Beziehung auf sie und innerhalb ihren Grenzen die Möglichkeit der Dinge erkennen und Charakteristren können.

Das Postulat, die Wirklichkeit der Dinge zu erkennen, fordert

10 Wahrnehmung, mithin Empfindung, deren man sich bewußt ist, zwar nicht eben unmittelbar von dem Gegenstande selbst, dessen Dasein erkannt werden soll, aber doch Zusammenhang desselben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt darlegen.

15 In dem bloßen Begriffe eines Dinges kann gar kein Charakter seines Daseins angetroffen werden. Denn ob derselbe gleich noch so vollständig sei, daß nicht das mindeste ermangele, um ein Ding mit allen seinen innern Bestimmungen zu denken, so hat das Dasein mit allem diesem doch gar nichts zu thun, sondern nur mit der Frage: ob ein solches Ding uns

20 gegeben sei, so daß die Wahrnehmung desselben vor dem Begriffe allenfalls vorhergehen könne. Denn daß der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet dessen bloße Möglichkeit, die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriff hergiebt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit. Man kann aber auch vor der Wahrnehmung des Dinges und also com-

25 parative a priori das Dasein desselben erkennen, wenn es nur mit einigen Wahrnehmungen nach den Grundsätzen der empirischen Verknüpfung derselben (den Analogien) zusammenhängt. Denn alsdann hängt doch das Dasein des Dinges mit unsern Wahrnehmungen in einer möglichen Erfahrung zusammen, und wir können nach dem Leitfaden jener

30 Analogien von unserer wirklichen Wahrnehmung zu dem Dinge in der Reihe möglicher Wahrnehmungen gelangen. So erkennen wir das Dasein einer alle Körper durchdringenden magnetischen Materie aus der Wahrnehmung des gezogenen Eisensfeiligs, obzwar eine unmittelbare Wahrnehmung dieses Stoffs uns nach der Beschaffenheit unserer Organen unmög-

35 lich ist. Denn überhaupt würden wir nach Gesetzen der Sinnlichkeit und dem Context unserer Wahrnehmungen in einer Erfahrung auch auf die unmittelbare empirische Anschauung derselben stoßen, wenn unsere Sinnen

feiner wären, deren Grobheit die Form möglicher Erfahrung überhaupt nichts angeht. Wo also Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen Gesetzen hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkenntniß vom Dasein der Dinge. Fangen wir nicht von Erfahrung an, oder gehen wir nicht nach Gesetzen des empirischen Zusammenhanges der Erscheinungen fort, so machen wir uns vergeblich Staat, das Dasein irgend eines Dinges er-
rathen oder erforschen zu wollen. 5

Was endlich das dritte Postulat betrifft, so geht es auf die materiale Nothwendigkeit im Dasein und nicht die bloß formale und logische in Verknüpfung der Begriffe. Da nun keine Existenz der Gegenstände der Sinne völlig a priori erkannt werden kann, aber doch comparative a priori, relativivisch auf ein anderes schon gegebenes Dasein, man gleichwohl aber auch alsdann nur auf diejenige Existenz kommen kann, die irgendwo in dem Zusammenhange der Erfahrung, davon die gegebene Wahrnehmung ein Theil ist, enthalten sein muß: so kann die Nothwendigkeit der Existenz niemals aus Begriffen, sondern jederzeit nur aus der Verknüpfung mit demjenigen, was wahrgenommen wird, nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung erkannt werden. Da ist nun kein Dasein, was unter der Bedingung anderer gegebener Erscheinungen als nothwendig erkannt werden könnte, als das Dasein der Wirkungen aus gegebenen Ursachen nach Gesetzen der Causalität. Also ist es nicht das Dasein der Dinge (Substanzen), sondern ihres Zustandes, wovon wir allein die Nothwendigkeit erkennen können und zwar aus anderen Zuständen, die in der Wahrnehmung gegeben sind, nach empirischen Gesetzen der Causalität. Hieraus folgt, daß das Kriterium der Nothwendigkeit lediglich in dem Gesetze der möglichen Erfahrung liege, daß alles, was geschieht, durch seine Ursache in der Erscheinung a priori bestimmt sei. Daher erkennen wir nur die Nothwendigkeit der Wirkungen in der Natur, deren Ursachen uns gegeben sind, und das Merkmal der Nothwendigkeit im Dasein reicht nicht weiter, als das Feld möglicher Erfahrung, und selbst in diesem gilt es nicht von der Existenz der Dinge als Substanzen, weil diese niemals als empirische Wirkungen oder etwas, das geschieht und entsteht, können angesehen werden. Die Nothwendigkeit betrifft also nur die Verhältnisse der Erscheinungen nach dem dynamischen Gesetze der Causalität und die darauf sich gründende Möglichkeit, aus irgend einem gegebenem Dasein (einer Ursache) a priori auf ein anderes Dasein (der Wirkung) zu schließen. Alles, was geschieht, ist hypothetisch nothwendig: das ist ein Grundsatz, welcher die Verände- 35

rung in der Welt einem Gesetze unterwirft, d. i. einer Regel des nothwendigen Daseins, ohne welche gar nicht einmal Natur statt finden würde. Daher ist der Satz: nichts geschieht durch ein blindes Ungefähr (in mundo non datur casus), ein Naturgesetz a priori, imgleichen: keine Nothwendigkeit in der Natur ist blinde, sondern bedingte, mithin verständliche Nothwendigkeit (non datur fatum). Beide sind solche Gesetze, durch welche das Spiel der Veränderungen einer Natur der Dinge (als Erscheinungen) unterworfen wird oder, welches einerlei ist, der Einheit des Verstandes, in welchem sie allein zu einer Erfahrung als der synthetischen Einheit der Erscheinungen gehören können. Diese beide Grundsätze gehören zu den dynamischen. Der erstere ist eigentlich eine Folge des Grundgesetzes von der Causalität (unter den Analogien der Erfahrung). Der zweite gehört zu den Grundsätzen der Modalität, welche zu der Causalbestimmung noch den Begriff der Nothwendigkeit, die aber unter einer Regel des Verstandes steht, hinzu thut. Das Princip der Continuität verbot in der Reihe der Erscheinungen (Veränderungen) allen Absprung (in mundo non datur saltus, aber auch in dem Inbegriff aller empirischen Anschauungen im Raume alle Lücke oder Kluft zwischen zwei Erscheinungen (non datur hiatus); denn so kann man den Satz ausdrücken: daß in die Erfahrung nichts hinein kommen kann, was ein vacuum bewiese, oder auch nur als einen Theil der empirischen Synthesis zuließe. Denn was das Leere betrifft, welches man sich außerhalb dem Felde möglicher Erfahrung (der Welt) denken mag, so gehört dieses nicht vor die Gerichtsbarkeit des bloßen Verstandes, welcher nur über die Fragen entscheidet, die die Nutzung gegebener Erscheinungen zur empirischen Erkenntniß betreffen, und ist eine Aufgabe für die idealische Vernunft, die noch über die Sphäre einer möglichen Erfahrung hinausgeht und von dem urtheilen will, was diese selbst umgiebt und begränzt, muß daher in der transcendentalen Dialektik erwogen werden. Diese vier Sätze (in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum) könnten wir leicht, so wie alle Grundsätze transcendentalen Ursprungs nach ihrer Ordnung gemäß der Ordnung der Kategorien vorstellig machen und jedem seine Stelle beweisen; allein der schon geübte Leser wird dieses von selbst thun, oder den Leitfaden dazu leicht entdecken. Sie vereinigen sich aber alle lediglich dahin, um in der empirischen Synthesis nichts zuzulassen, was dem Verstande und dem continuirlichen Zusammenhange aller Erscheinungen, d. i. der Einheit seiner Begriffe, Abbruch oder Eintrag thun könnte. Denn er ist

230 es allein, worin die Einheit der Erfahrung, in der alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müssen, möglich wird.

Ob das Feld der Möglichkeit größer sei, als das Feld, was alles Wirkliche enthält, dieses aber wiederum größer als die Menge desjenigen, was nothwendig ist: das sind artige Fragen und zwar von synthetischer Auflösung, die aber auch nur der Gerichtsbarkeit der Vernunft anheim fallen; denn sie wollen ungefähr so viel sagen, als ob alle Dinge als Erscheinungen insgesammt in den Inbegriff und den Context einer einzigen Erfahrung gehören, von der jede gegebene Wahrnehmung ein Theil ist, der also mit keinen andern Erscheinungen könne verbunden werden, oder ob meine Wahrnehmungen zu mehr wie einer möglichen Erfahrung (in ihrem allgemeinen Zusammenhange) gehören können. Der Verstand giebt a priori der Erfahrung überhaupt nur die Regel nach den subjectiven und formalen Bedingungen sowohl der Sinnlichkeit als der Apperception, welche sie allein möglich machen. Andere Formen der Anschauung (als Raum und Zeit), imgleichen andere Formen des Verstandes (als die discursive des Denkens oder der Erkenntniß durch Begriffe), ob sie gleich möglich wären, können wir uns doch auf keinerlei Weise erdenken und faßlich machen; aber wenn wir es auch könnten, so würden sie doch nicht zur Erfahrung als dem einzigen Erkenntniß gehören, worin uns Gegenstände gegeben werden. Ob andere Wahrnehmungen, als überhaupt zu unserer gesammten möglichen Erfahrung gehören, und also ein ganz anderes Feld der Materie noch statt finden könne, kann der Verstand nicht entscheiden, er hat es nur mit der Synthesis dessen zu thun, was gegeben ist. Sonst ist die Armseligkeit unserer gewöhnlichen Schlüsse, wodurch wir ein großes Reich der Möglichkeit heraus bringen, davon alles Wirkliche (aller Gegenstand der Erfahrung) nur ein kleiner Theil sei, sehr in die Augen fallend. Alles Wirkliche ist möglich; hieraus folgt natürlicher Weise nach den logischen Regeln der Umkehrung der bloß particulare Satz: einiges Mögliche ist wirklich, welches denn so viel zu bedeuten scheint, als: es ist vieles möglich, was nicht wirklich ist. Zwar hat es den Anschein, als könne man auch gerade zu die Zahl des Möglichen über die des Wirklichen dadurch hinaussetzen, weil zu jener noch etwas hinzukommen muß, um diese auszumachen. Allein dieses Hinzukommen zum Möglichen kenne ich nicht. Denn was über dasselbe noch zugesetzt werden sollte, wäre unmöglich. Es kann nur zu meinem Verstande etwas über die Zusammenstimmung mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, nämlich die Verknüpfung mit

irgend einer Wahrnehmung, hinzukommen; was aber mit dieser nach empirischen Gesetzen verknüpft ist, ist wirklich, ob es gleich unmittelbar nicht wahrgenommen wird. Daß aber im durchgängigen Zusammenhange mit dem, was mir in der Wahrnehmung gegeben ist, eine andere Reihe von
 5 Erscheinungen, mithin mehr wie eine einzige, alles befassende Erfahrung 232
 möglich sei, läßt sich aus dem, was gegeben ist, nicht schließen und, ohne daß irgend etwas gegeben ist, noch viel weniger, weil ohne Stoff sich überall nichts denken läßt. Was unter Bedingungen, die selbst bloß möglich sind, allein möglich ist, ist es nicht in aller Absicht. In dieser aber
 10 wird die Frage genommen, wenn man wissen will, ob die Möglichkeit der Dinge sich weiter erstreckt, als Erfahrung reichen kann.

Ich habe dieser Fragen nur Erwähnung gethan, um keine Lücke in demjenigen zu lassen, was der gemeinen Meinung nach zu den Verstandesbegriffen gehört. In der That ist aber die absolute Möglichkeit (die in
 15 aller Absicht gültig ist) kein bloßer Verstandesbegriff und kann auf keinerlei Weise von empirischem Gebrauche sein, sondern er gehört allein der Vernunft zu, die über allen möglichen empirischen Verstandesgebrauch hinausgeht. Daher haben wir uns hiebei mit einer bloß kritischen An-
 merkung begnügen müssen, übrigens aber die Sache bis zum weiteren,
 20 künftigen Verfahren in der Dunkelheit gelassen.

Da ich eben diese vierte Nummer und mit ihr zugleich das System aller Grundsätze des reinen Verstandes schließen will, so muß ich noch Grund angeben, warum ich die Principien der Modalität gerade Postulate
 25 genannt habe. Ich will diesen Ausdruck hier nicht in der Bedeutung 233
 nehmen, welche ihm einige neuere philosophische Verfasser wider den Sinn der Mathematiker, denen er doch eigentlich angehört, gegeben haben, nämlich: daß Postulaten so viel heißen solle, als einen Satz für unmittelbar gewiß ohne Rechtfertigung oder Beweis ausgeben; denn wenn wir das
 bei synthetischen Sätzen, so evident sie auch sein mögen, einräumen sollten,
 30 daß man sie ohne Deduction, auf das Ansehen ihres eigenen Ausspruchs, dem unbedingten Beifalle aufheften dürfe, so ist alle Kritik des Verstandes verloren; und da es an dreusten Anmaßungen nicht fehlt, deren sich auch
 der gemeine Glaube (der aber kein Creditiv ist) nicht weigert: so wird
 35 unser Verstand jedem Wahne offen stehen, ohne daß er seinen Beifall den Aussprüchen versagen kann, die, obgleich unrechtmäßig, doch in eben demselben Tone der Zuversicht als wirkliche Axiomen eingelassen zu werden
 verlangen. Wenn also zu dem Begriffe eines Dinges eine Bestimmung

a priori synthetisch hinzukommt, so muß von einem solchen Satze, wo nicht ein Beweis, doch wenigstens eine Deduction der Rechtmäßigkeit seiner Behauptung unnachlässlich hinzugefügt werden.

Die Grundsätze der Modalität sind aber nicht objectiv synthetisch, weil die Prädicate der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit den Begriff, von dem sie gesagt werden, nicht im mindesten vermehren, dadurch daß sie der Vorstellung des Gegenstandes noch etwas hinzusetzen. 5
 234 Da sie aber gleichwohl doch immer synthetisch sind, so sind sie es nur subjectiv, d. i. sie fügen zu dem Begriffe eines Dinges (Realen), von dem sie sonst nichts sagen, die Erkenntnißkraft hinzu, worin er entspringt und seinen Sitz hat, so daß, wenn er bloß im Verstande mit den formalen Bedingungen der Erfahrung in Verknüpfung ist, sein Gegenstand möglich heißt; ist er mit der Wahrnehmung (Empfindung als Materie der Sinne) im Zusammenhange und durch dieselbe vermittelt des Verstandes, bestimmt, so ist das Object wirklich; ist er durch den Zusammenhang der Wahrnehmungen nach Begriffen bestimmt, so heißt der Gegenstand nothwendig. Die Grundsätze der Modalität also sagen von einem Begriffe nichts anders als die Handlung des Erkenntnißvermögens, dadurch er erzeugt wird. Nun heißt ein Postulat in der Mathematik der praktische Satz, der nichts als die Synthesis enthält, wodurch wir einen Gegenstand uns 20
 zuerst geben und dessen Begriff erzeugen, z. B. mit einer gegebenen Linie aus einem gegebenen Punkte auf einer Ebene einen Cirkel zu beschreiben; und ein dergleichen Satz kann darum nicht bewiesen werden, weil das Verfahren, was er fordert, gerade das ist, wodurch wir den Begriff von einer solchen Figur zuerst erzeugen. So können wir demnach mit eben 25
 235 demselben Rechte die Grundsätze der Modalität postuliren, weil sie ihren Begriff von Dingen überhaupt nicht vermehren*), sondern nur die Art anzeigen, wie er überhaupt mit der Erkenntnißkraft verbunden wird.

*) Durch die Wirklichkeit eines Dinges setze ich freilich mehr als die Möglichkeit, aber nicht in dem Dinge; denn das kann niemals mehr in der Wirklichkeit enthalten, als was in dessen vollständiger Möglichkeit enthalten war. Sondern da die Möglichkeit bloß eine Position des Dinges in Beziehung auf den Verstand (dessen empirischen Gebrauch) war, so ist die Wirklichkeit zugleich eine Verknüpfung desselben mit der Wahrnehmung. 30

Der
 Transscendentalen Doctrin der Urtheilskraft
 (Analytik der Grundsätze)
 Drittes Hauptstück.

5 Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände
 überhaupt
 in
 Phaenomena und Noumena.

Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durch-
 10 reiset und jeden Theil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern
 es auch durchmessen und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt.
 Dieses Land aber ist eine Insel und durch die Natur selbst in unveränder-
 liche Gränzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender
 Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Oceane, dem eigent-
 15 lichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald weg-
 schmelzende Eis neue Länder lügt und, indem es den auf Entdeckungen
 herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht,
 ihn in Abentheuer verflücht, von denen er niemals ablassen und sie doch
 auch niemals zu Ende bringen kann. Ehe wir uns aber auf dieses Meer
 20 wagen, um es nach allen Breiten zu durchsuchen und gewiß zu werden,
 ob etwas in ihnen zu hoffen sei, so wird es nützlich sein, zuvor noch einen
 Blick auf die Karte des Landes zu werfen, das wir eben verlassen wollen,
 und erstlich zu fragen, ob wir mit dem, was es in sich enthält, nicht allen-
 falls zufrieden sein könnten, oder auch aus Noth zufrieden sein müssen,
 25 wenn es sonst überall keinen Boden giebt, auf dem wir uns anbauen könn-
 ten, zweitens, unter welchem Titel wir denn selbst dieses Land besitzen
 und uns wider alle feindselige Ansprüche gesichert halten können. Ob schon
 wir diese Fragen in dem Lauf der Analytik schon hinreichend beantwortet
 haben, so kann doch ein summarischer Überschlagn ihrer Auflösungen die
 30 Überzeugung dadurch verstärken, daß er die Momente derselben in einem
 Punkt vereinigt.

236

Wir haben nämlich gesehen: daß alles, was der Verstand aus sich
 selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, das habe er dennoch

zu keinem andern Behuf, als lediglich zum Erfahrungsgebrauch. Die Grundsätze des reinen Verstandes, sie mögen nun a priori constitutiv sein (wie die mathematischen), oder bloß regulativ (wie die dynamischen), enthalten nichts als gleichsam nur das reine Schema zur möglichen Erfahrung; denn diese hat ihre Einheit nur von der synthetischen Einheit, welche der Verstand der Synthesis der Einbildungskraft in Beziehung auf die Apperception ursprünglich und von selbst ertheilt, und auf welche die Erscheinungen als data zu einem möglichen Erkenntnisse schon a priori in Beziehung und Einstimmung stehen müssen. Ob nun aber gleich diese Verstandesregeln nicht allein a priori wahr sind, sondern sogar der Quell aller Wahrheit, d. i. der Übereinstimmung unserer Erkenntniß mit Objecten, dadurch daß sie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung als des Inbegriffes aller Erkenntniß, darin uns Objecte gegeben werden mögen, in sich enthalten, so scheint es uns doch nicht genug, sich bloß dasjenige vortragen zu lassen, was wahr ist, sondern was man zu wissen begehrt. Wenn wir also durch diese kritische Untersuchung nichts mehreres lernen, als was wir im bloß empirischen Gebrauche des Verstandes auch ohne so subtile Nachforschung von selbst wohl würden ausgeübt haben, so scheint es, sei der Vortheil, den man aus ihr zieht, den Aufwand und die Zurüstung nicht werth. Nun kann man zwar hierauf antworten, daß kein Vorwäg der Erweiterung unserer Erkenntniß nachtheiliger sei als der, so den Nutzen jederzeit zum voraus wissen will, ehe man sich auf Nachforschungen einläßt, und ehe man noch sich den mindesten Begriff von diesem Nutzen machen könnte, wenn derselbe auch vor Augen gestellt würde. Allein es giebt doch einen Vortheil, der auch dem schwierigsten und unglücklichsten Lehrlinge solcher transcendentalen Nachforschungen begreiflich und zugleich angelegen gemacht werden kann, nämlich dieser: daß der bloß mit seinem empirischen Gebrauche beschäftigte Verstand, der über die Quellen seiner eigenen Erkenntniß nicht nachsinnt, zwar sehr gut fortkommen, eines aber gar nicht leisten könne, nämlich sich selbst die Gränzen seines Gebrauchs zu bestimmen und zu wissen, was innerhalb oder außerhalb seiner ganzen Sphäre liegen mag; denn dazu werden eben die tiefen Untersuchungen erfordert, die wir angestellt haben. Kann er aber nicht unterscheiden, ob gewisse Fragen in seinem Horizonte liegen, oder nicht, so ist er niemals seiner Ansprüche und seines Besitzes sicher, sondern darf sich nur auf vielfältige beschämende Zurechtweisungen Rechnung machen, wenn er die Gränzen seines Gebiets (wie es unvermeidlich

ist) unaufhörlich überschreitet und sich in Wahn und Blendwerke verirrt.

Daß also der Verstand von allen seinen Grundsätzen a priori, ja von allen seinen Begriffen keinen andern als empirischen, niemals aber einen
 5 transcendentalen Gebrauch machen könne, ist ein Satz, der, wenn er mit Überzeugung erkannt werden kann, in wichtige Folgen hinauszieht. Der
 transcendentale Gebrauch eines Begriffs in irgend einem Grundsatz ist dieser: daß er auf Dinge überhaupt und an sich selbst, der empirische
 aber, wenn er bloß auf Erscheinungen, d. i. Gegenstände einer mög-
 10 lichen Erfahrung, bezogen wird. Daß aber überall nur der letztere statt
 finden könne, ersieht man daraus. Zu jedem Begriff wird erstlich die
 logische Form eines Begriffs (des Denkens) überhaupt und dann zweitens
 auch die Möglichkeit, ihm einen Gegenstand zu geben, darauf er sich be-
 ziehe, erfordert. Ohne diesen letztern hat er keinen Sinn und ist völlig leer
 15 an Inhalt, ob er gleich noch immer die logische Function enthalten mag,
 aus etwanigen datis einen Begriff zu machen. Nun kann der Gegenstand
 einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anschauung; und
 wenn eine reine Anschauung noch vor dem Gegenstande a priori möglich
 ist, so kann doch auch diese selbst ihren Gegenstand, mithin die objective
 20 Gültigkeit nur durch die empirische Anschauung bekommen, wovon sie die
 bloße Form ist. Also beziehen sich alle Begriffe und mit ihnen alle Grund-
 sätze, so sehr sie auch a priori möglich sein mögen, dennoch auf empirische
 Anschauungen, d. i. auf data zur möglichen Erfahrung. Ohne dieses haben
 sie gar keine objective Gültigkeit, sondern sind ein bloßes Spiel, es sei der
 25 Einbildungskraft oder des Verstandes, respective mit ihren Vorstellungen.
 Man nehme nur die Begriffe der Mathematik zum Beispiele und
 zwar erstlich in ihren reinen Anschauungen: der Raum hat drei Abmessun-
 gen, zwischen zwei Punkten kann nur eine gerade Linie sein 2c. Obgleich
 alle diese Grundsätze und die Vorstellung des Gegenstandes, womit sich
 30 jene Wissenschaft beschäftigt, völlig a priori im Gemüth erzeugt werden,
 so würden sie doch gar nichts bedeuten, könnten wir nicht immer an Er-
 scheinungen (empirischen Gegenständen) ihre Bedeutung darlegen. Daher
 erfordert man auch, einen abgeordneten Begriff sinnlich zu machen,
 d. i. das ihm correspondirende Object in der Anschauung darzulegen, weil
 35 ohne dieses der Begriff (wie man sagt) ohne Sinn, d. i. ohne Bedeutung,
 bleiben würde. Die Mathematik erfüllt diese Forderung durch die Con-
 struction der Gestalt, welche eine den Sinnen gegenwärtige (obzwar

a priori zu Stande gebrachte) Erscheinung ist. Der Begriff der Größe sucht in eben der Wissenschaft seine Haltung und Sinn in der Zahl, diese aber an den Fingern, den Corallen des Rechenbrets, oder den Strichen und Punkten, die vor Augen gestellt werden. Der Begriff bleibt immer a priori erzeugt sammt den synthetischen Grundsätzen oder Formeln aus solchen Begriffen; aber der Gebrauch derselben und Beziehung auf angebliche Gegenstände kann am Ende doch nirgend, als in der Erfahrung gesucht werden, deren Möglichkeit (der Form nach) jene a priori enthalten.

Daß dieses aber auch der Fall mit allen Kategorien und den daraus gesponnenen Grundsätzen sei, erhellt auch daraus, daß wir sogar keine einzige derselben definiren können, ohne uns sofort zu Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin der Form der Erscheinungen herabzulassen, als auf welche als ihre einzige Gegenstände sie folglich eingeschränkt sein müssen, weil, wenn man diese Bedingung wegnimmt, alle Bedeutung, d. i. Beziehung aufs Object, wegfällt, und man durch kein Beispiel sich selbst faßlich machen kann, was unter dergleichen Begriffe denn eigentlich für ein Ding gemeint sei. Oben bei Darstellung der Tafel der Kategorien überhoben wir uns der Definitionen einer jeden derselben dadurch: daß unsere Absicht, die lediglich auf den synthetischen Gebrauch derselben geht, sie nicht nöthig mache, und man sich mit unnöthigen Unternehmungen keiner Verantwortung aussetzen müsse, deren man überhoben sein kann. Das war keine Ausrede, sondern eine nicht unerhebliche Klugheitsregel, sich nicht sofort ans Definiren zu wagen und Vollständigkeit oder Präcision in der Bestimmung des Begriffs zu versuchen oder vorzugeben, wenn man mit irgend einem oder andern Merkmale desselben auslangen kann, ohne eben dazu eine vollständige Herzáhlung aller derselben, die den ganzen Begriff ausmachen, zu bedürfen. Jetzt aber zeigt sich, daß der Grund dieser Vorsicht noch tiefer liege, nämlich daß wir sie nicht definiren konnten, wenn wir auch wollten*), sondern, wenn man alle Bedingungen der Sinnlich-

*) Ich verstehe hier die Realdefinition, welche nicht bloß dem Namen einer Sache andere und verständlichere Wörter unterlegt, sondern die, so ein klares Merkmal, daran der Gegenstand (definitum) jederzeit sicher erkannt werden kann, und den erklärten Begriff zur Anwendung brauchbar macht, in sich enthält. Die Realerklärung würde also diejenige sein, welche nicht bloß einen Begriff, sondern zugleich die objective Realität desselben deutlich macht. Die mathematische Erklärungen, welche den Gegenstand dem Begriffe gemäß in der Anschauung darstellen, sind von der letzteren Art.

keit wegschafft, die sie als Begriffe eines möglichen empirischen Gebrauchs
 auszeichnen, und sie für Begriffe von Dingen überhaupt (mithin vom trans-
 scendentalen Gebrauch) nimmt, bei ihnen gar nichts weiter zu thun sei,
 als die logische Function in Urtheilen als die Bedingung der Möglichkeit
 5 der Sachen selbst anzusehen, ohne doch im mindesten anzeigen zu können,
 wo sie denn ihre Anwendung und ihr Object, mithin wie sie im reinen
 Verstande ohne Sinnlichkeit irgend eine Bedeutung und objective Gültig-
 keit haben können. Den Begriff der Größe überhaupt kann niemand er-
 klären, als etwa so, daß sie die Bestimmung eines Dinges sei, dadurch,
 10 wie vielmal Eines in ihm gesetzt ist, gedacht werden kann. Allein dieses
 Wievielmahl gründet sich auf die successive Wiederholung, mithin auf die
 Zeit und die Synthesis (des Gleichartigen) in derselben. Realität kann
 man im Gegensatz mit der Negation nur alsdann erklären, wenn man sich
 eine Zeit (als den Inbegriff von allem Sein) gedenkt, die entweder womit
 15 erfüllt oder leer ist. Lasse ich die Beharrlichkeit (welche ein Dasein zu
 aller Zeit ist) weg, so bleibt mir zum Begriffe der Substanz nichts übrig,
 als die logische Vorstellung vom Subject, welche ich dadurch zu realisiren
 vermeine, daß ich mir Etwas vorstelle, welches bloß als Subject (ohne 243
 wovon ein Prädicat zu sein) statt finden kann. Aber nicht allein daß ich
 20 gar keine Bedingungen weiß, unter welchen denn dieser logische Vorzug
 irgend einem Dinge eigen sein werde, so ist auch gar nichts weiter daraus
 zu machen und nicht die mindeste Folgerung zu ziehen, weil dadurch gar
 kein Object des Gebrauchs dieses Begriffs bestimmt wird, und man also
 gar nicht weiß, ob dieser überall irgend etwas bedente. Vom Begriffe der
 25 Ursache würde ich (wenn ich die Zeit weglasse, in der etwas auf etwas
 anderes nach einer Regel folgt) in der reinen Kategorie nichts weiter finden,
 als daß es so etwas sei, woraus sich auf das Dasein eines andern schließen
 läßt; und es würde dadurch nicht allein Ursache und Wirkung gar nicht
 von einander unterschieden werden können, sondern weil dieses Schließen-
 30 können doch bald Bedingungen erfordert, von denen ich nichts weiß, so
 würde der Begriff gar keine Bestimmung haben, wie er auf irgend ein
 Object passe. Der vermeinte Grundsatz: alles Zufällige hat eine Ursache,
 tritt zwar ziemlich gravitatisch auf, als habe er seine eigene Würde in sich
 selbst. Allein frage ich: was versteht ihr unter zufällig? und ihr antwor-
 35 tet: dessen Nichtsein möglich ist, so möchte ich gern wissen, woran ihr diese
 Möglichkeit des Nichtseins erkennen wollt, wenn ihr euch nicht in der Reihe
 der Erscheinungen eine Succession und in dieser ein Dasein, welches auf

244 das Nichtsein folgt (oder umgekehrt), mithin einen Wechsel vorstellt; denn daß das Nichtsein eines Dinges sich selbst nicht widerspreche, ist eine lahme Berufung auf eine logische Bedingung, die zwar zum Begriffe nothwendig, aber zur realen Möglichkeit bei weitem nicht hinreichend ist; wie ich denn eine jede existirende Substanz in Gedanken aufheben kann, ohne mir selbst zu widersprechen, daraus aber auf die objective Zufälligkeit derselben in ihrem Dasein, d. i. die Möglichkeit ihres Nichtseins an sich selbst, gar nicht schließen kann. Was den Begriff der Gemeinschaft betrifft, so ist leicht zu ermessen, daß, da die reine Kategorien der Substanz sowohl als Causalität keine das Object bestimmende Erklärung zulassen, die wechselseitige Causalität in der Beziehung der Substanzen auf einander (commercium) eben so wenig derselben fähig sei. Möglichkeit, Dasein und Nothwendigkeit hat noch niemand anders als durch offenbare Tautologie erklären können, wenn man ihre Definition lediglich aus dem reinen Verstande schöpfen wollte. Denn das Blendwerk, die logische Möglichkeit des Begriffs (da er sich selbst nicht widerspricht) der transcendentalen Möglichkeit der Dinge (da dem Begriff ein Gegenstand correspondirt) zu unterscheiden, kann nur Unversuchte hintergehen und zufrieden stellen. 5 10 15

Es hat etwas Befremdliches und sogar Widersinnisches an sich, daß ein Begriff sein soll, dem doch eine Bedeutung zukommen muß, der aber keiner Erklärung fähig wäre. Allein hier hat es mit den Kategorien diese besondere Bewandniß, daß sie nur mittelst der allgemeinen sinnlichen Bedingung eine bestimmte Bedeutung und Beziehung auf irgend einen Gegenstand haben können, diese Bedingung aber aus der reinen Kategorie weggelassen worden, da diese denn nichts als die logische Function enthalten kann, das Mannigfaltige unter einen Begriff zu bringen. Aus dieser Function, d. i. der Form des Begriffs allein, kann aber gar nichts erkannt und unterschieden werden, welches Object darunter gehöre, weil eben von der sinnlichen Bedingung, unter der überhaupt Gegenstände unter sie gehören können, abstrahirt worden. Daher bedürfen die Kategorien noch über den reinen Verstandesbegriff Bestimmungen ihrer Anwendung auf Sinnlichkeit überhaupt (Schema) und sind ohne diese keine Begriffe, wodurch ein Gegenstand erkannt und von andern unterschieden würde, sondern nur so viel Arten, einen Gegenstand zu möglichen Anschauungen zu denken und ihm nach irgend einer Function des Verstandes seine Bedeutung (unter noch erforderlichen Bedingungen) zu geben, d. i. ihn zu definiren: selbst können sie also nicht definitirt werden. Die logische Func- 25 30 35

tionen der Urtheile überhaupt: Einheit und Vielheit, Bejahung und Verneinung, Subject und Prädicat, können, ohne einen Cirkel zu begehen, nicht definiert werden, weil die Definition doch selbst ein Urtheil sein und also diese Functionen schon enthalten müßte. Die reine Kategorien sind aber nichts anders als Vorstellungen der Dinge überhaupt, so fern das Mannigfaltige ihrer Anschauung durch eine oder andere dieser logischen Functionen gedacht werden muß: Größe ist die Bestimmung, welche nur durch ein Urtheil, das Quantität hat (*iudicium commune*), Realität diejenige, die nur durch ein bejahend Urtheil gedacht werden kann, Substanz, was in Beziehung auf die Anschauung das letzte Subject aller anderen Bestimmungen sein muß. Was das nun aber für Dinge seien, in Ansehung deren man sich dieser Function vielmehr als einer andern bedienen müsse, bleibt hiebei ganz unbestimmt: mithin haben die Kategorien ohne die Bedingung der sinnlichen Anschauung, dazu sie die Synthesis enthalten, gar keine Beziehung auf irgend ein bestimmtes Object, können also keines definiren und haben folglich an sich selbst keine Gültigkeit objectiver Begriffe.

Hieraus fließt nun unwidersprechlich: daß die reine Verstandesbegriffe niemals von transcendentalem, sondern jederzeit nur von empirischem Gebrauche sein können, und daß die Grundsätze des reinen Verstandes nur in Beziehung auf die allgemeine Bedingungen einer möglichen Erfahrung auf Gegenstände der Sinne, niemals aber auf Dinge überhaupt (ohne Rücksicht auf die Art zu nehmen, wie wir sie anschauen mögen) bezogen werden können.

Die transcendente Analytik hat demnach dieses wichtige Resultat: daß der Verstand a priori niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu anticipiren, und da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann: daß er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne. Seine Grundsätze sind bloß Principien der Exposition der Erscheinungen, und der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doctrin zu geben (z. E. den Grundsatz der Causalität), muß dem bescheidenen einer bloßen Analytik des reinen Verstandes Platz machen.

Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen. Ist die Art dieser Anschauung auf keinerlei Weise ge-

geben, so ist der Gegenstand bloß transcendental, und der Verstandesbegriff hat keinen andern als transcendentalen Gebrauch, nämlich die Einheit des Denkens eines Mannigfaltigen überhaupt. Durch eine reine Kategorie nun, in welcher von aller Bedingung der sinnlichen Anschauung als der einzigen, die uns möglich ist, abstrahirt wird, wird also kein Object bestimmt, sondern nur das Denken eines Object's überhaupt nach verschiedenen modis ausgedrückt. Nun gehört zum Gebrauche eines Begriffs noch eine Function der Urtheilskraft, worauf ein Gegenstand unter ihm subsumirt wird, mithin die wenigstens formale Bedingung, unter der etwas in der Anschauung gegeben werden kann. Fehlt diese Bedingung der Urtheilskraft (Schema), so fällt alle Subsumtion weg; denn es wird nichts gegeben, was unter den Begriff subsumirt werden könne. Der bloß transcendente Gebrauch also der Kategorien ist in der That gar kein Gebrauch und hat keinen bestimmten, oder auch nur der Form nach bestimmbaren Gegenstand. Hieraus folgt, daß die reine Kategorie auch zu keinem synthetischen Grundsätze a priori zulange, und daß die Grundsätze des reinen Verstandes nur von empirischem, niemals aber von transcendentalem Gebrauche sind, über das Feld möglicher Erfahrung hinaus aber es überall keine synthetische Grundsätze a priori geben könne.

Es kann daher rathsam sein, sich also auszudrücken: die reine Kategorie ohne formale Bedingungen der Sinnlichkeit haben bloß transcendente Bedeutung, sind aber von keinem transcendentalen Gebrauche, weil dieser an sich selbst unmöglich ist, indem ihnen alle Bedingungen irgend eines Gebrauchs (in Urtheilen) abgehen, nämlich die formale Bedingungen der Subsumtion irgend eines angeblichen Gegenstandes unter diese Begriffe. Da sie also (als bloß reine Kategorien) nicht von empirischem Gebrauche sein sollen und von transcendentalem nicht sein können, so sind sie von gar keinem Gebrauche, wenn man sie von aller Sinnlichkeit absondert, d. i. sie können auf gar keinen angeblichen Gegenstand angewandt werden; vielmehr sind sie bloß die reine Form des Verstandesgebrauchs in Ansehung der Gegenstände überhaupt und des Denkens, ohne doch durch sie allein irgend ein Object denken oder bestimmen zu können.

Erscheinungen, so fern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heißen Phaenomena. Wenn ich aber Dinge annehme, die bloß Gegenstände des Verstandes sind und gleichwohl als solche einer Anschauung, obgleich nicht der sinnlichen (also coram intuitu

intollectuali) gegeben werden können, so würden dergleichen Dinge Noumena (intelligibilia) heißen.

Run sollte man denken, daß der durch die transcendente Aesthetik eingeschränkte Begriff der Erscheinungen schon von selbst die objective Realität der Noumenorum an die Hand gebe und die Eintheilung der Gegenstände in Phaenomona und Noumena, mithin auch der Welt in eine Sinnen- und eine Verstandeswelt (mundus sensibilis et intelligibilis) berechtere und zwar so, daß der Unterschied hier nicht bloß die logische Form der undeutlichen oder deutlichen Erkenntniß eines und desselben Dinges, sondern die Verschiedenheit treffe, wie sie unserer Erkenntniß ursprünglich gegeben werden können, und nach welcher sie an sich selbst der Gattung nach von einander unterschieden sind. Denn wenn uns die Sinne etwas bloß vorstellen, wie es erscheint, so muß dieses Etwas doch auch an sich selbst ein Ding und ein Gegenstand einer nicht sinnlichen Anschauung, d. i. des Verstandes, sein; d. i. es muß eine Erkenntniß möglich sein, darin keine Sinnlichkeit angetroffen wird, und welche allein schlechthin objective Realität hat, dadurch uns nämlich Gegenstände vorgestellt werden, wie sie sind, da hingegen im empirischen Gebrauche unseres Verstandes Dinge nur erkannt werden, wie sie erscheinen. Also würde es außer dem empirischen Gebrauch der Kategorien (welcher auf sinnliche Bedingungen eingeschränkt ist) noch einen reinen und doch objectiv gültigen geben, und wir könnten nicht behaupten, was wir bisher vorgegeben haben: daß unsere reine Verstandeserkenntnisse überall nichts weiter wären, als Principien der Exposition der Erscheinung, die auch a priori nicht weiter als auf die formale Möglichkeit der Erfahrung gingen; denn hier stände ein ganz anderes Feld vor uns offen, gleichsam eine Welt im Geiste gedacht (vielleicht auch gar angeschaut), die nicht minder, ja noch weit edler unsern reinen Verstand beschäftigen könnte.

Alle unsere Vorstellungen werden in der That durch den Verstand auf irgend ein Object bezogen, und da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung: aber dieses Etwas ist in so fern nur das transcendente Object. Dieses bedeutet aber ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können, sondern welches nur als ein Correlatum der Einheit der Apperception zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermittelt deren der Verstand dasselbe in den

250

Begriff eines Gegenstandes vereinigt. Dieses transcendentale Object läßt sich gar nicht von den sinnlichen datis absondern, weil alsdann nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde. Es ist also kein Gegenstand der Erkenntniß an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar ist.

Eben um deswillen stellen nun auch die Kategorien kein besonderes, dem Verstande allein gegebenes Object vor, sondern dienen nur dazu, das transcendentale Object (den Begriff von etwas überhaupt) durch das, was in der Sinnlichkeit gegeben wird, zu bestimmen, um dadurch Erscheinungen unter Begriffen von Gegenständen empirisch zu erkennen.

Was aber die Ursache betrifft, weswegen man, durch das Substratum der Sinnlichkeit noch nicht befriedigt, den Phaenomenis noch Noumena zugegeben hat, die nur der reine Verstand denken kann, so beruht sie lediglich darauf. Die Sinnlichkeit und ihr Feld, nämlich das der Erscheinungen, wird selbst durch den Verstand dahin eingeschränkt: daß sie nicht auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf die Art gehe, wie uns vermöge unserer subjectiven Beschaffenheit Dinge erscheinen. Dies war das Resultat der ganzen transcendentalen Ästhetik, und es folgt auch natürlicher Weise 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 Cirkel 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 (worauf sich die Form unserer Anschauung gründet), Etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand, sein muß.

Hieraus entspringt nun der Begriff von einem Noumenon, der aber gar nicht positiv ist und eine bestimmte Erkenntniß von irgend einem Dinge, sondern nur das Denken von Etwas überhaupt bedeutet, bei welchem ich von aller Form der sinnlichen Anschauung abstrahire. Damit aber ein Noumenon einen wahren, von allen Phänomenen zu unterscheidenden Gegenstand bedeute, so ist es nicht genug, daß ich meinen Gedanken von allen Bedingungen sinnlicher Anschauung befreie, ich muß noch überdem Grund dazu haben, eine andere Art der Anschauung, als diese sinnliche ist, anzunehmen, unter der ein solcher Gegenstand gegeben werden könne; denn sonst ist mein Gedanke doch leer, obzwar ohne

Widerspruch. Wir haben zwar oben nicht beweisen können, daß die sinnliche Anschauung die einzige mögliche Anschauung überhaupt, sondern daß sie es nur für uns sei, wir konnten aber auch nicht beweisen, daß noch eine andere Art der Anschauung möglich sei; und obgleich unser Denken von jeder Sinnlichkeit abstrahiren kann, so bleibt doch die Frage, ob es alsdann nicht eine bloße Form eines Begriffs sei, und ob bei dieser Abtrennung überall ein Object übrig bleibe. 253

Das Object, worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe, ist der transscendentale Gegenstand, d. i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt. Dieser kann nicht das Nomenon heißen; denn ich weiß von ihm nicht, was er an sich selbst sei, und habe gar keinen Begriff von ihm, als bloß von dem Gegenstande einer sinnlichen Anschauung überhaupt, der also für alle Erscheinungen einerlei ist. Ich kann ihn durch keine Kategorien denken; denn diese gilt von der empirischen Anschauung, um sie unter einen Begriff vom Gegenstande überhaupt zu bringen. Ein reiner Gebrauch der Kategorie ist zwar möglich, d. i. ohne Widerspruch, aber hat gar keine objective Gültigkeit, weil sie auf keine Anschauung geht, die dadurch Einheit des Objects bekommen sollte; denn die Kategorie ist doch eine bloße Function des Denkens, wodurch mir kein Gegenstand gegeben, sondern nur, was in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht wird. 254

Wenn ich alles Denken (durch Kategorien) aus einer empirischen Erkenntniß wegnehme, so bleibt gar keine Erkenntniß irgend eines Gegenstandes übrig; denn durch bloße Anschauung wird gar nichts gedacht, und daß diese Affection der Sinnlichkeit in mir ist, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellung auf irgend ein Object aus. Lasse ich aber hingegen 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 die 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. Sie bestimmen aber dadurch nicht eine größere Sphäre von Gegenständen, weil, daß solche gegeben werden können, man nicht annehmen kann, ohne daß man eine andere als sinnliche Art der Anschauung als möglich voraussetzt, wozu wir aber keinesweges berechtigt sind. 254

Ich nenne einen Begriff problematisch, der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begränzung gegebener Begriffe mit andern Er-

kenntnissen zusammenhängt, dessen objective Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann. Der Begriff eines Noumenon, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daß sie die einzige mögliche Art der Anschauung sei. Ferner ist dieser Begriff nothwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen, und also um die objective Gültigkeit der sinnlichen Erkenntniß einzuschränken (denn das übrige, worauf jene nicht reicht, heißen eben darum Noumena, damit man dadurch anzeige, jene Erkenntnisse können ihr Gebiet nicht über alles, was der Verstand denkt, erstrecken). Am Ende aber ist doch die Möglichkeit solcher Noumenorum gar nicht einzusehen, und der Umfang außer der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns) leer, d. i. wir haben einen Verstand, der sich problematisch weiter erstreckt als jene, aber keine Anschauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung, wodurch uns außer dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben und der Verstand über dieselbe hinaus assertorisch gebraucht werden könne. Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein Grenz- oder Schrankebegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives außer dem Umfange derselben setzen zu können.

Die Eintheilung der Gegenstände in Phaenomena und Noumena und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt kann daher gar nicht zugelassen werden, obgleich Begriffe allerdings die Eintheilung in sinnliche und intellectuelle zulassen; denn man kann den letzteren keinen Gegenstand bestimmen und sie also auch nicht für objectiv gültig ausgeben. Wenn man von den Sinnen abgeht, wie will man begreiflich machen, daß unsere Kategorien (welche die einzige übrig bleibende Begriffe für Noumena sein würden) noch überall etwas bedeuten, da zu ihrer Beziehung auf irgend einen Gegenstand noch etwas mehr als bloß die Einheit des Denkens, nämlich überdem eine mögliche Anschauung, gegeben sein muß, darauf jene angewandt werden können? Der Begriff eines Noumeni, bloß problematisch genommen, bleibt demungeachtet nicht allein zulässig, sondern auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff unvermeidlich. Aber alsdann ist das nicht ein besonderer intelligibeler Gegenstand

für unfern Verstand, sondern ein Verstand, vor den es gehörte, ist selbst ein Problema, nämlich nicht discursiv, durch Kategorien, sondern intuitiv, in einer nicht sinnlichen Anschauung, seinen Gegenstand zu erkennen, als von welchem wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit
 5 machen können. Unser Verstand bekommt nun auf diese Weise eine negative Erweiterung; d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein, dadurch daß er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachtet) Noumena nennt. Aber er setzt sich auch sofort selbst Gränzen, sie durch keine Kategorien zu erkennen, mithin
 10 sie nur unter dem Namen eines unbekanntes Etwas zu denken.

Ich finde indessen in den Schriften der Neueren einen ganz andern Gebrauch der Ausdrücke eines mundi sensibilis und intelligibilis, der von dem Sinne der Alten ganz abweicht, und wobei es freilich keine Schwierig- 257
 keit hat, aber auch nichts als leere Wortkrämerei angetroffen wird. Nach
 15 demselben hat es einigen beliebt, den Inbegriff der Erscheinungen, so fern er angeschaut wird, die Sinnenwelt, so fern aber der Zusammenhang derselben nach allgemeinen Verstandesgesetzen gedacht wird, die Verstandeswelt zu nennen. Die theoretische Astronomie, welche die bloße Beobachtung des bestirnten Himmels vorträgt, würde die erstere, die contemplative
 20 dagegen (etwa nach dem copernicanischen Weltssystem, oder gar nach Newtons Gravitationsgesetzen erklärt) die zweite, nämlich eine intelligibele Welt, vorstellig machen. Aber eine solche Wortverdrehung ist eine bloße sophistische Ausflucht, um einer beschwerlichen Frage auszuweichen, dadurch daß man ihren Sinn zu seiner Gemächlichkeit herabstimmt. In An-
 25 sehung der Erscheinungen läßt sich allerdings Verstand und Vernunft brauchen, aber es fragt sich, ob diese auch noch einigen Gebrauch haben, wenn der Gegenstand nicht Erscheinung (Noumenon) ist; und in diesem Sinne nimmt man ihn, wenn er an sich als bloß intelligibel, d. i. dem Verstande allein und gar nicht den Sinnen gegeben, gedacht wird. Es ist
 30 also die Frage, ob außer jenem empirischen Gebrauche des Verstandes (selbst in der Newtonischen Vorstellung des Weltbaues) noch ein transcendentaler möglich sei, der auf das Noumenon als einen Gegenstand gehe, welche Frage wir verneinend beantwortet haben.

Wenn wir denn also sagen: die Sinne stellen uns die Gegenstände 258
 35 vor, wie sie erscheinen, der Verstand aber, wie sie sind, so ist das letztere nicht in transcendentaler, sondern bloß empirischer Bedeutung zu nehmen, nämlich wie sie als Gegenstände der Erfahrung im durchgängigen

Zusammenhänge der Erscheinungen müssen vorgestellt werden und nicht nach dem, was sie außer der Beziehung auf mögliche Erfahrung und folglich auf Sinne überhaupt, mithin als Gegenstände des reinen Verstandes sein mögen. Denn dieses wird uns immer unbekannt bleiben, so gar, daß es auch unbekannt bleibt, ob eine solche transcendente (außerordentliche) Erkenntniß überall möglich sei, zum wenigsten als eine solche, die unter unseren gewöhnlichen Kategorien steht. Verstand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können.

Wenn jemand noch Bedenken trägt, auf alle diese Erörterungen dem bloß transcendentalen Gebrauche der Kategorien zu entsagen, so mache er einen Versuch von ihnen in irgend einer synthetischen Behauptung. Denn eine analytische bringt den Verstand nicht weiter, und da er nur mit dem beschäftigt ist, was in dem Begriffe schon gedacht wird, so läßt er es unausgemacht, ob dieser an sich selbst auf Gegenstände Beziehung habe, oder nur die Einheit des Denkens überhaupt bedeute (welche von der Art, wie ein Gegenstand gegeben werden mag, völlig abstrahirt); es ist ihm genug zu wissen, was in seinem Begriffe liegt, worauf der Begriff selber gehen möge, ist ihm gleichgültig. Er versuche es demnach mit irgend einem synthetischen und vermeintlich transcendentalen Grundsätze als: alles, was da ist, existirt als Substanz oder eine derselben anhängende Bestimmung; alles Zufällige existirt als Wirkung eines andern Dinges, nämlich seiner Ursache, u. s. w. Nun frage ich: woher will er diese synthetische Sätze nehmen, da die Begriffe nicht beziehungsweise auf mögliche Erfahrung, sondern von Dingen an sich selbst (Noumena) gelten sollen? Wo ist hier das Dritte, welches jederzeit zu einem synthetischen Satze erfordert wird, um in demselben Begriffe, die gar keine logische (analytische) Verwandtschaft haben, mit einander zu verknüpfen? Er wird seinen Satz niemals beweisen, ja was noch mehr ist, sich nicht einmal wegen der Möglichkeit einer solchen reinen Behauptung rechtfertigen können, ohne auf den empirischen Verstandesgebrauch Rücksicht zu nehmen und dadurch dem reinen und sinnenfreien Urtheile völlig zu entsagen. So ist denn der Begriff reiner, bloß intelligibeler Gegenstände gänzlich leer von allen Grundsätzen ihrer Anwendung, weil man keine Art erfinden kann, wie sie gegeben werden sollten; und der problematische Gedanke, der doch einen Platz für

fie offen läßt, dient nur wie ein leerer Raum, die empirische Grundsätze einzuschränken, ohne doch irgend ein anderes Object der Erkenntniß außer 260 der Sphäre der letzteren in sich zu enthalten und aufzuweisen.

Anhang.

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

10 Die Überlegung (reflexio) hat es nicht mit den Gegenständen selbst zu thun, um gerade zu von ihnen Begriffe zu bekommen, sondern ist der Zustand des Gemüths, in welchem wir uns zuerst dazu anschicken, um die subjective Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können. Sie ist das Bewußtsein des Verhältnisses gegebener
15 Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnißquellen, durch welches allein ihr Verhältniß unter einander richtig bestimmt werden kann. Die erste Frage vor aller weitem Behandlung unserer Vorstellung ist die: in welchem Erkenntnißvermögen gehören sie zusammen? Ist es der Verstand, oder sind es die Sinne, vor denen sie verknüpft oder verglichen werden?
20 Manches Urtheil wird aus Gewohnheit angenommen oder durch Neigung geknüpft; weil aber keine Überlegung vorhergeht oder wenigstens kritisch 261 darauf folgt, so gilt es für ein solches, das im Verstande seinen Ursprung erhalten hat. Nicht alle Urtheile bedürfen einer Untersuchung, d. i. einer Aufmerksamkeit auf die Gründe der Wahrheit; denn wenn sie unmittelbar
25 gewiß sind, z. B. zwischen zwei Punkten kann nur eine gerade Linie sein, so läßt sich von ihnen kein noch näheres Merkmal der Wahrheit, als das sie selbst ausdrücken, anzeigen. Aber alle Urtheile, ja alle Vergleichen bedürfen einer Überlegung, d. i. einer Unterscheidung der Erkenntnißkraft, wozu die gegebene Begriffe gehören. Die Handlung, dadurch ich die
30 Vergleichen der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntnißkraft zusammenhalte, darin sie angestellt wird, und wodurch ich unterscheide, ob sie als gehörig zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung unter einander verglichen werden, nenne ich die transcendentale Überlegung.

Das Verhältniß aber, in welchem die Begriffe in einem Gemüthszustande zu einander gehören können, ist das der **Einerleiheit** und **Verschiedenheit**, der **Einstimmung** und des **Widerstreits**, des **Inneren** und des **Außeren**, endlich des **Bestimmbaren** und der **Bestimmung** (Materie und Form). Die richtige Bestimmung dieses Verhältnisses beruht darauf, in welcher Erkenntnißkraft sie subjectiv zu einander gehören, ob in der Sinnlichkeit oder dem Verstande. Denn der Unterschied der letzteren macht einen großen Unterschied in der Art, wie man sich die ersten denken solle. 5

262 Vor allen objectiven Urtheilen vergleichen wir die Begriffe, um auf die **Einerleiheit** (vieler Vorstellungen unter einem Begriffe) zum Behuf der allgemeinen Urtheile, oder die **Verschiedenheit** derselben zu Erzeugung besonderer, auf die **Einstimmung**, daraus bejahende, und den **Widerstreit**, daraus verneinende Urtheile werden können, u. s. w. zu kommen. Aus diesem Grunde sollten wir, wie es scheint, die angeführte Begriffe Vergleichungsbegriffe nennen (*conceptus comparationis*). Weil 15 aber, wenn es nicht auf die logische Form, sondern auf den Inhalt der Begriffe ankommt, d. i. ob die Dinge selbst einerlei oder verschieden, einstimmig oder im Widerstreit sind ꝛ., die Dinge ein zwiefaches Verhältniß zu unserer Erkenntnißkraft, nämlich zur Sinnlichkeit und zum Verstande, haben können, auf diese Stelle aber, darin sie gehören, die Art ankommt, 20 wie sie zu einander gehören sollen: so wird die transcendente Reflexion, d. i. das Verhältniß gegebener Vorstellungen zu einer oder der anderen Erkenntnißart, ihr Verhältniß unter einander allein bestimmen können; und ob die Dinge einerlei oder verschieden, einstimmig oder widerstreitend sind ꝛ., wird nicht sofort aus den Begriffen selbst durch bloße Ver- 25 gleichung (*comparatio*), sondern allererst durch die Unterscheidung der Erkenntnißart, wozu sie gehören, vermittelt einer transcendentalen Überlegung (*reflexio*) ausgemacht werden können. Man könnte also zwar sagen, daß die logische Reflexion eine bloße Comparation sei, denn bei ihr wird von der Erkenntnißkraft, wozu die gegebene Vorstellungen gehören, 30 gänzlich abstrahirt, und sie sind also so fern ihrem Sitze nach im Gemüthe als gleichartig zu behandeln; die transcendente Reflexion aber (welche auf die Gegenstände selbst geht) enthält den Grund der Möglichkeit der objectiven Comparation der Vorstellungen unter einander und ist also von der letzteren gar sehr verschieden, weil die Erkenntnißkraft, dazu sie gehören, nicht eben dieselbe ist. Diese transcendente Überlegung ist eine 35 Pflicht, von der sich niemand lossagen kann, wenn er a priori etwas über

Dinge urtheilen will. Wir wollen sie jetzt zur Hand nehmen und werden daraus für die Bestimmung des eigentlichen Geschäfts des Verstandes nicht wenig Licht ziehen.

1. **Einerleiheit und Verschiedenheit.** Wenn uns ein Gegenstand mehrmals, jedesmal aber mit eben denselben innern Bestimmungen (*qualitas et quantitas*) dargestellt wird, so ist derselbe, wenn er als Gegenstand des reinen Verstandes gilt, immer eben derselbe und nicht viel, sondern nur ein Ding (*numerica identitas*); ist er aber Erscheinung, so kommt es auf die Vergleichung der Begriffe gar nicht an, sondern so sehr auch in Ansehung derselben alles einerlei sein mag, ist doch die Verschiedenheit der Örter dieser Erscheinung zu gleicher Zeit ein genugsamer Grund der numerischen Verschiedenheit des Gegenstandes (der Sinne) selbst. So kann man bei zwei Tropfen Wasser von aller innern Verschiedenheit (der Dualität und Quantität) völlig abstrahiren, und es ist genug, daß sie in 264
15 verschiedenen Örtern zugleich angeschaut werden, um sie für numerisch verschieden zu halten. Leibniz nahm die Erscheinungen als Dinge an sich selbst, mithin für intelligibilia, d. i. Gegenstände des reinen Verstandes (ob er gleich wegen der Verworrenheit ihrer Vorstellungen dieselben mit dem Namen der Phänomene belegte), und da konnte sein Satz des Nichtzurnterscheidenden (*principium identitatis indiscornibilium*) allerdings nicht gestritten werden; da sie aber Gegenstände der Sinnlichkeit sind, und der Verstand in Ansehung ihrer nicht von reinem, sondern blos empirischem Gebrauche ist, so wird die Vielheit und numerische Verschiedenheit schon durch den Raum selbst als die Bedingung der äußeren Erscheinungen 265
25 angegeben. Denn ein Theil des Raums, ob er zwar einem andern völlig ähnlich und gleich sein mag, ist doch außer ihm und eben dadurch ein vom ersteren verschiedener Theil, der zu ihm hinzukommt, um einen größeren Raum auszumachen, und dieses muß daher von allem, was in den mancherlei Stellen des Raums zugleich ist, gelten, so sehr es sich sonst auch 30 ähnlich und gleich sein mag.

2. **Einstimmung und Widerstreit.** Wenn Realität nur durch den reinen Verstand vorgestellt wird (*realitas noumenon*), so läßt sich zwischen den Realitäten kein Widerstreit denken, d. i. ein solches Verhältniß, da sie, in einem Subject verbunden, einander ihre Folgen aufheben, und $3-3=0$ 265
35 sei. Dagegen kann das Reale in der Erscheinung (*realitas phaenomenon*) unter einander allerdings im Widerstreit sein und, vereint in demselben Subject, eines die Folge des andern ganz oder zum Theil vernichten,

wie zwei bewegende Kräfte in derselben geraden Linie, so fern sie einen Punkt in entgegengesetzter Richtung entweder ziehen oder drücken, oder auch ein Vergnügen, was dem Schmerze die Wage hält.

3. Das Innere und Äußere. An einem Gegenstande des reinen Verstandes ist nur dasjenige innerlich, welches gar keine Beziehung (dem Dasein nach) auf irgend etwas von ihm Verschiedenes hat. Dagegen sind die innere Bestimmungen einer substantia phaenomenon im Raume nichts als Verhältnisse und sie selbst ganz und gar ein Inbegriff von lauter Relationen. Die Substanz im Raume kennen wir nur durch Kräfte, die in demselben wirksam sind, entweder andere dahin zu treiben (Anziehung), oder vom Eindringen in ihn abzuhalten (Zurückstoßung und Undurchdringlichkeit); andere Eigenschaften kennen wir nicht, die den Begriff von der Substanz, die im Raume erscheint, und die wir Materie nennen, ausmachen. Als Object des reinen Verstandes muß jede Substanz dagegen innere Bestimmungen und Kräfte haben, die auf die innere Realität gehen. Allein was kann ich mir für innere Accidenzen denken, als diejenigen, so mein innerer Sinn mir darbietet, nämlich das, was entweder selbst ein Denken, oder mit diesem analogisch ist. Daher machte Leibniz aus allen Substanzen, weil er sie sich als Noumena vorstellte, selbst aus den Bestandtheilen der Materie, nachdem er ihnen alles, was äußere Relation bedeuten mag, mithin auch die Zusammensetzung in Gedanken genommen hatte, einfache Subjecte, mit Vorstellungskräften begabt, mit einem Worte **Monaden**.

4. Materie und Form. Dieses sind zwei Begriffe, welche aller andern Reflexion zum Grunde gelegt werden, so sehr sind sie mit jedem Gebrauch des Verstandes unzertrennlich verbunden. Der erstere bedeutet das Bestimmbare überhaupt, der zweite dessen Bestimmung (beides in transcendentalem Verstande, da man von allem Unterschiede dessen, was gegeben wird, und der Art, wie es bestimmt wird, abstrahirt). Die Logiker nannten ehedem das Allgemeine die Materie, den specifischen Unterschied aber die Form. In jedem Urtheile kann man die gegebene Begriffe logische Materie (zum Urtheile), das Verhältniß derselben (vermitteltst der Copula) die Form des Urtheils nennen. In jedem Wesen sind die Bestandstücke desselben (essentialia) die Materie, die Art, wie sie in einem Dinge verknüpft sind, die wesentliche Form. Auch wurde in Ansehung der Dinge überhaupt unbegrenzte Realität als die Materie aller Möglichkeit, Einschränkung derselben aber (Negation) als diejenige Form an-

gesehen, wodurch sich ein Ding vom andern nach transcendentalen Begriffen unterscheidet. Der Verstand nämlich verlangt zuerst, daß etwas gegeben sei (wenigstens im Begriffe), um es auf gewisse Art bestimmen zu können. Daher geht im Begriffe des reinen Verstandes die Materie der Form vor, und Leibniz nahm um deswillen zuerst Dinge an (Monaden) und innerlich eine Vorstellungskraft derselben, um darnach das äußere Verhältniß derselben und die Gemeinschaft ihrer Zustände (nämlich der Vorstellungen) darauf zu gründen. Daher waren Raum und Zeit, jener nur durch das Verhältniß der Substanzen, diese durch die Verknüpfung der Bestimmungen derselben unter einander als Gründe und Folgen, möglich. So würde es auch in der That sein müssen, wenn der reine Verstand unmittelbar auf Gegenstände bezogen werden könnte und wenn Raum und Zeit Bestimmungen der Dinge an sich selbst wären. Sind es aber nur sinnliche Anschauungen, in denen wir alle Gegenstände lediglich als Erscheinungen bestimmen, so geht die Form der Anschauung (als eine subjective Beschaffenheit der Sinnlichkeit) vor aller Materie (den Empfindungen), mithin Raum und Zeit vor allen Erscheinungen und allen datis der Erfahrung vorher und macht diese vielmehr allererst möglich. Der Intellectualphilosoph konnte es nicht leiden, daß die Form vor den Dingen selbst vorhergehen und dieser ihre Möglichkeit bestimmen sollte; eine ganz richtige Censur, wenn er annahm, daß wir die Dinge anschauen, wie sie sind (obgleich mit verworrener Vorstellung). Da aber die sinnliche Anschauung eine ganz besondere subjective Bedingung ist, welche aller Wahrnehmung a priori zum Grunde liegt und deren Form ursprünglich ist, so ist die Form für sich allein gegeben; und weit gefehlt daß die Materie (oder die Dinge selbst, welche erscheinen) zum Grunde liegen sollten (wie man nach bloßen Begriffen urtheilen müßte), so setzt die Möglichkeit derselben vielmehr eine formale Anschauung (Zeit und Raum) als gegeben voraus.

Anmerkung
zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

Man erlaube mir, die Stelle, welche wir einem Begriffe entweder in der Sinnlichkeit, oder im reinen Verstande ertheilen, den transcendentalen Ort zu nennen. Auf solche Weise wäre die Beurtheilung dieser Stelle, die jedem Begriffe nach Verschiedenheit seines Gebrauchs zukommt,

und die Anweisung nach Regeln, diesen Ort allen Begriffen zu bestimmen, die transscendentale Logik; eine Lehre, die vor Erschleichungen des reinen Verstandes und daraus entspringenden Blendwerken gründlich bewahren würde, indem sie jederzeit unterschiede, welcher Erkenntnißkraft die Begriffe eigentlich angehören. Man kann einen jeden Begriff, einen jeden Titel, darunter viele Erkenntnisse gehören, einen logischen Ort nennen. Hierauf gründet sich die logische Topik des Aristoteles, deren sich Schullehrer und Redner bedienen konnten, um unter gewissen Titeln des Denkens nachzusehen, was sich am besten für eine vorliegende Materie schickte, und darüber mit einem Schein von Gründlichkeit zu vernünfteln oder wortreich zu schwagen.

Die transscendentale Topik enthält dagegen nicht mehr, als die angeführte vier Titel aller Vergleichung und Unterscheidung, die sich dadurch von Kategorien unterscheiden, daß durch jene nicht der Gegenstand nach demjenigen, was seinen Begriff ausmacht (Größe, Realität), sondern nur die Vergleichung der Vorstellungen, welche vor dem Begriffe von Dingen vorhergeht, in aller ihrer Mannigfaltigkeit dargestellt wird. Diese Vergleichung aber bedarf zuvörderst einer Überlegung, d. i. einer Bestimmung desjenigen Orts, wo die Vorstellungen der Dinge, die verglichen werden, hingehören, ob sie der reine Verstand denkt, oder die Sinnlichkeit in der Erscheinung giebt.

Die Begriffe können logisch verglichen werden, ohne sich darum zu bekümmern, wohin ihre Objecte gehören, ob als Noumena vor den Verstand, oder als Phänomene vor die Sinnlichkeit. Wenn wir aber mit diesen Begriffen zu den Gegenständen gehen wollen, so ist zuvörderst transscendentale Überlegung nöthig, für welche Erkenntnißkraft sie Gegenstände sein sollen, ob für den reinen Verstand, oder die Sinnlichkeit. Ohne diese Überlegung mache ich einen sehr unsicheren Gebrauch von diesen Begriffen, und es entspringen vermeinte synthetische Grundsätze, welche die kritische Vernunft nicht anerkennen kann, und die sich lediglich auf einer transscendentalen Amphibolie, d. i. einer Verwechselung des reinen Verstandesobjectes mit der Erscheinung, gründen.

In Ermangelung einer solchen transscendentalen Topik und mithin durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe hintergangen, errichtete der berühmte Leibniz ein intellectuelles System der Welt, oder glaubte vielmehr der Dinge innere Beschaffenheit zu erkennen, indem er alle Gegenstände nur mit dem Verstande und den abgesonderten formalen Be-

griffen seines Denkens verglich. Unsere Tafel der Reflexionsbegriffe schafft uns den unerwarteten Vortheil, das Unterscheidende seines Lehrbegriffs in allen seinen Theilen und zugleich den leitenden Grund dieser eigenthümlichen Denkungsart vor Augen zu legen, der auf nichts als einem Mißverstände beruhte. Er verglich alle Dinge bloß durch Begriffe mit einander und fand, wie natürlich, keine andere Verschiedenheiten als die, durch welche der Verstand seine reine Begriffe von einander unterscheidet. Die Bedingungen der sinnlichen Anschauung, die ihre eigene Unterschiede bei sich führen, sah er nicht für ursprünglich an; denn die Sinnlichkeit war ihm nur eine verworrene Vorstellungsart und kein besonderer Quell der Vorstellungen; Erscheinung war ihm die Vorstellung des Dinges an sich selbst, obgleich von der Erkenntniß durch den Verstand der logischen Form nach unterschieden, da nämlich jene bei ihrem gewöhnlichen Mangel der Vergliederung eine gewisse Vermischung von Nebenvorstellungen in den Begriff des Dinges zieht, die der Verstand davon abzusondern weiß. Mit einem Worte: Leibniz intellectuirte die Erscheinungen, so wie Locke die Verstandesbegriffe nach seinem System der Noogonie (wenn es mir erlaubt ist, mich dieser Ausdrücke zu bedienen) insgesammt sensificirt, d. i. für nichts als empirische, aber abgeforderte Reflexionsbegriffe ausgegeben hatte. Anstatt im Verstande und der Sinnlichkeit zwei ganz verschiedene Quellen von Vorstellungen zu suchen, die aber nur in Verknüpfung objectiv gültig von Dingen urtheilen könnten, hielt sich ein jeder dieser großen Männer nur an eine von beiden, die sich ihrer Meinung nach unmittelbar auf Dinge an sich selbst bezöge, indessen daß die andere nichts that, als die Vorstellungen der ersteren zu verwirren oder zu ordnen.

Leibniz verglich demnach die Gegenstände der Sinne als Dinge überhaupt bloß im Verstande unter einander, erstlich, so fern sie von diesem als einerlei oder verschieden geurtheilt werden sollen. Da er also lediglich ihre Begriffe und nicht ihre Stelle in der Anschauung, darin die Gegenstände allein gegeben werden können, vor Augen hatte und den transcendentalen Ort dieser Begriffe (ob das Object unter Erscheinungen, oder unter Dinge an sich selbst zu zählen sei) gänzlich aus der Acht ließ, so konnte es nicht anders ausfallen, als daß er seinen Grundsatz des Nicht-zuunterscheidenden, der bloß von Begriffen der Dinge überhaupt gilt, auch auf die Gegenstände der Sinne (mundus phaenomenon) ausdehnte und der Naturerkenntniß dadurch keine geringe Erweiterung verschafft zu haben

glaubte. Freilich: wenn ich einen Tropfen Wasser als ein Ding an sich selbst nach allen seinen innern Bestimmungen kenne, so kann ich keinen derselben von dem andern für verschieden gelten lassen, wenn der ganze Begriff desselben mit ihm einerlei ist. Ist er aber Erscheinung im Raume, so hat er seinen Ort nicht bloß im Verstande (unter Begriffen), sondern in der sinnlichen äußeren Anschauung (im Raume); und da sind die physische Örter in Ansehung der inneren Bestimmungen der Dinge ganz gleichgültig, und ein Ort = b kann ein Ding, welches einem andern in dem Orte = a völlig ähnlich und gleich ist, eben so wohl aufnehmen, als wenn es von diesem noch so sehr innerlich verschieden wäre. Die Verschiedenheit der Örter macht die Vielheit und Unterscheidung der Gegenstände als Erscheinungen ohne weitere Bedingungen schon für sich nicht allein möglich, sondern auch nothwendig. Also ist jenes scheinbare Gesetz kein Gesetz der Natur. Es ist lediglich eine analytische Regel der Vergleichung der Dinge durch bloße Begriffe.

Zweitens: der Grundsatz, daß Realitäten (als bloße Bejahungen) einander niemals logisch widerstreiten, ist ein ganz wahrer Satz von dem Verhältnisse der Begriffe, bedeutet aber weder in Ansehung der Natur, noch überall in Ansehung irgend eines Dinges an sich selbst (von diesem haben wir gar keinen Begriff) das mindeste. Denn der reale Widerstreit findet allerwärts statt, wo $A - B = 0$ ist, d. i. wo eine Realität, mit der andern in einem Subject verbunden, eine die Wirkung der andern aufhebt, welches alle Hindernisse und Gegenwirkungen in der Natur unaufhörlich vor Augen legen, die gleichwohl, da sie auf Kräften beruhen, realitates phaenomena genannt werden müssen. Die allgemeine Mechanik kann sogar die empirische Bedingung dieses Widerstreits in einer Regel a priori angeben, indem sie auf die Entgegensehung der Richtungen steht: eine Bedingung, von welcher der transcendente Begriff der Realität gar nichts weiß. Obzwar Herr von Leibniz diesen Satz nicht eben mit dem Pomp eines neuen Grundsatzes ankündigte, so bediente er sich doch derselben zu neuen Behauptungen, und seine Nachfolger trugen ihn ausdrücklich in ihre Leibniz-Wolffianische Lehrgebäude ein. Nach diesem Grundsatz sind z. E. alle Übel nichts als Folgen von den Schranken der Geschöpfe, d. i. Negationen, weil diese das einzige Widerstreitende der Realität sind (in dem bloßen Begriffe eines Dinges überhaupt ist es auch wirklich so, aber nicht in den Dingen als Erscheinungen). Ungleichens finden die Anhänger desselben es nicht allein möglich, sondern auch natür-

lich, alle Realität ohne irgend einen besorglichen Widerstreit in einem 274
 Wesen zu vereinigen, weil sie keinen andern als den des Widerspruchs
 (durch den der Begriff eines Dinges selbst aufgehoben wird), nicht aber
 den des wechselseitigen Abbruchs kennen, da ein Realgrund die Wirkung
 5 des andern aufhebt, und dazu wir nur in der Sinnlichkeit die Bedingun-
 gen antreffen, uns einen solchen vorzustellen.

Drittens: die Leibnizische Monadologie hat gar keinen andern
 Grund, als daß dieser Philosoph den Unterschied des Inneren und Äuße-
 10 ren bloß im Verhältniß auf den Verstand vorstellte. Die Substanzen
 überhaupt müssen etwas Inneres haben, was also von allen äußeren
 Verhältnissen, folglich auch der Zusammensetzung frei ist. Das Einfache
 ist also die Grundlage des Inneren der Dinge an sich selbst. Das Innere
 aber ihres Zustandes kann auch nicht in Ort, Gestalt, Berührung oder
 15 Bewegung (welche Bestimmungen alle äußere Verhältnisse sind) bestehen,
 und wir können daher den Substanzen keinen andern innern Zustand als
 denjenigen, wodurch wir unsern Sinn selbst innerlich bestimmen, nämlich
 den Zustand der Vorstellungen, beilegen. So wurden denn die Mo-
 naden fertig, welche den Grundstoff des ganzen Universum ausmachen
 sollen, deren thätige Kraft aber nur in Vorstellungen besteht, wodurch sie
 20 eigentlich bloß in sich selbst wirksam sind.

Eben darum mußte aber auch sein Principium der möglichen Ge-
 meinschaft der Substanzen unter einander eine vorherbestimmte 275
 Harmonie und konnte kein physischer Einfluß sein. Denn weil alles nur
 innerlich, d. i. mit seinen Vorstellungen beschäftigt ist, so konnte der Zu-
 25 stand der Vorstellungen der einen mit dem der andern Substanz in ganz
 und gar keiner wirksamen Verbindung stehen, sondern es mußte irgend
 eine dritte und in alle insgesammt einfließende Ursache ihre Zustände ein-
 ander correspondirend machen; zwar nicht eben durch gelegentlichen und
 in jedem einzelnen Falle besonders angebrachten Beistand (Systema
 30 assistentiae), sondern durch die Einheit der Idee einer für alle gültigen
 Ursache, in welcher sie insgesammt ihr Dasein und Beharrlichkeit, mithin
 auch wechselseitige Correspondenz unter einander nach allgemeinen Ge-
 setzen bekommen müssen.

Viertens: der berühmte Lehrbegriff desselben von Zeit und
 35 Raum, darin er diese Formen der Sinnlichkeit intellectuirte, war ledig-
 lich aus eben derselben Täuschung der transcendentalen Reflexion ent-
 sprungen. Wenn ich mir durch den bloßen Verstand äußere Verhältnisse

der Dinge vorstellen will, so kann dieses nur mittelst eines Begriffs ihrer wechselseitigen Wirkung geschehen; und soll ich einen Zustand eben desselben Dinges mit einem andern Zustande verknüpfen, so kann dieses nur in der Ordnung der Gründe und Folgen geschehen. So dachte sich also Leibniz den Raum als eine gewisse Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen und die Zeit als die dynamische Folge ihrer Zustände. 5

276 Das Eigenthümliche aber und von Dingen Unabhängige, was beide an sich zu haben scheinen, schrieb er der Verworrenheit dieser Begriffe zu, welche machte, daß dasjenige, was eine bloße Form dynamischer Verhältnisse ist, für eine eigene, für sich bestehende und vor den Dingen selbst vorübergehende Anschauung gehalten wird. Also waren Raum und Zeit die intelligibele Form der Verknüpfung der Dinge (Substanzen und ihrer Zustände) an sich selbst. Die Dinge aber waren intelligibele Substanzen (substantiae noumena). Gleichwohl wollte er diese Begriffe für Erscheinungen geltend machen, weil er der Sinnlichkeit keine eigene Art der Anschauung zugestand, sondern alle, selbst die empirische Vorstellung der Gegenstände im Verstande suchte und den Sinnen nichts als das verächtliche Geschäfte ließ, die Vorstellungen des ersteren zu verwirren und zu verunstalten. 10 15

Wenn wir aber auch von Dingen an sich selbst etwas durch den reinen Verstand synthetisch sagen könnten (welches gleichwohl unmöglich ist), so würde dieses doch gar nicht auf Erscheinungen, welche nicht Dinge an sich selbst vorstellen, gezogen werden können. Ich werde also in diesem letzteren Falle in der transcendentalen Überlegung meine Begriffe jederzeit nur unter den Bedingungen der Sinnlichkeit vergleichen müssen, und so werden Raum und Zeit nicht Bestimmungen der Dinge an sich, sondern der Erscheinungen sein: was die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders als in der Erscheinung vorkommen kann. 20 25

277

So verfare ich auch mit den übrigen Reflexionsbegriffen. Die Materie ist substantia phaenomenon. Was ihr innerlich zukomme, suche ich in allen Theilen des Raumes, den sie einnimmt, und in allen Wirkungen, die sie ausübt, und die freilich nur immer Erscheinungen äußerer Sinne sein können. Ich habe also zwar nichts Schlechthin, sondern lauter Comparativ-Innerliches, das selber wiederum aus äußeren Verhältnissen besteht. Allein das schlechthin, dem reinen Verstande nach, Innerliche der 30 35

Materie ist auch eine bloße Grille; denn diese ist überall kein Gegenstand für den reinen Verstand, das transcendente Object aber, welches der Grund dieser Erscheinung sein mag, die wir Materie nennen, ist ein bloßes Etwas, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sei, wenn es uns auch jemand sagen könnte. Denn wir können nichts verstehen, als was ein unsern Worten Correspondirendes in der Anschauung mit sich führt. Wenn die Klagen: Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein, so viel bedeuten sollen, als: wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich sein mögen, so sind sie ganz unbillig und unvernünftig; denn sie wollen, daß man ohne Sinnen doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne, folglich daß wir ein von dem menschlichen nicht bloß dem Grade, sondern sogar der Anschauung und Art nach gänzlich unterschiedenes Erkenntnißvermögen haben, also nicht Menschen, sondern Wesen sein sollen, von denen wir selbst nicht angeben können, ob sie einmal möglich, viel weniger wie sie beschaffen seien. Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde. Jene transcendente Fragen aber, die über die Natur hinausgehen, würden wir bei allem dem doch niemals beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur aufgedeckt wäre, da es uns nicht einmal gegeben ist, unser eigenes Gemüth mit einer andern Anschauung, als die unseres inneren Sinnes zu beobachten. Denn in demselben liegt das Geheimniß des Ursprungs unserer Sinnlichkeit. Ihre Beziehung auf ein Object, und was der transcendente Grund dieser Einheit sei, liegt ohne Zweifel zu tief verborgen, als daß wir, die wir sogar uns selbst nur durch innern Sinn, mithin als Erscheinung kennen, ein so unschickliches Werkzeug unserer Nachforschung dazu brauchen könnten, etwas anderes als immer wiederum Erscheinungen aufzufinden, deren nichtsinnlige Ursache wir doch gern erforschen wollten.

Was diese Kritik der Schlüsse aus den bloßen Handlungen der Reflexion überaus nützlich macht, ist: daß sie die Richtigkeit aller Schlüsse über Gegenstände, die man lediglich im Verstande mit einander vergleicht, deutlich darthut und dasjenige zugleich bestätigt, was wir hauptsächlich eingeschärft haben: daß, obgleich Erscheinungen nicht als Dinge an sich selbst unter den Objecten des reinen Verstandes mit begriffen sind, sie doch die einzige sind, an denen unsere Erkenntniß objective Realität haben kann, nämlich wo den Begriffen Anschauung entspricht.

Wenn wir bloß logisch reflectiren, so vergleichen wir lediglich unsere Begriffe unter einander im Verstande, ob beide eben dasselbe enthalten, ob sie sich widersprechen oder nicht, ob etwas in dem Begriffe innerlich enthalten sei oder zu ihm hinzukomme, und welcher von beiden gegeben, welcher aber nur als eine Art, den gegebenen zu denken, gelten soll. Wende ich aber diese Begriffe auf einen Gegenstand überhaupt (im transcendentalen Verstande) an, ohne diesen weiter zu bestimmen, ob er ein Gegenstand der sinnlichen oder intellectuellen Anschauung sei, so zeigen sich sofort Einschränkungen (nicht aus diesem Begriffe hinauszugehen), welche allen empirischen Gebrauch derselben verkehren und eben dadurch beweisen: daß die Vorstellung eines Gegenstandes als Dinges überhaupt nicht etwa bloß unzureichend, sondern ohne sinnliche Bestimmung derselben und unabhängig von empirischer Bedingung in sich selbst widerstreitend sei, daß man also entweder von allem Gegenstande abstrahiren (in der Logik) oder, wenn man einen annimmt, ihn unter Bedingungen der sinnlichen Anschauung denken müsse, mithin das Intelligibele eine ganz besondere Anschauung, die wir nicht haben, erfordern würde und in Ermangelung derselben für uns nichts sei, dagegen aber auch die Erscheinungen nicht Gegenstände an sich selbst sein können. Denn wenn ich mir bloß Dinge überhaupt denke, so kann freilich die Verschiedenheit der äußeren Verhältnisse nicht eine Verschiedenheit der Sachen selbst ausmachen, sondern setzt diese vielmehr voraus; und wenn der Begriff von dem einen innerlich von dem des andern gar nicht unterschieden ist, so setze ich nur ein und dasselbe Ding in verschiedene Verhältnisse. Ferner, durch Hinzukunft einer bloßen Bejahung (Realität) zur andern wird ja das Positive vermehrt und ihm nichts entzogen oder aufgehoben, daher kann das Reale in Dingen überhaupt einander nicht widerstreiten, u. s. w.

* * *

Die Begriffe der Reflexion haben, wie wir gezeigt haben, durch eine gewisse Mißdeutung einen solchen Einfluß auf den Verstandesgebrauch, daß sie sogar einen der scharfsichtigsten unter allen Philosophen zu einem vermeinten System intellectueller Erkenntniß, welches seine Gegenstände ohne Dazukunft der Sinne zu bestimmen unternimmt, zu verleiten im Stande gewesen. Eben um deswillen ist die Entwicklung der täuschenden Ursache der Amphibolie dieser Begriffe in Veranlassung falscher Grund-

sätze von großem Nutzen, die Gränzen des Verstandes zuverlässig zu bestimmen und zu sichern.

Man muß zwar sagen: was einem Begriff allgemein zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht allem Besondern, was 281
 5 unter jenem Begriff enthalten ist (dictum de Omni et Nullo); es wäre aber ungereimt, diesen logischen Grundsatz dahin zu verändern, daß er so lautete: was in einem allgemeinen Begriffe nicht enthalten ist, das ist auch in den besondern nicht enthalten, die unter demselben stehen; denn diese sind eben darum besondere Begriffe, weil sie mehr in sich enthalten, als
 10 im allgemeinen gedacht wird. Nun ist doch wirklich auf diesen letzteren Grundsatz das ganze intellectuelle System Leibnizens erbaut: es fällt also zugleich mit demselben sammt aller aus ihm entspringenden Zweideutigkeit im Verstandesgebrauche.

Der Satz des Nichtzuunterscheidenden gründete sich eigentlich auf der
 15 Voraussetzung, daß, wenn in dem Begriffe von einem Dinge überhaupt eine gewisse Unterscheidung nicht angetroffen wird, so sei sie auch nicht in den Dingen selbst anzutreffen; folglich seien alle Dinge völlig einerlei (numero eadem), die sich nicht schon in ihrem Begriffe (der Qualität oder Quantität nach) von einander unterscheiden. Weil aber bei dem bloßen Begriffe von
 20 irgend einem Dinge von manchen nothwendigen Bedingungen einer Anschauung abstrahirt worden, so wird durch eine sonderbare Übereilung das, wovon abstrahirt wird, dafür genommen, daß es überall nicht anzutreffen sei, und dem Dinge nichts eingeräumt, als was in seinem Begriffe enthalten ist.

Der Begriff von einem Kubikfuß Raum, ich mag mir diesen denken, 282
 25 wo und wie oft ich wolle, ist an sich völlig einerlei. Allein zwei Kubikfüße sind im Raume dennoch bloß durch ihre Orter unterschieden (numero diversa); diese sind Bedingungen der Anschauung, worin das Object dieses Begriffs gegeben wird, die nicht zum Begriffe, aber doch zur ganzen Sinnlichkeit gehören. Gleichergestalt ist in dem Begriffe von einem Dinge gar
 30 kein Widerstreit, wenn nichts Verneinendes mit einem bejahenden verbunden worden, und bloß bejahende Begriffe können in Verbindung gar keine Aufhebung bewirken. Allein in der sinnlichen Anschauung, darin Realität (z. B. Bewegung) gegeben wird, finden sich Bedingungen (entgegengesetzte Richtungen), von denen im Begriffe der Bewegung über-
 35 haupt abstrahirt war, die einen Widerstreit, der freilich nicht logisch ist, nämlich aus lauter Positivem ein Zero = 0, möglich machen; und man konnte nicht sagen: daß darum alle Realität unter einander in Einstim-

mung sei, weil unter ihren Begriffen kein Widerstreit angetroffen wird*).
 283 Nach bloßen Begriffen ist das Innere das Substratum aller Verhältniß-
 oder äußeren Bestimmungen. Wenn ich also von allen Bedingungen der
 Anschauung abstrahire und mich lediglich an den Begriff von einem Dinge
 überhaupt halte, so kann ich von allem äußeren Verhältniß abstrahiren, 5
 und es muß dennoch ein Begriff von dem übrig bleiben, das gar kein Ver-
 hältniß, sondern bloß innere Bestimmung bedeutet. Da scheint es nun,
 es folge daraus: in jedem Dinge (Substanz) sei etwas, was schlechthin
 innerlich ist und allen äußeren Bestimmungen vorgeht, indem es sie
 allererst möglich macht; mithin sei dieses Substratum so etwas, das keine 10
 äußere Verhältnisse mehr in sich enthält, folglich einfach (denn die körper-
 liche Dinge sind doch immer nur Verhältnisse, wenigstens der Theile außer
 einander); und weil wir keine schlechthin innere Bestimmungen kennen,
 als die durch unsern innern Sinn, so sei dieses Substratum nicht allein
 einfach, sondern auch (nach der Analogie mit unserem innern Sinn) durch 15
 Vorstellungen bestimmt, d. i. alle Dinge wären eigentlich Monaden
 oder mit Vorstellungen begabte einfache Wesen. Dieses würde auch alles
 seine Richtigkeit haben, gehörte nicht etwas mehr als der Begriff von einem
 284 Dinge überhaupt zu den Bedingungen, unter denen allein uns Gegen-
 stände der äußeren Anschauung gegeben werden können, und von denen 20
 der reine Begriff abstrahirt. Denn da zeigt sich, daß eine beharrliche Er-
 scheinung im Raume (undurchdringliche Ausdehnung) lauter Verhältnisse
 und gar nichts schlechthin Innerliches enthalten und dennoch das erste Sub-
 stratum aller äußeren Wahrnehmung sein könne. Durch bloße Begriffe
 kann ich freilich ohne etwas Inneres nichts Äußeres denken, eben darum 25
 weil Verhältnißbegriffe doch schlechthin gegebene Dinge voraussetzen und
 ohne diese nicht möglich sind. Aber da in der Anschauung etwas enthalten
 ist, was im bloßen Begriffe von einem Dinge überhaupt gar nicht liegt,
 und dieses das Substratum, welches durch bloße Begriffe gar nicht erkannt

*) Wollte man sich hier der gewöhnlichen Ausflucht bedienen, daß wenigstens 30
 realitates noumena einander nicht entgegen wirken können, so müßte man doch ein
 Beispiel von dergleichen reiner und sinnenfreier Realität anführen, damit man ver-
 stände, ob eine solche überhaupt etwas oder gar nichts vorstelle. Aber es kann
 kein Beispiel woher anders als aus der Erfahrung genommen werden, die niemals
 mehr als Phaenomona darbietet; und so bedeutet dieser Satz nichts weiter, als daß 35
 der Begriff, der lauter Bejahungen enthält, nichts Verneinendes enthalte, ein Satz,
 an dem wir niemals gezweifelt haben.

werden würde, an die Hand giebt, nämlich einen Raum, der mit allem, was er enthält, aus lauter formalen oder auch realen Verhältnissen besteht, so kann ich nicht sagen: weil ohne ein Schlechthin-Inneres kein Ding durch bloße Begriffe vorgestellt werden kann, so sei auch in den Dingen selbst, die unter diesen Begriffen enthalten sind, und ihrer Anschauung nichts Äußeres, dem nicht etwas Schlechthin-Innerliches zum Grunde läge. Denn wenn wir von allen Bedingungen der Anschauung abstrahirt haben, so bleibt uns freilich im bloßen Begriffe nichts übrig, als das Innre überhaupt und das Verhältniß desselben unter einander, wodurch allein das Äußere möglich ist. Diese Nothwendigkeit aber, die sich allein auf Abstraction gründet, findet nicht bei den Dingen statt, so fern sie in der Anschauung mit solchen Bestimmungen gegeben werden, die bloße Verhältnisse ausdrücken, ohne etwas Inneres zum Grunde zu haben, darum weil sie nicht Dinge an sich selbst, sondern lediglich Erscheinungen sind. Was wir auch nur an der Materie kennen, sind lauter Verhältnisse (das, was wir innre Bestimmungen derselben nennen, ist nur comparativ innerlich), aber es sind darunter selbstständige und beharrliche, dadurch uns ein bestimmter Gegenstand gegeben wird. Daß ich, wenn ich von diesen Verhältnissen abstrahire, gar nichts weiter zu denken habe, hebt den Begriff von einem Dinge als Erscheinung nicht auf, auch nicht den Begriff von einem Gegenstande in abstracto, wohl aber alle Möglichkeit eines solchen, der nach bloßen Begriffen bestimmbar ist, d. i. eines Noumenon. Freilich macht es stutzig, zu hören, daß ein Ding ganz und gar aus Verhältnissen bestehen solle, aber ein solches Ding ist auch bloße Erscheinung und kann gar nicht durch reine Kategorien gedacht werden; es besteht selbst in dem bloßen Verhältnisse von Etwas überhaupt zu den Sinnen. Eben so kann man die Verhältnisse der Dinge in abstracto, wenn man es mit bloßen Begriffen anfängt, wohl nicht anders denken, als daß eines die Ursache von Bestimmungen in dem andern sei; denn das ist unser Verstandesbegriff von Verhältnissen selbst. Allein da wir alsdann von aller Anschauung abstrahiren, so fällt eine ganze Art, wie das Mannigfaltige einander seinen Ort bestimmen kann, nämlich die Form der Sinnlichkeit (der Raum) weg, der doch vor aller empirischen Causalität vorhergeht.

Wenn wir unter bloß intelligibelen Gegenständen diejenigen Dinge verstehen, die durch reine Kategorien ohne alles Schema der Sinnlichkeit gedacht werden, so sind dergleichen unmöglich. Denn die Bedingung des objectiven Gebrauchs aller unserer Verstandesbegriffe ist bloß die Art un-

ferer sinnlichen Anschauung, wodurch uns Gegenstände gegeben werden; und wenn wir von der letzteren abstrahiren, so haben die erstere gar keine Beziehung auf irgend ein Object. Ja wenn man auch eine andere Art der Anschauung, als diese unsere sinnliche ist, annehmen wollte, so würden doch unsere Functionen zu denken in Ansehung derselben von gar keiner Bedeutung sein. Verstehen wir darunter nur Gegenstände einer nichtfinnlichen Anschauung, von denen unsere Kategorien zwar freilich nicht gelten, und von denen wir also gar keine Erkenntniß (weder Anschauung, noch Begriff) jemals haben können, so müssen Noumena in dieser bloß negativen Bedeutung allerdings zugelassen werden; da sie denn nichts anders sagen als: daß unsere Art der Anschauung nicht auf alle Dinge, sondern bloß auf Gegenstände unserer Sinne geht, folglich ihre objective Gültigkeit begränzt ist, und mithin für irgend eine andere Art Anschauung und also auch für Dinge als Objecte derselben Platz übrig bleibt. Aber alsdann ist der Begriff eines Noumenon problematisch, d. i. die Vorstellung eines Dinges, von dem wir weder sagen können, daß es möglich, noch daß es unmöglich sei, indem wir gar keine Art der Anschauung als unsere sinnliche kennen und keine Art der Begriffe als die Kategorien, keine von beiden aber einem außerfinnlichen Gegenstände angemessen ist. Wir können daher das Feld der Gegenstände unseres Denkens über die Bedingungen unserer Sinnlichkeit darum noch nicht positiv erweitern und außer den Erscheinungen noch Gegenstände des reinen Denkens, d. i. Noumena, annehmen, weil jene keine anzugebende positive Bedeutung haben. Denn man muß von den Kategorien eingestehen, daß sie allein noch nicht zur Erkenntniß der Dinge an sich selbst zureichen und ohne die data der Sinnlichkeit bloß subjective Formen der Verstandeseinheit, aber ohne Gegenstand sein würden. Das Denken ist zwar an sich kein Product der Sinne und so fern durch sie auch nicht eingeschränkt, aber darum nicht sofort von eigenem und reinem Gebrauche ohne Beitritt der Sinnlichkeit, weil es alsdann ohne Object ist. Man kann auch das Noumenon nicht ein solches Object nennen; denn dieses bedeutet eben den problematischen Begriff von einem Gegenstände für eine ganz andere Anschauung und einen ganz anderen Verstand als der unsrige, der mithin selbst ein Problem ist. Der Begriff des Noumenon ist also nicht der Begriff von einem Object, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge, welche Frage nur unbestimmt be-

antwortet werden kann, nämlich: daß, weil die sinnliche Anschauung nicht auf alle Dinge ohne Unterschied geht, für mehr und andere Gegenstände Platz übrig bleibe, sie also nicht schlechtthin abgeläugnet, in Ermangelung eines bestimmten Begriffs aber (da keine Kategorie dazu tauglich ist) auch nicht als Gegenstände für unsern Verstand behauptet werden können.

Der Verstand begränzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern, und indem er jene warnt, daß sie sich nicht anmaße, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transcendentes Object, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist und weder als Größe, noch als Realität, noch als Substanz zc. gedacht werden kann (weil diese Begriffe immer sinnliche Formen erfordern, in denen sie einen Gegenstand bestimmen), wovon also völlig unbekannt ist, ob es in uns oder auch außer uns anzutreffen sei, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde. Wollen wir dieses Object Noumenon nennen, darum weil die Vorstellung von ihm nicht sinnlich ist, so steht dieses uns frei. Da wir aber keine von unseren Verstandesbegriffen darauf anwenden können, so bleibt diese Vorstellung doch für uns leer und dient zu nichts, als die Gränzen unserer sinnlichen Erkenntniß zu bezeichnen und einen Raum übrig zu lassen, den wir weder durch mögliche Erfahrung, noch durch den reinen Verstand ausfüllen können.

Die Kritik dieses reinen Verstandes erlaubt es also nicht, sich ein neues Feld von Gegenständen außer denen, die ihm als Erscheinungen vorkommen können, zu schaffen und in intelligibele Welten, sogar nicht einmal in ihren Begriff auszuschweifen. Der Fehler, welcher hiezu auf die allererscheinbarste Art verleitet und allerdings entschuldigt, obgleich nicht gerechtfertigt werden kann, liegt darin: daß der Gebrauch des Verstandes wider seine Bestimmung transcendental gemacht, und die Gegenstände, d. i. mögliche Anschauungen, sich nach Begriffen, nicht aber Begriffe sich nach möglichen Anschauungen (als auf denen allein ihre objective Gültigkeit beruht) richten müssen. Die Ursache hievon aber ist wiederum, daß die Apperception und mit ihr das Denken vor aller möglichen bestimmten Anordnung der Vorstellungen vorhergeht. Wir denken also Etwas überhaupt und bestimmen es einerseits sinnlich, allein unterscheiden doch den allgemeinen und in abstracto vorgestellten Gegenstand von dieser Art ihn anzuschauen; da bleibt uns nun eine Art, ihn bloß durch Denken zu be-

stimmen, übrig, welche zwar eine bloße logische Form ohne Inhalt ist, uns aber dennoch eine Art zu sein scheint, wie das Object an sich existire (noumenon), ohne auf die Anschauung zu sehen, welche auf unsere Sinne eingeschränkt ist.

290

* * *

Ehe wir die transscendentale Analytik verlassen, müssen wir noch etwas hinzufügen, was, obgleich an sich von nicht sonderlicher Erheblichkeit, dennoch zur Vollständigkeit des Systems erforderlich scheinen dürfte. Der höchste Begriff, von dem man eine Transscendentalphilosophie anzufangen pflegt, ist gemeinlich die Eintheilung in das Mögliche und Unmögliche. Da aber alle Eintheilung einen eingetheilten Begriff voraussetzt, so muß noch ein höherer angegeben werden, und dieser ist der Begriff von einem Gegenstande überhaupt (problematisch genommen und unausgemacht, ob er Etwas oder Nichts sei). Weil die Kategorien die einzige Begriffe sind, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, so wird die Unterscheidung eines Gegenstandes, ob er Etwas oder Nichts sei, nach der Ordnung und Anweisung der Kategorien fortgehen.

291

- 1) Den Begriffen von Allem, Vielem und Einem ist der, so alles aufhebt, d. i. Keines, entgegen gesetzt, und so ist der Gegenstand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anschauung correspondirt, = Nichts, d. i. ein Begriff ohne Gegenstand, wie die Noumena, die nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden können, obgleich auch darum nicht für unmöglich ausgegeben werden müssen (ens rationis), oder wie etwa gewisse neue Grundkräfte, die man sich denkt, zwar ohne Widerspruch, aber auch ohne Beispiel aus der Erfahrung gedacht werden und also nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden müssen.
- 2) Realität ist Etwas, Negation ist Nichts, nämlich ein Begriff von dem Mangel eines Gegenstandes, wie der Schatten, die Kälte, (nihil privativum).
- 3) Die bloße Form der Anschauung ohne Substanz ist an sich kein Gegenstand, sondern die bloß formale Bedingung desselben (als Erscheinung), wie der reine Raum und die reine Zeit (ens imaginarium), die zwar Etwas sind als Formen anzuschauen, aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschauet werden.

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

Die Tafel dieser Eintheilung des Begriffs von Nichts (denn die dieser gleichlaufende Eintheilung des Etwas folgt von selber) würde daher
 5 dieser gleichlaufende Eintheilung des Etwas folgt von selber) würde daher
 so angelegt werden müssen:

Nichts
 als

292

1.

10

Leerer Begriff ohne Gegenstand
 ens rationis

2.

3.

Leerer Gegenstand eines
 Begriffs
 nihil privativum

Leere Anschauung ohne
 Gegenstand
 ens imaginarium

15

4.

Leerer Gegenstand ohne Begriff
 nihil negativum.

Man sieht, daß das Gedankending (n. 1.) von dem Udinge (n. 4.)
 20 dadurch unterschieden werde, daß jenes nicht unter die Möglichkeiten ge-
 zählt werden darf, weil es bloß Erdichtung (obzwar nicht widersprechende)
 ist, dieses aber der Möglichkeit entgegen gesetzt ist, indem der Begriff so-
 gar sich selbst aufhebt. Beide sind aber leere Begriffe. Dagegen sind das
 nihil privativum (n. 2.) und ens imaginarium (n. 3.) leere Data zu Be-
 25 griffen. Wenn das Licht nicht den Sinnen gegeben worden, so kann man
 sich auch keine Finsterniß und, wenn nicht ausgedehnte Wesen wahrgen-
 nommen worden, keinen Raum vorstellen. Die Negation sowohl, als die
 bloße Form der Anschauung sind ohne ein Reales keine Objecte.

Der
Transscendentalen Logik
Zweite Abtheilung.

Die
Transscendentale Dialektik.

Einleitung.

I.

Vom transscendentalen Schein.

Wir haben oben die Dialektik überhaupt eine Logik des Scheins genannt. Das bedeutet nicht, sie sei eine Lehre der Wahrscheinlichkeit; denn diese ist Wahrheit, aber durch unzureichende Gründe erkannt, deren Erkenntniß also zwar mangelhaft, aber darum doch nicht trüglisch ist und mithin von dem analytischen Theile der Logik nicht getrennt werden muß. Noch weniger dürfen Erscheinung und Schein für einerlei gehalten werden. Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, so fern er angeschaut wird, sondern im Urtheile über denselben, so fern er gedacht wird. Man kann also zwar richtig sagen, daß die Sinne nicht irren, aber nicht darum weil sie jederzeit richtig urtheilen, sondern weil sie gar nicht urtheilen. Daher sind Wahrheit sowohl als Irrthum, mithin auch der Schein als die Verleitung zum letzteren nur im Urtheile, d. i. nur in dem Verhältnisse des Gegenstandes zu unserm Verstande, anzutreffen. In einem Erkenntniß, das mit den Verstandesgesetzen durchgängig zusammenstimmt, ist kein Irrthum. In einer Vorstellung der Sinne ist (weil sie gar kein Urtheil enthält) auch kein Irrthum. Keine Kraft der Natur kann aber von selbst von ihren eigenen Gesetzen abweichen. Daher würden weder der Verstand für sich allein (ohne Einfluß einer andern Ursache) noch die Sinne für sich irren: der erstere darum nicht, weil, wenn er bloß nach seinen Gesetzen handelt, die Wirkung (das Urtheil) mit diesen Gesetzen nothwendig übereinstimmen muß. In der Übereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes besteht aber das Formale aller Wahrheit. In den Sinnen ist gar kein Urtheil, weder ein wahres noch falsches. Weil wir nun außer diesen beiden Erkenntnißquellen keine andere haben, so folgt: daß der Irrthum nur durch den unbemerkten Einfluß der Sinnlich-

5
 10
 15
 20
 25
 30

keit auf den Verstand bewirkt werde, wodurch es geschieht, daß subjective Gründe des Urtheils mit den objectiven zusammenfließen und diese von ihrer Bestimmung abweichend machen*); so wie ein bewegter Körper zwar für sich jederzeit die gerade Linie in derselben Richtung halten würde, die aber, wenn eine andere Kraft nach einer anderen Richtung zugleich auf ihn einfließt, in krummlinichte Bewegung ausschlägt. Um die eigenthümliche Handlung des Verstandes von der Kraft, die sich mit einmengt, zu unterscheiden, wird es daher nöthig sein, das irrige Urtheil als die Diagonale zwischen zwei Kräften anzusehen, die das Urtheil nach zwei verschiedenen Richtungen bestimmen, die gleichsam einen Winkel einschließen, und jene zusammengesetzte Wirkung in die einfache des Verstandes und der Sinnlichkeit aufzulösen, welches in reinen Urtheilen a priori durch transscendentale Überlegung geschehen muß, wodurch (wie schon angezeigt worden) jeder Vorstellung ihre Stelle in der ihr angemessenen Erkenntnißkraft angewiesen, mithin auch der Einfluß der letzteren auf jene unterschieden wird.

20
 25
 30

Unser Geschäfte ist hier nicht, vom empirischen Scheine (z. B. dem optischen) zu handeln, der sich bei dem empirischen Gebrauche sonst richtiger Verstandesregeln vorfindet und durch welchen die Urtheilskraft durch den Einfluß der Einbildung verleitet wird; sondern wir haben es mit dem transscendentalen Scheine allein zu thun, der auf Grundsätze einfließt, deren Gebrauch nicht einmal auf Erfahrung angelegt ist, als in welchem Falle wir doch wenigstens einen Probestein ihrer Richtigkeit haben würden, sondern der uns selbst wider alle Warnungen der Kritik gänzlich über den empirischen Gebrauch der Kategorien wegführt und uns mit dem Blendwerke einer Erweiterung des reinen Verstandes hält. Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, immanente, diejenige aber, welche diese Gränzen überfliegen sollen, transscendente Grundsätze nennen. Ich verstehe aber unter diesen nicht den transscendentalen Gebrauch oder Mißbrauch der Kategorien, welcher ein bloßer Fehler der nicht gehörig durch Kritik gezügelten Urtheilskraft ist, die auf die Gränze des Bodens, worauf allein dem reinen Verstande sein Spiel erlaubt ist,

*) Die Sinnlichkeit, dem Verstande untergelegt als das Object, worauf dieser seine Function anwendet, ist der Quell realer Erkenntnisse. Eben dieselbe aber, so fern sie auf die Verstandeshandlung selbst einfließt und ihn zum Urtheilen bestimmt, ist der Grund des Irrthums.

nicht genug Acht hat; sondern wirkliche Grundsätze, die uns zumuthen, alle jene Gränzpfähle niederzureißen und sich einen ganz neuen Boden, der überall keine Demarcation erkennt, anzumessen. Daher sind transscendental und transscendent nicht einerlei. Die Grundsätze des reinen Verstandes, die wir oben vortrugen, sollen bloß von empirischem und nicht von transscendentalem, d. i. über die Erfahrungsgränze hinausreichendem, Gebrauche sein. Ein Grundsatz aber, der diese Schranken wegnimmt, ja gar gebietet, sie zu überschreiten, heißt transscendent. Kann unsere Kritik dahin gelangen, den Schein dieser angemessenen Grundsätze aufzudecken, so werden jene Grundsätze des bloß empirischen Gebrauchs im Gegensatz mit den letztern immanente Grundsätze des reinen Verstandes genannt werden können.

Der logische Schein, der in der bloßen Nachahmung der Vernunftform besteht (der Schein der Trugschlüsse), entspringt lediglich aus einem Mangel der Aufmerksamkeit auf die logische Regel. So bald daher diese auf den vorliegenden Fall geschärft wird, so verschwindet er gänzlich. Der transscendentale Schein dagegen hört gleichwohl nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Richtigkeit durch die transscendentale Kritik deutlich eingesehen hat (z. B. der Schein in dem Satze: die Welt muß der Zeit nach einen Anfang haben). Die Ursache hievon ist diese: daß in unserer Vernunft (subjectiv als ein menschliches Erkenntnißvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Ansehen objectiver Grundsätze haben und wodurch es geschieht, daß die subjective Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe zu Gunsten des Verstandes für eine objective Nothwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich selbst gehalten wird. Eine Illusion, die gar nicht zu vermeiden ist, so wenig als wir es vermeiden können, daß uns das Meer in der Mitte nicht höher scheine, wie an dem Ufer, weil wir jene durch höhere Lichtstrahlen als diese sehen, oder noch mehr, so wenig selbst der Astronom verhindern kann, daß ihm der Mond im Aufgange nicht größer scheine, ob er gleich durch diesen Schein nicht betrogen wird.

Die transscendentale Dialektik wird also sich damit begnügen, den Schein transscendenter Urtheile aufzudecken und zugleich zu verhüten, daß er nicht betrüge; daß er aber auch (wie der logische Schein) sogar verschwinde und ein Schein zu sein aufhöre, das kann sie niemals bewerkstelligen. Denn wir haben es mit einer natürlichen und unvermeidlichen

Illusion zu thun, die selbst auf subjectiven Grundsätzen beruht und sie als objective unterschiebt, anstatt daß die logische Dialektik in Auflösung der Trugschlüsse es nur mit einem Fehler in Befolgung der Grundsätze, oder mit einem gekünstelten Scheine in Nachahmung derselben zu thun hat.

5 Es giebt also eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, nicht eine, in die sich etwa ein Stümper durch Mangel an Kenntnissen selbst verwickelt, oder die irgend ein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstlich erfunden hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhindertreiblich anhängt und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk

10 aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird, ihr vorzugaukeln und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen.

II.

Von der reinen Vernunft als dem Sitze
des transcendentalen Scheins.

15

A.

Von der Vernunft überhaupt.

Alle unsere Erkenntniß hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns

20 angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen. Da ich jetzt von dieser obersten Erkenntnißkraft eine Erklärung geben soll, so finde ich mich in einiger Verlegenheit. Es giebt von ihr, wie von dem Verstande einen bloß formalen, d. i. logischen, Gebrauch, da die Vernunft von allem Inhalte der Erkennt-

25 niß abstrahirt, aber auch einen realen, da sie selbst den Ursprung gewisser Begriffe und Grundsätze enthält, die sie weder von den Sinnen, noch vom Verstande entlehnt. Das erstere Vermögen ist nun freilich vorlängst von den Logikern durch das Vermögen mittelbar zu schließen (zum Unterschiede von den unmittelbaren Schlüssen, consequentiis immediatis) erklärt wor-

30 den, das zweite aber, welches selbst Begriffe erzeugt, wird dadurch noch nicht eingesehen. Da nun hier eine Eintheilung der Vernunft in ein logisches und transcendentales Vermögen vorkommt, so muß ein höherer Begriff von dieser Erkenntnißquelle gesucht werden, welcher beide Begriffe

299

unter sich befaßt, indessen wir nach der Analogie mit den Verstandesbegriffen erwarten können: daß der logische Begriff zugleich den Schlüssel zum transcendentalen und die Tafel der Functionen der ersteren zugleich die Stammleiter der Vernunftbegriffe an die Hand geben werde.

Wir erklärten im erstern Theile unserer transcendentalen Logik den Verstand durch das Vermögen der Regeln, hier unterscheiden wir die Vernunft von demselben dadurch, daß wir sie das Vermögen der Principien nennen wollen.

300 Der Ausdruck eines Principis ist zweideutig und bedeutet gemeinlich nur ein Erkenntniß, das als Princip gebraucht werden kann, ob es 10 zwar an sich selbst und seinem eigenen Ursprunge nach kein Principium ist. Ein jeder allgemeine Satz, er mag auch sogar aus Erfahrung (durch Induction) hergenommen sein, kann zum Obersatz in einem Vernunftschlusse dienen; er ist darum aber nicht selbst ein Principium. Die mathematische Axiomen (z. B. zwischen zwei Punkten kann nur eine gerade Linie 15 sein) sind sogar allgemeine Erkenntnisse a priori und werden daher mit Recht relativisch auf die Fälle, die unter ihnen subsumirt werden können, Principien genannt. Aber ich kann darum doch nicht sagen: daß ich diese Eigenschaft der geraden Linien überhaupt und an sich aus Principien erkenne, sondern nur in der reinen Anschauung. 20

Ich würde daher Erkenntniß aus Principien diejenige nennen, da ich das Besondre im Allgemeinen durch Begriffe erkenne. So ist denn ein jeder Vernunftschluß eine Form der Ableitung einer Erkenntniß aus einem Princip. Denn der Obersatz giebt jederzeit einen Begriff, der da macht, daß alles, was unter der Bedingung desselben subsumirt wird, aus ihm 25 nach einem Princip erkannt wird. Da nun jede allgemeine Erkenntniß zum Obersatze in einem Vernunftschlusse dienen kann, und der Verstand dergleichen allgemeine Sätze a priori darbietet, so können diese denn auch in Ansehung ihres möglichen Gebrauchs Principien genannt werden.

301 Betrachten wir aber diese Grundsätze des reinen Verstandes an sich 30 selbst ihrem Ursprunge nach, so sind sie nichts weniger als Erkenntnisse aus Begriffen. Denn sie würden auch nicht einmal a priori möglich sein, wenn wir nicht die reine Anschauung (in der Mathematik), oder Bedingungen einer möglichen Erfahrung überhaupt herbei zögen. Daß alles, was geschieht, eine Ursache habe, kann gar nicht aus dem Begriffe dessen, 35 was überhaupt geschieht, geschlossen werden; vielmehr zeigt der Grundsatz,

wie man allererst von dem, was geschieht, einen bestimmten Erfahrungsbegriff bekommen könne.

Synthetische Erkenntnisse aus Begriffen kann der Verstand also gar nicht verschaffen, und diese sind es eigentlich, welche ich schlechthin Principien nenne, indessen daß alle allgemeine Sätze überhaupt comparative Principien heißen können.

Es ist ein alter Wunsch, der wer weiß wie spät vielleicht einmal in Erfüllung gehen wird, daß man doch einmal statt der endlosen Mannigfaltigkeit bürgerlicher Gesetze ihre Principien auffuchen möge; denn darin kann allein das Geheimniß bestehen, die Gesetzgebung, wie man sagt, zu simplificiren. Aber die Gesetze sind hier auch nur Einschränkungen unsrer Freiheit auf Bedingungen, unter denen sie durchgängig mit sich selbst zusammenstimmt; mithin gehen sie auf etwas, was gänzlich unser eigen Werk ist, und wovon wir durch jene Begriffe selbst die Ursache sein können. Wie aber Gegenstände an sich selbst, wie die Natur der Dinge unter Principien stehe und nach bloßen Begriffen bestimmt werden solle, ist, wo nicht etwas Unmögliches, wenigstens doch sehr Widersinnisches in seiner Forderung. Es mag aber hiemit bewandt sein, wie es wolle (denn darüber haben wir die Untersuchung noch vor uns), so erhellt wenigstens daraus: daß Erkenntniß aus Principien (an sich selbst) ganz etwas anders sei, als bloße Verstandeserkenntniß, die zwar auch andern Erkenntnissen in der Form eines Principis vorgehen kann, an sich selbst aber (so fern sie synthetisch ist) nicht auf bloßem Denken beruht, noch ein Allgemeines nach Begriffen in sich enthält.

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

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

Vom logischen Gebrauche der Vernunft.

Man macht einen Unterschied zwischen dem, was unmittelbar erkannt, und dem, was nur geschlossen wird. Daß in einer Figur, die durch drei gerade Linien begränzt ist, drei Winkel sind, wird unmittelbar erkannt, daß diese Winkel aber zusammen zwei rechten gleich sind, ist nur geschlossen. Weil wir des Schließens beständig bedürfen und es dadurch endlich ganz gewohnt werden, so bemerken wir zuletzt diesen Unterschied nicht mehr und halten oft, wie bei dem sogenannten Betrüge der Sinne, etwas für unmittelbar wahrgenommen, was wir doch nur geschlossen haben. Bei jedem Schlusse ist ein Satz, der zum Grunde liegt, ein anderer, nämlich die Folgerung, die aus jenem gezogen wird, endlich die Schlußfolge (Consequenz), nach welcher die Wahrheit des letzteren unausbleiblich mit der Wahrheit des ersteren verknüpft ist. Liegt das geschlossene Urtheil schon so in dem ersten, daß es ohne Vermittelung einer dritten Vorstellung daraus abgeleitet werden kann, so heißt der Schluß unmittelbar (consequentia immediata); ich möchte ihn lieber den Verstandeschluß nennen. Ist aber außer der zum Grunde gelegten Erkenntniß noch ein anderes Urtheil nöthig, um die Folge zu bewirken, so heißt der Schluß ein Vernunftschluß. In dem Satze: alle Menschen sind sterblich, liegen schon die Sätze: einige Menschen sind sterblich, oder: einige Sterbliche sind Menschen, oder: nichts, was unsterblich ist, ist ein Mensch; und diese sind also unmittelbare Folgerungen aus dem ersteren. Dagegen liegt der Satz: alle Gelehrte sind sterblich, nicht in dem untergelegten Urtheile (denn der Begriff der Gelehrten kommt in ihm gar nicht vor), und er kann nur mittelst eines Zwischenurtheils aus diesem gefolgert werden.

In jedem Vernunftschlusse denke ich zuerst eine Regel (maior) durch den Verstand. Zweitens subsumire ich ein Erkenntniß unter die Bedingung der Regel (minor) mittelst der Urtheilskraft. Endlich bestimme ich mein Erkenntniß durch das Prädicat der Regel (conclusio), mithin a priori durch die Vernunft. Das Verhältniß also, welches der Obersatz als die Regel zwischen einer Erkenntniß und ihrer Bedingung vorstellt, macht die verschiedene Arten der Vernunftschlüsse aus. Sie sind also gerade dreifach, so wie alle Urtheile überhaupt, so fern sie sich in der Art unterscheiden, wie sie das Verhältniß des Erkenntnisses im Ver-

stande ausdrücken, nämlich kategorische oder hypothetische oder disjunctive Vernunftschlüsse.

Wenn, wie mehrentheils geschieht, die Conclusion als ein Urtheil aufgegeben worden, um zu sehen, ob es nicht aus schon gegebenen Urtheilen, durch die nämlich ein ganz anderer Gegenstand gedacht wird, fließe: so suche ich im Verstande die Assertion dieses Schlusssatzes auf, ob sie sich nicht in demselben unter gewissen Bedingungen nach einer allgemeinen Regel vorfinde. Finde ich nun eine solche Bedingung und läßt sich das Object des Schlusssatzes unter der gegebenen Bedingung subsumiren, so ist dieser aus der Regel, die auch für andere Gegenstände der Erkenntniß gilt, gefolgert. Man sieht daraus, daß die Vernunft im Schließen die große Mannigfaltigkeit der Erkenntniß des Verstandes auf die kleinste Zahl der Principien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken suche.

15

C.

Von dem reinen Gebrauche der Vernunft.

Kann man die Vernunft isoliren und ist sie alsdann noch ein eigener Quell von Begriffen und Urtheilen, die lediglich aus ihr entspringen, und dadurch sie sich auf Gegenstände bezieht; oder ist sie ein bloß subalternes Vermögen, gegebenen Erkenntnissen eine gewisse Form zu geben, welche logisch heißt, und wodurch die Verstandeserkenntnisse nur einander und niedrige Regeln ändern, höhern (deren Bedingung die Bedingung der ersteren in ihrer Sphäre befaßt) untergeordnet werden, so viel sich durch die Vergleichung derselben will bemerkstelligen lassen? Dies ist die Frage, mit der wir uns jetzt nur vorläufig beschäftigen. In der That ist Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Principien eine Forderung der Vernunft, um den Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang zu bringen, so wie der Verstand das Mannigfaltige der Anschauung unter Begriffe und dadurch jene in Verknüpfung bringt. Aber ein solcher Grundsatz schreibt den Objecten kein Gesetz vor und enthält nicht den Grund der Möglichkeit, sie als solche überhaupt zu erkennen und zu bestimmen, sondern ist bloß ein subjectives Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrathe unseres Verstandes, durch Vergleichung seiner Begriffe den allgemeinen Gebrauch derselben auf die kleinstmögliche Zahl derselben zu bringen, ohne daß man deswegen von den Gegenständen selbst eine solche Einhelligkeit,

die der Gemächlichkeit und Ausbreitung unseres Verstandes Vorschub thue, zu fordern und jener Maxime zugleich objective Gültigkeit zu geben berechtigt wäre. Mit einem Worte, die Frage ist: ob Vernunft an sich, d. i. die reine Vernunft a priori, synthetische Grundsätze und Regeln enthalte, und worin diese Principien bestehen mögen?

Das formale und logische Verfahren derselben in Vernunftschlüssen giebt uns hierüber schon hinreichende Anleitung, auf welchem Grunde das transscendentale Principium derselben in der synthetischen Erkenntniß durch reine Vernunft beruhen werde.

Erstlich geht der Vernunftschluß nicht auf Anschauungen, um dieselbe unter Regeln zu bringen (wie der Verstand mit seinen Kategorien), sondern auf Begriffe und Urtheile. Wenn also reine Vernunft auch auf Gegenstände geht, so hat sie doch darauf und deren Anschauung keine unmittelbare Beziehung, sondern nur auf den Verstand und dessen Urtheile, welche sich zunächst an die Sinne und deren Anschauung wenden, um diesen ihren Gegenstand zu bestimmen. Vernunftseinheit ist also nicht Einheit einer möglichen Erfahrung, sondern von dieser als der Verstandeseinheit wesentlich unterschieden. Daß alles, was geschieht, eine Ursache habe, ist gar kein durch Vernunft erkannter und vorgeschriebener Grundsatz. Er macht die Einheit der Erfahrung möglich und entlehnt nichts von der Vernunft, welche ohne diese Beziehung auf mögliche Erfahrung aus bloßen Begriffen keine solche synthetische Einheit hätte gebieten können.

Zweitens sucht die Vernunft in ihrem logischen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urtheils (des Schlußsatzes), und der Vernunftschluß ist selbst nichts anders als ein Urtheil vermittelt der Subsumtion seiner Bedingung unter eine allgemeine Regel (Obersatz). Da nun diese Regel wiederum eben demselben Versuche der Vernunft ausgesetzt ist, und dadurch die Bedingung der Bedingung (vermittelt eines Prosyllogismus) gesucht werden muß, so lange es angeht, so sieht man wohl, der eigenthümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche) sei: zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird.

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

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

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

Der
Transscendentalen Dialektik
Erstes Buch.

Von den Begriffen der reinen Vernunft.

Was es auch mit der Möglichkeit der Begriffe aus reiner Vernunft für eine Bewandniß haben mag: so sind sie doch nicht bloß reflectirte, sondern geschlossene Begriffe. Verstandesbegriffe werden auch a priori vor der Erfahrung und zum Behuf derselben gedacht, aber sie enthalten nichts weiter, als die Einheit der Reflexion über die Erscheinungen, in so fern sie nothwendig zu einem möglichen empirischen Bewußtsein gehören sollen. Durch sie allein wird Erkenntniß und Bestimmung eines Gegenstandes möglich. Sie geben also zuerst Stoff zum Schließen, und vor ihnen gehen keine Begriffe a priori von Gegenständen vorher, aus denen sie könnten geschlossen werden. Dagegen gründet sich ihre objective Realität doch lediglich darauf, daß, weil sie die intellectuelle Form aller Erfahrung ausmachen, ihre Anwendung jederzeit in der Erfahrung muß gezeigt werden können.

Die Benennung eines Vernunftbegriffs aber zeigt schon vorläufig: daß er sich nicht innerhalb der Erfahrung wolle beschränken lassen, weil er eine Erkenntniß betrifft, von der jede empirische nur ein Theil ist (vielleicht das Ganze der möglichen Erfahrung oder ihrer empirischen Synthesis), bis dahin zwar keine wirkliche Erfahrung jemals völlig zureicht, aber doch jederzeit dazu gehörig ist. Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen (der Wahrnehmungen). Wenn sie das Unbedingte enthalten, so betreffen sie etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welches selbst aber niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist: Etwas, worauf die Vernunft in ihren Schlüssen aus der Erfahrung führt und wornach sie den Grad ihres empirischen Gebrauchs schätzt und abmißt, niemals aber ein Glied der empirischen Synthesis ausmacht. Haben dergleichen Begriffe dessen ungeachtet objective Gültigkeit, so können sie *conceptus ratiocinati* (richtig geschlossene Begriffe) heißen; wo nicht, so sind sie wenigstens durch einen Schein des Schließens ersichtlich und mögen *conceptus ratiocinantes* (vernünftelnnde Begriffe) genannt werden. Da dieses aber allererst in dem Hauptstücke von den dialektischen Schlüssen

der reinen Vernunft ausgemacht werden kann, so können wir darauf noch nicht Rücksicht nehmen, sondern werden vorläufig, so wie wir die reine Verstandesbegriffe Kategorien nannten, die Begriffe der reinen Vernunft mit einem neuen Namen belegen und sie transcendente Ideen nennen, diese Benennung aber jetzt erläutern und rechtfertigen.

Des

312

Ersten Buchs der transcendentalen Dialektik

Erster Abschnitt.

Von den Ideen überhaupt.

Bei dem großen Reichthum unserer Sprachen findet sich doch oft der denkende Kopf wegen des Ausdrucks verlegen, der seinem Begriffe genau anpaßt, und in dessen Ermangelung er weder ändern, noch sogar sich selbst recht verständlich werden kann. Neue Wörter zu schmieden, ist eine Anmaßung zum Gesetzgeben in Sprachen, die selten gelingt, und ehe man zu diesem verzweifelten Mittel schreitet, ist es rathsam, sich in einer todtten und gelehrten Sprache umzusehen, ob sich daselbst nicht dieser Begriff sammt seinem angemessenen Ausdrucke vorfinde; und wenn der alte Gebrauch desselben durch Unbehutsamkeit seiner Urheber auch etwas schwankend geworden wäre, so ist es doch besser, die Bedeutung, die ihm vorzüglich eigen war, zu befestigen (sollte es auch zweifelhaft bleiben, ob man damals genau eben dieselbe im Sinne gehabt habe), als sein Geschäfte nur dadurch zu verderben, daß man sich unverständlich machte.

Um deswillen wenn sich etwa zu einem gewissen Begriffe nur ein einziges Wort vorfände, das in schon eingeführter Bedeutung diesem Begriffe genau anpaßt, dessen Unterscheidung von andern verwandten Begriffen von großer Wichtigkeit ist, so ist es rathsam, damit nicht verschwendlich umzugehen, oder es bloß zur Abwechselung synonymisch statt anderer zu gebrauchen, sondern ihm seine eigenthümliche Bedeutung sorgfältig aufzubehalten; weil es sonst leichtlich geschieht, daß, nachdem der Ausdruck die Aufmerksamkeit nicht besonders beschäftigt, sondern sich unter dem Haufen anderer von sehr abweichender Bedeutung verliert, auch der Gedanke verloren gehe, den er allein hätte aufbehalten können.

Plato bediente sich des Ausdrucks Idee so, daß man wohl sieht, er habe darunter etwas verstanden, was nicht allein niemals von den Sinnen

entlehnt wird, sondern welches sogar die Begriffe des Verstandes, mit denen sich Aristoteles beschäftigte, weit übersteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit Congruirendes angetroffen wird. Die Ideen sind bei ihm Urbilder der Dinge selbst und nicht bloß Schlüssel zu möglichen Erfahrungen, wie die Kategorien. Nach seiner Meinung flossen sie aus der höchsten Vernunft aus, von da sie der menschlichen zu Theil geworden, die sich aber jetzt nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zustande befindet, sondern mit Mühe die alte, jetzt sehr verdunkelte Ideen durch Erinnerung (die Philosophie heißt) zurückrufen muß. Ich will mich hier in keine literarische Untersuchung einlassen, um den Sinn auszumachen, den der erste Philosoph mit seinem Ausdruck verband. Ich merke nur an, daß es gar nichts Ungewöhnliches sei sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand 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.

Plato bemerkte sehr wohl, daß unsere Erkenntnißkraft ein weit höheres Bedürfniß fühle, als bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und daß unsere Vernunft natürlicher Weise sich zu Erkenntnissen aufschwinde, die viel weiter gehen, als daß irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen congruiren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben und keinesweges bloße Hirngespinnste sind.

Plato fand seine Ideen vorzüglich in allem, was praktisch ist*), d. i. auf Freiheit beruht, welche ihrerseits unter Erkenntnissen steht, die ein eigenthümliches Product der Vernunft sind. Wer die Begriffe der Tugend aus Erfahrung schöpfen wollte, wer das, was nur allenfalls als Beispiel zur unvollkommenen Erläuterung dienen kann, als Muster zum Erkenntnißquell machen wollte (wie es wirklich viele gethan haben), der würde aus der Tugend ein nach Zeit und Umständen wandelbares, zu keiner Regel

*) Er dehnte seinen Begriff freilich auch auf speculative Erkenntnisse aus, wenn sie nur rein und völlig a priori gegeben waren, sogar über die Mathematik, ob diese gleich ihren Gegenstand nirgend anders als in der möglichen Erfahrung hat. Hierin kann ich ihm nun nicht folgen, so wenig als in der mystischen Deduction dieser Ideen oder den Übertreibungen, dadurch er sie gleichsam hypostasirte; miemohl die hohe Sprache, deren er sich in diesem Felde bediente, einer milderen und der Natur der Dinge angemessenen Auslegung ganz wohl fähig ist.

brauchbares zweideutiges Ueßding machen. Dagegen wird ein jeder inne, daß, wenn ihm jemand als Muster der Tugend vorgestellt wird, er doch immer das wahre Original bloß in seinem eigenen Kopfe habe, womit er dieses angebliche Muster vergleicht und es bloß darnach schätzt. Dieses ist
 5 aber die Idee der Tugend, in Ansehung deren alle mögliche Gegenstände der Erfahrung zwar als Beispiele (Beweise der Thunlichkeit desjenigen im gewissen Grade, was der Begriff der Vernunft heißt), aber nicht als Urbilder Dienste thun. Daß niemals ein Mensch demjenigen adäquat
 10 handeln werde, was die reine Idee der Tugend enthält, beweiset gar nicht etwas Chimärisches in diesem Gedanken. Denn es ist gleichwohl alles Urtheil über den moralischen Werth oder Unwerth nur mittelst dieser Idee möglich; mithin liegt sie jeder Annäherung zur moralischen Vollkommenheit nothwendig zum Grunde, so weit auch die ihrem Grade nach nicht zu bestimmende Hindernisse in der menschlichen Natur uns davon
 15 entfernt halten mögen.

Die Platonische Republik ist als ein vermeintlich auffallendes
 316 Beispiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müßigen Denkers ihren Sitz haben kann, zum Sprichwort geworden, und Brucker findet es lächerlich, daß der Philosoph behauptete, niemals würde ein Fürst wohl regieren, wenn er nicht der Ideen theilhaftig wäre. Allein man würde besser thun, diesem Gedanken mehr nachzugehen und ihn (wo der vortreffliche Mann uns ohne Hülfe läßt) durch neue Bemühungen in Licht zu stellen, als ihn unter dem sehr elenden und schädlichen Vorwande der Unthunlichkeit als unnütz bei Seite zu stellen. Eine Verfassung von der größten
 25 menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, daß jedes Freiheit mit der andern ihrer zusammen bestehen kann, (nicht von der größten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen) ist doch wenigstens eine nothwendige Idee, die man nicht bloß im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde
 30 legen muß, und wobei man anfänglich von den gegenwärtigen Hindernissen abstrahiren muß, die vielleicht nicht sowohl aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen mögen, als vielmehr aus der Vernachlässigung der ächten Ideen bei der Gesetzgebung. Denn nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte
 35 Berufung auf vorgeblich widersprechende Erfahrung, die doch gar nicht existiren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden, und an deren statt nicht rohe Begriffe, eben darum weil 317

sie aus Erfahrung geschöpft worden, alle gute Absicht vereitelt hätten. Je übereinstimmender die Gesetzgebung und Regierung mit dieser Idee eingerichtet wären, desto seltener würden allerdings die Strafen werden, und da ist es denn ganz vernünftig (wie Plato behauptet), daß bei einer vollkommenen Anordnung derselben gar keine dergleichen nöthig sein würden. 5
Ob nun gleich das letztere niemals zu Stande kommen mag, so ist die Idee doch ganz richtig, welche dieses Maximum zum Urbilde aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglich größten Vollkommenheit immer näher zu bringen. Denn welches der höchste Grad sein mag, bei welchem die Menschheit stehen bleiben müsse, und wie groß 10 also die Kluft, die zwischen der Idee und ihrer Ausführung nothwendig übrig bleibt, sein möge, das kann und soll niemand bestimmen, eben darum weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Gränze übersteigen kann.

Aber nicht bloß in demjenigen, wobei die menschliche Vernunft wahrhafte Causalität zeigt und wo Ideen wirkende Ursachen (der Handlungen 15 und ihrer Gegenstände) werden, nämlich im Sittlichen, sondern auch in Ansehung der Natur selbst sieht Plato mit Recht deutliche Beweise ihres Ursprungs aus Ideen. Ein Gewächs, ein Thier, die regelmäßige Anordnung des Weltbaues (vermuthlich also auch die ganze Naturordnung) 20 zeigen deutlich, daß sie nur nach Ideen möglich seien: daß zwar kein einzelnes Geschöpf unter den einzelnen Bedingungen seines Daseins mit der Idee des Vollkommensten seiner Art congruirt (so wenig wie der Mensch mit der Idee der Menschheit, die er sogar selbst als das Urbild seiner Handlungen in seiner Seele trägt), daß gleichwohl jene Ideen im höchsten Ver- 25 stande einzeln, unveränderlich, durchgängig bestimmt und die ursprüngliche Ursachen der Dinge sind, und nur das Ganze ihrer Verbindung im Weltall einzig und allein jener Idee völlig adäquat sei. Wenn man das Übertriebene des Ausdrucks absondert, so ist der Geisteschwung des Philosophen, von der copelichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung zu der architektonischen Verknüpfung derselben nach Zwecken, d. i. nach 30 Ideen, hinaufzusteigen, eine Bemühung, die Achtung und Nachfolge verdient, in Ansehung desjenigen aber, was die Principien der Sittlichkeit, der Gesetzgebung und der Religion betrifft, wo die Ideen die Erfahrung selbst (des Guten) allererst möglich machen, obzwar niemals darin völlig ausgedrückt werden können, ein ganz eigenthümliches Verdienst, welches 35 man nur darum nicht erkennt, weil man es durch eben die empirische Regeln beurtheilt, deren Gültigkeit als Principien eben durch sie hat auf-

gehoben werden sollen. Denn in Betracht der Natur giebt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich thun soll, 319
 5 von demjenigen herzunehmen oder dadurch einschränken zu wollen, was gethan wird.

Statt aller dieser Betrachtungen, deren gehörige Ausführung in der That die eigenthümliche Würde der Philosophie ausmacht, beschäftigen wir uns jetzt mit einer nicht so glänzenden, aber doch auch nicht verdienstlosen
 10 Arbeit, nämlich: den Boden zu jenen majestätischen sittlichen Gebäuden eben und haufest zu machen, in welchem sich allerlei Maulwurfsgänge einer vergeblich, aber mit guter Zuversicht auf Schätze grabenden Vernunft vorfinden und die jenes Bauwerk unsicher machen. Der transcendente Gebrauch der reinen Vernunft, ihre Principien und Ideen sind es also, welche
 15 genau zu kennen uns jetzt obliegt, um den Einfluß der reinen Vernunft und den Werth derselben gehörig bestimmen und schätzen zu können. Doch ehe ich diese vorläufige Einleitung bei Seite lege, ersuche ich diejenige, denen Philosophie am Herzen liegt (welches mehr gesagt ist, als man gemeinlich antrifft), wenn sie sich durch dieses und das Nachfolgende überzeugt finden sollten, den Ausdruck Idee seiner ursprünglichen Bedeutung nach in Schutz zu nehmen, damit er nicht fernerhin unter die übrige Ausdrücke, womit gewöhnlich allerlei Vorstellungsarten in sorgloser Unordnung bezeichnet werden, gerathe und die Wissenschaft dabei einbüße. Fehlt es uns doch nicht an Benennungen, die jeder Vorstellungsart gehörig angemessen sind, ohne daß wir nöthig haben, in das Eigenthum einer anderen einzugreifen. Hier ist eine Stufenleiter derselben. Die Gattung ist
 25 Vorstellung überhaupt (*repraesentatio*). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewußtsein (*perceptio*). Eine Perception, die sich lediglich auf das Subject als die Modification seines Zustandes bezieht, ist Empfindung (*sensatio*), eine objective Perception ist Erkenntniß (*cognitio*). Diese ist entweder Anschauung oder Begriff (*intuitus vel conceptus*). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln, dieser mittelbar, vermittelt eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann. Der Begriff ist entweder ein empirischer oder reiner Begriff, und der
 30 reine Begriff, so fern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit) heißt *Notio*. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die Idee oder der Ver-

nunftbegriff. Dem, der sich einmal an diese Unterscheidung gewöhnt hat, muß es unerträglich fallen, die Vorstellung der rothen Farbe Idee nennen zu hören. Sie ist nicht einmal Notion (Verstandesbegriff) zu nennen.

321

Des

Ersten Buchs der transcendentalen Dialektik

5

Zweiter Abschnitt.

Von den transcendentalen Ideen.

Die transcendentale Analytik gab uns ein Beispiel, wie die bloße logische Form unserer Erkenntniß den Ursprung von reinen Begriffen a priori enthalten könne, welche vor aller Erfahrung Gegenstände vorstellen, oder vielmehr die synthetische Einheit anzeigen, welche allein eine empirische Erkenntniß von Gegenständen möglich macht. Die Form der Urtheile (in einen Begriff von der Synthesis der Anschauungen verwandelt) brachte Kategorien hervor, welche allen Verstandesgebrauch in der Erfahrung leiten. Eben so können wir erwarten, daß die Form der Vernunftschlüsse, wenn man sie auf die synthetische Einheit der Anschauungen nach Maßgebung der Kategorien anwendet, den Ursprung besonderer Begriffe a priori enthalten werde, welche wir reine Vernunftbegriffe oder transcendentale Ideen nennen können, und die den Verstandesgebrauch im Ganzen der gesammten Erfahrung nach Principien bestimmen werden.

322

Die Function der Vernunft bei ihren Schlüssen bestand in der Allgemeinheit der Erkenntniß nach Begriffen, und der Vernunftschluß selbst ist ein Urtheil, welches a priori in dem ganzen Umfange seiner Bedingung bestimmt wird. Den Satz: Caius ist sterblich, könnte ich auch blos durch den Verstand aus der Erfahrung schöpfen. Allein ich suche einen Begriff, der die Bedingung enthält, unter welcher das Prädicat (Affertion überhaupt) dieses Urtheils gegeben wird (d. i. hier den Begriff des Menschen); und nachdem ich unter diese Bedingung, in ihrem ganzen Umfange genommen (alle Menschen sind sterblich), subsumirt habe: so bestimme ich darnach die Erkenntniß meines Gegenstandes (Caius ist sterblich).

Demnach restringiren wir in der Conclusion eines Vernunftschlusses ein Prädicat auf einen gewissen Gegenstand, nachdem wir es vorher in dem Obersatz in seinem ganzen Umfange unter einer gewissen Bedingung

gedacht haben. Diese vollendete Größe des Umfanges in Beziehung auf eine solche Bedingung heißt die Allgemeinheit (Universalitas). Dieser entspricht in der Synthesis der Anschauungen die Allheit (Universitas) oder Totalität der Bedingungen. Also ist der transcendentale Vernunftbegriff kein anderer, als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist: so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, so fern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden.

So viel Arten des Verhältnisses es nun giebt, die der Verstand vermittelst der Kategorien sich vorstellt, so vielerlei reine Vernunftbegriffe wird es auch geben, und es wird also erstlich ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis in einem Subject, zweitens der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, drittens der disjunctiven Synthesis der Theile in einem System zu suchen sein.

Es giebt nämlich eben so viel Arten von Vernunftschlüssen, deren jede durch Prosillogismen zum Unbedingten fortschreitet: die eine zum Subject, welches selbst nicht mehr Prädicat ist, die andre zur Voraussetzung, die nichts weiter voraussetzt, und die dritte zu einem Aggregat der Glieder der Eintheilung, zu welchen nichts weiter erforderlich ist, um die Eintheilung eines Begriffs zu vollenden. Daher sind die reine Vernunftbegriffe von der Totalität in der Synthesis der Bedingungen wenigstens als Aufgaben, um die Einheit des Verstandes wo möglich bis zum Unbedingten fortzusetzen, nothwendig und in der Natur der menschlichen Vernunft gegründet, es mag auch übrigens diesen transcendentalen Begriffen an einem ihnen angemessenen Gebrauch in concreto fehlen und sie mithin keinen andern Nutzen haben, als den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, indem er aufs äußerste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehend einstimmig gemacht wird.

Indem wir aber hier von der Totalität der Bedingungen und dem Unbedingten als dem gemeinschaftlichen Titel aller Vernunftbegriffe reden, so stoßen wir wiederum auf einen Ausdruck, den wir nicht entbehren und gleichwohl nach einer ihm durch langen Mißbrauch anhängenden Zweideutigkeit nicht sicher brauchen können. Das Wort absolut ist eines von den wenigen Wörtern, die in ihrer uranfänglichen Bedeutung einem Begriffe angemessen worden, welchem nach der Hand gar kein anderes Wort

eben derselben Sprache genau anpaßt, und dessen Verlust oder, welches eben so viel ist, sein schwankender Gebrauch daher auch den Verlust des Begriffs selbst nach sich ziehen muß und zwar eines Begriffs, der, weil er die Vernunft gar sehr beschäftigt, ohne großen Nachtheil aller transcendentalen Beurtheilungen nicht entbehrt werden kann. Das Wort absolut wird jetzt öfters gebraucht, um bloß anzuzeigen: daß etwas von einer Sache an sich selbst betrachtet und also innerlich gelte. In dieser Bedeutung würde absolut möglich das bedeuten, was an sich selbst (interne) möglich ist, welches in der That das wenigste ist, was man von einem Gegenstande sagen kann. Dagegen wird es auch bisweilen gebraucht, um anzuzeigen, daß etwas in aller Beziehung (uneingeschränkt) gültig ist (z. B. die absolute Herrschaft); und absolut möglich würde in dieser Bedeutung dasjenige andeuten, was in aller Absicht, in aller Beziehung möglich ist, welches wiederum das meiste ist, was ich über die Möglichkeit eines Dinges sagen kann. Nun treffen zwar diese Bedeutungen mannigmal zusammen. So ist z. E., was innerlich unmöglich ist, auch in aller Beziehung, mithin absolut unmöglich. Aber in den meisten Fällen sind sie unendlich weit auseinander, und ich kann auf keine Weise schließen, daß, weil etwas an sich selbst möglich ist, es darum auch in aller Beziehung, mithin absolut möglich sei. Ja von der absoluten Nothwendigkeit werde ich in der Folge zeigen, daß sie keinesweges in allen Fällen von der innern abhängt und also mit dieser nicht als gleichbedeutend angesehen werden müsse. Dessen Gegentheil innerlich unmöglich ist, dessen Gegentheil ist freilich auch in aller Absicht unmöglich, mithin ist es selbst absolut nothwendig; aber ich kann nicht umgekehrt schließen: was absolut nothwendig ist, dessen Gegentheil ist innerlich unmöglich, d. i. die absolute Nothwendigkeit der Dinge ist eine innere Nothwendigkeit; denn diese innere Nothwendigkeit ist in gewissen Fällen ein ganz leerer Ausdruck, mit welchem wir nicht den mindesten Begriff verbinden können: dagegen der von der Nothwendigkeit eines Dinges in aller Beziehung (auf alles Mögliche) ganz besondere Bestimmungen bei sich führt. Weil nun der Verlust eines Begriffs von großer Anwendung in der speculativen Weltweisheit dem Philosophen niemals gleichgültig sein kann, so hoffe ich, es werde ihm die Bestimmung und sorgfältige Aufbewahrung des Ausdrucks, an dem der Begriff hängt, auch nicht gleichgültig sein.

In dieser erweiterten Bedeutung werde ich mich denn des Wortes absolut bedienen und es dem bloß comparativ oder in besonderer Rücksicht

Gültigen entgegensehen; denn dieses letztere ist auf Bedingungen restringirt, jenes aber gilt ohne Restriction.

Nun geht der transcendentale Vernunftbegriff jederzeit nur auf die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen und endigt niemals
 5 als bei dem schlechthin, d. i. in jeder Beziehung Unbedingten. Denn die reine Vernunft überläßt alles dem Verstande, der sich zunächst auf die Gegenstände der Anschauung oder vielmehr deren Synthesis in der Einbildungskraft bezieht. Jene behält sich allein die absolute Totalität im Gebrauche der Verstandesbegriffe vor und sucht die synthetische Einheit,
 10 welche in der Kategorie gedacht wird, bis zum schlechthin-Unbedingten hinauszuführen. Man kann daher diese die Vernunftseinheit der Erscheinungen, so wie jene, welche die Kategorie ausdrückt, Verstandeseinheit nennen. So bezieht sich demnach die Vernunft nur auf den Verstandesgebrauch und zwar nicht, so fern dieser den Grund möglicher Erfahrung enthält (denn die absolute Totalität der Bedingungen ist klein in
 15 einer Erfahrung brauchbarer Begriff, weil keine Erfahrung unbedingt ist), sondern um ihm die Richtung auf eine gewisse Einheit vorzuschreiben, von der der Verstand keinen Begriff hat und die darauf hinaus geht, alle Verstandeshandlungen in Ansehung eines jeden Gegenstandes in ein ab-
 20 solutes Ganze zusammen zu fassen. Daher ist der objective Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe jederzeit transcendent, indessen daß der von den reinen Verstandesbegriffen seiner Natur nach jederzeit immanent sein muß, indem er sich bloß auf mögliche Erfahrung einschränkt.

Ich verstehe unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem
 25 kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Also sind unsere jetzt erwogene reine Vernunftbegriffe transcendentale Ideen. Sie sind Begriffe der reinen Vernunft; denn sie betrachten alles Erfahrungserkenntniß als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen. Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der
 30 Vernunft selbst aufgegeben und beziehen sich daher nothwendiger Weise auf den ganzen Verstandesgebrauch. Sie sind endlich transcendent und übersteigen die Gränze aller Erfahrung, in welcher also niemals ein Gegenstand vorkommen kann, der der transcendentalen Idee adäquat wäre. Wenn man eine Idee nennt, so sagt man dem Object nach (als von einem
 35 Gegenstande des reinen Verstandes) sehr viel, dem Subjecte nach aber (d. i. in Ansehung seiner Wirklichkeit unter empirischer Bedingung) eben darum sehr wenig, weil sie als der Begriff eines Maximum in concreto

niemals congruent kann gegeben werden. Weil nun das letztere im bloß
 328 speculativen Gebrauch der Vernunft eigentlich die ganze Absicht ist, und
 die Annäherung zu einem Begriffe, der aber in der Ausübung doch nie-
 mals erreicht wird, eben so viel ist, als ob der Begriff ganz und gar ver-
 fehlt würde, so heißt es von einem dergleichen Begriffe: er ist nur eine
 Idee. So würde man sagen können: das absolute Ganze aller Erschei-
 nungen ist nur eine Idee, denn da wir dergleichen niemals im Bilde
 entwerfen können, so bleibt es ein Problem ohne alle Auflösung. Dagegen
 weil es im praktischen Gebrauch des Verstandes ganz allein um die Aus-
 übung nach Regeln zu thun ist, so kann die Idee der praktischen Vernunft
 10 jederzeit wirklich, ob zwar nur zum Theil in concreto gegeben werden, ja
 sie ist die unentbehrliche Bedingung jedes praktischen Gebrauchs der Ver-
 nunft. Ihre Ausübung ist jederzeit begränzt und mangelhaft, aber unter
 nicht bestimmbarren Gränzen, also jederzeit unter dem Einflusse des Be-
 griffs einer absoluten Vollständigkeit. Demnach ist die praktische Idee
 15 jederzeit höchst fruchtbar und in Ansehung der wirklichen Handlungen un-
 umgänglich nothwendig. In ihr hat die reine Vernunft sogar Causalität,
 das wirklich hervorzubringen, was ihr Begriff enthält, daher kann man
 von der Weisheit nicht gleichsam geringschätzig sagen: sie ist nur eine
 Idee, sondern eben darum weil sie die Idee von der nothwendigen Ein-
 20 heit aller möglichen Zwecke ist, so muß sie allem Praktischen als ursprüng-
 liche, zum wenigsten einschränkende Bedingung zur Regel dienen.

329 Ob wir nun gleich von den transcendentalen Vernunftbegriffen sagen
 müssen: sie sind nur Ideen, so werden wir sie doch keinesweges für
 überflüssig und nichtig anzusehen haben. Denn wenn schon dadurch kein
 25 Object bestimmt werden kann, so können sie doch im Grunde und unbe-
 merkt dem Verstande zum Kanon seines ausgebreiteten und einhelligen
 Gebrauchs dienen, dadurch er zwar keinen Gegenstand mehr erkennt, als
 er nach seinen Begriffen erkennen würde, aber doch in dieser Erkenntniß
 besser und weiter geleitet wird. Zu geschweigen, daß sie vielleicht von den
 30 Naturbegriffen zu den praktischen einen Übergang möglich machen und
 den moralischen Ideen selbst auf solche Art Haltung und Zusammenhang
 mit den speculativen Erkenntnissen der Vernunft verschaffen können. Über
 alles dieses muß man den Aufschluß in dem Verfolg erwarten.

Unserer Absicht gemäß setzen wir aber hier die praktische Ideen bei
 35 Seite und betrachten daher die Vernunft nur im speculativen und in diesem
 noch enger, nämlich nur im transcendentalen Gebrauch. Hier müssen wir

nun denselben Weg einschlagen, den wir oben bei der Deduction der Kategorien nahmen, nämlich die logische Form der Vernunftkenntniß erwägen und sehen, ob nicht etwa die Vernunft dadurch auch ein Quell von Begriffen werde, Objecte an sich selbst als synthetisch a priori bestimmt in

5 Ansehung einer oder der andern Function der Vernunft anzusehen.

Vernunft, als Vermögen einer gewissen logischen Form der Erkenntniß betrachtet, ist das Vermögen zu schließen, d. i. mittelbar (durch die Subsumtion der Bedingung eines möglichen Urtheils unter die Bedingung eines gegebenen) zu urtheilen. Das gegebene Urtheil ist die allgemeine

10 Regel (Obersatz, Maior). Die Subsumtion der Bedingung eines andern möglichen Urtheils unter die Bedingung der Regel ist der Untersatz (Minor). Das wirkliche Urtheil, welches die Affertion der Regel in dem subsumirten Falle aussagt, ist der Schlußsatz (Conclusio). Die Regel nämlich sagt etwas allgemein unter einer gewissen Bedingung. Nun findet in einem vorkommenden Falle die Bedingung der Regel statt. Also

15 wird das, was unter jener Bedingung allgemein galt, auch in dem vorkommenden Falle (der diese Bedingung bei sich führt) als gültig angesehen. Man sieht leicht, daß die Vernunft durch Verstandeshandlungen, welche eine Reihe von Bedingungen ausmachen, zu einem Erkenntniße ge-

20 lange. Wenn ich zu dem Satze: alle Körper sind veränderlich, nur dadurch gelange, daß ich von dem entferntern Erkenntniß (worin der Begriff des Körpers noch nicht vorkommt, der aber doch davon die Bedingung enthält) anfangen: alles Zusammengesetzte ist veränderlich; von diesem zu einem näheren gehe, der unter der Bedingung des ersteren steht: die Körper sind zusammengesetzt; und von diesem allererst zu einem dritten, der

25 nunmehr das entfernte Erkenntniß (veränderlich) mit der vorliegenden verknüpft: folglich sind die Körper veränderlich, so bin ich durch eine Reihe von Bedingungen (Prämissen) zu einer Erkenntniß (Conclusio) gelangt. Nun läßt sich eine jede Reihe, deren Exponent (des kategorischen oder

30 hypothetischen Urtheils) gegeben ist, fortsetzen; mithin führt eben dieselbe Vernunftthandlung zur *ratio cinatio polysyllogistica*, welches eine Reihe von Schlüssen ist, die entweder auf der Seite der Bedingungen (*per prosyllogismos*), oder des Bedingten (*per episyllogismos*) in unbestimmte Weiten fortgesetzt werden kann.

35 Man wird aber bald inne, daß die Kette oder Reihe der Prosyllogismen, d. i. der gefolgerten Erkenntniße auf der Seite der Gründe oder der Bedingungen zu einem gegebenen Erkenntniß, mit andern Worten die

aufsteigende Reihe der Vernunftschlüsse, sich gegen das Vernunftver-
 mögen doch anders verhalten müsse, als die absteigende Reihe, d. i. der
 Fortgang der Vernunft auf der Seite des Bedingten durch Episthologismen.
 Denn da im ersteren Falle das Erkenntniß (conclusio) nur als bedingt
 gegeben ist, so kann man zu demselben vermittelt der Vernunft nicht an- 5
 ders gelangen, als wenigstens unter der Voraussetzung, daß alle Glieder
 der Reihe auf der Seite der Bedingungen gegeben sind (Totalität in der
 Reihe der Prämissen), weil nur unter deren Voraussetzung das vorliegende
 Urtheil a priori möglich ist; dagegen auf der Seite des Bedingten oder der
 332 Folgerungen nur eine werdende und nicht schon ganz vorausgesetzte 10
 oder gegebene Reihe, mithin nur ein potentialer Fortgang gedacht wird.
 Daher wenn eine Erkenntniß als bedingt angesehen wird, so ist die Ver-
 nunft genöthigt, die Reihe der Bedingungen in aufsteigender Linie als
 vollendet und ihrer Totalität nach gegeben anzusehen. Wenn aber eben
 dieselbe Erkenntniß zugleich als Bedingung anderer Erkenntnisse angesehen 15
 wird, die unter einander eine Reihe von Folgerungen in absteigender
 Linie ausmachen, so kann die Vernunft ganz gleichgültig sein, wie weit
 dieser Fortgang sich a parte posteriori erstreckt, und ob gar überall Tota-
 lität dieser Reihe möglich sei; weil sie einer dergleichen Reihe zu der vor
 ihr liegenden Conclusion nicht bedarf, indem diese durch ihre Gründe 20
 a parte priori schon hinreichend bestimmt und gesichert ist. Es mag nun
 sein, daß auf der Seite der Bedingungen die Reihe der Prämissen ein
 Erstes habe als oberste Bedingung, oder nicht und also a parte priori
 ohne Grenzen sei, so muß sie doch Totalität der Bedingung enthalten, ge-
 setzt daß wir niemals dahin gelangen könnten, sie zu fassen; und die ganze 25
 Reihe muß unbedingt wahr sein, wenn das Bedingte, welches als eine dar-
 aus entspringende Folgerung angesehen wird, als wahr gelten soll. Dieses
 ist eine Forderung der Vernunft, die ihr Erkenntniß als a priori bestimmt
 und als nothwendig ankündigt: entweder an sich selbst, und dann bedarf
 es keiner Gründe, oder, wenn es abgeleitet ist, als ein Glied einer Reihe 30
 von Gründen, die selbst unbedingter Weise wahr ist.

Des

333

Ersten Buchs der transcendentalen Dialektik

Dritter Abschnitt.

System der transcendentalen Ideen.

5 Wir haben es hier nicht mit einer logischen Dialektik zu thun, welche von allem Inhalte der Erkenntniß abstrahirt und lediglich den falschen Schein in der Form der Vernunftschlüsse aufdeckt, sondern mit einer trans-

scendentalen, welche völlig a priori den Ursprung gewisser Erkenntnisse aus reiner Vernunft und geschlossener Begriffe, deren Gegenstand empir-

10 isch gar nicht gegeben werden kann, die also gänzlich außer dem Vermögen des reinen Verstandes liegen, enthalten soll. Wir haben aus der natürlichen Beziehung, die der transcendente Gebrauch unserer Erkenntniß sowohl in Schlüssen, als Urtheilen auf den logischen haben muß, abgenommen: daß es nur drei Arten von dialektischen Schlüssen geben

15 werde, die sich auf die dreierlei Schlußarten beziehen, durch welche Vernunft aus Principien zu Erkenntnissen gelangen kann, und daß in allen ihr Geschäfte sei, von der bedingten Synthesis, an die der Verstand jederzeit gebunden bleibt, zur unbedingten aufzusteigen, die er niemals erreichen kann.

20 Nun ist das Allgemeine aller Beziehung, die unsere Vorstellungen haben können: 1) die Beziehung aufs Subject, 2) die Beziehung auf Objecte und zwar entweder erstlich als Erscheinungen, oder als Gegenstände des Denkens überhaupt. Wenn man diese Untereinteilung mit der oberen verbindet, so ist alles Verhältniß der Vorstellungen, davon wir uns ent-

25 weder einen Begriff oder Idee machen können, dreifach: 1. das Verhältniß zum Subject, 2. zum Mannigfaltigen des Objects in der Erscheinung, 3. zu allen Dingen überhaupt.

Nun haben es alle reine Begriffe überhaupt mit der synthetischen Einheit der Vorstellungen, Begriffe der reinen Vernunft (transcendentale

30 Ideen) aber mit der unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen überhaupt zu thun. Folglich werden alle transcendente Ideen sich unter drei Classen bringen lassen, davon die erste die absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjects, die zweite die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, die dritte

die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt enthält.

Das denkende Subject ist der Gegenstand der Psychologie, der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) der Gegenstand der Kosmologie und das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält (das Wesen aller Wesen), der Gegenstand der Theologie. Also giebt die reine Vernunft die Idee zu einer transscendentalen Seelenlehre (*psychologia rationalis*), zu einer transscendentalen Weltwissenschaft (*cosmologia rationalis*), endlich auch zu einer transscendentalen Gotteserkenntniß (*theologia transscendentalis*) an die Hand. Der bloße Entwurf sogar zu einer sowohl als der andern dieser Wissenschaften schreibt sich gar nicht von dem Verstande her, selbst wenn er gleich mit dem höchsten logischen Gebrauche der Vernunft, d. i. allen erdenklichen Schlüssen, verbunden wäre, um von einem Gegenstande desselben (Erscheinung) zu allen anderen bis in die entlegenste Glieder der empirischen Synthesis fortzuschreiten, sondern ist lediglich ein reines und ächtes Product oder Problem der reinen Vernunft.

Was unter diesen drei Titeln aller transscendentalen Ideen für modi der reinen Vernunftbegriffe stehen, wird in dem folgenden Hauptstücke vollständig dargelegt werden. Sie laufen am Faden der Kategorien fort. Denn die reine Vernunft bezieht sich niemals gerade zu auf Gegenstände, sondern auf die Verstandesbegriffe von denselben. Eben so wird sich auch nur in der völligen Ausführung deutlich machen lassen, wie die Vernunft lediglich durch den synthetischen Gebrauch eben derselben Function, deren sie sich zum kategorischen Vernunftschlusse bedient, nothwendiger Weise auf den Begriff der absoluten Einheit des denkenden Subjects kommen müsse, wie das logische Verfahren in hypothetischen die Idee vom Schlechthin-Unbedingten in einer Reihe gegebener Bedingungen, endlich die bloße Form des disjunctiven Vernunftschlusses den höchsten Vernunftbegriff von einem Wesen aller Wesen nothwendiger Weise nach sich ziehen müsse, ein Gedanke, der beim ersten Anblick äußerst paradox zu sein scheint.

Von diesen transscendentalen Ideen ist eigentlich keine objective Deduction möglich, so wie wir sie von den Kategorien liefern konnten. Denn in der That haben sie keine Beziehung auf irgend ein Object, was ihnen congruent gegeben werden könnte, eben darum weil sie nur Ideen sind. Aber eine subjective Ableitung derselben aus der Natur unserer Ver-

nunft konnten wir unternehmen, und die ist im gegenwärtigen Hauptstücke auch geleistet worden.

Man sieht leicht, daß die reine Vernunft nichts anders zur Absicht habe, als die absolute Totalität der Synthesis auf der Seite der Bedingungen (es sei der Inhärenz, oder der Dependenz, oder der Con-

5 currenz) und daß sie mit der absoluten Vollständigkeit von Seiten des Bedingten nichts zu schaffen habe. Denn nur allein jener bedarf sie, um die ganze Reihe der Bedingungen vorauszusetzen und sie dadurch dem Verstande a priori zu geben. Ist aber eine vollständig (und unbedingt)

10 gegebene Bedingung einmal da, so bedarf es nicht mehr eines Vernunftbegriffs in Ansehung der Fortsetzung der Reihe; denn der Verstand thut jeden Schritt abwärts von der Bedingung zum Bedingten von selber. Auf solche Weise dienen die transcendentale Ideen nur zum Aufsteigen in der Reihe der Bedingungen bis zum Unbedingten, d. i. zu den Prin-

15 cipien. In Ansehung des Hinabgehens zum Bedingten aber giebt es zwar einen weit erstreckten logischen Gebrauch, den unsere Vernunft von den Verstandesgesetzen macht, aber gar keinen transcendentalen; und wenn wir uns von der absoluten Totalität einer solchen Synthesis (des progressus) eine Idee machen, z. B. von der ganzen Reihe aller künf-

20 tigen Weltveränderungen, so ist dieses ein Gedankending (ens rationis), welches nur willkürlich gedacht und nicht durch die Vernunft nothwendig vorausgesetzt wird. Denn zur Möglichkeit des Bedingten wird zwar die Totalität seiner Bedingungen, aber nicht seiner Folgen vorausgesetzt. Folglich ist ein solcher Begriff keine transcendentale Idee, mit der wir es

25 doch hier lediglich zu thun haben.

Zulezt wird man auch gewahr, daß unter den transcendentalen Ideen selbst ein gewisser Zusammenhang und Einheit hervorleuchte, und daß die reine Vernunft vermittelt ihrer alle ihre Erkenntnisse in ein System bringe. Von der Erkenntniß seiner selbst (der Seele) zur Welt-

30 erkenntniß und vermittelt dieser zum Urwesen fortzugehen, ist ein so natürlicher Fortschritt, daß er dem logischen Fortgange der Vernunft von den Prämissen zum Schlußsaze ähnlich scheint. Ob nun hier wirklich eine Verwandtschaft von der Art, als zwischen dem logischen und transcendentalen Verfahren in geheim zum Grunde liege, ist auch eine von den Fra-

35 gen, deren Beantwortung man in dem Verfolg dieser Untersuchungen allererst erwarten muß. Wir haben vorläufig unsern Zweck schon erreicht, da wir die transcendentale Begriffe der Vernunft, die sich sonst gewöhn-

337

338

lich in der Theorie der Philosophen unter andere mischen, ohne daß diese sie einmal von Verstandesbegriffen gehörig unterscheiden, aus dieser zweideutigen Lage haben herausziehen, ihren Ursprung und dadurch zugleich ihre bestimmte Zahl, über die es gar keine mehr geben kann, angeben und sie in einem systematischen Zusammenhange haben vorstellen können, wodurch ein besonderes Feld für die reine Vernunft abgesteckt und eingeschränkt wird. 5

Der
Transcendentalen Dialektik
Zweites Buch. 10

Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft.

Man kann sagen: der Gegenstand einer bloßen transcendentalen Idee sei etwas, wovon man keinen Begriff hat, obgleich diese Idee ganz nothwendig in der Vernunft nach ihren ursprünglichen Gesetzen erzeugt worden. Denn in der That ist auch von einem Gegenstande, der der Forderung der Vernunft adäquat sein soll, kein Verstandesbegriff möglich, d. i. ein solcher, welcher in einer möglichen Erfahrung gezeigt und anschaulich gemacht werden kann. Besser würde man sich doch und mit weniger Gefahr des Mißverständnisses ausdrücken, wenn man sagte, daß wir vom Object, welches einer Idee correspondirt, keine Kenntniß, obzwar einen problematischen Begriff haben können. 15 20

Run beruht wenigstens die transcendentale (subjective) Realität der reinen Vernunftbegriffe darauf, daß wir durch einen nothwendigen Vernunftschluß auf solche Ideen gebracht werden. Also wird es Vernunftschlüsse geben, die keine empirische Prämissen enthalten und vermitteln deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas anderes schließen, wovon wir doch keinen Begriff haben und dem wir gleichwohl durch einen unvermeidlichen Schein objective Realität geben. Dergleichen Schlüsse sind in Ansehung ihres Resultats also eher vernünftelnde als Vernunftschlüsse zu nennen; wiewohl sie ihrer Veranlassung wegen wohl den letzteren Namen führen können, weil sie doch nicht erdichtet oder zufällig entstanden, sondern aus der Natur der Vernunft entsprungen sind. Es sind Sophisticationen nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen 25 30

selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äßt, niemals völlig los werden kann.

Dieser dialektischen Vernunftschlüsse giebt es also nur dreierlei Arten, 5
 so vielfach als die Ideen sind, auf die ihre Schlusssätze auslaufen. In dem
 Vernunftschlüsse der ersten Classe schließe ich von dem transcendentalen 340
 Begriffe des Subjects, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute
 Einheit dieses Subjects selber, von welchem ich auf diese Weise gar keinen
 Begriff habe. Diesen dialektischen Schluß werde ich den transcendentalen
 10 Paralogismus nennen. Die zweite Classe der vernünftelnenden Schlüsse
 ist auf den transcendentalen Begriff der absoluten Totalität der Reihe
 der Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung überhaupt angelegt;
 und ich schließe daraus, daß ich von der unbedingten synthetischen Einheit
 der Reihe auf einer Seite jederzeit einen sich selbst widersprechenden Be-
 15 griff habe, auf die Richtigkeit der entgegenstehenden Einheit, wovon ich
 gleichwohl auch keinen Begriff habe. Den Zustand der Vernunft bei diesen
 dialektischen Schlüssen werde ich die Antinomie der reinen Vernunft
 nennen. Endlich schließe ich nach der dritten Art vernünftelnender Schlüsse
 von der Totalität der Bedingungen, Gegenstände überhaupt, so fern sie
 20 mir gegeben werden können, zu denken, auf die absolute synthetische Ein-
 heit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, d. i. von
 Dingen, die ich nach ihrem bloßen transcendentalen Begriff nicht kenne,
 auf ein Wesen aller Wesen, welches ich durch einen transcendenten Be-
 griff noch weniger kenne und von dessen unbedingter Nothwendigkeit ich
 25 mir keinen Begriff machen kann. Diesen dialektischen Vernunftschluß
 werde ich das Ideal der reinen Vernunft nennen.

Des

Zweiten Buchs der transcendentalen Dialektik

Erstes Hauptstück.

341

30 Von den Paralogismen der reinen Vernunft.

Der logische Paralogismus besteht in der Falschheit eines Vernunftschlusses der Form nach, sein Inhalt mag übrigens sein, welcher er wolle. Ein transcendentaler Paralogismus aber hat einen transcendentalen

Grund, der Form nach falsch zu schließen. Auf solche Weise wird ein dergleichen Fehlschluß in der Natur der Menschenvernunft seinen Grund haben und eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflöbliche Illusion bei sich führen.

Setzt kommen wir auf einen Begriff, der oben in der allgemeinen 5
Liste der transcendentalen Begriffe nicht verzeichnet worden und dennoch dazu gezählt werden muß, ohne doch darum jene Tafel im mindesten zu verändern und für mangelhaft zu erklären. Dieses ist der Begriff oder, wenn man lieber will, das Urtheil: Ich denke. Man sieht aber leicht, daß er das Behütel aller Begriffe überhaupt und mithin auch der transcen- 10
dentalen sei und also unter diesen jederzeit mit begriffen werde und daher eben sowohl transcendentale sei, aber keinen besondern Titel haben könne, weil er nur dazu dient, alles Denken als zum Bewußtsein gehörig aufzu-
342 führen. Indessen so rein er auch vom Empirischen (dem Eindrücke der Sinne) ist, so dient er doch dazu, zweierlei Gegenstände aus der Natur 15
unserer Vorstellungskraft zu unterscheiden. Ich, als denkend, bin ein Gegenstand des innern Sinnes und heiße Seele. Dasjenige, was ein Gegenstand äußerer Sinne ist, heißt Körper. Demnach bedeutet der Ausdruck: Ich, als ein denkend Wesen, schon den Gegenstand der Psychologie, welche die rationale Seelenlehre heißen kann, wenn ich von der Seele nichts 20
weiter zu wissen verlange, als was unabhängig von aller Erfahrung (welche mich näher und in concreto bestimmt) aus diesem Begriffe Ich, so fern er bei allem Denken vorkommt, geschlossen werden kann.

Die rationale Seelenlehre ist nun wirklich ein Unterfangen von dieser Art, denn wenn das mindeste Empirische meines Denkens, irgend 25
eine besondere Wahrnehmung meines inneren Zustandes, noch unter die Erkenntnißgründe dieser Wissenschaft gemischt würde, so wäre sie nicht mehr rationale, sondern empirische Seelenlehre. Wir haben also schon eine angebliche Wissenschaft vor uns, welche auf dem einzigen Satze: Ich 30
denke, erbaut worden und deren Grund oder Ungrund wir hier ganz schidlich und der Natur einer Transcendentalphilosophie gemäß untersuchen können. Man darf sich daran nicht stoßen, daß ich doch an diesem Satze, der die Wahrnehmung seiner selbst ausdrückt, eine innere Erfahrung
343 habe, und mithin die rationale Seelenlehre, welche darauf erbauet wird, 35
niemals rein, sondern zum Theil auf ein empirisches Principium gegrundet sei. Denn diese innere Wahrnehmung ist nichts weiter als die bloße Apperception: Ich denke, welche sogar alle transcendentale Begriffe

möglich macht, in welchen es heißt: Ich denke die Substanz, die Ursache u. c. Denn innere Erfahrung überhaupt und deren Möglichkeit, oder Wahrnehmung überhaupt und deren Verhältniß zu anderer Wahrnehmung, ohne daß irgend ein besonderer Unterschied derselben und Bestimmung empirisch gegeben ist, kann nicht als empirische Erkenntniß, sondern muß
 5 als Erkenntniß des Empirischen überhaupt angesehen werden und gehört zur Untersuchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung, welche allerdings transscendental ist. Das mindeste Object der Wahrnehmung (z. B. nur Luft oder Unluft), welche zu der allgemeinen Vorstellung des Selbstbewußtseins hinzu käme, würde die rationale Psychologie sogleich in eine empirische verwandeln.
 10

Ich denke ist also der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswickeln soll. Man sieht leicht, daß dieser Gedanke, wenn er auf einen Gegenstand (mich selbst) bezogen
 15 werden soll, nichts anders als transscendentale Prädicate desselben enthalten könne, weil das mindeste empirische Prädicat die rationale Reinigkeit und Unabhängigkeit der Wissenschaft von aller Erfahrung verderben würde.

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

1.

Die Seele ist
 Substanz

2.

Ihrer Qualität nach
 einfach

3.

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

4.

Im Verhältnisse
zu möglichen Gegenständen im Raume*).

345 Aus diesen Elementen entspringen alle Begriffe der reinen Seelen-
lehre lediglich durch die Zusammensetzung, ohne im mindesten ein anderes 5
Principium zu erkennen. Diese Substanz bloß als Gegenstand des inneren
Sinnes giebt den Begriff der Immaterialität, als einfache Substanz
der Incorruptibilität, die Identität derselben als intellectueller Sub-
stanz giebt die Personalität, alle diese drei Stücke zusammen die 10
Spiritualität, das Verhältniß zu den Gegenständen im Raume giebt
das Commercium mit Körpern; mithin stellt sie die denkende Substanz
als das Principium des Lebens in der Materie, d. i. sie als Seele (anima)
und als den Grund der Animalität, vor; diese, durch die Spiritualität
eingeschränkt, Im mortalität.

Sierauf beziehen sich nun vier Paralogismen einer transscendentalen 15
Seelenlehre, welche fälschlich für eine Wissenschaft der reinen Vernunft
von der Natur unseres denkenden Wesens gehalten wird. Zum Grunde
derselben können wir aber nichts anderes legen, als die einfache und für
346 sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich, von der man nicht
einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, 20
das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding),
welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transscendentales Subject
der Gedanken vorgestellt = X, welches nur durch die Gedanken, die seine
Prädicate sind, erkannt wird und wovon wir abge sondert niemals den
mindesten Begriff haben können, um welches wir uns daher in einem be- 25
ständigen Cirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit
schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urtheilen; eine Un-

*) Der Leser, der aus diesen Ausdrücken in ihrer transscendentalen Abge-
zogenheit nicht so leicht den psychologischen Sinn derselben und warum das letztere
Attribut der Seele zur Kategorie der Existenz gehöre, errathen wird, wird sie in 30
dem folgenden hinreichend erklärt und gerechtfertigt finden. Übrigens habe ich wegen
der lateinischen Ausdrücke, die statt der gleichbedeutenden deutschen wider den Ge-
schmack der guten Schreibart eingeflossen sind, sowohl bei diesem Abschnitte, als auch
in Ansehung des ganzen Werks zur Entschuldigung anzuführen, daß ich lieber et-
was der Pierlichkeit der Sprache habe entziehen, als den Schulgebrauch durch die 35
mindeste Unverständlichkeit erschweren wollen.

bequemlichkeit, die davon nicht zu trennen ist, weil das Bewußtsein an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonderes Object unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt, so fern sie Erkenntniß genannt werden soll; denn von der allein kann ich sagen, daß ich dadurch
5 irgend etwas denke.

Es muß aber gleich anfangs befremdlich scheinen, daß die Bedingung, unter der ich überhaupt denke und die mithin blos eine Beschaffenheit meines Subjects ist, zugleich für alles, was denkt, gültig sein solle, und daß wir auf einen empirisch scheinenden Satz ein apodiktisches und allgemeines Urtheil zu gründen uns anmaßen können, nämlich daß alles, was denkt, so beschaffen sei, als der Ausspruch des Selbstbewußtseins es an mir aussagt. Die Ursache aber hievon liegt darin, daß wir den Dingen a priori alle die Eigenschaften nothwendig beilegen müssen, die die Bedingungen ausmachen, unter welchen wir sie allein denken. Nun kann ich
10 von einem denkenden Wesen durch keine äußere Erfahrung, sondern blos durch das Selbstbewußtsein die mindeste Vorstellung haben. Also sind dergleichen Gegenstände nichts weiter, als die Übertragung dieses meines Bewußtseins auf andere Dinge, welche nur dadurch als denkende Wesen vorgestellt werden. Der Satz: Ich denke, wird aber hiebei nur problematisch genommen, nicht so fern er eine Wahrnehmung von einem Dasein enthalten mag (das Cartesianische *cogito; ergo sum*), sondern seiner bloßen Möglichkeit nach, um zu sehen, welche Eigenschaften aus diesem so einfachen Satze auf das Subject desselben (es mag dergleichen nun existiren oder nicht) fließen mögen.
20

Läge unserer reinen Vernunfterkentniß von denkenden Wesen überhaupt mehr als das *cogito* zum Grunde; würden wir die Beobachtungen über das Spiel unserer Gedanken und die daraus zu schöpfende Naturgesetze des denkenden Selbst auch zu Hülfe nehmen: so würde eine empirische Psychologie entspringen, welche eine Art der Physiologie des inneren
25 Sinnes sein würde und vielleicht die Erscheinungen desselben zu erklären, niemals aber dazu dienen könnte, solche Eigenschaften, die gar nicht zur möglichen Erfahrung gehören (als die des Einfachen) zu eröffnen, noch von denkenden Wesen überhaupt etwas, das ihre Natur betrifft, apodiktisch zu lehren; sie wäre also keine rationale Psychologie.

Da nun der Satz: Ich denke (problematisch genommen), die Form eines jeden Verstandesurtheils überhaupt enthält und alle Kategorien als ihr Behikel begleitet, so ist klar, daß die Schlüsse aus demselben einen blos
30

transcendentalen Gebrauch des Verstandes enthalten können, welcher alle Beimischung der Erfahrung ausschlägt, und von dessen Fortgang wir nach dem, was wir oben gezeigt haben, uns schon zum voraus keinen vortheilhaften Begriff machen können. Wir wollen ihn also durch alle Prädicamenta der reinen Seelenlehre mit einem kritischen Auge verfolgen. 5

Erster Paralogism, der Substantialität.

Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subject unserer Urtheile ist und daher nicht als Bestimmung eines andern Dinges gebraucht werden kann, ist Substanz.

Ich, als ein denkend Wesen, bin das absolute Subject aller meiner 10 möglichen Urtheile, und diese Vorstellung von mir selbst kann nicht zum Prädicat irgend eines andern Dinges gebraucht werden.

Also bin ich, als denkend Wesen (Seele), Substanz.

Kritik des ersten Paralogism der reinen Psychologie.

Wir haben in dem analytischen Theile der transcendentalen Logik 15 gezeigt: daß reine Kategorien (und unter diesen auch die der Substanz) an sich selbst gar keine objective Bedeutung haben, wo ihnen nicht eine Anschauung untergelegt ist, auf deren Mannigfaltiges sie als Functionen der 349 synthetischen Einheit angewandt werden können. Ohne das sind sie lediglich Functionen eines Urtheils ohne Inhalt. Von jedem Dinge überhaupt 20 kann ich sagen, es sei Substanz, so fern ich es von bloßen Prädicaten und Bestimmungen der Dinge unterscheide. Nun ist in allem unserem Denken das Ich das Subject, dem Gedanken nur als Bestimmungen inhärent, und dieses Ich kann nicht als die Bestimmung eines andern Dinges ge- 25 braucht werden. Also muß jedermann sich selbst nothwendiger Weise als die Substanz, das Denken aber nur als Accidenzen seines Daseins und Bestimmungen seines Zustandes ansehen.

Was soll ich aber nun von diesem Begriffe einer Substanz für einen Gebrauch machen? Daß ich als ein denkend Wesen für mich selbst fort- 30 daure, natürlicher Weise weder entstehe noch vergehe, das kann ich daraus keinesweges schließen, und dazu allein kann mir doch der Begriff der Substantialität meines denkenden Subjects nutzen, ohne welches ich ihn gar wohl entbehren könnte.

Es fehlt so viel, daß man diese Eigenschaften aus der bloßen, reinen Kategorie einer Substanz schließen könnte, daß wir vielmehr die Beharrlichkeit eines gegebenen Gegenstandes aus der Erfahrung zum Grunde legen müssen, wenn wir auf ihn den empirisch brauchbaren Begriff von einer Substanz anwenden wollen. Nun haben wir aber bei unserem Satze keine Erfahrung zum Grunde gelegt, sondern lediglich aus dem Begriffe der Beziehung, die alles Denken auf das Ich als das gemeinschaftliche Subject hat, dem es inhärrt, geschlossen. Wir würden auch, wenn wir es gleich darauf anlegten, durch keine sichere Beobachtung eine solche Beharrlichkeit darthun können. Denn das Ich ist zwar in allen Gedanken; es ist aber mit dieser Vorstellung nicht die mindeste Anschauung verbunden, die es von anderen Gegenständen der Anschauung unterscheidet. Man kann also zwar wahrnehmen, daß diese Vorstellung bei allem Denken immer wiederum vorkommt, nicht aber, daß es eine stehende und bleibende Anschauung sei, worin die Gedanken (als wandelbar) wechselten.

Hieraus folgt: daß der erste Vernunftschluß der transcendentalen Psychologie uns nur eine vermeintliche neue Einsicht aufhefte, indem er das beständige logische Subject des Denkens für die Erkenntniß des realen Subjects der Inhärenz ausgiebt, von welchem wir nicht die mindeste Kenntniß haben, noch haben können, weil das Bewußtsein das einzige ist, was alle Vorstellungen zu Gedanken macht, und worin mithin alle unsere Wahrnehmungen als dem transcendentalen Subjecte müssen angetroffen werden, und wir außer dieser logischen Bedeutung des Ich keine Kenntniß von dem Subjecte an sich selbst haben, was diesem so wie allen Gedanken als Substratum zum Grunde liegt. Indessen kann man den Satz: die Seele ist Substanz, gar wohl gelten lassen, wenn man sich nur bescheidet, daß dieser unser Begriff nicht im mindesten weiter führe, oder irgend eine von den gewöhnlichen Folgerungen der vernünftelnben Seelenlehre, als z. B. die immerwährende Dauer derselben bei allen Veränderungen und selbst dem Tode des Menschen lehren könne, daß er also nur eine Substanz in der Idee, aber nicht in der Realität bezeichne.

Zweiter Paralogism, der Simplicität.

Dasjenige Ding, dessen Handlung niemals als die Concurrrenz vieler handelnden Dinge angesehen werden kann, ist einfach.

Nun ist die Seele oder das denkende Ich ein solches:

Also zc.

Kritik des zweiten Paralogismus der transcendentalen Psychologie.

Dies ist der Achilles aller dialektischen Schlüsse der reinen Seelenlehre, nicht etwa blos ein sophistisches Spiel, welches ein Dogmatiker erkünstelt, um seinen Behauptungen einen flüchtigen Schein zu geben, sondern ein Schluß, der sogar die schärfste Prüfung und die größte Bedenklichkeit des Nachforschens auszuhalten scheint. Hier ist er.

Eine jede zusammengesetzte Substanz ist ein Aggregat vieler, und die Handlung eines Zusammengesetzten oder das, was ihm als einem solchen inhärrt, ist ein Aggregat vieler Handlungen oder Accidenzen, welche unter der Menge der Substanzen vertheilt sind. Nun ist zwar eine 352 Wirkung, die aus der Concurrrenz vieler handelnden Substanzen entspringt, möglich, wenn diese Wirkung blos äußerlich ist (wie z. B. die Bewegung eines Körpers die vereinigte Bewegung aller seiner Theile ist). Allein mit Gedanken, als innerlich zu einem denkenden Wesen gehörigen Accidenzen, 15 ist es anders beschaffen. Denn setzet, das Zusammengesetzte dächte: so würde ein jeder Theil desselben einen Theil des Gedanken, alle aber zusammengenommen allererst den ganzen Gedanken enthalten. Nun ist dieses aber widersprechend. Denn weil die Vorstellungen, die unter verschiedenen Wesen vertheilt sind, (z. B. die einzelne Wörter eines Verses) niemals 20 einen ganzen Gedanken (einen Vers) ausmachen: so kann der Gedanke nicht einem Zusammengesetzten als einem solchen inhärrten. Er ist also nur in einer Substanz möglich, die nicht ein Aggregat von vielen, mithin schlechterdings einfach ist*).

Der so genannte nervus probandi dieses Arguments liegt in dem 25 Satze: daß viele Vorstellungen in der absoluten Einheit des denkenden Subjects enthalten sein müssen, um einen Gedanken auszumachen. Diesen Satz aber kann niemand aus Begriffen beweisen. Denn wie wollte er 353 es wohl anfangen, um dieses zu leisten? Der Satz: Ein Gedanke kann nur die Wirkung der absoluten Einheit des denkenden Wesens sein, kann nicht als analytisch behandelt werden. Denn die Einheit des Gedanken, der aus vielen Vorstellungen besteht, ist collectiv und kann sich den bloßen Be-

*) Es ist sehr leicht, diesem Beweise die gewöhnliche schulgerechte Abgemessenheit der Einleitung zu geben. Allein es ist zu meinem Zwecke schon hinreichend, den bloßen Beweisgrund allenfalls auf populäre Art vor Augen zu legen.

griffen nach eben sowohl auf die collective Einheit der daran mitwirkenden Substanzen beziehen (wie die Bewegung eines Körpers die zusammengesetzte Bewegung aller Theile desselben ist), als auf die absolute Einheit des Subjects. Nach der Regel der Identität kann also die Nothwendigkeit

der Voraussetzung einer einfachen Substanz bei einem zusammengesetzten Gedanken nicht eingesehen werden. Daß aber eben derselbe Satz synthetisch und völlig a priori aus lauter Begriffen erkannt werden solle, das wird sich niemand zu verantworten getrauen, der den Grund der Möglichkeit synthetischer Sätze a priori, so wie wir ihn oben dargelegt haben, einseheth.

Nun ist es aber auch unmöglich, diese nothwendige Einheit des Subjects als die Bedingung der Möglichkeit eines jeden Gedankens aus der Erfahrung abzuleiten. Denn diese giebt keine Nothwendigkeit zu erkennen, geschweige daß der Begriff der absoluten Einheit weit über ihre Sphäre ist. Woher nehmen wir denn diesen Satz, worauf sich der ganze psychologische Vernunftschluß stützt?

Es ist offenbar: daß, wenn man sich ein denkend Wesen vorstellen will, man sich selbst an seine Stelle setzen und also dem Objecte, welches man erwägen wollte, sein eigenes Subject unterscheiden müsse (welches in keiner anderen Art der Nachforschung der Fall ist), und daß wir nur darum absolute Einheit des Subjects zu einem Gedanken erfordern, weil sonst nicht gesagt werden könnte: Ich denke (das Mannigfaltige in einer Vorstellung). Denn obgleich das Ganze des Gedanken getheilt und unter viele Subjecte vertheilt werden könnte, so kann doch das subjective Ich nicht getheilt und vertheilt werden, und dieses setzen wir doch bei allem Denken voraus.

Also bleibt eben so hier, wie in dem vorigen Paralogism der formale Satz der Apperception: Ich denke, der ganze Grund, auf welchen die rationale Psychologie die Erweiterung ihrer Erkenntnisse wagt, welcher Satz zwar freilich keine Erfahrung ist, sondern die Form der Apperception, die jeder Erfahrung anhängt und ihr vorgeht, gleichwohl aber nur immer in Ansehung einer möglichen Erkenntniß überhaupt als blos subjective Bedingung derselben angesehen werden muß, die wir mit Unrecht zur Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntniß der Gegenstände, nämlich zu einem Begriffe vom denkenden Wesen überhaupt, machen, weil wir dieses uns nicht vorstellen können, ohne uns selbst mit der Formel unseres Bewußtseins an die Stelle jedes andern intelligenten Wesens zu setzen.

Aber die Einfachheit meiner selbst (als Seele) wird auch wirklich nicht aus dem Satz: Ich denke, geschlossen, sondern die erstere liegt schon in jedem Gedanken selbst. Der Satz: Ich bin einfach, muß als ein unmittelbarer Ausdruck der Apperception angesehen werden, so wie der vermeintliche Cartesianische Schluß: cogito, ergo sum, in der That tautologisch ist, indem das cogito (sum cogitans) die Wirklichkeit unmittelbar aussagt. Ich bin einfach, bedeutet aber nichts mehr, als daß diese Vorstellung: Ich, nicht die mindeste Mannigfaltigkeit in sich fasse, und daß sie absolute (obzwar bloß logische) Einheit sei.

Also ist der so berühmte psychologische Beweis lediglich auf der untheilbaren Einheit einer Vorstellung, die nur das Verbum in Ansehung einer Person dirigirt, gegründet. Es ist aber offenbar, daß das Subject der Inhärenz durch das dem Gedanken angehängte Ich nur transcendentally bezeichnet werde, ohne die mindeste Eigenschaft desselben zu bemerken, oder überhaupt etwas von ihm zu kennen oder zu wissen. Es bedeutet ein Etwas überhaupt (transcendentales Subject), dessen Vorstellung allerdings einfach sein muß, eben darum weil man gar nichts an ihm bestimmt, wie denn gewiß nichts einfacher vorgestellt werden kann, als durch den Begriff von einem bloßen Etwas. Die Einfachheit aber der Vorstellung von einem Subject ist darum nicht eine Erkenntniß von der Einfachheit des Subjects selbst, denn von dessen Eigenschaften wird gänzlich abstrahirt, wenn es lediglich durch den an Inhalt gänzlich leeren Ausdruck: Ich, (welchen ich auf jedes denkende Subject anwenden kann) bezeichnet wird.

So viel ist gewiß, daß ich mir durch das Ich jederzeit eine absolute, aber logische Einheit des Subjects (Einfachheit) gedenke, aber nicht, daß ich dadurch die wirkliche Einfachheit meines Subjects erkenne. So wie der Satz: ich bin Substanz, nichts als die reine Kategorie bedeutete, von der ich in concreto keinen Gebrauch (empirischen) machen kann, so ist es mir auch erlaubt zu sagen: Ich bin eine einfache Substanz, d. i. deren Vorstellung niemals eine Synthesis des Mannigfaltigen enthält; aber dieser Begriff oder auch dieser Satz lehrt uns nicht das mindeste in Ansehung meiner selbst als eines Gegenstandes der Erfahrung, weil der Begriff der Substanz selbst nur als Function der Synthesis, ohne unterlegte Anschauung, mithin ohne Object gebraucht wird und nur von der Bedingung unserer Erkenntniß, aber nicht von irgend einem anzugebenden Gegenstande gilt. Wir wollen über die vermeintliche Brauchbarkeit dieses Satzes einen Versuch anstellen.

Jedermann muß gestehen, daß die Behauptung von der einfachen Natur der Seele nur so fern von einigem Werthe sei, als ich dadurch dieses Subject von aller Materie unterscheiden und sie folglich von der Zufälligkeit ausnehmen kann, der diese jederzeit unterworfen ist. Auf diesen Gebrauch ist obiger Satz auch ganz eigentlich angelegt, daher er auch mehrentheils so ausgedrückt wird: die Seele ist nicht körperlich. Wenn ich nun zeigen kann, daß, ob man gleich diesem Cardinalsatze der rationalen Seelenlehre in der reinen Bedeutung eines bloßen Vernunfturtheils (aus reinen Kategorien) alle objective Gültigkeit einräumt (alles, was denkt, ist einfache Substanz), dennoch nicht der mindeste Gebrauch von diesem Satz in Ansehung der Ungleichartigkeit oder Verwandtschaft derselben mit der Materie gemacht werden könne: so wird dieses eben so viel sein, als ob ich diese vermeintliche psychologische Einsicht in das Feld bloßer Ideen verwiesen hätte, denen es an Realität des objectiven Gebrauchs mangelt.

Wir haben in der transcendentalen Ästhetik unläugbar bewiesen, daß Körper bloße Erscheinungen unseres äußeren Sinnes und nicht Dinge an sich selbst sind. Diesem gemäß können wir mit Recht sagen, daß unser denkendes Subject nicht körperlich sei, das heißt, daß, da es als Gegenstand des inneren Sinnes von uns vorgestellt wird, es, in so fern als es denkt, kein Gegenstand äußerer Sinne, d. i. keine Erscheinung im Raume, sein könne. Dieses will nun so viel sagen: es können uns niemals unter äußeren Erscheinungen denkende Wesen als solche vorkommen, oder: wir können ihre Gedanken, ihr Bewußtsein, ihre Begierden u. nicht äußerlich anschauen; denn dieses gehört alles vor den innern Sinn. In der That scheint dieses Argument auch das natürliche und populäre, worauf selbst der gemeinste Verstand von jeher gefallen zu sein scheint und dadurch schon sehr früh Seelen als von den Körpern ganz unterschiedene Wesen zu betrachten angefangen hat.

Ob nun aber gleich die Ausdehnung, die Undurchdringlichkeit, Zusammenhang und Bewegung, kurz alles, was uns äußere Sinne nur liefern können, nicht Gedanken, Gefühl, Neigung oder Entschließung sind oder solche enthalten werden, als die überall keine Gegenstände äußerer Anschauung sind, so könnte doch wohl dasjenige Etwas, welches den äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt, was unseren Sinn so afficirt, daß er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt u. bekommt, dieses Etwas, als Noumenon (oder besser als transcendentaler Gegenstand) be-

trachtet, könnte doch auch zugleich das Subject der Gedanken sein, wiewohl wir durch die Art, wie unser äußerer Sinn dadurch afficirt wird, keine Anschauung von Vorstellungen, Willen 2c., sondern bloß vom Raum und dessen Bestimmungen bekommen. Dieses Etwas aber ist nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zusammengesetzt, weil alle diese Prädicate nur die Sinnlichkeit und deren Anschauung angehen, so fern wir von dergleichen (uns übrigens unbekanntem) Objecten afficirt werden. Diese Ausdrücke aber geben gar nicht zu erkennen, was für ein Gegenstand es sei, sondern nur, daß ihm als einem solchen, der ohne Beziehung auf äußere Sinne an sich selbst betrachtet wird, diese Prädicate äußerer Erscheinungen nicht beigelegt werden können. Allein die Prädicate des innern Sinnes, Vorstellungen und Denken, widersprechen ihm nicht. Demnach ist selbst durch die eingeräumte Einfachheit der Natur die menschliche Seele von der Materie, wenn man sie (wie man soll) bloß als Erscheinung betrachtet, in Ansehung des Substrati derselben gar nicht hinreichend unterschieden.

Wäre Materie ein Ding an sich selbst, so würde sie als ein zusammengesetztes Wesen von der Seele als einem einfachen sich ganz und gar unterscheiden. Nun ist sie aber bloß äußere Erscheinung, deren Substratum durch gar keine anzugebende Prädicate erkannt wird; mithin kann ich von diesem wohl annehmen, daß es an sich einfach sei, ob es zwar in der Art, wie es unsere Sinne afficirt, in uns die Anschauung des Ausgedehnten und mithin Zusammengesetzten hervorbringt, und daß also der Substanz, der in Ansehung unseres äußeren Sinnes Ausdehnung zukommt, an sich selbst Gedanken beizohnen, die durch ihren eigenen inneren Sinn mit Bewußtsein vorgestellt werden können. Auf solche Weise würde eben dasselbe, was in einer Beziehung körperlich heißt, in einer andern zugleich ein denkend Wesen sein, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der Erscheinung anschauen können. Dadurch würde der Ausdruck wegfallen, daß nur Seelen (als besondere Arten von Substanzen) denken; es würde vielmehr wie gewöhnlich heißen, daß Menschen denken, d. i. eben dasselbe, was als äußere Erscheinung ausgedehnt ist, innerlich (an sich selbst) ein Subject sei, was nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist und denkt.

Aber ohne dergleichen Hypothesen zu erlauben, kann man allgemein bemerken, daß, wenn ich unter Seele ein denkend Wesen an sich selbst verstehe, die Frage an sich schon unschicklich sei: ob sie nämlich mit der Materie

(die gar kein Ding an sich selbst, sondern nur eine Art Vorstellungen in uns ist) von gleicher Art sei, oder nicht; denn das versteht sich schon von selbst, daß ein Ding an sich selbst von anderer Natur sei, als die Bestimmungen, die bloß seinen Zustand ausmachen.

5 Vergleichen wir aber das denkende Ich nicht mit der Materie, sondern mit dem Intelligibelen, welches der äußeren Erscheinung, die wir Materie nennen, zum Grunde liegt: so können wir, weil wir vom letzteren gar nichts wissen, auch nicht sagen, daß die Seele sich von diesem irgend worin innerlich unterscheide.

10 So ist demnach das einfache Bewußtsein keine Kenntniß der einfachen Natur unseres Subjects, in so fern als dieses dadurch von der Materie als einem zusammengesetzten Wesen unterschieden werden soll.

Wenn dieser Begriff aber dazu nicht taugt, in dem einzigen Falle, da er brauchbar ist, nämlich in der Vergleichung meiner selbst mit Gegenständen äußerer Erfahrung, das Eigenthümliche und Unterscheidende seiner Natur zu bestimmen, so mag man immer zu wissen vorgeben: das denkende Ich, die Seele (ein Name für den transcendentalen Gegenstand des inneren Sinnes), sei einfach; dieser Ausdruck hat deshalb doch gar keinen auf wirkliche Gegenstände sich erstreckenden Gebrauch und kann daher unsere Erkenntniß nicht im mindesten erweitern.

So fällt demnach die ganze rationale Psychologie mit ihrer Hauptstütze, und wir können so wenig hier wie sonst jemals hoffen, durch bloße Begriffe (noch weniger aber durch die bloße subjective Form aller unserer Begriffe, das Bewußtsein) ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung Einsichten auszubreiten, zumal da selbst der Fundamentalbegriff einer einfachen Natur von der Art ist, daß er überall in keiner Erfahrung angetroffen werden kann, und es mithin gar keinen Weg giebt, zu demselben als einem objectiv gültigen Begriffe zu gelangen.

Dritter Paralogism, der Personalität.

30 Was sich der numerischen Identität seiner selbst in verschiedenen Zeiten bewußt ist, ist so fern eine Person:

 Nun ist die Seele zc.

 Also ist sie eine Person.

Kritik des dritten Paralogismus der transcendentalen Psychologie.

Wenn ich die numerische Identität eines äußeren Gegenstandes durch
 362 Erfahrung erkennen will, so werde ich auf das Beharrliche derjenigen Er-
 scheinung, worauf als Subject sich alles Übrige als Bestimmung bezieht, 5
 Acht haben und die Identität von jenem in der Zeit, da dieses wechselt,
 bemerken. Nun aber bin ich ein Gegenstand des innern Sinnes, und alle
 Zeit ist blos die Form des innern Sinnes. Folglich beziehe ich alle und
 jede meiner successiven Bestimmungen auf das numerisch identische Selbst
 in aller Zeit, d. i. in der Form der inneren Anschauung meiner selbst. 10
 Auf diesen Fuß müßte die Persönlichkeit der Seele nicht einmal als ge-
 schlossen, sondern als ein völlig identischer Satz des Selbstbewußtseins in
 der Zeit angesehen werden, und das ist auch die Ursache, weswegen er
 a priori gilt. Denn er sagt wirklich nichts mehr als: in der ganzen Zeit,
 darin ich mir meiner bewußt bin, bin ich mir dieser Zeit als zur Einheit 15
 meines Selbst gehörig bewußt; und es ist einerlei, ob ich sage: diese ganze
 Zeit ist in mir als individueller Einheit, oder: ich bin mit numerischer
 Identität in aller dieser Zeit befindlich.

Die Identität der Person ist also in meinem eigenen Bewußtsein un-
 ausbleiblich anzutreffen. Wenn ich mich aber aus dem Gesichtspunkte 20
 eines andern (als Gegenstand seiner äußeren Anschauung) betrachte, so
 erwägt dieser äußere Beobachter mich allererst in der Zeit, denn in der
 Apperception ist die Zeit eigentlich nur in mir vorgestellt. Er wird also
 aus dem Ich, welches alle Vorstellungen zu aller Zeit in meinem Bewußt-
 363 sein und zwar mit völliger Identität begleitet, ob er es gleich einräumt, 25
 doch noch nicht auf die objective Beharrlichkeit meiner selbst schließen.
 Denn da alsdann die Zeit, in welche der Beobachter mich setzt, nicht die-
 jenige ist, die in meiner eigenen, sondern die in seiner Sinnlichkeit ange-
 troffen wird, so ist die Identität, die mit meinem Bewußtsein nothwendig
 verbunden ist, nicht darum mit dem seinigen, d. i. mit der äußeren An- 30
 schauung meines Subjects, verbunden.

Es ist also die Identität des Bewußtseins meiner selbst in verschiede-
 nen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zu-
 sammenhanges, beweiset aber gar nicht die numerische Identität meines
 Subjects, in welchem unerachtet der logischen Identität des Ich doch ein 35
 solcher Wechsel vorgegangen sein kann, der es nicht erlaubt, die Identität

desselben beizubehalten, obzwar ihm immer noch das gleichlautende Ich zuzuthellen, welches in jedem andern Zustande, selbst der Umwandlung des Subjects, doch immer den Gedanken des vorhergehenden Subjects aufbehalten und so auch dem folgenden überliefern könnte.*)

5 Wenn gleich der Satz einiger alten Schulen, daß alles fließend 364
und nichts in der Welt beharrlich und bleibend sei, nicht statt finden kann, sobald man Substanzen annimmt, so ist er doch nicht durch die Einheit des Selbstbewußtseins widerlegt. Denn wir selbst können aus unserem Bewußtsein darüber nicht urtheilen, ob wir als Seele beharrlich sind, oder
10 nicht, weil wir zu unserem identischen Selbst nur dasjenige zählen, dessen wir uns bewußt sind, und so allerdings nothwendig urtheilen müssen, daß wir in der ganzen Zeit, deren wir uns bewußt sind, eben dieselbe sind. In dem Standpunkte eines Fremden aber können wir dieses darum noch nicht für gültig erklären, weil, da wir an der Seele keine beharrliche Er-
15 scheinung antreffen als nur die Vorstellung Ich, welche sie alle begleitet und verknüpft, so können wir niemals ausmachen, ob dieses Ich (ein bloßer Gedanke) nicht eben sowohl fließe als die übrige Gedanken, die dadurch an einander gekettet werden.

Es ist aber merkwürdig, daß die Persönlichkeit und deren Voraus- 365
20 setzung, die Beharrlichkeit, mithin die Substantialität der Seele jetzt allererst bewiesen werden muß. Denn könnten wir diese voraussetzen, so würde zwar daraus noch nicht die Fortdauer des Bewußtseins, aber doch die Möglichkeit eines fortwährenden Bewußtseins in einem bleibenden Sub-
25 ject folgen, welches zu der Persönlichkeit schon hinreichend ist, die dadurch, daß ihre Wirkung etwa eine Zeit hindurch unterbrochen wird, selbst nicht sofort aufhört. Aber diese Beharrlichkeit ist uns vor der numerischen Ident-

*) Eine elastische Kugel, die auf eine gleiche in gerader Richtung stößt, theilt dieser ihre ganze Bewegung, mithin ihren ganzen Zustand (wenn man bloß auf die
30 Stellen im Raume sieht) mit. Nehmet nun nach der Analogie mit dergleichen Kör-
pern Substanzen an, deren die eine der andern Vorstellungen sammt deren Be-
wußtsein einflößte, so wird sich eine ganze Reihe derselben denken lassen, deren die
erste ihren Zustand sammt dessen Bewußtsein der zweiten, diese ihren eigenen Zu-
stand sammt dem der vorigen Substanz der dritten und diese eben so die Zustände
35 aller vorigen sammt ihrem eigenen und deren Bewußtsein mittheilte. Die letzte
Substanz würde also aller Zustände der vor ihr veränderten Substanzen sich als
ihrer eigenen bewußt sein, weil jene zusammt dem Bewußtsein in sie übertragen
worden, und dem unerachtet würde sie doch nicht eben dieselbe Person in allen diesen
Zuständen gewesen sein.

tität unserer selbst, die wir aus der identischen Apperception folgern, durch nichts gegeben, sondern wird daraus allererst gefolgert (und auf diese müßte, wenn es recht zugehe, allererst der Begriff der Substanz folgen, der allein empirisch brauchbar ist). Da nun diese Identität der Person aus der Identität des Ich in dem Bewußtsein aller Zeit, darin ich mich erkenne, keinesweges folgt, so hat auch oben die Substantialität der Seele darauf nicht gegründet werden können.

Indessen kann so wie der Begriff der Substanz und des Einfachen, eben so auch der Begriff der Persönlichkeit (so fern er bloß transcendental ist, d. i. Einheit des Subjects, das uns übrigens unbekannt ist, in dessen Bestimmungen aber eine durchgängige Verknüpfung durch Apperception ist) bleiben, und so fern ist dieser Begriff auch zum praktischen Gebrauche 366 nöthig und hinreichend; aber auf ihn als Erweiterung unserer Selbsterkenntniß durch reine Vernunft, welche uns eine ununterbrochene Fortdauer des Subjects aus dem bloßen Begriffe des identischen Selbst vorspiegelt, können wir nimmermehr Staat machen, da dieser Begriff sich immer um sich selbst herumdreht und uns in Ansehung keiner einzigen Frage, welche auf synthetische Erkenntniß angelegt ist, weiter bringt. Was Materie für ein Ding an sich selbst (transcendentales Object) sei, ist uns zwar gänzlich unbekannt; gleichwohl kann doch die Beharrlichkeit derselben als Erschei- 20 nung, dieweil sie als etwas Äußerliches vorgestellt wird, beobachtet werden. Da ich aber, wenn ich das bloße Ich bei dem Wechsel aller Vorstellungen beobachten will, kein ander Correlatum meiner Vergleichen habe, als wiederum mich selbst mit den allgemeinen Bedingungen meines Bewußtseins, so kann ich keine andere als tautologische Beantwortungen 25 auf alle Fragen geben: indem ich nämlich meinen Begriff und dessen Einheit den Eigenschaften, die mir selbst als Object zukommen, unterschiebe und das voraussetze, was man zu wissen verlangte.

Der vierte Paralogismus, der Idealität (des äußeren Verhältnisses).

Dasjenige, auf dessen Dasein nur als einer Ursache zu gegebenen Wahrnehmungen geschlossen werden kann, hat eine nur zweifelhafte Existenz. 367 Nun sind alle äußere Erscheinungen von der Art, daß ihr Dasein nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern auf sie als die Ursache gegebener Wahrnehmungen allein geschlossen werden kann: 35

Also ist das Dasein aller Gegenstände äußerer Sinne zweifelhaft. Diese Ungewißheit nenne ich die Idealität äußerer Erscheinungen, und die Lehre dieser Idealität heißt der Idealismus, in Vergleichung mit welchem die Behauptung einer möglichen Gewißheit von Gegenständen
 5 äußerer Sinne der Dualismus genannt wird.

Kritik des vierten Paralogismus der transcendentalen Psychologie.

Zuerst wollen wir die Prämissen der Prüfung unterwerfen. Wir können mit Recht behaupten, daß nur dasjenige, was in uns selbst ist,
 10 unmittelbar wahrgenommen werden könne, und daß meine eigene Existenz allein der Gegenstand einer bloßen Wahrnehmung sein könne. Also ist das Dasein eines wirklichen Gegenstandes außer mir (wenn dieses Wort in intellectueller Bedeutung genommen wird) niemals gerade zu in der Wahrnehmung gegeben, sondern kann nur zu dieser, welche eine Modi-
 15 fication des inneren Sinnes ist, als äußere Ursache derselben hinzu gedacht und mithin geschlossen werden. Daher auch Cartesius mit Recht alle Wahrnehmung in der engsten Bedeutung auf den Satz einschränkte: Ich (als ein denkend Wesen) bin. Es ist nämlich klar, daß, da das Äußere
 368 nicht in mir ist, ich es nicht in meiner Apperception, mithin auch in keiner
 20 Wahrnehmung, welche eigentlich nur die Bestimmung der Apperception ist, antreffen könne.

Ich kann also äußere Dinge eigentlich nicht wahrnehmen, sondern nur aus meiner inneren Wahrnehmung auf ihr Dasein schließen, indem ich diese als die Wirkung ansehe, wozu etwas Äußeres die nächste Ursache
 25 ist. Nun ist aber der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit unsicher, weil die Wirkung aus mehr als einer Ursache entsprungen sein kann. Demnach bleibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursache jederzeit zweifelhaft, ob diese innerlich,
 oder äußerlich sei, ob also alle sogenannte äußere Wahrnehmungen nicht
 30 ein bloßes Spiel unseres innern Sinnes seien, oder ob sie sich auf äußere wirkliche Gegenstände als ihre Ursache beziehen. Wenigstens ist das Dasein der letzteren nur geschlossen und läuft die Gefahr aller Schlüsse, da hingegen der Gegenstand des inneren Sinnes (Ich selbst mit allen meinen
 35 Vorstellungen) unmittelbar wahrgenommen wird, und die Existenz desselben gar keinen Zweifel leidet.

Unter einem Idealisten muß man also nicht denjenigen verstehen, der das Dasein äußerer Gegenstände der Sinne läugnet, sondern der nur nicht einräumt, daß es durch unmittelbare Wahrnehmung erkannt werde, 369 daraus aber schließt, daß wir ihrer Wirklichkeit durch alle mögliche Erfahrung niemals völlig gewiß werden können. 5

Ob ich nun unseren Paralogismus seinem trüglischen Scheine nach darstelle, muß ich zuvor bemerken, daß man nothwendig einen zweifachen Idealismus unterscheiden müsse, den transscendentalen und den empirischen. Ich verstehe aber unter dem transscendentalen Idealismus aller Erscheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir sie insgesammt als bloße 10 Vorstellungen und nicht als Dinge an sich selbst ansehen, und dem gemäß Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber für sich gegebene Bestimmungen oder Bedingungen der Objecte als Dinge an sich selbst sind. Diesem Idealismus ist ein transscendentaler Realismus 15 entgegengesetzt, der Zeit und Raum als etwas an sich (unabhängig von unserer Sinnlichkeit) Gegebenes ansieht. Der transscendentale Realist stellt sich also äußere Erscheinungen (wenn man ihre Wirklichkeit einräumt) als Dinge an sich selbst vor, die unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit existiren, also auch nach reinen Verstandesbegriffen außer uns wären. Dieser transscendentale Realist ist es eigentlich, welcher nachher 20 den empirischen Idealisten spielt und, nachdem er fälschlich von Gegenständen der Sinne vorausgesetzt hat, daß, wenn sie äußere sein sollen, sie an sich selbst, auch ohne Sinne, ihre Existenz haben müßten, in diesem Gesichtspunkte alle unsere Vorstellungen der Sinne unzureichend findet, die Wirklichkeit derselben gewiß zu machen. 25

Der transscendentale Idealist kann hingegen ein empirischer Realist, 370 mithin, wie man ihn nennt, ein Dualist sein, d. i. die Existenz der Materie einräumen, ohne aus dem bloßen Selbstbewußtsein hinauszugehen und etwas mehr als die Gewißheit der Vorstellungen in mir, mithin das cogito, ergo sum anzunehmen. Denn weil er diese Materie und 30 sogar deren innere Möglichkeit bloß für Erscheinung gelten läßt, die, von unserer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts ist: so ist sie bei ihm nur eine Art Vorstellungen (Anschauung), welche äußerlich heißen, nicht als ob sie sich auf an sich selbst äußere Gegenstände bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem alles außer einander, er 35 selbst, der Raum, aber in uns ist.

Für diesen transcendentalen Idealismus haben wir uns nun schon im Anfange erklärt. Also fällt bei unserem Lehrbegriff alle Bedenklichkeit weg, das Dasein der Materie eben so auf das Zeugniß unseres bloßen Selbstbewußtseins anzunehmen und dadurch für bewiesen zu erklären, wie das Dasein meiner selbst als eines denkenden Wesens. Denn ich bin mir doch meiner Vorstellungen bewußt; also existiren diese und ich selbst, der ich diese Vorstellungen habe. Nun sind aber äußere Gegenstände (die Körper) bloß Erscheinungen, mithin auch nichts anders als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abge sondert aber nichts sind. Also existiren eben sowohl äußere Dinge, als ich selbst existire, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugniß meines Selbstbewußtseins, nur mit dem Unterschiede, daß die Vorstellung meiner selbst als des denkenden Subjects bloß auf den innern, die Vorstellungen aber, welche ausge dehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äußern Sinn bezogen werden. Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äußerer Gegenstände eben so wenig nöthig zu schließen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines innern Sinnes (meiner Gedanken); denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewußtsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist.

Also ist der transcendentale Idealist ein empirischer Realist und ge steht der Materie als Erscheinung eine Wirklichkeit zu, die nicht geschlossen werden darf, sondern unmittelbar wahrgenommen wird. Dagegen kommt der transcendentale Realismus nothwendig in Verlegenheit und sieht sich genöthigt, dem empirischen Idealismus Platz einzuräumen, weil er die Gegenstände äußerer Sinne für etwas von den Sinnen selbst Unterschiedenes und bloße Erscheinungen für selbstständige Wesen ansieht, die sich außer uns befinden; da denn freilich bei unserem besten Bewußtsein unserer Vorstellung von diesen Dingen noch lange nicht gewiß ist, daß, wenn die Vorstellung existirt, auch der ihr correspondirende Gegenstand existirt; dahingegen in unserem System diese äußere Dinge, die Materie nämlich, in allen ihren Gestalten und Veränderungen nichts als bloße Erscheinungen, d. i. Vorstellungen in uns, sind, deren Wirklichkeit wir uns unmittelbar bewußt werden.

Da nun, so viel ich weiß, alle dem empirischen Idealismus anhängende Psychologen transcendentale Realisten sind, so haben sie freilich ganz consequent verfahren, dem empirischen Idealismus große Wichtigkeit

zuzugestehen, als einem von den Problemen, daraus die menschliche Vernunft sich schwerlich zu helfen wisse. Denn in der That, wenn man äußere Erscheinungen als Vorstellungen ansieht, die von ihren Gegenständen als an sich außer uns befindlichen Dingen in uns gewirkt werden, so ist nicht abzusehen, wie man dieser ihr Dasein anders als durch den Schluß von der Wirkung auf die Ursache erkennen könne, bei welchem es immer zweifelhaft bleiben muß, ob die letztere in uns, oder außer uns sei. Nun kann man zwar einräumen, 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 körperlicher Dinge verstehen; denn diese sind lediglich Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungsarten, die sich jederzeit nur in uns befinden, und deren Wirklichkeit auf dem unmittelbaren Bewußtsein eben so, wie das Bewußtsein meiner eigenen Gedanken beruht. Der transscendentale Gegenstand ist sowohl in Ansehung der inneren als äußeren Anschauung gleich unbekannt. Von ihm aber ist auch nicht die Rede, sondern von dem empirischen, welcher alsdann ein äußerer heißt, wenn er im Raume, und ein innerer Gegenstand, wenn er lediglich im Zeitverhältniße vorgestellt wird; Raum aber und Zeit sind beide nur in uns anzutreffen.

Weil indessen der Ausdruck: außer uns, eine nicht zu vermeidende Zweideutigkeit bei sich führt, indem er bald etwas bedeutet, was als Ding an sich selbst von uns unterschieden existirt, bald was bloß zur äußeren Erscheinung gehört, so wollen wir, um diesen Begriff in der letzteren Bedeutung, als in welcher eigentlich die psychologische Frage wegen der Realität unserer äußeren Anschauung genommen wird, außer Unsicherheit zu setzen, empirisch äußerliche Gegenstände dadurch von denen, die so im transscendentalen Sinne heißen möchten, unterscheiden, daß wir sie gerade zu Dinge nennen, die im Raume anzutreffen sind.

Raum und Zeit sind zwar Vorstellungen a priori, welche uns als Formen unserer sinnlichen Anschauung beiwohnen, ehe noch ein wirklicher Gegenstand unseren Sinn durch Empfindung bestimmt hat, um ihn unter jenen sinnlichen Verhältnißen vorzustellen. Allein dieses Materielle oder Reale, dieses Etwas, was im Raume angeschaut werden soll, setzt nothwendig Wahrnehmung voraus und kann unabhängig von dieser, welche die Wirklichkeit von Etwas im Raume anzeigt, durch keine Einbildungskraft gebildet und hervorgebracht werden. Empfindung ist also dasjenige, was

eine Wirklichkeit im Raume und der Zeit bezeichnet, nachdem sie auf die eine oder die andere Art der sinnlichen Anschauung bezogen wird. Ist Empfindung einmal gegeben (welche, wenn sie auf einen Gegenstand überhaupt, ohne diesen zu bestimmen, angewandt wird, Wahrnehmung heißt),
 5 so kann durch die Mannigfaltigkeit derselben mancher Gegenstand in der Einbildung gedichtet werden, der außer der Einbildung im Raume oder der Zeit keine empirische Stelle hat. Dieses ist ungezweifelt gewiß; man mag nun die Empfindungen Lust und Schmerz, oder auch der äußeren Sinne, als Farben, Wärme zc. nehmen, so ist Wahrnehmung dasjenige,
 10 wodurch der Stoff, um Gegenstände der sinnlichen Anschauung zu denken, zuerst gegeben werden muß. Diese Wahrnehmung stellt also (damit wir diesmal nur bei äußeren Anschauungen bleiben) etwas Wirkliches im Raume vor. Denn erstlich ist Wahrnehmung die Vorstellung einer Wirklichkeit, so wie Raum die Vorstellung einer bloßen Möglichkeit des Beisammenseins. Zweitens wird diese Wirklichkeit vor dem äußeren Sinn,
 15 d. i. im Raume, vorgestellt. Drittens ist der Raum selbst nichts anders als bloße Vorstellung; mithin kann in ihm nur das als wirklich gelten, was in ihm vorgestellt*) wird, und umgekehrt, was in ihm gegeben, d. i. 375 durch Wahrnehmung vorgestellt wird, ist in ihm auch wirklich; denn wäre
 20 es in ihm nicht wirklich, d. i. unmittelbar durch empirische Anschauung gegeben, so könnte es auch nicht erdichtet werden, weil man das Reale der Anschauungen gar nicht a priori erdenken kann.

Alle äußere Wahrnehmung also beweiset unmittelbar etwas Wirkliches im Raume, oder ist vielmehr das Wirkliche selbst, und in so fern ist
 25 also der empirische Realismus außer Zweifel, d. i. es correspondirt unseren äußeren Anschauungen etwas Wirkliches im Raume. Freilich ist der Raum selbst mit allen seinen Erscheinungen als Vorstellungen nur in mir, aber in diesem Raume ist doch gleichwohl das Reale oder der Stoff aller Gegenstände äußerer Anschauung wirklich und unabhängig von aller Er-

*) Man muß diesen paradoxen, aber richtigen Satz wohl merken: daß im Raume nichts sei, als was in ihm vorgestellt wird. Denn der Raum ist selbst nichts
 30 anders als Vorstellung; folglich was in ihm ist, muß in der Vorstellung enthalten sein, und im Raume ist gar nichts, außer so fern es in ihm wirklich vorgestellt wird. Ein Satz, der allerdings befremdlich klingen muß, daß eine Sache nur in der
 35 Vorstellung von ihr existiren könne, der aber hier das Anstößige verliert, weil die Sachen, mit denen wir es zu thun haben, nicht Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen, d. i. Vorstellungen, sind.

dichtung gegeben, und es ist auch unmöglich, daß in diesem Raume irgend etwas außer uns (im transcendentalen Sinne) gegeben werden sollte, weil der Raum selbst außer unserer Sinnlichkeit nichts ist. Also kann der strengste Idealist nicht verlangen, man solle beweisen, daß unse-
 376 rer Wahrnehmung der Gegenstand außer uns (in stricter Bedeutung) ent- 5
 spreche. Denn wenn es dergleichen gäbe, so würde es doch nicht als außer uns vorgestellt und angeschauet werden können, weil dieses den Raum vor-
 aussetzt, und die Wirklichkeit im Raume als einer bloßen Vorstellung nichts anders als die Wahrnehmung selbst ist. Das Reale äußerer Erscheinungen ist also wirklich nur in der Wahrnehmung und kann auf keine andere 10
 Weise wirklich sein.

Aus Wahrnehmungen kann nun entweder durch ein bloßes Spiel der Einbildung, oder auch vermittelt der Erfahrung Erkenntniß der Gegen-
 stände erzeugt werden. Und da können allerdings trügliche Vorstellungen entspringen, denen die Gegenstände nicht entsprechen und wobei die Täu- 15
 schung bald einem Blendwerke der Einbildung (im Traume), bald einem Fehltritte der Urtheilskraft (beim sogenannten Betrüge der Sinne) bei-
 zumessen ist. Um nun hierin dem falschen Scheine zu entgehen, verfährt man nach der Regel: Was mit einer Wahrnehmung nach empiri-
 377 schen Gesetzen zusammenhängt, ist wirklich. Allein diese Täu- 20
 schung sowohl, als die Verwahrung wider dieselbe trifft eben sowohl den Idealismus als den Dualismus, indem es dabei nur um die Form der Er-
 fahrung zu thun ist. Den empirischen Idealismus, als eine falsche Be-
 denklichkeit wegen der objectiven Realität unserer äußeren Wahrnehmun-
 gen, zu widerlegen, ist schon hinreichend: daß äußere Wahrnehmung eine 25
 Wirklichkeit im Raume unmittelbar beweise, welcher Raum, ob er zwar an sich nur bloße Form der Vorstellungen ist, dennoch in Ansehung aller
 äußeren Erscheinungen (die auch nichts anders als bloße Vorstellungen sind) objective Realität hat; imgleichen: daß ohne Wahrnehmung selbst
 die Erdichtung und der Traum nicht möglich seien, unsere äußere Sinne 30
 also den datis nach, woraus Erfahrung entspringen kann, ihre wirkliche correspondirende Gegenstände im Raume haben.

Der dogmatische Idealist würde derjenige sein, der das Dasein der Materie läugnet, der sceptische, der sie bezweifelt, weil er sie 35
 für unerweislich hält. Der erstere kann es nur darum sein, weil er in der
 Möglichkeit einer Materie überhaupt Widersprüche zu finden glaubt; und mit diesem haben wir es jetzt noch nicht zu thun. Der folgende Abschnitt

von dialektischen Schlüssen, der die Vernunft in ihrem inneren Streite in Ansehung der Begriffe von der Möglichkeit dessen, was in den Zusammenhang der Erfahrung gehört, vorstellt, wird auch dieser Schwierigkeit abhelfen. Der sceptische Idealist aber, der bloß den Grund unserer Behauptung ansieht und unsere Überredung von dem Dasein der Materie, die wir auf unmittelbare Wahrnehmung zu gründen glauben, für unzureichend erklärt, ist so fern ein Wohlthäter der menschlichen Vernunft, als er uns nöthigt, selbst bei dem kleinsten Schritte der gemeinen Erfahrung die Augen wohl aufzuthun und, was wir vielleicht nur erschleichen, nicht sogleich als wohl erworben in unseren Besitz aufzunehmen. Der Nutzen, den diese idealistische Einwürfe hier schaffen, fällt jetzt klar in die Augen. Sie treiben uns mit Gewalt dahin, wenn wir uns nicht in unseren gemeinsten Behauptungen verwickeln wollen, alle Wahrnehmungen, sie mögen nun innere oder äußere heißen, bloß als ein Bewußtsein dessen, was unserer Sinnlichkeit anhängt, und die äußere Gegenstände derselben nicht für Dinge an sich selbst, sondern nur für Vorstellungen anzusehen, deren wir uns wie jeder anderen Vorstellung unmittelbar bewußt werden können, die aber darum äußere heißen, weil sie demjenigen Sinne anhängen, den wir den äußeren Sinn nennen, dessen Anschauung der Raum ist, der aber doch selbst nichts anders als eine innere Vorstellungsart ist, in welcher sich gewisse Wahrnehmungen mit einander verknüpfen.

Wenn wir äußere Gegenstände für Dinge an sich gelten lassen, so ist schlechthin unmöglich zu begreifen, wie wir zur Erkenntniß ihrer Wirklichkeit außer uns kommen sollten, indem wir uns bloß auf die Vorstellung stützen, die in uns ist. Denn man kann doch außer sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst, und das ganze Selbstbewußtsein liefert daher nichts, als lediglich unsere eigene Bestimmungen. Also nöthigt uns der sceptische Idealismus, die einzige Zuflucht, die uns übrig bleibt, nämlich zu der Idealität aller Erscheinungen, zu ergreifen, welche wir in der transcendentalen Ästhetik unabhängig von diesen Folgen, die wir damals nicht voraussehen konnten, dargethan haben. Frägt man nun, ob denn diesem zu Folge der Dualismus allein in der Seelenlehre statt finde, so ist die Antwort: Allerdings! aber nur im empirischen Verstande; d. i. in dem Zusammenhange der Erfahrung ist wirklich Materie als Substanz in der Erscheinung dem äußeren Sinne, so wie das denkende Ich, gleichfalls als Substanz in der Erscheinung, vor dem inneren Sinne gegeben; und nach den Regeln, welche diese Kategorie in den Zusammenhang unserer äußeren

sowohl als inneren Wahrnehmungen zu einer Erfahrung hineinbringt, müssen auch beiderseits Erscheinungen unter sich verknüpft werden. Wollte man aber den Begriff des Dualismus, wie es gewöhnlich geschieht, erweitern und ihn im transcendentalen Verstande nehmen, so hätten weder er, noch der ihm entgegengesetzte Pneumatismus einerseits, oder der Materialismus andererseits nicht den mindesten Grund, indem man alsdann die Bestimmung seiner Begriffe verfehlt und die Verschiedenheit der Vorstellungsart von Gegenständen, die uns nach dem, was sie an sich sind, unbekannt bleiben, für eine Verschiedenheit dieser Dinge selbst hält. Ich, durch den innern Sinn in der Zeit vorgestellt, und Gegenstände im Raume außer mir sind zwar specifisch ganz unterschiedene Erscheinungen, aber dadurch werden sie nicht als verschiedene Dinge gedacht. Das transcendente Object, welches den äußeren Erscheinungen, imgleichen das, was der innern Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art an die Hand geben.

Wenn wir also, wie uns denn die gegenwärtige Kritik augenscheinlich dazu nöthigt, der oben festgesetzten Regel treu bleiben, unsere Fragen nicht weiter zu treiben, als nur so weit mögliche Erfahrung uns das Object derselben an die Hand geben kann: so werden wir es uns 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. Wenn aber der Psycholog Erscheinungen für Dinge an sich selbst nimmt, so mag er als Materialist einzig und allein Materie, oder als Spiritualist blos denkende Wesen (nämlich nach der Form unsers innern Sinnes), oder als Dualist beide als für sich existirende Dinge in seinen Lehrbegriff aufnehmen: so ist er doch immer durch Mißverstand hingehalten über die Art zu vernünfteln, wie dasjenige an sich selbst existiren möge, was doch kein Ding an sich, sondern nur die Erscheinung eines Dinges überhaupt ist.

381

Betrachtung

über die Summe der reinen Seelenlehre zu Folge diesen Paralogismen.

Wenn wir die Seelenlehre als die Physiologie des inneren Sinnes mit der Körperlehre als einer Physiologie der Gegenstände äußerer

Sinne vergleichen: so finden wir außer dem, daß in beiden vieles empirisch erkannt werden kann, doch diesen merkwürdigen Unterschied, daß in der letzteren Wissenschaft doch vieles a priori aus dem bloßen Begriffe eines ausgedehnten undurchdringlichen Wesens, in der ersteren aber aus dem

5 Begriffe eines denkenden Wesens gar nichts a priori synthetisch erkannt werden kann. Die Ursache ist diese. Obgleich beides Erscheinungen sind, so hat doch die Erscheinung vor dem äußeren Sinne etwas Stehendes oder Bleibendes, welches ein den wandelbaren Bestimmungen zum Grunde liegendes Substratum und mithin einen synthetischen Begriff, nämlich

10 den vom Raume und einer Erscheinung in demselben, an die Hand giebt: anstatt daß die Zeit, welche die einzige Form unserer innern Anschauung ist, nichts Bleibendes hat, mithin nur den Wechsel der Bestimmungen, nicht aber den bestimmbaren Gegenstand zu erkennen giebt. Denn in dem, was wir Seele nennen, ist alles im continuirlichen Flusse und nichts

15 Bleibendes außer etwa (wenn man es durchaus will) das darum so einfache Ich, weil diese Vorstellung keinen Inhalt, mithin kein Mannigfaltiges hat, weswegen sie auch scheint ein einfaches Object vorzustellen oder, 382
besser gesagt, zu bezeichnen. Dieses Ich müßte eine Anschauung sein, welche, da sie beim Denken überhaupt (vor aller Erfahrung) vorausgesetzt würde, als Anschauung a priori synthetische Sätze lieferte, wenn es möglich sein sollte, eine reine Vernunftkenntniß von der Natur eines denkenden Wesens überhaupt zu Stande zu bringen. Allein dieses Ich ist so wenig Anschauung als Begriff von irgend einem Gegenstande, sondern die bloße Form des Bewußtseins, welches heiderlei Vorstellungen be-

25 gleiten und sie dadurch zu Erkenntnissen erheben kann, so fern nämlich dazu noch irgend etwas anders in der Anschauung gegeben wird, welches zu einer Vorstellung von einem Gegenstande Stoff darreicht. Also fällt die ganze rationale Psychologie als eine alle Kräfte der menschlichen Vernunft übersteigende Wissenschaft, und es bleibt uns nichts übrig, als unsere

30 Seele an dem Leitfaden der Erfahrung zu studiren und uns in den Schranken der Fragen zu halten, die nicht weiter gehen, als mögliche innere Erfahrung ihren Inhalt darlegen kann.

Ob sie nun aber gleich als erweiternde Erkenntniß keinen Nutzen hat, sondern als solche aus lauter Paralogismen zusammengesetzt ist, so kann

35 man ihr doch, wenn sie für nichts mehr als eine kritische Behandlung unserer dialektischen Schlüsse und zwar der gemeinen und natürlichen Vernunft gelten soll, einen wichtigen negativen Nutzen nicht absprechen.

383 Wozu haben wir wohl eine bloß auf reine Vernunftprincipien gegründete Seelenlehre nöthig? Ohne Zweifel vorzüglich in der Absicht, um unser denkendes Selbst wider die Gefahr des Materialismus zu sichern. Dieses leistet aber der Vernunftbegriff von unserem denkenden Selbst, den wir gegeben haben. Denn weit gefehlt, daß nach demselben einige Furcht 5 übrig bliebe, daß, wenn man die Materie wegnähme, dadurch alles Denken und selbst die Existenz denkender Wesen aufgehoben werden würde, so wird vielmehr klar gezeigt, daß, wenn ich das denkende Subject wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muß, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjects und eine Art Vorstellung 10 desselben.

Dadurch erkenne ich zwar freilich dieses denkende Selbst seinen Eigenschaften nach nicht besser, noch kann ich seine Beharrlichkeit, ja selbst nicht einmal die Unabhängigkeit seiner Existenz von dem ewanigen transcendentalen Substratum äußerer Erscheinungen einsehen; denn dieses ist mir 15 eben sowohl als jenes unbekannt. Weil es aber gleichwohl möglich ist, daß ich anders woher als aus bloß speculativen Gründen Ursache hernähme, eine selbstständige und bei allem möglichen Wechsel meines Zustandes beharrliche Existenz meiner denkenden Natur zu hoffen, so ist dadurch schon viel gewonnen, bei dem freien Geständniß meiner eigenen Unwissenheit 20 dennoch die dogmatische Angriffe eines speculativen Gegners abtreiben zu können und ihm zu zeigen, daß er niemals mehr von der Natur meines Subjects wissen könne, um meinen Erwartungen die Möglichkeit abzusprechen, als ich, um mich an ihnen zu halten.

384 Auf diesen transcendentalen Schein unserer psychologischen Begriffe 25 gründen sich dann noch drei dialektische Fragen, welche das eigentliche Ziel der rationalen Psychologie ausmachen und nirgend anders, als durch obige Untersuchungen entschieden werden können, nämlich: 1) von der Möglichkeit der Gemeinschaft der Seele mit einem organischen Körper, d. i. der Animalität und dem Zustande der Seele im Leben des Menschen; 30 2) vom Anfange dieser Gemeinschaft, d. i. der Seele in und vor der Geburt des Menschen; 3) dem Ende dieser Gemeinschaft, d. i. der Seele in und nach dem Tode des Menschen (Frage wegen der Unsterblichkeit).

Ich behaupte nun, daß alle Schwierigkeiten, die man bei diesen 35 Fragen vorzufinden glaubt, und mit denen als dogmatischen Einwürfen man sich das Ansehen einer tieferen Einsicht in die Natur der Dinge, als der gemeine Verstand wohl haben kann, zu geben sucht, auf einem bloßen

Blendwerke beruhen, nach welchem man das, was bloß in Gedanken existirt, hypostasirt und in eben derselben Qualität als einen wirklichen Gegenstand außerhalb dem denkenden Subjecte annimmt, nämlich Ausdehnung, die nichts als Erscheinung ist, für eine auch ohne unsere Sinnlichkeit substanzirende Eigenschaft äußerer Dinge und Bewegung für deren Wirkung, welche auch außer unseren Sinnen an sich wirklich vorgeht, zu halten. Denn die Materie, deren Gemeinschaft mit der Seele so großes Bedenken erregt, ist nichts anders als eine bloße Form oder eine gewisse Vorstellungsart eines unbekanntes Gegenstandes durch diejenige Anschauung, welche man den äußeren Sinn nennt. Es mag also wohl etwas außer uns sein, dem diese Erscheinung, welche wir Materie nennen, correspondirt; aber in derselben Qualität als Erscheinung ist es nicht außer uns, sondern lediglich als ein Gedanke in uns, wiewohl dieser Gedanke durch genannten Sinn es als außer uns befindlich vorstellt. Materie bedeutet also nicht eine von dem Gegenstande des inneren Sinnes (Seele) so ganz unterschiedene und heterogene Art von Substanzen, sondern nur die Ungleichartigkeit der Erscheinungen von Gegenständen (die uns an sich selbst unbekannt sind), deren Vorstellungen wir äußere nennen in Vergleichung mit denen, die wir zum inneren Sinne zählen, ob sie gleich eben sowohl bloß zum denkenden Subjecte, als alle übrige Gedanken gehören, nur daß sie dieses Täuschende an sich haben: daß, da sie Gegenstände im Raume vorstellen, sie sich gleichsam von der Seele ablösen und außer ihr zu schweben scheinen, da doch selbst der Raum, darin sie angeschauet werden, nichts als eine Vorstellung ist, deren Gegenbild in derselben Qualität außer der Seele gar nicht angetroffen werden kann. Nun ist die Frage nicht mehr von der Gemeinschaft der Seele mit anderen bekannten und fremdartigen Substanzen außer uns, sondern bloß von der Verknüpfung der Vorstellungen des inneren Sinnes mit den Modificationen unserer äußeren Sinnlichkeit, und wie diese unter einander nach beständigen Gesetzen verknüpft sein mögen, so daß sie in einer Erfahrung zusammenhängen.

So lange wir innere und äußere Erscheinungen als bloße Vorstellungen in der Erfahrung mit einander zusammen halten, so finden wir nichts Widersinnliches und welches die Gemeinschaft beider Art Sinne befremdlich machte. Sobald wir aber die äußere Erscheinungen hypostasiren, sie nicht mehr als Vorstellungen, sondern in derselben Qualität, wie sie in uns sind, auch als außer uns für sich bestehende Dinge, ihre

Handlungen aber, die sie als Erscheinungen gegen einander im Verhältniß zeigen, auf unser denkendes Subject beziehen, so haben wir einen Charakter der wirkenden Ursachen außer uns, der sich mit ihren Wirkungen in uns nicht zusammen reimen will, weil jener sich bloß auf äußere Sinne, diese aber auf den innern Sinn beziehen, welche, ob sie zwar in einem Subjecte vereinigt, dennoch höchst ungleichartig sind. Da haben wir denn keine andere äußere Wirkungen als Veränderungen des Orts und keine Kräfte als bloß Bestrebungen, welche auf Verhältnisse im Raume als ihre Wirkungen auslaufen. In uns aber sind die Wirkungen Gedanken, unter denen kein Verhältniß des Orts, Bewegung, Gestalt oder Raumesbestimmung überhaupt statt findet, und wir verlieren den Leitfaden der Ursachen gänzlich an den Wirkungen, die sich davon in dem inneren Sinne zeigen sollten. Aber wir sollten bedenken: daß nicht die Körper Gegenstände an sich sind, die uns gegenwärtig sind, sondern eine bloße Erscheinung wer weiß welches unbekanntes Gegenstandes; daß die Bewegung nicht die Wirkung dieser unbekanntes Ursache, sondern bloß die Erscheinung ihres Einflusses auf unsere Sinne sei, daß folglich beide nicht Etwas außer uns, sondern bloß Vorstellungen in uns seien, mithin daß nicht die Bewegung der Materie in uns Vorstellungen wirke, sondern daß sie selbst (mithin auch die Materie, die sich dadurch kennbar macht) bloße Vorstellung sei; und endlich die ganze selbstgemachte Schwierigkeit darauf hinauslaufe: wie und durch welche Ursache die Vorstellungen unserer Sinnlichkeit so untereinander in Verbindung stehen, daß diejenige, welche wir äußere Anschauungen nennen, nach empirischen Gesetzen als Gegenstände außer uns vorgestellt werden können; welche Frage nun ganz und gar nicht die vermeinte Schwierigkeit enthält, den Ursprung der Vorstellungen von außer uns befindlichen, ganz fremdartigen wirkenden Ursachen zu erklären, indem wir die Erscheinungen einer unbekanntes Ursache für die Ursache außer uns nehmen, welches nichts als Verwirrung veranlassen kann. In Urtheilen, in denen eine durch lange Gewohnheit eingewurzelte Mißdeutung vorkommt, ist es unmöglich, die Berichtigung sofort zu derjenigen Faßlichkeit zu bringen, welche in anderen Fällen gefördert werden kann, wo keine dergleichen unvermeidliche Illusion den Begriff verwirrt. Daher wird diese unsere Befreiung der Vernunft von sophistischen Theorien schwerlich schon die Deutlichkeit haben, die ihr zur völligen Befriedigung nöthig ist.

Ich glaube diese auf folgende Weise befördern zu können.

Alle Einwürfe können in dogmatische, kritische und sceptische eingetheilt werden. Der dogmatische Einwurf ist, der wider einen Satz, der kritische, der wider den Beweis eines Satzes gerichtet ist. Der erstere bedarf einer Einsicht in die Beschaffenheit der Natur des Gegenstandes, um das Gegentheil von demjenigen behaupten zu können, was der Satz von diesem Gegenstande vorgiebt; er ist daher selbst dogmatisch und giebt vor, die Beschaffenheit, von der die Rede ist, besser zu kennen als der Gegentheil. Der kritische Einwurf, weil er den Satz in seinem Werthe oder Unwerthe unangetastet läßt und nur den Beweis ansieht, bedarf gar nicht den Gegenstand besser zu kennen, oder sich einer besseren Kenntniß desselben anzumaßen; er zeigt nur, daß die Behauptung grundlos, nicht, daß sie unrichtig sei. Der sceptische stellt Satz und Gegensatz wechselseitig gegen einander als Einwürfe von gleicher Erheblichkeit, einen jeden derselben wechselseitig als Dogma und den andern als dessen Einwurf, ist also auf zwei entgegengesetzten Seiten dem Scheine nach dogmatisch, um alles Urtheil über den Gegenstand gänzlich zu vernichten. Der dogmatische also sowohl als sceptische Einwurf müssen beide so viel Einsicht ihres Gegenstandes vorgeben, als nöthig ist, etwas von ihm bejahend oder verneinend zu behaupten. Der kritische ist allein von der Art, daß, indem er bloß zeigt, man nehme zum Behuf seiner Behauptung etwas an, was nichtig und bloß eingebildet ist, die Theorie stürzt, dadurch daß er ihr die angemessene Grundlage entzieht, ohne sonst etwas über die Beschaffenheit des Gegenstandes ausmachen zu wollen.

Nun sind wir nach den gemeinen Begriffen unserer Vernunft in Ansehung der Gemeinschaft, darin unser denkendes Subject mit den Dingen außer uns steht, dogmatisch und sehen diese als wahrhafte, unabhängig von uns bestehende Gegenstände an nach einem gewissen transcendentalen Dualism, der jene äußere Erscheinungen nicht als Vorstellungen zum Subjecte zählt, sondern sie, so wie sinnliche Anschauung sie uns liefert, außer uns als Objecte versetzt und sie von dem denkenden Subjecte gänzlich abtrennt. Diese Subreption ist nun die Grundlage aller Theorien über die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper, und es wird niemals gefragt, ob denn diese objective Realität der Erscheinungen so ganz richtig sei, sondern diese wird als zugestanden vorausgesetzt und nur über die Art vernünftelt, wie sie erklärt und begriffen werden müsse. Die gewöhnliche drei hierüber erdachte und wirklich einzig mögliche Systeme sind die

des physischen Einflusses, der vorher bestimmten Harmonie und der übernatürlichen Assistenz.

Die zwei letztere Erklärungsarten der Gemeinschaft der Seele mit der Materie sind auf Einwürfe gegen die erstere, welche die Vorstellung des gemeinen Verstandes ist, gegründet: daß nämlich dasjenige, was als Materie erscheint, durch seinen unmittelbaren Einfluß nicht die Ursache von Vorstellungen als einer ganz heterogenen Art von Wirkungen sein könne. Sie können aber alsdann mit dem, was sie unter dem Gegenstande äußerer Sinne verstehen, nicht den Begriff einer Materie verbinden, welche nichts als Erscheinung, mithin schon an sich selbst bloße Vorstellung ist, die durch irgend welche äußere Gegenstände gewirkt worden; denn sonst würden sie sagen, daß die Vorstellungen äußerer Gegenstände (die Erscheinungen) nicht äußere Ursachen der Vorstellungen in unserem Gemüthe sein können, welches ein ganz sinnleerer Einwurf sein würde, weil es niemanden einfallen wird, daß, was er einmal als bloße Vorstellung anerkannt hat, für eine äußere Ursache zu halten. Sie müssen also nach unseren Grundsätzen ihre Theorie darauf richten, daß dasjenige, was der wahre (transcendentale) Gegenstand unserer äußeren Sinne ist, nicht die Ursache derjenigen Vorstellungen (Erscheinungen) sein könne, die wir unter dem Namen Materie verstehen. Da nun niemand mit Grunde vorgeben kann, etwas von der transcendentalen Ursache unserer Vorstellungen äußerer Sinne zu kennen, so ist ihre Behauptung ganz grundlos. Wollten aber die vermeinte Verbesserer der Lehre vom physischen Einflusse nach der gemeinen Vorstellungsart eines transcendentalen Dualism die Materie als solche für ein Ding an sich selbst (und nicht als bloße Erscheinung eines unbekanntes Dinges) ansehen und ihren Einwurf dahin richten, zu zeigen, daß ein solcher äußerer Gegenstand, welcher keine andere Causalität als die der Bewegungen an sich zeigt, nimmermehr die wirkende Ursache von Vorstellungen sein könne, sondern daß sich ein drittes Wesen deshalb ins Mittel schlagen müsse, um, wo nicht Wechselwirkung, doch wenigstens Correspondenz und Harmonie zwischen beiden zu stiften: so würden sie ihre Widerlegung davon anfangen, das *πρωτον ψευδος* des physischen Einflusses in ihrem Dualismus anzunehmen, und also durch ihren Einwurf nicht sowohl den natürlichen Einfluß, sondern ihre eigene dualistische Vor- aussetzung widerlegen. Denn alle Schwierigkeiten, welche die Verbindung der denkenden Natur mit der Materie treffen, entspringen ohne Ausnahme lediglich aus jener erschlichenen dualistischen Vorstellung: daß Materie

als solche nicht Erscheinung, d. i. bloße Vorstellung des Gemüths, der ein unbekannter Gegenstand entspricht, sondern der Gegenstand an sich selbst sei, so wie er außer uns und unabhängig von aller Sinnlichkeit existirt.

Es kann also wider den gemein angenommenen physischen Einfluß 392
 5 kein dogmatischer Einwurf gemacht werden. Denn nimmt der Gegner an, daß Materie und ihre Bewegung bloße Erscheinungen und also selbst nur Vorstellungen seien, so kann er nur darin die Schwierigkeit setzen, daß der unbekannte Gegenstand unserer Sinnlichkeit nicht die Ursache der Vor-
 10 stellungen in uns sein könne, welches aber vorzugeben ihn nicht das mindeste berechtigt, weil niemand von einem unbekanntem Gegenstande aus-
 machen kann, was er thun oder nicht thun könne. Er muß aber nach unseren obigen Beweisen diesen transcendentalen Idealism nothwendig einräumen, wofern er nicht offenbar Vorstellungen hypostasiren und sie als wahre Dinge außer sich versetzen will.

15 Gleichwohl kann wider die gemeine Lehrmeinung des physischen Einflusses ein gegründeter kritischer Einwurf gemacht werden. Eine solche vorgegebene Gemeinschaft zwischen zwei Arten von Substanzen, der denkenden und der ausgedehnten, legt einen groben Dualism zum Grunde und macht die letztere, die doch nichts als bloße Vorstellungen des den-
 20 kenden Subjects sind, zu Dingen, die für sich bestehen. Also kann der mißverstandene physische Einfluß dadurch völlig vereitelt werden, daß man den Beweisgrund desselben als nichtig und erschlichen aufdeckt.

Die berücktigte Frage wegen der Gemeinschaft des Denkenden und Ausgedehnten würde also, wenn man alles Eingebildete absondert, ledig- 393
 25 lich darauf hinauslaufen: wie in einem denkenden Subject überhaupt äußere Anschauung, nämlich die des Raumes (einer Erfüllung desselben, Gestalt und Bewegung), möglich sei. Auf diese Frage aber ist es keinem Menschen möglich eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen,
 30 daß man die äußere Erscheinungen einem transcendentalen Gegenstande zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff von ihm bekommen werden. In allen Aufgaben, die im Felde der Erfahrung vorkommen mögen, be-
 35 handeln wir jene Erscheinungen als Gegenstände an sich selbst, ohne uns um den ersten Grund ihrer Möglichkeit (als Erscheinungen) zu bekümmern. Sehen wir aber über deren Gränze hinaus, so wird der Begriff eines transcendentalen Gegenstandes nothwendig.

Von diesen Erinnerungen über die Gemeinschaft zwischen dem denkenden und den ausgedehnten Wesen ist die Entscheidung aller Streitigkeiten oder Einwürfe, welche den Zustand der denkenden Natur vor dieser Gemeinschaft (dem Leben), oder nach aufgehobener solchen Gemeinschaft (im Tode) betreffen, eine unmittelbare Folge. Die Meinung, daß das denkende Subject vor aller Gemeinschaft mit Körpern habe denken können, würde sich so ausdrücken: daß vor dem Anfange dieser Art der Sinnlichkeit, wodurch uns etwas im Raume erscheint, dieselbe transcendente Gegenstände, welche im gegenwärtigen Zustande als Körper erscheinen, auf ganz andere Art haben angeschaut werden können. Die Meinung aber, daß die Seele nach Aufhebung aller Gemeinschaft mit der körperlichen Welt noch fortfahren könne zu denken, würde sich in dieser Form ankündigen: daß, wenn die Art der Sinnlichkeit, wodurch uns transcendente und für jetzt ganz unbekannte Gegenstände als materielle Welt erscheinen, aufhören sollte, so sei darum noch nicht alle Anschauung derselben aufgehoben, und es sei ganz wohl möglich, daß eben dieselbe unbekannte Gegenstände fortführen, obzwar freilich nicht mehr in der Qualität der Körper, von dem denkenden Subject erkannt zu werden.

Nun kann zwar niemand den mindesten Grund zu einer solchen Behauptung aus speculativen Principien anführen, ja nicht einmal die Möglichkeit davon darthun, sondern nur voraussetzen; aber eben so wenig kann auch jemand irgend einen gültigen dogmatischen Einwurf dagegen machen. Denn wer er auch sei, so weiß er eben so wenig von der absoluten und inneren Ursache äußerer und körperlicher Erscheinungen, wie ich oder jemand anders. Er kann also auch nicht mit Grunde vorgeben, zu wissen, worauf die Wirklichkeit der äußeren Erscheinungen im jetzigen Zustande (im Leben) beruhe, mithin auch nicht: daß die Bedingung aller äußeren Anschauung, oder auch das denkende Subject selbst nach demselben (im Tode) aufhören werde.

So ist denn also aller Streit über die Natur unseres denkenden Wesens und der Verknüpfung desselben mit der Körperwelt lediglich eine Folge davon, daß man in Ansehung dessen, wovon man nichts weiß, die Lücke durch Paralogismen der Vernunft ausfüllt, da man seine Gedanken zu Sachen macht und sie hypostasirt; woraus eingebilddete Wissenschaft sowohl in Ansehung dessen, der behahend, als dessen, der verneinend behauptet, entspringt, indem ein jeder entweder von Gegenständen etwas zu wissen vermeint, davon kein Mensch einigen Begriff hat, oder seine eigene

Vorstellungen zu Gegenständen macht und sich so in einem ewigen Birkel von Zweideutigkeiten und Widersprüchen herum dreht. Nichts als die Nüchternheit einer strengen, aber gerechten Kritik kann von diesem dogmatischen Blendwerke, das so viele durch eingebilbete Glückseligkeit unter Theorien und Systemen hinhält, befreien und alle unsere speculative Ansprüche bloß auf das Feld möglicher Erfahrung einschränken, nicht etwa durch schalen Spott über so oft fehlgeschlagene Versuche, oder fromme Seufzer über die Schranken unserer Vernunft, sondern vermittelt einer nach sicheren Grundsätzen vollzogenen Gränzbestimmung derselben, welche ihr nihil ulterius mit größter Zuverlässigkeit an die herculische Säulen heftet, die die Natur selbst aufgestellt hat, um die Fahrt unserer Vernunft nur so weit, als die stetig fortlaufende Küsten der Erfahrung reichen, fortzusetzen, die wir nicht verlassen können, ohne uns auf einen uferlosen Ocean zu wagen, der uns unter immer trüglichen Ausichten am Ende nöthigt, alle beschwerliche und langwierige Bemühung als hoffnungslos aufzugeben.



Wir sind noch eine deutliche und allgemeine Erörterung des transcendentalen und doch natürlichen Scheins in den Paralogismen der reinen Vernunft, imgleichen die Rechtfertigung der systematischen und der Tafel der Kategorien parallel laufenden Anordnungen derselben bisher schuldig geblieben. Wir hätten sie im Anfange dieses Abschnitts nicht übernehmen können, ohne in Gefahr der Dunkelheit zu gerathen, oder uns unschicklicher Weise selbst vorzugreifen. Jetzt wollen wir diese Obliegenheit zu erfüllen suchen.

Man kann allen Schein darin setzen: daß die subjective Bedingung des Denkens für die Erkenntniß des Objects gehalten wird. Ferner haben wir in der Einleitung in die transcendente Dialektik gezeigt: daß reine Vernunft sich lediglich mit der Totalität der Synthesen der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten beschäftige. Da nun der dialektische Schein der reinen Vernunft kein empirischer Schein sein kann, der sich beim bestimmten empirischen Erkenntnisse vorfindet, so wird er das Allgemeine der Bedingungen des Denkens betreffen, und es wird nur drei Fälle des dialektischen Gebrauchs der reinen Vernunft geben:

1. Die Synthesis der Bedingungen eines Gedankens überhaupt.
2. Die Synthesis der Bedingungen des empirischen Denkens.

3. Die Synthesis der Bedingungen des reinen Denkens.

In allen diesen drei Fällen beschäftigt sich die reine Vernunft bloß mit der absoluten Totalität dieser Synthesis, d. i. mit derjenigen Bedingung, die selbst unbedingt ist. Auf diese Eintheilung gründet sich auch der dreifache transcendente Schein, der zu drei Abschnitten der Dialektik Anlaß giebt und zu eben so viel scheinbaren Wissenschaften aus reiner Vernunft, der transcendentalen Psychologie, Kosmologie und Theologie, die Idee an die Hand giebt. Wir haben es hier nur mit der ersteren zu thun.

Weil wir beim Denken überhaupt von aller Beziehung des Gedanken auf irgend ein Object (es sei der Sinne oder des reinen Verstandes) abstrahiren: so ist die Synthesis der Bedingungen eines Gedanken überhaupt (no. 1) gar nicht objectiv, sondern bloß eine Synthesis des Gedanken mit dem Subject, die aber fälschlich für eine synthetische Vorstellung eines Objectes gehalten wird.

Es folgt aber auch hieraus, daß der dialektische Schluß auf die Bedingung alles Denkens überhaupt, die selbst unbedingt ist, nicht einen Fehler im Inhalte begehe (denn er abstrahirt von allem Inhalte oder Objecte), sondern daß er allein in der Form fehle und Paralogism genannt werden müsse.

Weil ferner die einzige Bedingung, die alles Denken begleitet, das Ich in dem allgemeinen Satze: Ich denke, ist, so hat die Vernunft es mit dieser Bedingung, so fern sie selbst unbedingt ist, zu thun. Sie ist aber nur die formale Bedingung, nämlich die logische Einheit eines jeden Gedanken, bei dem ich von allem Gegenstande abstrahire, und wird gleichwohl als ein Gegenstand, den ich denke, nämlich Ich selbst und die unbedingte Einheit desselben, vorgestellt.

Wenn mir jemand überhaupt die Frage aufwürfe: von welcher Beschaffenheit ist ein Ding, welches denkt?, so weiß ich darauf a priori nicht das mindeste zu antworten, weil die Antwort synthetisch sein soll (denn eine analytische erklärt vielleicht wohl das Denken, aber giebt keine erweiterte Erkenntniß von demjenigen, worauf dieses Denken seiner Möglichkeit nach beruht). Zu jeder synthetischen Auflösung aber wird Anschauung erfordert, die in der so allgemeinen Aufgabe gänzlich weg gelassen worden. Eben so kann niemand die Frage in ihrer Allgemeinheit beantworten: was wohl das für ein Ding sein müsse, welches beweglich ist? Denn die undurchbringliche Ausdehnung (Materie) ist alsdann nicht

gegeben. Ob ich nun zwar allgemein auf jene Frage keine Antwort weiß, so scheint es mir doch, daß ich sie im einzelnen Falle in dem Satze, der das Selbstbewußtsein ausdrückt: Ich denke, geben könne. Denn dieses Ich ist das erste Subject, d. i. Substanz, es ist einfach zc. Dieses müßten aber alsdann lauter Erfahrungssätze sein, die gleichwohl ohne eine allgemeine Regel, welche die Bedingungen der Möglichkeit zu denken überhaupt und a priori aussagte, keine dergleichen Prädicate (welche nicht empirisch sind) enthalten könnten. Auf solche Weise wird mir meine anfänglich so scheinbare Einsicht, über die Natur eines denkenden Wesens und zwar aus lauter Begriffen zu urtheilen, verdächtig, ob ich gleich den Fehler derselben noch nicht entdeckt habe.

Allein das weitere Nachforschen hinter den Ursprung dieser Attribute, die ich mir als einem denkenden Wesen überhaupt beilege, kann diesen Fehler aufdecken. Sie sind nichts mehr als reine Kategorien, wodurch ich niemals einen bestimmten Gegenstand, sondern nur die Einheit der Vorstellungen, um einen Gegenstand derselben zu bestimmen, denke. Ohne eine zum Grunde liegende Anschauung kann die Kategorie allein mir keinen Begriff von einem Gegenstande verschaffen; denn nur durch Anschauung wird der Gegenstand gegeben, der hernach der Kategorie gemäß gedacht wird. Wenn ich ein Ding für eine Substanz in der Erscheinung erkläre, so müssen mir vorher Prädicate seiner Anschauung gegeben sein, an denen ich das Beharrliche vom Wandelbaren und das Substratum (Ding selbst) von demjenigen, was ihm bloß anhängt, unterscheide. Wenn ich ein Ding einfach in der Erscheinung nenne, so verstehe ich darunter, daß die Anschauung desselben zwar ein Theil der Erscheinung sei, selbst aber nicht getheilt werden könne u. s. w. Ist aber etwas nur für einfach im Begriffe und nicht in der Erscheinung erkannt, so habe ich dadurch wirklich gar keine Erkenntniß von dem Gegenstande, sondern nur von meinem Begriffe, den ich mir von Etwas überhaupt mache, das keiner eigentlichen Anschauung fähig ist. Ich sage nur, daß ich etwas ganz einfach denke, weil ich wirklich nichts weiter als bloß, daß es Etwas sei, zu sagen weiß.

Run ist die bloße Apperception (Ich) Substanz im Begriffe, einfach im Begriffe zc., und so haben alle jene psychologische Lehrrsätze ihre unstreitige Wichtigkeit. Gleichwohl wird dadurch doch dasjenige keinesweges von der Seele erkannt, was man eigentlich wissen will; denn alle diese Prädicate gelten gar nicht von der Anschauung und können daher auch

keine Folgen haben, die auf Gegenstände der Erfahrung angewandt würden, mithin sind sie völlig leer. Denn jener Begriff der Substanz lehrt mich nicht, daß die Seele für sich selbst fortdaure, nicht, daß sie von den äußeren Anschauungen ein Theil sei, der selbst nicht mehr getheilt werden könne, und der also durch keine Veränderungen der Natur entstehen oder vergehen könne: lauter Eigenschaften, die mir die Seele im Zusammenhange der Erfahrung kennbar machen und in Ansehung ihres Ursprungs und künftigen Zustandes Eröffnung geben könnten. Wenn ich nun aber durch bloße Kategorie sage: die Seele ist eine einfache Substanz, so ist klar, daß, da der nackte Verstandesbegriff von Substanz nichts weiter enthält, als daß ein Ding als Subject an sich, ohne wiederum Prädicat von einem andern zu sein, vorgestellt werden solle, daraus nichts von Beharrlichkeit folge, und das Attribut des Einfachen diese Beharrlichkeit gewiß nicht hinzusetzen könne, mithin man dadurch über das, was die Seele bei den Weltveränderungen treffen könne, nicht im mindesten unterrichtet werde. Würde man uns sagen können: sie ist ein einfacher Theil der Materie, so würden wir von dieser aus dem, was Erfahrung von ihr lehrt, die Beharrlichkeit und mit der einfachen Natur zusammen die Unzerstörlichkeit derselben ableiten können. Davon sagt uns aber der Begriff des Ich in dem psychologischen Grundsatz (Ich denke) nicht ein Wort.

Daß aber das Wesen, welches in uns denkt, durch reine Kategorien und zwar diejenige, welche die absolute Einheit unter jedem Titel derselben ausdrücken, sich selbst zu erkennen vermeine, rührt daher. Die Apperception ist selbst der Grund der Möglichkeit der Kategorien, welche ihrerseits nichts anders vorstellen, als die Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung, so fern dasselbe in der Apperception Einheit hat. Daher ist das Selbstbewußtsein überhaupt die Vorstellung desjenigen, was die Bedingung aller Einheit und doch selbst unbedingt ist. Man kann daher von dem denkenden Ich (Seele), das sich als Substanz, einfach, numerisch identisch in aller Zeit und das Correlatum alles Daseins, aus welchem alles andere Dasein geschlossen werden muß, denkt, sagen: daß es nicht sowohl sich selbst durch die Kategorien, sondern die Kategorien und durch sie alle Gegenstände in der absoluten Einheit der Apperception, mithin durch sich selbst erkennt. Nun ist zwar sehr einleuchtend, daß ich dasjenige, was ich voraussetzen muß, um überhaupt ein Object zu erkennen, nicht selbst als Object erkennen könne, und daß das bestimmende Selbst (das Denken) von dem bestimmbaren Selbst (dem denkenden Sub-

ject), wie Erkenntniß vom Gegenstande unterschieden sei. Gleichwohl ist nichts natürlicher und verführerischer als der Schein, die Einheit in der Synthesis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjecte dieser Gedanken zu halten. Man könnte ihn die Subreption des hypostasierten Bewußtseins (*apperceptionis substantiatae*) nennen.

Wenn man den Paralogism in den dialektischen Vernunftschlüssen der rationalen Seelenlehre, so fern sie gleichwohl richtige Prämissen haben, logisch betiteln will: so kann er für ein *sophisma figurae dictionis* gelten, in welchem der Obersatz von der Kategorie in Ansehung ihrer Bedingungen einen bloß transcendentalen Gebrauch, der Untersatz aber und der Schlußsatz in Ansehung der Seele, die unter diese Bedingung subsumirt worden, von eben der Kategorie einen empirischen Gebrauch macht. So ist z. B. der Begriff der Substanz in dem Paralogismus der Simplicität ein reiner intellectueler Begriff, der ohne Bedingungen der sinnlichen Anschauung bloß von transcendentalem, d. i. von gar keinem Gebrauch ist. Im Untersatze aber ist eben derselbe Begriff auf den Gegenstand aller inneren Erfahrung angewandt, ohne doch die Bedingung seiner Anwendung in concreto, nämlich die Beharrlichkeit desselben, voraus festzusetzen und zum Grunde zu legen, und daher ein empirischer, obzwar hier unzulässiger Gebrauch davon gemacht worden.

Um endlich den systematischen Zusammenhang aller dieser dialektischen Behauptungen in einer vernünftelnden Seelenlehre in einem Zusammenhange der reinen Vernunft, mithin die Vollständigkeit derselben zu zeigen, so merke man: daß die Apperception durch alle Classen der Kategorien, aber nur auf diejenige Verstandesbegriffe durchgeführt werde, welche in jeder derselben den übrigen zum Grunde der Einheit in einer möglichen Wahrnehmung liegen, folglich Subsistenz, Realität, Einheit (nicht Vielheit) und Existenz; nur daß die Vernunft sie hier alle als Bedingungen der Möglichkeit eines denkenden Wesens, die selbst unbedingt sind, vorstellt. Also erkennt die Seele an sich selbst

1.

Die unbedingte Einheit
des Verhältnisses,

d. i.

sich selbst, nicht als inhärend,
sondern
subsistirend

404

2.

Die unbedingte Einheit
der Qualität,
d. i.
nicht als reales Ganze,
sondern
einfach*)

3.

Die unbedingte Einheit
bei der Vielheit in der Zeit,
d. i.
nicht in verschiedenen Zeiten
numerisch verschieden,
sondern als
Eines und eben dasselbe
Subject

4.

Die unbedingte Einheit
des Daseins im Raume,
d. i.

nicht als das Bewußtsein mehrerer Dinge außer ihr,
sondern
nur des Daseins ihrer selbst,
anderer Dinge aber bloß
als ihrer Vorstellungen.

405 Vernunft ist das Vermögen der Principien. Die Behauptungen der
reinen Psychologie enthalten nicht empirische Prädicate von der Seele, 20
sondern solche, die, wenn sie statt finden, den Gegenstand an sich selbst
unabhängig von der Erfahrung, mithin durch bloße Vernunft bestimmen
sollen. Sie müßten, also billig auf Principien und allgemeine Begriffe
von denkenden Naturen überhaupt gegründet sein. An dessen Statt findet
sich, daß die einzelne Vorstellung: Ich bin, sie insgesammt regiert, welche 25
eben darum, weil sie die reine Formel aller meiner Erfahrung (unbe-
stimmt) ausdrückt, sich wie ein allgemeiner Satz, der für alle denkende
Wesen gelte, ankündigt und, da er gleichwohl in aller Absicht einzeln ist,
den Schein einer absoluten Einheit der Bedingungen des Denkens über-
haupt bei sich führt und dadurch sich weiter ausbreitet, als mögliche Er- 30
fahrung reichen könnte.

*) Wie das Einfache hier wiederum der Kategorie der Realität entspreche,
kann ich jetzt noch nicht zeigen, sondern wird im folgenden Hauptstücke bei Gelegen-
heit eines andern Vernunftgebrauchs eben desselben Begriffs gewiesen werden.