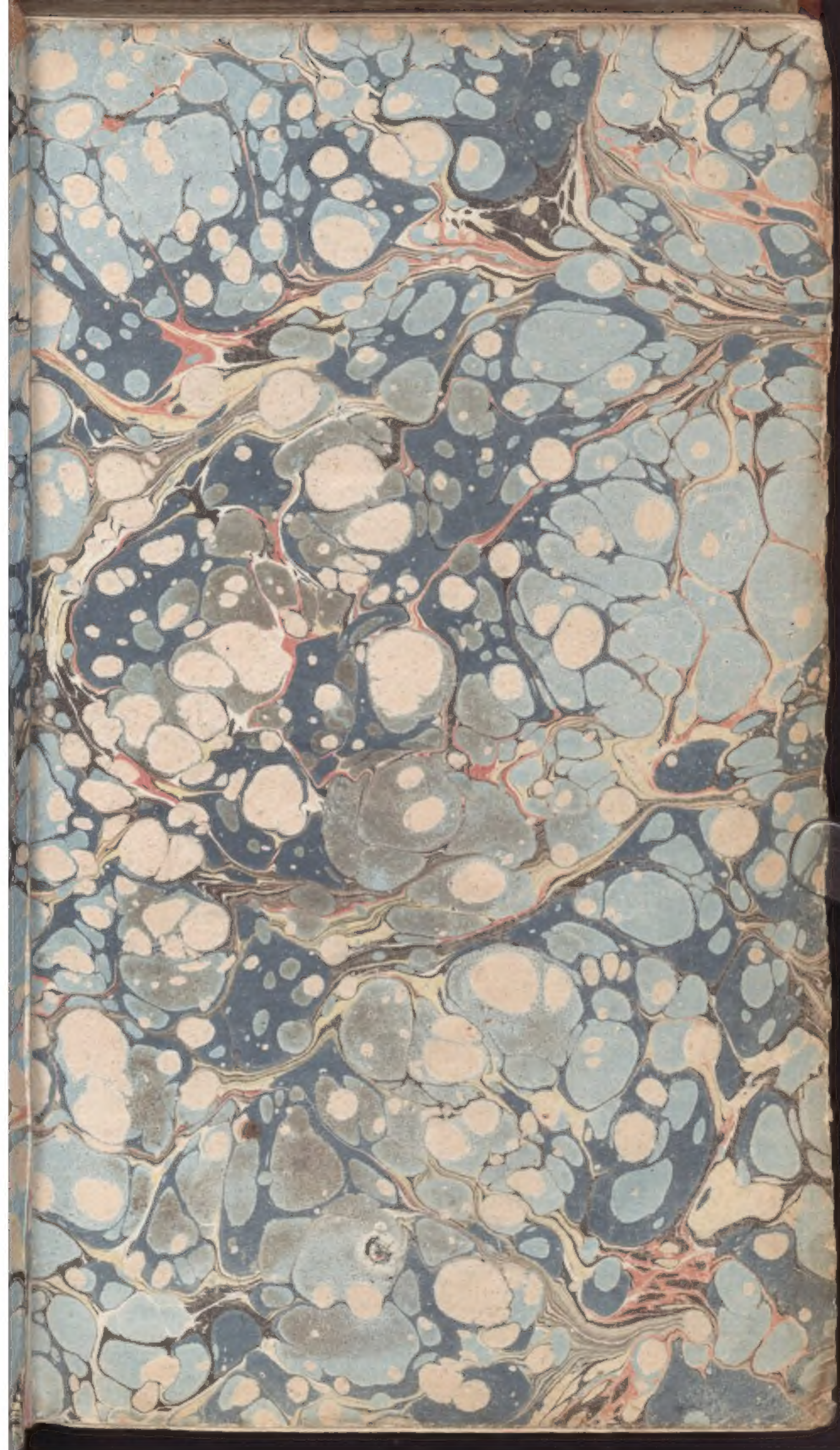
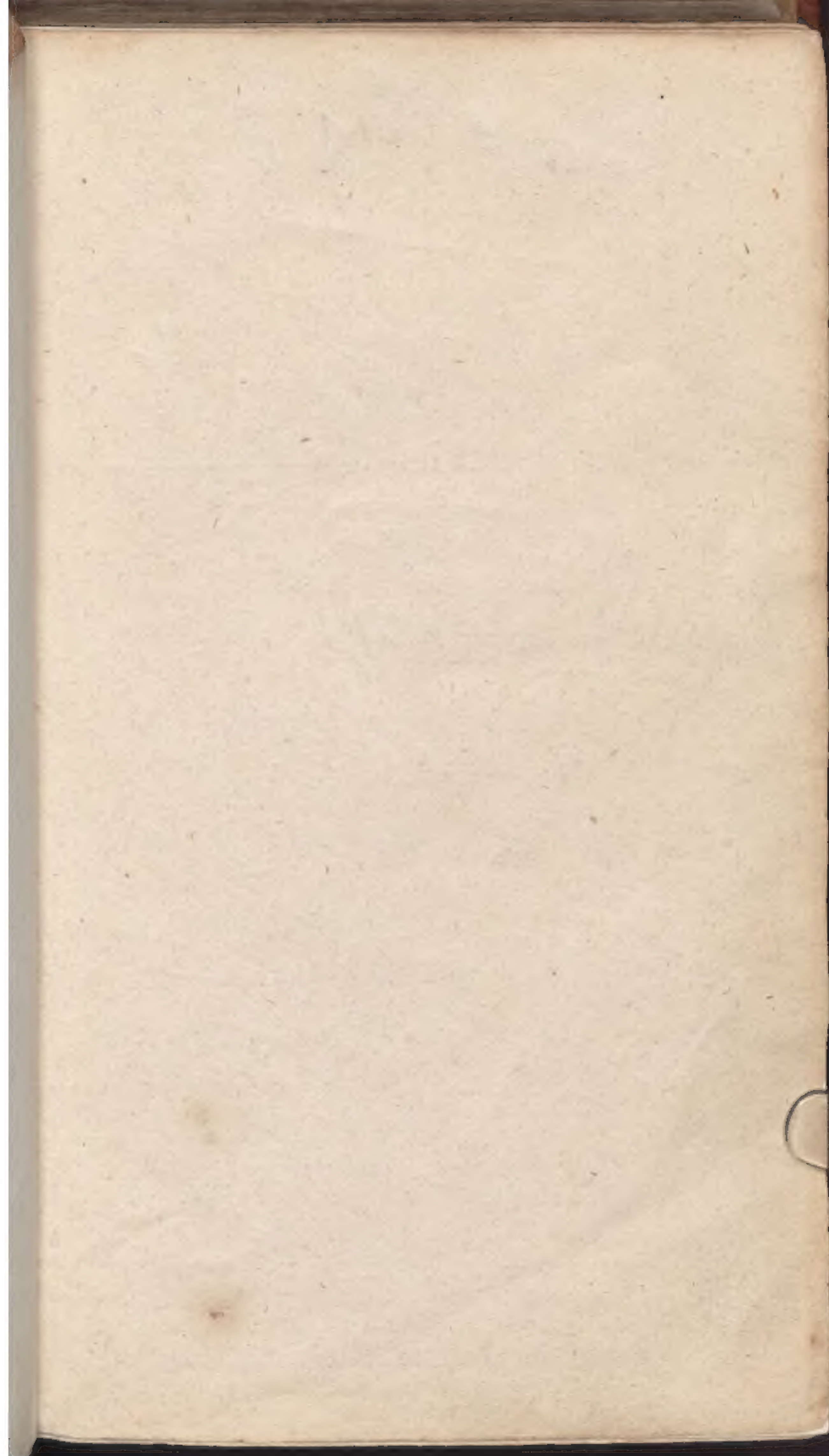








Box 1473

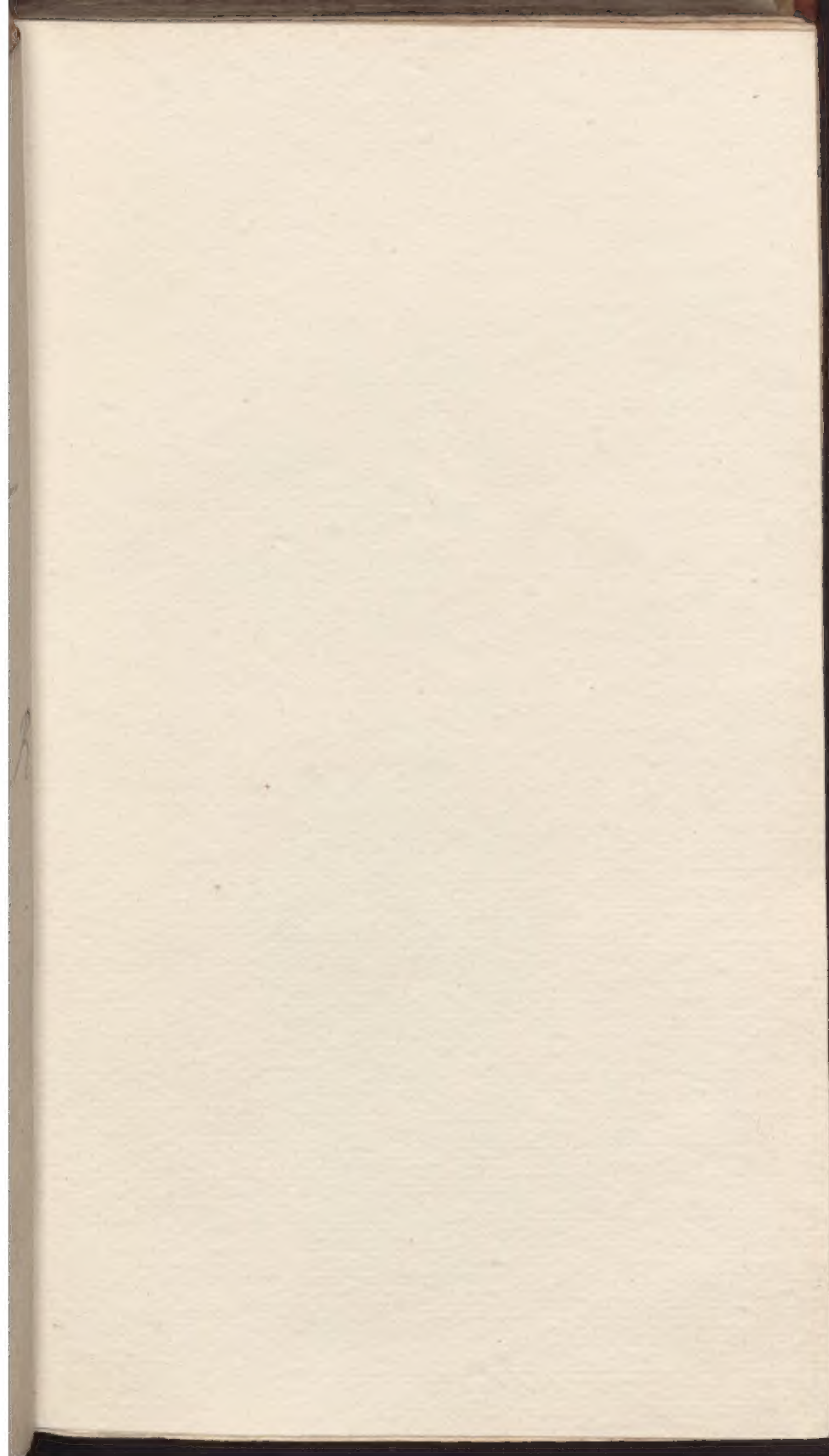


Rar 1473

Kant

Philos. Noviss. 2359.

R



Critik
der
reinen Vernunft

von
Immanuel Kant

Professor in Königsberg.



Riga,
verlegt Johann Friedrich Hartknoch
1781.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

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

Gnädiger Herr.

Den Wachsthum der Wissenschaften an seinem Theile befördern, heißt, an Ew. Excellenz eigenem Interesse arbeiten; denn dieses ist mit ienen, nicht blos durch den erhabenen Posten eines Beschüßers, sondern durch das viel vertrautere eines Liebhabers und erleuchteten Kenners innigst verbunden. Deswegen bediene ich mich auch des einigen Mittels, das gewissermaßen in meinem Vermögen ist, meine Dankbarkeit vor das gnädige Vertrauen zu bezeugen, womit Ew. Excellenz mich beeh.

beehren, als könnte ich zu dieser Absicht
etwas beitragen.

Wen das speculative Leben vergnügt,
dem ist, unter mäßigen Wünschen, der
Beifall eines aufgeklärten, gütigen Rich-
ters eine kräftige Aufmunterung zu Be-
mühungen, deren Nutzen groß, obzwar ent-
fernt ist, und daher von gemeinen Men-
schen gänzlich verkannt wird.

Einem Solchen und Dessen gnädi-
gem Augenmerke widme ich nun diese
Schrift und, Seinem Schutze, alle übrige

ge Angelegenheit meiner literarischen Be-
stimmung und bin mit der tiefsten Ver-
ehrung

Ew. Excellenz

Königsberg
den 29^{ten} März
1781.

unterthäniggehorfamster
Diener
Immanuel Kant.



V o r r e d e.



Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kan; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kan, denn sie übersteigen 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 es auch ihre Natur mit sich bringt) immer höher, zu entfernteren Bedingungen. Da

V o r r e d e.

sie aber gewahrt wird, daß auf diese Art ihr Geschäfte jederzeit unvollendet bleiben müsse, weil die Fragen niemals aufhören, so sieht sie sich gezwungen, zu Grundfragen ihre Zuflucht zu nehmen, die allen möglichen Erfahrungsgebrauch überschreiten und gleichwohl so unverdächtig scheinen, daß auch die gemeine Menschenvernunft damit im Einklangstande steht. Dadurch aber stürzt sie sich in Dunkelheit und Widersprüche, aus welchen sie zwar abnehmen kan, daß irgendwo verbergene Irrthümer zum Grunde liegen müßten, die sie aber nicht entdecken kan, weil die Grundsätze, deren sie sich bedient, da sie über die Gränze aller Erfahrung hinausgehen, keinen Probierstein 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 vor die That setzt, so verdiente sie, wegen der vorzüglichen Wichtigkeit ihres Gegenstandes, allerdings diesen Ehrennamen. Jetzt bringt es der Niederton des Zeitalters so mit sich, ihr alle Verachtung zu beweisen und die Matrone flagt, verfluchen und verlassen, wie Hecuba: modo maxima rerum,

Vorrede.

tot generis nat'que potens — nunc trahor evul,
inops — Ovid. Metam.

Ungewiß war ihre Herrschaft, unter der Vermuthung der Dogmatiker, despotisch. Alles, was die Menschheit nach die Ehre der alten Barbaren an sich hatte, so erröthete sie durch innere Kriege nach und nach in völlige Anarchie aus und die Zerstörer, eine Art Plomaden, die allen beständigen Anlaß des Niedergangs verabscheuten, zertrümmten von Zeit zu Zeit die bürgerliche Vereinigung. Da ihrer aber zum Glück nur wenige waren, so konnten sie nicht hindern, daß ihre sie nicht immer auf neue, obgleich nach keinem unter sich einstimmen Plane, wieder anzubauen versuchten. In neueren Zeiten schien es zwar einmal, als hätte allen diesen Streichthaten durch eine gewisse Philosophie des menschlichen Verstandes (von dem den besten Völkern) ein Ende gemacht und die Rechte menschlicher Anprüche völlig erschöpfen werden; es fand sich aber, daß, obgleich die Geburt neuer verregelter Könige, aus dem Mangel der gemauerten Erfahrung abgeleitet wurde und dadurch ihre Anmaßung mit Recht hätte verdächtig werden müssen, dennoch, weil die Philosophie ihr in der That fälschlich angethan war, sie ihre Ansprüche noch immer behaupteten.

Vorrede.

te, wodurch alles wiederum in den veralteten reurmsichigen Dogmatismus und daraus in die Geringschätzung verfiel, daraus man die Wissenschaft hatte ziehen wollen. Jetzt, nachdem alle Wege (wie man sich überreuet) vergeblich versucht sind, herrscht Ueberdruß und gänzlicher Indifferentismus, die Mutter des Chaos und der Nacht, in Wissenschaften, aber doch zugleich der Ursprung, wenigstens das Vorbild einer neuen Umfassung und Aufklärung derselben, wenn sie durch übel angebrachten Fluß dunkel, verwirrt und unbrauchbar geworden.

Es ist nemlich umsonst, Gleichgültigkeit in Ansehung solcher Nachforschungen erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur nicht gleichgültig seyn kan. Auch fallen jene vorgethene Indifferenten, so sehr sie sich auch durch die Veränderung der Schulsprache in einem populären Ton unfeinlich zu machen gedenken, wosern sie nur überall etwas denken, in metaphysische Behauptungen unvermercklich zurück, gegen die sie doch so viel Verachtung verrathen. Indessen ist diese Gleichgültigkeit, die sich mitten in dem Glor aller Wissenschaften eräugnet und gerade diejenige trifft, auf deren Kenntnisse, wenn dergleichen zu haben wären, man unter allen am wenigsten

Vorrede.

sten Verzicht thun würde, doch ein Phänomen, das Aufmerksamkeit und Nachdenken verdient. Sie ist offenbar die Wirkung nicht des Leichtsinns, sondern der gereiften Urtheilskraft *) des Zeitalters, welches sich nicht länger durch Scheinweisen hinhalten läßt und eine Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nemlich das der Selbstkritik aufs neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bey ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlose Anmaßung

*) Man hört hin und wieder Klagen über Eitelkeit der Denkungsart unserer Zeit und den Verfall aller andern Wissenschaft. Allein ich sehe nicht, daß die, deren Stand gut gelegt ist, als Mathematik, Naturlehre u. d. m. ein Vorwurf im mindesten verdienen, sondern vielmehr den alten Ruhm der Gründlichkeit behaupten, in der letzteren aber sogar übertreffen. Wenn derselbe Geist würde sich nun auch in anderen Arten von Erkennen wirt anbeweisen, wäre nur all erst vor die Berichterstattung ihrer Principien gesetzt werden. In Genuß der selben 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 gemeiniglich derselben entziehen. Aber alledem erregen sie gerechten Verdacht wider sich, und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilliget, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.

Vorrede.

urtheilen, nicht durch Nachsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen, als fertigen Kenne und daher ist kein anderer als die Critik der reinen Vernunft selbst.

Ich verstehe aber hierunter nicht eine Critik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt, in Aufhebung aller Eigentümlichkeiten, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag, mithin die Entbehrung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung so wohl der Quellen, als des Umfangs 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 Zerrungen angetroffen zu haben, die bisher die Vernunft im erfahrungsfreien Gebrauche mit sich selbst entzweit 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 spezifizirt und, nachdem ich den Punkt des Mißverständes der Vernunft mit ihr selbst entzweit hatte, sie zu ihrer völligen Befriedigung aufgelöst.

Vorrede.

gelöst. Zwar ist die Beantwortung iener Fragen gar nicht so ausgefallen, als der menschliche Verstand begierde erwarten mochte; denn die Frage nicht anders als durch Zauberkräfte, darauf ich mich nicht verstehe, befriedigt werden. Allein, das war auch nicht die Absicht der Naturbestimmung unserer Vernunft, und die Pflicht der Philosophie war: das Unerforschliche, das aus Unwissenheit entsteht, aufzuheben, sollte auch noch so viel gepriesener und belobter Wissenschaften zu nichte gehen. In dieser Hinsichtung habe ich Ausführlichkeit mein grosses Augenmerk sein lassen und ich erlaube mich zu sagen, daß nicht eine einzige metaphysische Aufgabe fern müsse, die hier nicht aufgelöst, oder zu deren Aufhebung nicht wenigstens der Schlüssel dargereicht werden. In der That ist auch keine 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 alsdenn auch keiner der übrigen mit völliger Zuverlässigkeit gewachsen sein würde.

Ich glaube, indem ich dieses sage, in der Absicht des Lesers einen mit Verachtung vermischten Willen

Vorrede.

willen über, dem Anscheine nach, so ruhmredige und unbescheidene Ansprüche wahrzunehmen, und gleichwol sind sie ohne Vergleichung gemäßigter, als die, eines jeden Verfassers des gemeinsten Program, der darin etwa die einfache Natur der Seele, oder die Nothwendigkeit eines ersten Weltansatzes zu beweisen vergiebt. Denn dieser macht sich anheischig, die menschliche Erkenntniß über alle Bränzen 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 antreffe 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 Stolz 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.

Noch

V o r r e d e.

Noch sind Gewißheit und Deutlichkeit gleich 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 kan.

Was nun die Gewißheit betrifft, so habe ich mir selbst das Urtheil gesprochen: daß es in dieser Art von Betrachtungen auf keine Weise erlaubt sey, zu meinen und daß alles, was darin einer Hypothese nur ähnlich sieht, verbotene Waare sey, die auch nicht vor den geringsten Preiß feil stehen darf, sondern, sobald sie entdeckt wird, beschlagen werden muß. Denn das kündigt eine jede Erkenntniß, die a priori fest stehen soll, selbst an: daß sie vor schlechthinnothwendig gehalten werden will, und eine Bestimmung aller reinen Erkenntnisse a priori noch vielmehr, die das Nichtmaaß, mithin selbst das Beispiel aller apodictischen (philosophischen Gewißheit seyn soll. Ob ich nun das, wozu ich mich anheischig mache, in diesem Stücke geleistet habe, das bleibt gänzlich dem Urtheile des Lesers anheim gestellt, weil es dem Verfasser nur geziemet, Gründe vorzulegen, nicht aber über die Wirkung derselben bey seinen Richtern zu urtheilen. Damit aber nicht etwas unschuldigerweise an der Schwächung derselben

b

selben

Vorrede.

selben Ursache sey, so mag es ihm wol erlaubt seyn, diejenige Stellen, die zu einigem Mißtrauen Anlaß geben könnten, ob sie gleich nur den Nebenwed angehen, selbst anzumerken, um den Einfluß, den auch nur die mindeste Bedenklichkeit des Lesers in diesem Punkte auf sein Urtheil, in Ansehung des Hauptweds, haben möchte, bey Zeiten abzuhalten.

Ich kenne keine Untersuchungen, die zu Ergründung des Verstandes, welches wir Verstand nennen, und zugleich zu Bestimmung der Regeln 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 nur die meiste, aber, wie ich hoffe, nicht unvergessene Mühe gekostet. Diese Betrachtung, die etwas tief ansetzt, hat aber zwei Seiten. Die eine bezieht sich auf die Gegenstände des reinen Verstandes, und soll die objective Gültigkeit seiner Begriffe a priori darthun und begründlich machen; eben darum ist sie auch wesentlich zu meinen Zwecken nöthig. Die andere geht darauf aus, den reinen Verstand selbst, nach seiner Möglichkeit und den Grenzen seiner Erkenntnis, den er selbst beruht, mitzutheilen in jedem

Vorrede.

hung zu betrachten und, obgleich diese Erörterung in Ansehung meines Hauptzwecks von grosser Wichtigkeit ist, so gehöret sie doch nicht wesentlich zu demselben; weil die Hauptfrage immer bleibt, was und wie viel kan Verstand und Vernunft, frey von aller Erfahrung, erkennen und nicht, wie ist das Vermögen zu Denken selbst möglich? Da das letztere gleich sam eine Aufsuchung der Ursache zu einer gegebenen Wirkung ist, und in so fern etwas einer Hypothese Aehnliches an sich hat (ob es gleich, wie ich bey anderer Gelegenheit zeigen werde, sich in der That nicht so verhält), so scheint es, als sey hier der Fall, da ich mir die Erlaubniß nehme, zu meinen, und dem Leser also auch frey 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 Ueberzeugung, die ich erwarte, bey ihm gewirkt hätte, doch die objective, um die es mir hier vornemlich zu thun ist, ihre ganze Stärke bekomme, wozu allenfals dasienige, was Seite 92 bis 93 gesagt wird, allein hinreichend seyn kan.

Was endlich die Deutlichkeit betrifft, so hat der Leser ein Recht, zuerst die discursive (logische) Deutlichkeit, durch Begriffe, denn aber auch eine intuiti-

Vorrede.

intuitive (ästhetische) Deutlichkeit, durch Anschauungen, d. i. Beispiele oder andere Erläuterungen, in concreto zu fœdern. Wer 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 strenge, aber doch billigen Forderung nicht habe Gnüge leisten können. Ich bin fast beständig im Fortgange meiner Arbeit unerschließig 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 trocknen, bies scholastischen Vortrage, das Werk schon genug 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 könnte. Abt Terrasson sagt zwar: wenn man
die

Vorrede.

die Größe eines Buchs nicht nach der Zahl der Blätter, sondern nach der Zeit mißt, die man nötig hat, es zu verstehen, so könne man von manchem Buche sagen: Daß es viel kürzer seyn würde, wenn es nicht so kurz wäre. Anderer Seits aber, wenn man auf die Saßlichkeit eines weitläufigen, dennoch aber in einem Princip zusammenhängenden Plans 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. Dann die Hilfsmittel der Deutlichkeit fehlen zwar in Theilen, zerstreuen aber öfters im Ganzen, indem sie den Leser nicht schnell genug zu Ueberschauung des Ganzen gelangen lassen und durch alle ihre helle Farben gleichwol 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 kan, 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.

Vorrede.

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 vor die Nachkommenschaft übrig bleibt, als in der didactischen 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 kan uns hier nichts entgehen, weil, was Vernunft gänzlich aus sich selbst hervorbringt, sich nicht verstecken kan, 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 kan, 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.*
Perjur.

Vorrede.

Ein solches System der reinen (speculativen) Vernunft hoffe ich unter dem Titel: Metaphysik der Natur, selbst zu liefern, welches, bey noch nicht der Hälfte der Weitläufigkeit, dennoch ungleich reicheren Inhalt haben soll, als hier die Critik, die zurörderst die Quellen und Bedingungen ihrer Möglichkeit darzulegen mußte, und einen ganz verroachten Boden zu reinigen und zu ebenen nöthig hatte. Hier erwarte ich an meinem Leser die Gedult und Unpartheylichkeit eines Richters, dort aber die Willfährigkeit und den Verstand eines Mißhalters; denn, so vollständig auch alle Principien zu dem System in der Critik verge tragen sind, so gehört zur Ausführlichkeit des Systems selbst doch noch, daß es auch an keinen abgeleiteten Begriffen mangle, die man a priori nicht in Ueberschlag bringen kan, sondern die nach und nach aufgesucht werden müssen, imgleichen, da dort die ganze Synthesis der Begriffe erschöpft wurde, so wird überdem hier gefodert, daß eben dasselbe auch in Aufsehung 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

Vorrede.

Ausgehoben 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.



Inhalt



Inhalt.

Einleitung.	Seite 1
I. Transscendentale Elementarlehre.	17
Erster Theil. Transscendentale Aesthetik.	19
1. Abschnitt. Vom Raume.	22
2. „ „ „ „ Von der Zeit.	30
Zweiter Theil. Transscendentale Logik.	50
1. Abtheilung. Transscendentale Analytik in zwey Büchern und deren verschiedenen Hauptstücken und Abschnitten.	64
2. Abtheilung. Transscendentale Dialectik in zwey Büchern und deren verschiedenen Hauptstücken und Abschnitten.	293
II. Trans:	

Inhalt.

	Seite
II. Transcendentale Methodenlehre.	705
1. Hauptstück. Die Disciplin der reinen Vernunft.	708
2. " " " Der Canon der reinen Vernunft.	795
3. " " " Die Architectonik der reinen Vernunft.	832
4. " " " Die Geschichte der reinen Vernunft.	852





Einleitung.

I.

Idee der Transcendental-Philosophie.

Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Product, welches unser Verstand 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 zusammengefettete Leben aller künftigen Zeugungen an neuen Kenntnissen, die auf diesem Boden gesammelt werden können, niemals Mangel haben wird. Gleichwohl ist sie bey weitem nicht das einzige Feld, darinn sich unser Verstand einschränken läßt. Sie sagt uns zwar, was da sey, aber nicht, daß es nothwendiger Weise, so und nicht anders, seyn müsse. Eben darum giebt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit, und die Vernunft, welche nach dieser Art von Kenntnissen so begierig ist,

H

wird

wird durch sie nicht gereizt, als befriediget. Solche allgemeine Erkenntnisse nun, die zugleich den Character der innern Nothwendigkeit haben, müssen, von der Erfahrung unabhängig, vor sich selbst klar und gewis sein; man nennt sie daher Erkenntnisse a priori: da im Gegentheil das, was lediglich von der Erfahrung erkort ist, wie man sich ausdrückt, nur a posteriori, oder empirisch erkannt wird.

Man zeigt es sich, welches überaus merkwürdig ist, daß selbst unter unsere 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 dennoch gewisse ursprüngliche Begriffe und aus ihnen errenate Urtheile übrig, die gänzlich a priori, unabhängig von der Erfahrung entstanden seyn müssen, weil sie machen, daß man von den Gegenständen, die den Sinnen erscheinen, mehr sagen kan, wenigstens es sagen zu können glaubt, als bloße Erfahrung lehren würde, und daß Behauptungen wahre Allgemeinheit und strenge Nothwendigkeit enthalten, dergleichen die bloß empirische Erkenntnis nicht liefern kan.

Was aber noch weit mehr sagen will, ist dieses, daß gewisse Erkenntnisse so gar das Feld aller möglichen Erfahrung

fahrungen verlassen, und durch Begriffe, denen überall kein entsprechender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kan, den Umfang unserer Urtheile über alle Grenzen derselben zu erweitern den Anschein haben.

Nad gerade in diesen letzteren Erkenntnissen, welche über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Verdacht noch Berichtigung geben kan, liegen die Nachforschungen unserer Vernunft, die wir der Wichtigkeit nach vor weit vorzugstehen, und ihre Endabsicht weit erhabener haben, als alles, was der Verstand im Gehe der Erscheinungen lernen kan, wobei wir, sogar auf die Gefahr zu irren, eher alles wagen, als daß wir so angelegene Untersuchungen aus irgend einem Grunde der Bedenklichkeit, oder aus Geringschätzung und Gleichgültigkeit aufgeben sollten.

Man 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, so fort ein Gebäude errichten werde, ohne der Grundlegung desselben durch sorgfältige Untersuchungen vorher versichert zu seyn, 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 Maassen 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 ver andere, ob diese gleich von ganz verschiedener Natur seyn mögen. Uebrigens, 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 nur durch einen klaren Widerspruch, auf den man stößt, in seinem Fortschritt aufgehalten werden kan. Dieser aber kan vermieden werden, wenn man seine Erdichtungen behutsam macht, ohne daß sie deswegen weniger Erdichtungen bleiben. Die Mathematik giebt uns ein glänzendes 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 überschén, weil gedachte Anschauung selbst a priori gegeben werden kan, mithin von einem blossen reinen Begriff kaum unterschieden wird. Durch einen solchen Beweis von der Macht der Vernunft auf-

gemein

gemuntert, sieht der Trieb zur Erweiterung keine Grenzen. Die leichte Taube, indem sie im freyen 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 Plato die Sinnenwelt, weil sie dem Verstande so vielfältige Hindernisse legt, und wagte sich ienseit 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 ein gewöhnliches Schicksal der menschlichen Vernunft in der Speculation ihr Gebäude so früh, wie möglich, fertig zu machen, und hiutenach allererst zu untersuchen, ob auch der Grund dazu gut gelegen sey. Alsdenn aber werden allerley Beschönigungen herbey gesucht, um uns wegen dessen Tüchtigkeit zu trösten, oder eine solche späte und gefährliche Prüfung abzuweisen. Was uns aber während dem Bauen von aller Besorgniß und Verdacht frey 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 sie gleich nichts weiter als Aufklärungen oder Erläuterungen desienigen

sind, was in unsern Begriffen, (wiewohl noch auf verkehrte Art) schon gedacht werden, doch wenigstens der Form nach neuen Einsichten gleich geschäret werden, wiewohl sie der Materie oder dem Inhalte nach die Begriffe, die wir haben, nicht erweitern, sondern nur aus einander setzen. Da dieses Verfahren nun eine wirkliche Erkenntnis a priori giebt, die einen sichern und richtigen Fortgang hat, so erschleicht die Vernunft, ohne es selbst zu merken, unter dieser Ver 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 gelangen, und ohne sich diese Frage auch nur in die Gedanken kommen zu lassen. Ich will daher gleich anfangs von dem Unterschiede dieser zweifachen Erkenntnisart handeln.

Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urtheile.

In allen Urtheilen, worinnen das Verhältniß eines Subjects zum Prädicat gedacht wird, (wenn ich nur die bejahende erwege: denn auf die verneinende ist die Anwendung leicht) ist dieses Verhältniß auf zweierley Art möglich. Entweder das Prädicat B gehöret 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.

tisch. Synthetische Urtheile (die behaupte) sind also diejenige, in welchen die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject durch Identität, d. h. diejenige aber, in denen diese Verknüpfung eine Identität gedacht wird, sollen synthetische Urtheile heißen. Die erstere könnte man auch Ersteres, die andere Fortsetzung Urtheile heißen, weil jene durch das Prädicat nichts zum Begriff des Subjects hinzuthut, sondern diejenige nur durch Zergliederung in seine Theilbegriffe zerfällt, die in selbigen schon, (obwohl verworren) gedacht waren: Dagegen die letztere zu dem Begriffe des Subjects ein Prädicat hinzuthut, welches in jenem gar nicht gedacht war, und durch seine Zergliederung derselben hätte können herausgegeben werden, z. B. wenn ich sage: alle Körper sind ausgedehnt, so ist dies ein analytisch Urtheil. Denn ich darf nicht aus dem Begriffe, den 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 hervorzuheben, um dieses Prädicat darin anzutreffen; es ist also ein analytisch Urtheil. Dagegen, wenn ich sage: alle Körper sind schwer, so ist das Prädicat etwas ganz andres, 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, aus einander gesetzt, und mir selbst verständlich gemacht werde. 2) daß bey 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.

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 Begriff eines Körpers überhaupt das Prädicat der Schwere gar nicht einschliesse, so bezeichnet er doch die vollständige Erfahrung durch einen Theil derselben, zu welchem also ich noch andere Theile eben derselben Erfahrung, als zu dem ersten gehörig, hinzufügen kan. Ich kan den Begriff des Körpers vorher analytisch durch die Merkmale der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit, der Gestalt &c. die alle in diesem Begriff gedacht werden, erkennen. 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 Schwere B mit dem Begriffe A gründet.

Aber

Über den synthetischen Urtheilen a priori fehlt dieses Hülfsmittel 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 Vortheil nicht habe, mich im Felde der Erfahrung darnach umzusehen. Man nehme den Satz: Alles, was geschieht, hat seine Ursache. In dem Begriff von Etwas, das geschieht, denke ich zwar ein Daseyn, vor welchem eine Zeit vorherachtet u. und daraus lassen sich analytische Urtheile ziehen. Aber der Begriff einer Ursache zeigt Etwas von dem, was geschieht, verschiedenes 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 Ursachen, ob zwar in ihnen nicht enthalten, dennoch, als dazu gehörig, zu erkennen. Was ist hier das X, worauf sich der Verstand stützt, wenn er außer dem Begriff von A ein demselben fremdes Prädicat aufzufinden glaubt, das gleichwohl damit verknüpft sey. Erfahrung kan es nicht seyn, weil der angeführte Grundsatz nicht allein mit größerer Allgemeinheit, als die Erfahrung verschaffen kan, sondern auch mit dem Ausdruck der Nothwendigkeit, mithin gänzlich a priori und aus bloßen Begriffen diese zweyte Vorstellungen zu der ersteren hinzufügt. Nun beruhet auf solchen synthetischen d. i. Erweiterungs-Grundsätzen die ganze Endabsicht unser

rer 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 sicheren und ausgedehnten Enthelß, als zu einem wirklich neuen Anbau, erforderlich ist.

Es liegt also hier ein gewisses Geheimniß verbergen *), dessen Aufschluß allein den Fortschritt in dem grenzenlosen Felde der reinen Verstandeserkenntniß sicher und zuverlässig machen kan: nemlich 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 Natur 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 Eigenenthümlichen, was die synthetischen Urtheile an sich haben.

Aus diesem allen ergibt sich nun die Idee einer besondern Wissenschaft, die zur Critik der reinen Vernunft
dies

*) 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.

dienen könne. Es heißt aber jede Erkenntnis rein, die mit nichts Außer-dar-ten vermischt ist. Besondere aber wird eine Erkenntnis schlechthin rein genannt, in die sich überhaupt keine Erfahrung oder Vermischung einmischt, welche möglich ist a priori möglich ist. Nun ist Vernunft das Vermögen, welches die Principien der Erkenntnis 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, ob auch überhaupt eine solche Erweiterung unserer Erkenntnis, und in welchen Fällen sie möglich sey; so können wir eine Skizze der künftigen Beurtheilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen, als die Propädeutik zum System der reinen Vernunft ansehen. Eine solche würde nicht eine Doctrin, sondern nur Kritik der reinen Vernunft heißen müssen, und ihr Nutzen würde wirklich nur negativ seyn, nicht zur Erweiterung, sondern nur zur Läuterung unserer Vernunft dienen, und sie von Irrthümern fern halten, welches schon sehr viel auszuräumen ist. Ich nenne also Erkenntnis transcendental, die sich nicht so recht mit Gegenständen, sondern mit unsern Begriffen a priori von Gegen-

ständen

ständen überhaupt beschäftigt. Ein Erstem solcher Begriffe würde Transcendental-Philosophie heißen. Diese ist aber wiederum vor den Anfang zu viel. Denn weil eine solche Wissenschaft so wol die analytische Erkenntniß, als die synthetische a priori vollständig enthalten müßte, so ist sie, in so fern es unsre Absicht betrifft, von zu weitem Umfange, indem wir die Analyse 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 Critik nennen können, weil sie nicht die Erweiterung der Erkenntniße selbst, sondern nur die Berücksichtigung derselben zur Absicht hat, und den Probiertestein des Werths oder Unwerths aller Erkenntniße a priori abgeben soll, ist das, womit wir uns jetzt beschäftigen. Eine solche Critik ist demnach eine Vorbereitung, wo möglich, zu einem Organon, und, wenn dieses nicht gelingen sollte, wenigstens zu einem Canon derselben, nach welchen allenfalls dereinst das vollständige System der Philosophie der reinen Vernunft, es mag nun in Erweiterung oder bloßer Begrenzung ihrer Erkenntniß bestehen, so wol analytisch, als synthetisch dargestellt werden könnte. Denn daß dieses möglich sey, ja daß ein solches System von nicht gar großem Umfange seyn 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,

ist, sondern der 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, und nicht verborren bleiben kan, und allem Vermuthen nach klein genug ist, um vollständig aufgenommen, nach seinem Werthe oder Unwerthe beurtheilt und unter richtige Schätzung gebracht zu werden.

II.

Eintheilung der Transcendental-Philosophie.

Die Transcendental-Philosophie ist hier nur eine Idee, wozu die Critik 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 ausmacht. Daß diese Critik nicht schon selbst Transcendental-Philosophie heißt, beruhet lediglich darauf, daß sie, um ein vollständiges System zu seyn, auch eine ausführliche Analyse der ganzen menschlichen Erkenntniß a priori enthalten müßte. Nun muß zwar unsre Critik allerdings auch eine vollständige Erzählung 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

mäßig wäre, indem sie die Bedentlichkeit nicht hat, welche bey der Synthesis angetroffen wird, um deren willen eigentlich die ganze Critik da ist, theils, weil es der Einheit des Plans widerwäre, sich mit der Verantwortung der Vollständigkeit einer solchen Anzucht und Veleitung zu befassen, deren man in Hinsicht seiner Absicht doch überhoben seyn könnte. Diese Vollständigkeit der Begründerung so wohl, als der Ableitung aus den künftig zu liefernden Begriffen a priori, ist indeß leicht zu ergänzen, wenn sie nur allereist als ausschließliche Principien der Synthesis da sind, und ihnen in Hinsicht dieser wesentlichen Absicht nichts ermangelt.

Zur Critik 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 Analysis nur so weit geht, als es zur vollständigen Beurtheilung der synthetischen Erkenntnis a priori erforderlich ist.

Das vornehmste Augenmerk bey der Eintheilung einer solchen Wissenschaft ist: daß gar keine Begriffe hineinkommen müssen, die irgend etwas Empirisches in sich enthalten, oder daß die Erkenntnis a priori völlig rein sey. Daher, ob zwar die obersten Grundsätze der Moralität, und die Grundbegriffe derselben, Erkenntnisse a priori sind,

so

so gehören sie doch nicht in die Transcendental-Philosophie, weil die Begierde der Sinn und Lust, der Begierden und Neigungen, der Willkühr u. d. i. d. g. u. m. empirischen Ursprunges sind, haben vorausgesetzt werden müssen. Daher ist die Transcendental-Philosophie eine Weltweisheit der reinen und speculativen Vernunft. Denn alles Praktische, so fern es Veranlassungsgründe enthält, bezieht sich auf Gefühle, welche zu empirischen Erkenntnisquellen gehören.

Wenn man nun die Einteilung 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 gleichwohl hier noch nicht vortragen lassen. Nur so viel scheint zur Einleitung oder Erinnerung nöthig zu seyn, daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nemlich, Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden. Sofern nun die Sinnlichkeit Vorstellungen a priori enthalten sollte, welche die Bedingungen ausmachen, unter der uns Gegenstände gegeben werden, so würde sie zur Transcendental-Philosophie gehören. Die transcen-

den:

dentale Sinnenlehre würde zum ersten Theile der Elementarwissenschaft gehören müssen, weil die Bedingungen, worunter allein die Gegenstände der menschlichen Erkenntniß gegeben werden, denjenigen vergehen, unter welchen selbige gedacht werden.



C r i t i k
der
reinen Vernunft.

I.
Transscendentale
Elementarlehre.

Der
 Transcendentalen Elementarlehre
 Erster Theil.
 Die
 Transcendentale Aesthetik.

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 abruft, die Anschauung. Diese findet aber nur statt, so fern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum nur dadurch möglich, daß er das Gemüth auf gewisse Weise afficire. Die so afficirte, (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 Anschauungen, durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entzerrten Begriffe. Alles Denken aber muß sich, es sey gerade zu (directe) oder im Umfchweife (indirecte) zuletzt auf Anschauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kan.

Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben afficirt werden, ist

Empfindung. Dessen Vorstellung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heist empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung, heist 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, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen, und in gewisse Form gestellet werden können, nicht selbst wiederum Empfindung seyn kan, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüthe a priori bereit liegen, und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden.

Ich nenne alle Vorstellungen rein (im transcendenten Verstande) in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird. Demnach wird die reine Form mannlicher Anschauungen überhaupt im Gemüthe a priori angetroffen werden, worinnen 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, &c. imaleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte,

Far-

Kante u. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nemlich Ausdehnung und Geometrie. 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 transcendente Aesthetik. *) Es muß also eine solche Wissenschaft geben, die den ersten Theil der transcendentalen Elementarlehre ausmacht, im Gegensatz mit derjenigen, welche die Principien des reinen Denkens enthält, und transcendente Logik genannt wird.

33

3n

*) Die *αἰσθητικὰ* sind die einzige, welche sich jetzt des Wortes *Νεπὶ τὸ εἶναι* dienen, um dadurch das zu bezeichnen, was andre Theile des Geschmacks heißen. Es liegt hier eine verkehrte Lösung im Grunde, die der vortrefliche Anaxagoras Baumarten lehrte, die eine die Beurtheilung des Schönen unter Vernunftprinzipien zu bringen, und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben. Allerdings diese Bemühung ist vergeblich. Denn gedachte Regeln, oder Kriterien sind ihren Quellen nach bloß empirisch, und können also niemals zu Werthen *a priori* dienen, wor- nach sich unser Geschmacksurtheil richten müßte, vielmehr macht das letztere den eigentlichen Probestein der Rich- tigkeit der ersteren aus. Um d. d. willen ist es rathsam, diese Benennung wecheln einzugehen zu lassen, und sie derie- nigen Lehre aufzuhalten, die wahre Wissenschaft ist, wodurch man auch der Sprache und dem Sinne der Al- ten näher treten würde, bei denen die Eintheilung der Erkenntniß in *αἰσθητικὰ καὶ νοητικὰ* sehr berühmte war.

In der transscendentalen Aesthetik also werden wir zuerst die Sinnlichkeit kehren, 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 kan. Bei dieser Untersuchung wird sich finden, daß es zwei reine Formen sinnlicher Anschauung, als Principien der Erkenntnis a priori gebe, nemlich, Raum und Zeit, mit deren Erregung wir uns jetzt beschäftigen werden.

Der
Transscendentalen Aesthetik
Erster Abschnitt.
Von dem Raume.

Vermittelt des äußeren Sinnes, (einer Eigenschaft unsres Gemüths) stellen wir uns Gegenstände als außer uns, und diese insgesamt im Raume vor. Darinnen 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

summite 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 kan 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 unseres Gemüths, ohne welche diese Prädicate gar keinem Dinge beugelegt 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 mich bezogen werden, (d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes,) als darinnen ich mich befinde, imgleichen damit ich sie als außer einander, mithin nicht blos verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kan die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußern Erscheinung durch Erfahrung erworbat seyn, sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allerede möglich.

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 sey, ob man sich gleich ganz wohl denken kan, daß eine Gegenstände darin angeordnet werden. Er wird also an die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen, und ist eine Vorstellung a priori, die nothwendiger Werk zu seyn als die, woran zum Grunde liegt.

3) Auf diese Nothwendigkeit a priori gründet sich die apodictische Gewisheit aller geometrischen Grundsätze, und die Nothwendigkeit ihrer Constructionen a priori. Wäre nemlich diese Vorstellung des Raums erst a posteriori erwerbener Begriff, der aus der allgemeinen äußeren Erfahrung geschöpft wäre, so würden die ersten Grundsätze der mathematischen Bestimmung nichts als Wahnehmungen seyn. Sie hätten also alle Zurechnung der Wahnehmungen, und es wäre eben nicht nothwendig, daß zwischen zweien Punkten nur eine gerade Linie sey, sondern die Erfahrung würde es so jederzeit lehren. Was von der Erfahrung entlehnt ist, hat auch nur comparative Allgemeinheit, nemlich durch Induction. Man würde also nur sagen können, so viel zur Zeit noch bemerkt worden, ist kein Raum gefunden worden, der mehr als drey Dimensionen hätte.

4) Der Raum ist kein discursiver, oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge
über-

überhaupt, sondern nur einen Raum. Denn endlich kan man sich nur einen einzigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Reden oder, so versteht man darunter nur Theile eines und desselben allgemeinen Raumes. Diese Theile können auch nicht vor dem einzigen abschließenden Raume abstrahirt als dessen Bestandtheile, (daraus seine Zusammensetzung nicht sei) vorhersehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einzig, das Man vielfältige in ihm, zu hin 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 denselben zum Grunde liege. So werden auch alle geometrische Grundsätze, z. E. daß in einem Triangel zwei Seiten zusammen größer seyn, als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, sondern aus der Anschauung und zwar a priori mit apodictischer Gewisheit abgeleitet.

5) Der Raum wird als eine unendliche Größe gegeben vorgestellt. Ein allgemeiner Begriff vom Raum (der so wohl in der Größe, als einer Theilung in Theile in Ansehung der Größe nichts bekannet. Wäre es nicht die Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung, so würde kein Begriff von Verhältnissen ein Principium der Unendlichkeit derselben bey sich führen.

Schlüsse aus obigen Begriffen.

a) Der Raum setzt gar keine Eigenschaft irgend einer Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältniß auf einander vor, d. i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haften, und welche bleibe, wenn man auch von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung abstrahirte. Denn weder absolute, noch relative Bestimmungen können vor dem Daseyn 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 seyn 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 Standpuncte eines Menschen vom Raum von ausgedehnten Wesen ic. reden. Gehen wir von der subjectiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äußere Anschauung bekommen können, so wie wir nemlich von den Gegenständen afficirt werden müssen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts.

Dieses

Dieses Prädicat wird den Dingen nur in so fern bezeugt, als sie uns erscheinen, d. i. Gegenstände der Sinnlichkeit sind. Die beständige Form dieser Receptivität, welche wir Sinnlichkeit nennen, ist eine notwendige Bedingung aller Verhältnisse, darinnen Gegenstände als außer uns, angeschauet werden, und, wenn man von diesen Gegenständen abstrahirt, eine reine Anschauung, welche den Namen Raum führet. Weil wir die erforderlichen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, sondern nur ihrer Erscheinungen machen können, so können wir wol 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 denkender Wesen gar nicht urtheilen, ob sie an die nemlichen Bedingungen gebunden seyn, welche unsere Anschauung einschränken, und vor uns allgemein gelten seyn. Wenn wir die Einschränkung eines Urtheils um Verriß des Subjects hinzufügen, so gilt das Urtheil alsdenn 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 Erfahrungen lehren demnach

die

die Realität (d. i. die objective Gültigkeit) des Raumes in Anschauung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorfinden kann, aber zugleich die Idealität des Raums in Beziehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erkennen werden, d. i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen. Wir behaupten also die empirische Realität des Raumes (in Anschauung oder modalen äußeren Erfahrung) ob zwar zugleich die transcendente Idealität desselben, d. i. daß er Nichts sey, so bald wir die Bedingung der Modalität aller Erfahrung weglassen, und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen.

Es sieht 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 kan verallichen werden. Der Wohlgeschmack eines Weines gehört nicht zu den objectiven Bestimmungen des Weines, mithin eines Object's so gar als Erscheinung betrachtet, sondern zu der besondern Beschaffenheit des Sinnes an dem Subiecte, 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 Be-

Be-

Bedingungen, unter welchen die Gegenstände als ein vor uns Objecte der Sinne werden können. Sie sind nur als zufällige beifügte Bedingungen der letzteren Dignifikation mit der Erscheinung verbunden. Daher hat sie auch keine Vorstellungen a priori, sondern auf Empfindung, der Wohlgeschmack aber so wie auf Gefühl (der Lust und Unlust) als einer Erklärung der Erscheinung gegründet. Auch kann niemand a priori weder eine Vorstellung einer Farbe, noch irgend einer Geschmack haben: der Raum aber betrifft nur die reine Form der Anschauung, selbst also gar keine Empfindung (nichts empirisches) in sich, und alle Arten und Bestimmungen des Raumes können und müssen so gar a priori vorgestellt werden können, wenn Begriffe der Gestalten so viel, als Verhältnisse entstehen sollen. Durch denselben ist es allein möglich, daß Dinge vor uns äußere Gegenstände seyn.

Die Absicht dieser Anmerkung geht nur dahin, zu verhüten: daß man die behauptete Idealität des Raumes nicht durch bey weitem unzulängliche Beispiele zu erläutern sich einfallen lasse, da nemlich etwa Farben, Geschmack &c. mit Recht nicht als Beschaffenheiten der Dinge, sondern bloß als Veränderungen unseres Subjects, die so gar bey verschiedenen Menschen verschieden seyn können, betrachtet werden. Denn in diesem Falle gilt das, was ursprünglich selbst nur Erscheinung ist, z. B. eine Rose, im empirischen Verstande vor ein Ding an sich selbst, welches
doch

doch jedem Auge in Hinsicht der Farbe anders erscheinen kan. Dagegen ist der transscendentale Begriff der Existenz 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 sey, die ihnen etwa an sich selbst eigen wäre, sondern daß uns die Gegenstände an sich gar nicht bekannt seyn, und, was wir äußere Gegenstände nennen, nichts anders als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit seyn, deren Form der Raum ist, deren wahres Correlatum aber, d. i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kan, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird.

Der
Transscendentalen Aesthetik
Zweiter Abschnitt.
Von der Zeit.

I.

Die Zeit ist kein empirischer Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen werden. Denn das Zugleichseyn oder Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge. Nur unter deren Voraussetzung kan man sich vorstellen: daß einiges zu einer und derselben Zeit (zugleich) oder in verschiedenen Zeiten (nacheinander) sey.

2) Die

2) Die Zeit ist eine nothwendige Verstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt. Man kan in Aufsehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wol die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kan. Die Zeit ist also a priori gegeben. In ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich. Diese können inögesamt wegfallen, aber selbst, als die allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit,) kan nicht aufgehoben werden.

3) Auf diese Nothwendigkeit a priori gründet sich auch die Möglichkeit apodictischer Grundsätze von den Verhältnissen der Zeit, oder Axiomen von der Zeit überhaupt. Sie hat nur eine Dimension: verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nach einander (so wie verschiedene Räume nicht nach einander, sondern zugleich seyn.) Diese Grundsätze können aus der Erfahrung nicht gezogen werden, denn diese würde weder strenge Allgemeinheit, noch apodictische Gewißheit geben. Wir würden nur sagen können: so lehrt es die gemeine Wahrnehmung, nicht aber, so muß es sich 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 Zeiten sind nur Theile
eben

eben derselben Zeit. Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kan, ist aber Anschauung. Auch müßte sich der Satz, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich seyn können, aus einem allgemeinen Begriff nicht herleiten lassen. Der Satz ist synthetisch, und kan aus Begriffen allein nicht entspringen. Er ist also in der Anschauung und Verfaßung 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 sey. Daher muß die ursprüngliche Vorstellung Zeit, als uneingeschränkt gegeben seyn. Werden 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 seyn, (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 von sich selbst besteht, oder denen Dingen als objective Bestimmung anhängt, mithin übrig bleibe, wenn man von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahirt: denn im ersten Fall würde sie etwas seyn, was ohne wirklichen Gegenstand dennoch wirklich wäre. Was aber das
zweite

greite betrifft, so könnte sie als eine den Dingen selbst anhangende Bestimmung oder Ordnung nicht vor den Gegenständen, als ihre Bedingung vorhergehen, und a priori durch synthetische Gründe erkannt und angedeutet werden. Diese 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 Anschauers unserer selbst und unsers innern Zustandes. Denn die Zeit kan keine Beziehung äußerer Erscheinungen sein; Sie gehört weder zu einer Gestalt, oder Lage etc. dagegen bestimmt sie das Verhältniß der Vorstellungen in unserm innern Zustande. Und, eben weil diese innere Anschauung keine Gestalt hat, 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 schäufen aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit, außer dem einzigen, daß die Theile der Linie zugleich, die der letztern aber nacheinander sind. Hieraus erhellet auch, daß die Vorstellung der Zeit selbst Anschauung sey, weil alle ihre Verhältnisse sich an einer äußern Anschauung ausdrücken lassen.

c

c) Die

c) Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt. Der Raum, als die reine Form aller äußeren Erscheinung ist die Bedingung a priori bloß auf äußere Erscheinungen beschränkt. Dagegen weil alle Erscheinungen, wie auch nun die Teile 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, in der Zeit gehöret, so ist die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äußeren Erscheinungen. Wenn ich a priori sagen kan: alle äußere Erscheinungen sind im Raume, und nach den Verhältnissen des Raumes a priori bekannt, so kan ich aus dem Princip des innern Sinnes ganz allgemein sagen: alle Erscheinungen überhaupt, d. i. alle Gegenstände der Sinne, sind in der Zeit, und stehen nothwendiger Weise in Verhältnissen der Zeit.

Wenn wir von unsrer Art, und selbst innerlich anzuschauen, und vermehrt dieser Anschauung auch alle äußere Anschauungen in der Vorstellungskraft zu befaßen, abstrahiren, und mithin die Gegenstände nehmen, so wie sie an sich selbst seyn 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 sie ist nicht mehr

objectiv, wenn man von der Existenz unserer Vorstellungen, nicht von der Existenz der Gegenstände, welche diese Vorstellungen abbildet, und von Dingen überhaupt redet. Die Zeit ist also lediglich eine subjective Zeitmessung unserer (menschlichen) Anschauung, (welche, ich wiederhole, sinnlich ist, d. i. so sein nur von Gegenständen erkannt werden) und an sich, außer dem Ewigen, nichts. Je mehr desto weniger ist sie in Beziehung aller Erscheinungen, mithin auch aller Dinge, die uns in der Erfahrung vorzukommen können, notwendiger Weise objectiv. Wir können nicht sagen: alle Dinge sind in der Zeit, weil von dem Momente der Dinge Abweichung von aller Zeit der Bestimmung derselben abhänget und, nicht aber die eigentliche Bedingung ist, unter der die Zeit in die Vorstellung der Gegenstände gehört. Wird nun die Bedingung zum Merkmale hinzugesetzt, 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. effective Gültigkeit in Beziehung aller Gegenstände, die jemals unsern Sinnen gegeben werden mögen. Und da unsere Anschauung jederzeit sinnlich ist, so kan uns in der Erfahrung niemals ein Objectstand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörte. Dagegen streiten wir der Zeit allen Anspruch auf absolute Realität, da sie nemlich, auch ohne auf die

Form unserer sinnlichen Anschauung Rücksicht zu nehmen, schlechthin den Dingen als Bedingung oder Eigenschaft erhalte. Solche Eigenschaften, die den Dingen an sich zukommen, können uns durch die Sinne auch niemals gegeben werden. Hierin besteht also die transscendentale Idealität der Zeit, nach welcher sie, wenn man 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 inhärireud bezagählt werden kan. 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 inhäriren, voraussetzt, daß sie objective Realität habe, die hier gänzlich wegfällt, außer, so fern sie bloß empirisch ist, d. i. den Gegenstand selbst bloß als Erscheinung ansieht: wovon die obige Anmerkung des ersten Abschnitts nachzusehen ist.

Erläuterung.

Wider diese Theorie, welche der Zeit empirische Realität zugestehet, aber die absolute und transscendentale 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 wirklich (dies beweiset der Wechsel

unser

unserer eigenen Vorstellungen, wenn man gleich alle äußere Erscheinungen, samt 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, nemlich die wirkliche Form der innern Anschauung. Sie hat also subjective Realität in Ansehung der innern Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit und meiner Bestimmungen in ihr. Sie ist also wirklich nicht als Object, sondern als die Vorstellungsart meiner Selbst als Objecte anzusehen. Wenn aber ich selbst, oder ein anderer 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 unser Erfahrung. Nur die absolute Realität kan 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

C 3

Gegen

*) Ich kan 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.

Gegenstand selbst, sondern bloß am Subiecte, welches sie anschauet.

Die Ursache aber, weshalb dieser Einwurf so einflussreich gemacht wird, und zwar von denen, die gleichwohl gegen die Lehre von der Idealität des Mannes nichts Einwirkendes einzuwenden wissen, ist diese. Die öffentliche Meinung des Mannes hofften sie nicht apodictisch dorthin zu führen, weil ihnen der Idealismus entgegen steht, noch nachdem die Wirklichkeit äußerer Gegenstände keines strengen Beweises fähig ist: Dagegen die des Charakters unserer innern Sinne (meiner selbst und eines Andern) unmittelbar durchs Bewusstsein klar ist. Diese konnten ein bloßer Schein seyn, dieser aber ist, ihrer Meinung nach, unumstößlich etwas Wirkliches. Sie bedachten aber nicht, daß beide, ohne daß man ihre Wirklichkeit als Voraussetzungen ansehen darf, gleichwohl nur zur Erscheinung kommen, welche aber aus zwei Seiten hat, die eine, da das Object an sich selbst betrachtet wird, (unanschauen da ist, daselbe an sich zu seyn, dessen Beschaffenheit aber eben so unederselbstproblematisch bleibt) die andere, da auf der Form der Vorstellung dieses Gegenstandes gesehen wird, welche nicht in dem Gegenstande an sich selbst, sondern im Subiecte, dem derselbe erscheint, gesucht werden muß, gleichwohl aber der Erscheinung dieses Gegenstandes wirklich und nothwendig zukommt.

Zur Untersuchung der menschlichen Erkenntnisquellen, aus denen a priori verschiedene synthetische Erkenntnisse

geleistet werden können, wie vornehmlich die reine Mathematik in Absehung der Eigenschaften vom Raume und dessen Beschaffenheit im allgemeinen darstellt. Sie sind nemlich beide zusammen einerseits reine Formen oder sinnlichen Anschauungen, und machen dadurch synthetische Erkenntnisse *a priori* möglich. Sind diese Erkenntnisquellen *a priori* können sich eben dadurch (daß sie bloß Bedingungen der Sinnlichkeit sind) in Grenzen, nemlich, daß sie bloß auf Gegenstände sehen, so sein sie als Erkenntnismittel betrachtet werden, nicht aber Dinge an sich selbst beschreiben. Zwar allein sind das Reich ihrer Gültigkeit, woraus wenn man herausgeht, weiter kein objectiver Gebrauch derselben statt findet. Diese Realität des Raumes und der Zeit läßt übrigens die Sicherheit der Erfahrungserkenntnis unangefastet: denn wir sind der Alten eben so gewiß, ob diese Formen den Dingen an sich selbst, oder nur unter Anschauung dieser Dinge in irgendiger Weise anhängen. Da nun die, so die absolute Realität des Raumes und der Zeit behaupten, sie nicht nur als subjektiv, oder nur inbetrachtend annehmen, mit den Principien der Erfahrung selbst nicht übereinstimmen. Denn, entschlossen sie sich zum eiferen (welches gemeinlich die Parthey der mathematischen Naturforscher ist,) so müssen sie zwei ewige und unendliche vor sich bestehende Dinge, (Raum und Zeit) annehmen, welche da sind, (ohne daß doch etwas Zufälliges ist), nur um alles wirklich in sich zu befassen. Nehmen sie die zweite Parthey (von

der einzige 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 apodictische Gewissheit streiten, indem diese a posteriori gar nicht statt findet, und die Begriffe a priori von Raum und Zeit dieser Meinung nach, nur Gesetze 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 Reflexionen, welche die Natur mit denselben verknüpft hat, nicht statt finden kan. Die erste gewinnen so viel, daß sie vor die mathematische Behauptungen sich das Feld der Erscheinungen frey machen: Dagegen verirren sie sich sehr durch eben diese Bedingungen, wenn der Verstand über dieses Feld hinausgehen will. Die zweite gewinnen zwar in Ansehung des letzteren, nemlich, daß die Vorstellungen von Raum und Zeit ihnen nicht in den Weg kommen, wenn sie von Gegenständen nicht als Erscheinungen, sondern bloß 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, noch die Erfahrungssätze mit jenen Behauptungen in
 noth-

nothwendige Einkimmung bringen. In unserer Theorie, von der wahren Beschaffenheit dieser zwey ursprünglichen Formen der Sinnlichkeit, ist beiden Schwierigkeiten abgeholfen.

Daß schließlich die transcendente Aesthetik nicht mehr, als diese zwey Elemente, nemlich Raum und Zeit enthalten könne, ist daraus klar, weil alle andre zur Sinnlichkeit gehörige Begriffe, selbst der der Bewegung, welcher beyde Stücke vereinnigt, etwas Empirisches voraussetzen. Denn diese setzt die Wahrnehmung von etwas beweglichen voraus. Im Raum, an sich selbst betrachtet, ist aber nichts bewealtes: Daher das bewegliche Etwas fern muß, was im Raume nur durch Erfahrung gefunden wird, mithin ein empirisches Datum. Coen so kan die transcendente Aesthetik nicht den Beauriff der Veränderung unter ihre Data a priori zählen: denn die Zeit selbst verändert sich nicht, sondern etwas, das in der Zeit ist. Wo wird dazu die Wahrnehmung von irgend einem Daseyn, und der Succession seiner Bestimmungen, mithin Erfahrung erfordert.

Allgemeine Anmerkungen

zur

Transcendentalen Aesthetik.

Zuerst wird es nöthig seyn, uns so deutlich, als möglich, zu erklären, was in Ansehung der Grundbeschaf-

senheit der künftigen Erkenntniß überhaupt unsere Meinung sey, um aller Mißdeutung derselben vorzubeugen.

Wir haben also sagen wollen: daß alle unsere Anschauung nichts als die Vermittelung von Erscheinung sey: daß die Dinge, die wir anschauen, nicht an sich selbst sind, weder wie 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 werden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können. Daß es vor eine Vermittelung mit der Gegenständen an sich und abseiendert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben würde, bleibt uns gänzlich unbekant. Wir können nichts, als ansetzen, sie wahrzunehmen, die uns eigenthümlich ist, die auch nicht nothwendig jedem Wesen, ob zwar jedem Menschen zukommen muß. Mit dieser haben wir es lediglich zu thun. Raum und Zeit sind die reine Formen derselben, Empfindung überhaupt die Materie. Jene können wir allein a priori d. i. vor aller wirklichen Wahrnehmung erkennen, und sie heißet darum reine Anschauung; diese aber ist das in unserm Erkenntniß, was da macht, daß sie Erkenntniß a posteriori d. i. empirische Anschauung heißt. Jene hängen unser Sinnlichkeit schlechthin nothwendig an, welcher Art auch unsere Empfindungen seyn mögen; diese können

führen sehr verschieden fern. Wenn wir diese unsre Anschauung erst zum vollen Grade der Deutlichkeit bringen könnten, so würden wir dadurch der Welt überhaupt der Gegenstände an sich selbst noch näher kommen. Denn wir würden auf allen Fall doch nur unsre Art der Anschauung d. i. unsre Sinnlichkeit vollständig erkennen, und diese immer nur unter dem, dem Subjekt ursprünglich anhängenden Bedingen von, von Raum und Zeit; was die Gegenstände an sich selbst seyn mögen, würde uns durch die aufklärteste Erkenntniß der Erscheinung derselben, die uns allem gegeben ist, doch niemals bekannt werden.

Das daher unsere ganze Sinnlichkeit nichts als die verworrene Vorstellung der Dinge sey, welche lediglich das enthält, was ihnen an sich selbst zukommt, aber nur unter einer Zusammenhäufung von Merkmalen und Theilvorstellungen, die wir nicht mit Verursachern auseinander setzen, ist eine Verfaßlung des Begriffs von Sinnlichkeit und von Erscheinung, welche die ganze Lehre der selben unnütz und leer macht. Der Unterschied einer unentzifferten von der deutlichen Vorstellung ist bloss lauth, und befaßt nicht den Inhalt. Ohne Zweifel enthält der Begriff von Recht, dessen sich der gelehrte Verstand bedient, eben dasselbe, was die subtilste Speculation aus ihm entziffern kan, nur daß im gemeinen und practischen Gebrauche man sich dieser mannigfaltigen Zerstückungen in diesen Gedanken, nicht beruht. Darum kan man nicht sagen, daß der gemeine Begriff ähnlich sey, wie eine bloße Erscheinung
ent:

enthalte, denn das Recht kan gar nicht erscheinen, sondern sein Begriff liegt im Verstande, und stellet 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 zuschreiben könnte, sondern bloß die Erscheinung von Etwas, und die Art, wie wir dadurch afficirt werden, und diese Receptivität unserer Erkenntnisfähigkeit heist Sinnlichkeit, und bleibt von der Erkenntnis des Gegenstandes an sich selbst, ob man jene (die Erscheinung) gleich bis auf den Grund durchschauen möchte, dennoch himmelweit unterschieden.

Die Leibniz-wolffsche Philosophie hat daher allen Untersuchungen über die Natur und den Ursprung unserer Erkenntnisse einen ganz unrichtigen Gesichtspunct angewiesen, indem sie den Unterschied der Sinnlichkeit vom Intellectuellen bloß als logisch betrachtete, da er essenbar transcendent ist, und nicht bloß die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit, sondern den Ursprung und den Inhalt derselben betrifft, so daß wir durch die erstere die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst nicht bloß undeutlich, sondern gar nicht erkennen, und, so bald wir unsre subjective Beschaffenheit wegnehmen, das vorgestellte Object mit den Eigenschaften, die ihm die sinnliche Anschauung beylegte, überall nirgend anzutreffen ist, noch angetroffen werden kan, indem eben diese subjective Beschaffenheit die Form desselben, als Erscheinung bestimmt.

Wir

Wir unterscheiden sonst wohl unter Erscheinungen, das, was der Anschauung derselben wesentlich anhängt, und vor jedem 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 besondere 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 anginge, anzutreffen ist, so ist unser transcendentaler Unterschied verloren, und wir glauben alledenn 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 bey 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 Vögen zu den Sinnen, doch in der Anschauung so und nicht anders bestimmt ist. Nehmen wir aber dieses Empirische überhaupt, und fragen, ohne uns an die Einströmung dessel-

desselben mit jedem Menschen Sinne zu lehren, ob auch dieses einen Gegenstand an sich selbst (nicht die Reagentropfen, denn die sind denn schon, als Erscheinungen empfindliche Dorete) verhalte, so ist die Frage von der Beschaffenheit der Vorstellung auf den Gegenstand transscendental, und nicht allein diese Dreyer sind bloße Erscheinungen, sondern selbst ihre runde Gestalt, ja so gar der Raum, in welchem sie fallen, sind nichts an sich selbst, sondern bloße Modifikationen, oder Grundlagen unserer sinnlichen Anschauung, das transscendentale Object aber bleibt uns unerkannt.

Die zweite wichtige Auerkenntheit unserer transscendentalen Aesthetik ist, daß sie nicht bloß als scheinbare Hypothese einige Gerechtigkeit erwerbe, sondern so gewiß und ungezweifelt sey, als jemals von einer Theorie erfordert werden kan, die zum Organen dienen soll. Um diese Gewisheit völlig einleuchtend zu machen, wollen wir irgend einen Fall wählen, woran dessen Gültigkeit augenscheinlich werden kan.

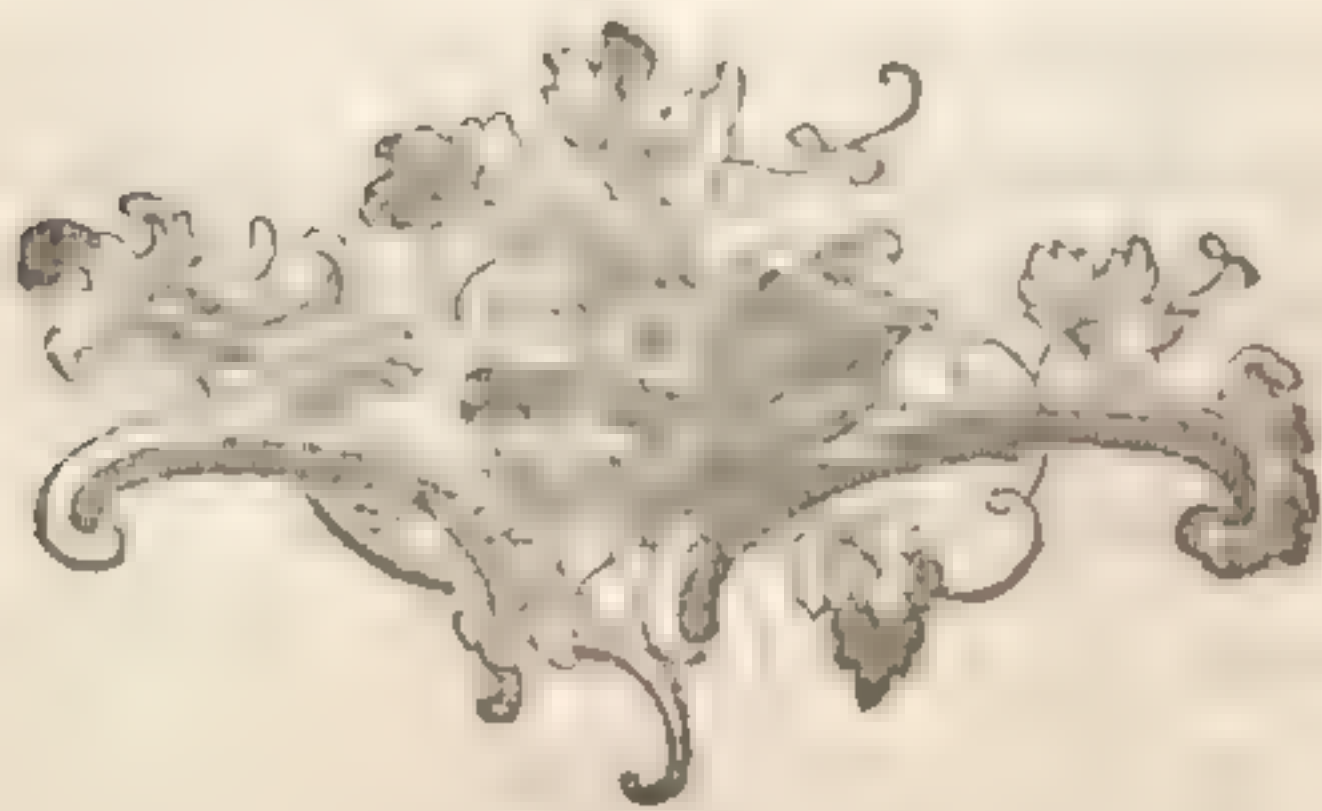
Setzet demnach Raum und Zeit seyen an sich selbst objectiv und Bedingungen der Möglichkeit der Dinge an sich selbst, so zeigt sich ersichtlich: daß von beyden a priori apodictische und synthetische Sätze in großer Zahl vornehmlich vom Raum vorkommen, welchen wir darum vorzüglich hier zum Beispiel untersuchen wollen. Da die Sätze der Geometrie synthetisch a priori, und mit apodictischer Gewis-

Erkenntnis erkannt werden, so frage ich: woher nehmt ihr
 den Begriff der Zeit, und worauf stützt sich unser Verstand,
 um zu demselben sich selbst ein notwendiges und allgemeines
 Prinzipel anzunehmen. Es ist kein anderer
 Weg, als durch Reflexe oder durch Anschauungen; beides
 aber, ob solche, die entweder a priori oder a posteriori
 gesehen sind. Die letztere, nämlich empirische Reflexe, im-
 gleiches das, worauf sie sich stützen, die empirische An-
 schauungen, können keinen synthetischen Satz geben, als
 nur einen solchen, der auch alles empirisch d. i. ein Er-
 fahrungssatz ist, mithin niemals Nothwendigkeit und abso-
 lute Gültigkeit enthalten kan, derartichen doch das
 Charakteristische aller Sätze der Geometrie ist. Was aber
 das erstere und eigentliche Mittel sein würde, nemlich durch
 Reflexe oder durch Anschauungen a priori zu der-
 gleichen Erkenntnissen zu gelangen, so ist klar, daß aus
 bloßen Verstandes gar keine synthetische Erkenntnis, sondern
 lediglich analytische erlangt werden kan. Ich setze nur den
 Satz: daß durch zwey gerade Linien sich gar kein Raum
 einschließen lasse, mithin keine Figur möglich sey, und ver-
 sucht ihn, aus dem Begriff von geraden Linien und der
 Zahl zwey abzuleiten, oder auch, daß aus dreien geraden
 Linien eine Figur möglich sey, und versucht es eben so,
 dies aus diesen Begriffen. Alle eure Bemühung ist ver-
 geselich, und ihr seht euch genöthiget, zur Anschauung eure
 Zuflucht zu nehmen, wie es die Geometrie auch jederzeit
 thut. Ihr gebt euch also einen Gegenstand in der Vor-
 schau:

schauung; 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 apodictischer 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. Sagt 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 lieat, auch dem Triangel an sich selbst nothwendig zukommen müsse; denn ihr könntet doch zu euren Begriffen (von drei Linien) nichts neues (die Natur) 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 vor euch äußere Gegenstände sein können, die ohne diese subjective Bedingungen an sich nichts sind, so könntet ihr a priori ganz und gar nicht über äußere Objecte synthetisch aufmerken. Es ist also ungewisfelt gerath, und nicht bloß möglich, oder auch wahrcheinlich,

lich,

lich, daß Raum und Zeit, als die nothwendigen Bedingungen aller (äußern und innern) Erfahrung, bloß subjective Bedingungen aller unserer Anschauung sind, im Verhältniß auf welche daher alle Gegenstände bloß Erscheinungen und nicht vor sich in dieser Art gegebene Dinge sind, von denen sich auch um deßwillen, 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.



Der
Transscendentalen Elementarlehre
Zweiter Theil.
Die transscendentale Logik.
Einleitung.

Idee einer transscendentalen Logik.

I.

Von der Logik überhaupt.

Unser Erkenntniß entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüths, 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 Verhältniß auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüths) gedacht. Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unsrer Erkenntniß aus, so daß weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art correspondirende Anschauung, noch Anschauung, ohne Begriffe, ein Erkenntniß abgeben kan. Beide sind entweder rein, oder empirisch. Empirisch, wenn Empfindung, (die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt) darinn enthalten ist: rein aber, wenn der Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist. Man kan die letztere die Materie der sinnlichen Erkenntniß nennen. Daher enthält reine Anschauung lediglich die Form, unter welcher etwas angeschaut

schaut wird, und keiner 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 nennen, so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkennnisses, der Verstand. Unsere Natur brinat es so mit sich, daß die Anschauung niemals anders als sinnlich seyn kan, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen afficirt werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung 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, 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, kan Erkentniß entspringen. Deswegen darf man aber doch nicht ihren Antheil vermischen, sondern man hat große Ursache,

edes von dem andern sorgfältig abzuheben, und zu unterscheiden. Daher unterscheiden wir die Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt, d. i. Mathematik, von der Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt, d. i. der Logik.

Die Logik kan nun wiederum in zweifacher 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, auf welche er gerichtet seyn mag. Die Logik des besondern Verstandesgebrauchs enthält die Regeln, über eine gewisse Art von Gegenständen richtig zu denken. Jene kan man die Elementarlogik nennen, diese aber das Organon dieser oder jener Wissenschaft. Die letztere wird mehrentheils in den Schulen als Propädeutik der Wissenschaften vorangekelt, ob sie zwar, nach dem Gange der menschlichen Vernunft, das späteste ist, wenn sie allererst gelangt, wenn die Wissenschaft schon lange fertig ist, und nur die letzte Hand zu ihrer Veredlung 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.

Die allgemeine Logik ist nun entweder die reine, oder die angewandte Logik. In der ersteren abstrahiren wir
von

ren allen empirischen Bedingungen, unter denen unser Verstand auszuüben wird, z. B. vom Grade der Sinne, vom Grade der Aufmerksamkeit, den Gesetzen des Gedächtnisses, der Macht der Aufmerksamkeit, der Figur u. m. l. auch den Regeln der Vernunft, ja gar überhaupt von allen Umständen, daraus uns gewisse Erkenntnisse entspringen, oder unterscheiden werden müssen, 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 zu thun, und ist ein Canon des Verstandes und der Vernunft, aber nur in Hinsicht auf das Formalen ihres Gebrauchs, der Inhalt mag fern, welcher er wolle, (empirisch oder transcendental.) Eine allgemeine Logik heißt aber alsdenn angewandt, wenn sie auf die Regeln des Gebrauchs des Verstandes unter den subjectiven empirischen Bedingungen, 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 desswillen ist sie auch weder ein Canon des Verstandes überhaupt, noch ein Organon besondrer Wissenschaften, sondern lediglich ein Catecheticum des gemeinen Verstandes.

In der allgemeinen Logik muß also der Theil, der die reine Vernunftlehre ausmachen soll, von demjenigen gänzlich abgesondert werden, welcher die angewandte (obgleich

noch immer allgemeine) Logik ausmacht. Der erstere ist eigentlich nur allein Wissenschaft, obzwar kurz und trocken, und wie es die schulgerechte Darstellung einer Elementarlehre des Verstandes erfordert. In dieser 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 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 Canon des Verstandes gar keinen Einfluß hat. Sie ist eine demonstirte Doctrin, und alles muß in ihr völlig a priori gewiß seyn.

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, nemlich unter den zufälligen Bedingungen des Subjects, die diesen Gebrauch hindern oder beschränken 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 Ueberzeugung u. s. w. und zu ihr verhält sich die allgemeine und reine Logik, wie die reine Moral, welche

che

die bloß die nothwendige natürliche Gesetze eines freien Willens überhaupt enthält, zu der eigentlichen Zugendlehre, welche diese Gesetze unter den Hindernissen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften, denen die Menschen mehr oder weniger unterworfen sind, erträgt, und welche niemals eine wahre und demonstrierte Wissenschaft abgeben kan, weil sie eben soviel als eine 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 so wol reine, als empirische Anschauungen gibt, (wie die transcendente Aesthetik darthut), so könnte auch wol 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 bloß 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 Verstandenen zugeschrieben werden kann: dahingegen die allgemeine Logik mit diesem Ursprunge der Erkenntnis nichts zu thun hat, sondern die Vorstellungen, die mögen uranfänglich a priori in uns selbst, oder nur empirisch gegeben seyn, 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 seyn mögen.

Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluß auf alle nachfolgende Betrachtungen erstreckt, und die man wol vor Augen haben muß, nemlich: daß nicht eine jede Erkenntnis a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Einschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden, oder mögen seyn, transcendental (d. i. die Möglichkeit der Erkenntnis oder der Gebrauch derselben a priori) heißen müsse. Daher ist weder der Raum, noch irgend eine geometrische Bestimmung derselben a priori eine transcendente Vorstellung, sondern nur die Erkenntnis, daß diese Vorstellungen gar nicht empirischen Ursprungs seyn, und die Möglichkeit, wie sie sich gleichwol a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen könne, kann transcendental heißen. Imgleichen würde der Gebrauch des Raumes von Gegenständen überhaupt auch transcendental seyn: aber ist er lediglich auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt, so heißt er empirisch. Der

Unter-

Unterschied des transcendentalen und empirischen gehört also nur zur Kritik der Erkenntniſſe, und betrifft nicht die Beziehung derselben auf ihren Gegenstand.

Da der Erwartung also, daß es vielleicht Theorien geben könne, die sich a priori auf Gegenstände beziehen müßten, nicht als reine oder blosche Vorstellungen, sondern bloß als Handlungen des reinen Denkens, die mit hin Theorien, aber weder empirischen noch ästhetischen Ursprungs sind, so machen wir uns zum voraus die Idee von einer Wissenschaft des reinen Verstandes und Vernunft-erkenntniſſes, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken. Eine solche Wissenschaft, welche den Ursprung, den Umfang und die objective Gültigkeit solcher Erkenntniſſe beſtimmt, würde transcendente Logik heißen müßten, weil sie es bloß mit den Befähigungen 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 so wol, als reine Vernunft-erkenntniſſe ohne Unterschied.

III.

Von der Eintheilung der allgemeinen Logik in

Analytisch und Dialectisch.

Die alte und berühmte Frage, wozu man die Logik in die Einzelwissenschaften zu treiben vermeinte, und sie dahin zu bringen suchte, daß sie sich entweder auf einer elenden Dialectik müßten beruhen lassen, oder ihre Unwissenheit,

nithin die Eitelkeit ihrer ganzen Kunst bekennen sollten, ist diese: Was ist Wahrheit? Die Nahmenerklärung der Wahrheit, daß sie nemlich die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande sey, wird hier geschenkt, und vorausgesetzt; man verlangt aber zu wissen, welches das allgemeine und sichere Criterium der Wahrheit einer jeden Erkenntniß sey.

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 ungeeignet ist, und unnöthige Antworten verlangt, so hat sie, außer der Beschämung dessen, der sie aufwirft, hierweilen noch den Nachtheil, den unbehutsamen Anhörer 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 Uebereinstimmung 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 wol von andern Gegenständen gelten könnte. Nun würde ein allgemeines Criterium der Wahrheit dasienige seyn, welches von allen Erkenntnissen, ohne Unterschied ihrer Gegenstände, gültig wäre. Es ist aber klar, daß, da man bey demselben von allem Inhalt der Erkenntniß (Beziehung auf ihr Object) abstrahirt, und

Wahr-

Wahrheit gerade diesen Inhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt sey, nach einem Merkmale der Wahrheit dieses Inhalts der Erkenntnisse zu fragen, und daß also ein hinterwärtiges, und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne. Da wir oben schon den Inhalt einer Erkenntnis die Materie derselben genannt haben, so wird man sagen müssen: von der Wahrheit der Erkenntnis der Materie nach läßt sich kein allgemeines Kennzeichen verlangen, weil es in sich selbst widersprechend ist.

Was aber das Erkenntnis der bloßen Form nach (mit Beiseitesetzung alles Inhalts) betrifft, so ist 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 dabey seinen allgemeinen Regeln des Denkens, mithin sich selbst widerspricht. 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 Erkenntnis der logischen Form völlig gemäß seyn möchte, d. i. sich selbst nicht widerspräche, so kan sie doch noch immer dem Gegenstande widersprechen. Also ist das bloß logische Criterium der Wahrheit, nemlich die Uebereinstimmung einer Erkenntnis mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zwar die *conditio sine qua non*, mithin die negative Bedingung aller

Wahr:

Wahrheit: weiter aber kan die Logik nicht gehen, und den Irrthum, der nicht die Form, sondern den Inhalt trifft, kan die Logik durch keinen Probierstein entdecken.

Die allgemeine Logik löset nun das ganze formale Geschäfte des Verstandes und der Vernunft in seine Elemente auf, und setzet sie als Principien aller logischen Beurtheilung unserer Erkenntniß dar. Dieser Theil der Logik kan daher Analysis heißen, und ist eben darum der, wenigstens negative Probierstein der Wahrheit, indem man zurücksetzt alle Erkenntniß, ihrer Form nach, an diesen Regeln prüfen und setzen 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 richtigen Gesetzen übereinstimmen mag, noch lange nicht hinreicht, materielle (objective) Wahrheit dem Erkenntnisse darum auszumachen, so kan sich Niemand bloß mit der Logik wagen, über Gegenstände zu urtheilen, und irgend etwas zu behaupten, ohne von ihnen vorher gegründete Erfahrungen außer der Logik eingezeogen 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. Gleichwol liegt so etwas verleitendes in dem Beweise 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

Einleitung.

arm seyn mag, daß jene allgemeine Logik, die Ueb. ein
Canon zur Partheilung ist, gleichsam wie ein Organon
zur wirklichen Hervorbringung wenigstens dem Blendwerk
von electiven Behauptungen gebraucht, und mithin in
der That dadurch gemisbraucht werden. Die allgemeine
Logik nun als vermeintes Organon, heißt Dialectik.

So verschieden auch die Bedeutung ist, in der die
Alten dieser Benennung einer Wissenschaft oder Kunst sich
bedienten, so kan man doch aus dem wirklichen Gebrauche
derselben sicher annehmen, daß sie bey ihnen nichts an-
ders war, als die Logik des Scheins. Eine sophistische
Kunst, seiner Unwissenheit, ja auch seinen vorgesetzten
Blendwerken den Ansich der Wahrheit zu geben, daß
man die Methode der Gründlichkeit, welche die Logik über-
haupt verschreibt, nachahmete, und ihre Logik zu Beschö-
nigung jedes leeren Vorgebens benutzte. Man kan man
es als eine sichere und brauchbare Warnung anmerken:
daß die allgemeine Logik, als Organon betrachtet, ieder-
zeit eine Logik des Scheins, d. i. dialectisch sey. Denn
da sie uns gar nichts über den Inhalt der Erkenntniß lehret,
sondern nur blos die formale Bedingungen der Ueberein-
stimmung mit dem Verstande, welche überaus in Ansehung
der Gegenstände gänzlich gleichgültig seyn; so muß die Zu-
muthung, sich derselben als eines Werkzeugs (Organon)
zu gebrauchen, um seine Kenntnisse, wenigstens dem Ver-
geben nach, auszulreiten und zu erweitern, auf nichts
als Geschwätzigkeit hinauslaufen, alles, was man will, mit
einer

einigem Schein zu behaupten, oder auch nach Belieben anzufechten.

Eine solche Unterweisung ist der Würde der Philosophie auf keine Weise gemäß. Um desto will man diese Benennung der Dialectik lieber, als eine Critik des dialectischen Scheins der Logik bezogzählt, und als eine solche wollen wir sie auch hier verstanden wissen.

IV.

Von der Eintheilung der transsc. Logik
in die

Transscendentale Analytik und Dialectik.

In einer transscendentalen Logik isoliren wir den Verstand, (so wie oben in der transsc. Aesthetik die Sinnlichkeit) und heben bloß den Theil des Denkens aus unserm Erkentnisse heraus, der lediglich seinen Ursprung in dem Verstande hat. Der Gebrauch dieser reinen Erkentniß aber beruhet darauf, als ihrer Bedingung: daß uns Gegenstände in der Anschauung gegeben seyn, worauf jene angewandt werden können. Denn ohne Anschauung fehlt es aller unserer Erkentniß an Objecten, und sie bleibt also denn völlig leer. Der Theil der transsc. Logik also, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntniß vorträgt, und die Principien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kan, ist die transscendentale Analytik, und zugleich eine Logik der Wahrheit. Denn ihr kan keine Erkentniß widersprechen, ohne daß sie zugleich allen Inhalt

halt 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 aller, und selbst über die Grenzen der Erfahrung hinaus zu bedienen, welche doch einzig und allein uns die Materie (Objecte) an die Hand geben kan, worauf jene reine Verstandesbegriffe angewandt werden können: so geräth der Verstand in Gefahr, durch leere Vernünftelungen 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 keimerley Weise gegeben werden können. Da sie also eigentlich nur ein Canon der Beurtheilung des empirischen Gebrauchs seyn 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 alsdenn dialectisch seyn. Der zweite Theil der transcendentalen Logik muß also eine Critik dieses dialectischen Scheines seyn, und heißt, transcendental Dialectik, nicht als eine Kunst, dergleichen Schein dogmatisch zu erregen, (eine leider sehr gangbare Kunst mannigfaltiger metaphysischer Gaukelwerke) sondern als eine Critik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauchs, um den falschen Schein ihrer

grunds

grundlosen Annahmen aufzudecken, und ihre Ansprüche auf Stärkung und Erweiterung, die sie blos durch transcendente Grundätze zu erreichen vermeinet, zur bloßen Beurtheilung und Verwahrung des reinen Verstandes vor sophistischen Blendwerke herabzusetzen.

Der
Transcendentalen Logik
Erste Abtheilung.

Die
Transscendentale Analytik.

Diese Analytik ist die Zergliederung unseres gesamten Erkenntnisses a priori in die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis. Es kommt hiebei auf folgende Stücke an. 1. Daß die Begriffe reine und nicht empirische Begriffe seyn. 2. Daß sie nicht zur Anschauung und zur Sinnlichkeit, sondern zum Denken und Verstande gehören. 3. Daß sie Elementarbegriffe seyn und von den abgeleiteten, oder daraus zusammengesetzten, wohl unterschieden werden. 4. Daß ihre Tafel vollständig sey, und sie das ganze Feld des reinen Verstandes gänzlich ausfüllen. Nun kan diese Vollständigkeit einer Wissenschaft nicht auf den Ueberschlag, eines Uos durch Versuche zu Stande gebrachten Hypothes, mit Zuverlässigkeit angenommen werden; daher ist sie nur vermittelt einer Idee des Ganzen der Verstandeserkenntnis a priori und die daraus bestimmte Abtheilung der Begriffe, welche sie ausmachen, mithin nur durch
ihren

ihren Zusammenhang in einem System mittheilt. Der reine Verstand sendet sich nicht allein von einem zum andern, sondern so gar von aller Empfindlichkeit ab. Er ist also eine vor sich selbst bestehende, sich selbst erregende und durch seine theilhaft hervorbringende Thätigkeit zu einem Ende der Thätigkeit. Daher wird der Verstand seiner Thätigkeit ein unter einer Idee zu bestimmendes und zu bestimmendes System ausmachen, dessen Begreifendheit und theilhaftigkeit zugleich einen Zweck in der Fortdauer und nicht erst einer hervorbringenden Erkenntnisstufe abgeben kann. Es ist aber eben dieser ganze Satz, der transscend. Verstand aus zwei Begriffen, deren das eine die Begriffe, das andere die Umfangsgröße der reinen Thätigkeit enthält.

Der Transscendentalen Analytik Erstes Buch.

Die Analytik der Begriffe.

Ich vernehme unter der Analytik der Begriffe nicht die Analyse derselben, oder das gewöhnliche Verfahren in philosophischen Untersuchungen, Vorlesungen, die sich darbieten, ihrem Inhalte nach zu zerlegen und zur Deutlichkeit zu bringen, sondern die nach ihrem reinen Zergliederung des Verstandesvermögens sucht, um die Möglichkeit der Begriffe a priori darzulegen zu erkennen, daß

daß wir sie im Verstande allein, als ihrem Geburtsorte, aufsuchen und dessen reinen Gebrauch überhaupt anerkennen; denn dieses ist das eigenthümliche Geschäft einer transcendental-Philosophie; das übrige ist die logische Behandlung der Begriffe in der Philosophie überhaupt. Wir wollen also die reine Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bey Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand, von denen ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreiet, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden.

Der Analytik der Begriffe Erstes Hauptstück.

Von dem
Leitfaden der Entdeckung aller reinen
Verstandesbegriffe.

Wenn man ein Erkenntnißvermögen ins Spiel setzt, so thun sich, nach den mancherley Anlässen, verschiedene Begriffe hervor, die dieses Vermögen 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 seyn, läßt sich, nach diesem gleichsam mechanischen Verfahren, niemals mit Sicherheit bestimmen. Auch entdecken sich die

Be-

Begriffe, die man nur so bey 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.

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 insgesamt ihre Vollständigkeit a priori bestimmt werden kan, welches alles sonst vom Belieben, oder dem Zufall abhängen würde.

Des

Transcendentalen Leitfadens der Entdeckung aller
reinen Verstandesbegriffe

Erster Abschnitt.

Von dem

logischen Verstandesgebrauche überhaupt.

Der Verstand wurde oben bloß negativ erklärt: durch ein nichtsinnliches Erkenntnisvermögen. Nun können wir, unabhängig von der Sinnlichkeit, keiner Anschau-

unaussprechlich werden. ~~Es ist~~ in der That kein Ver-
nunft der Dinge selbst. ~~Es ist~~ aber, außer der Anschau-
ung, keine andere Art zu erkennen, als durch Begriffe.
Was ist die Erkenntnis eines Iden, wenn nicht des mensch-
lichen Verstandes, eine Erkenntnis durch Begriffe, nicht
intuitiv, sondern discursiv. Alle Anschauungen, als sinn-
lich, beruhen auf Affectionen, die Verstande also auf Fun-
ctionen. Ich versuche aber unter Function, die Einheit
der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer ge-
meinschaftlichen zu ordnen. Begriffe gründen sich also auf
der Spontaneität des Denkens, wie sinnliche Anschauun-
gen auf der Receptivität der Sinne. Von diesen Be-
griffen kan nun der Verstand keinen andern Gebrauch ma-
chen, als daß er dadurch urtheilt. Da keine Vorstellung
unmittelbar auf den Gegenstand geht, als bloß die An-
schauung, so wird ein Begriff niemals auf einen Gegen-
stand unmittelbar, sondern auf irgend eine andre Vorstel-
lung von demselben, (wie sen Anschauung oder selbst schon
Begriff), bezogen. Das Urtheil ist also die mittelbare
Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung ei-
ner Vorstellung desselben. In jedem Urtheil ist ein Be-
griff, der vor viele gilt, und unter diesem Biele auch eine
gegebene Vorstellung bearaist welche letztere denn auf den Ge-
genstand unmittelbar bezogen wird. So bezieht z. B. in dem
Urtheile: alle Körper sind veränderlich, der Begriff des
Veränderlichen auf verschiedene andre Begriffe; unter diesen
aber wird er hier besonders auf den Begriff des Körpers

kennen; dieser aber auf gewisse und verkommende Er-
 scheinungen. Also werden diese Gegenstände durch den
 Zugriff der Ideen mittelbar erkannt. Alle Urtheile
 sind demnach Functionen der Einheit unter unse-
 ren Vorstellungen, da von sich aus einer unmittelbaren Vorstellung
 eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur
 Erkenntnis des Gegenstandes getrouet, und viel mächtigere
 Erkenntnisse dadurch in einer zusammengezeigten werden.
 Wir können aber alle Handlungen des Verstandes auf Ur-
 theile zurückführen, so daß der Verstand überhaupt als
 ein Vermögen zu urtheilen betrachtet werden kann. Denn
 er ist nach dem ersten ein Vermögen zu denken. Denken
 ist das Erkennen durch Begriffe. Denken aber besteht
 sich, als Erkennen mittelst der Urtheile, auf irgend eine
 Weise aus mehreren noch unentwickelten Gegenständen. So
 bedeutet das Denken des Silbers Silber, z. B. Metall,
 was durch deren Begriff erkannt werden kann. Er ist also
 nur dadurch Begriff, daß unter ihm andere Ver-
 stellungen enthalten sind, vermuthet deren er sich auf Ge-
 genstände beziehen kann. Er ist also das Prädikat zu einem
 subjectiven Urtheile, z. B. ein jedes Metall ist ein Silber.
 Die Functionen des Verstandes können also insgesamt ge-
 funden werden, wenn man die Functionen der Einheit in
 den Urtheilen vollständig darstellt kann. Daß dies
 aber sich ganz wol bewerkstelligen läßt, wird der folgen-
 de Abschnitt vor Augen stellen.

Des
Leitfadens der Entdeckung aller reinen
Verstandesbegriffe

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 darinn acht geben, so finden wir, daß die Function des Denkens in demselben unter vier Titel gebracht werden könne, deren jeder drey Momente unter sich enthält. Sie können füglich in folgender Tafel vorge stellt werden.

1.	
Quantität der Urtheile	
Allgemeine	
Besondere	
Einzeln	
2.	3.
Qualität	Relation
Bejahende	Categorische
Verneinende	Hypothetische
Unendliche	Disiunctive
4.	
Modalität.	
Problematische	
Assertorische	
Apodictische.	

Da diese Einteilung in einigen, obgleich nicht wesentlichen Stücken, von der gewohnten Technik der Logiker abzu-

anzuweisen scheint, so werden folgende Verwahrungen
 in der den besorglichen Mißverständnis nicht unnöthig seyn.

1. Die Logiker sagen mit Recht, daß man beim Gebrauch der Urtheile in Vernunftschlüssen die einzelne Urtheile gleich den allgemeinen behandeln könne. Denn eben darum, weil sie gar keinen Umfang haben, kan das Prädicat derselben nicht bloß auf einiges dessen, was unter dem Begriff des Subjects enthalten ist, gezogen, von einigen aber ausgenommen werden. Es gilt also von jenem Begriffe ohne Ausnahme, gleich als wenn derselbe ein allgemeingültiger Begriff wäre, der einen Umfang hätte, von dessen ganzer Bedeutung das Prädicat gelte. Vergleichen wir dagegen ein einzelnes Urtheil mit einem allgemeingültigen, 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 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 allgemeingültigen Urtheilen (*iudicia communia*) unterschieden, und verdient in einer vollständigen Tafel der Momente des Denkens überhaupt (obzwar freilich nicht in der, bloß auf den Gebrauch der Urtheile untereinander eingeschränkten Logik) eine besondere Stelle.

2. Wenn so mußten in einer tausendfachen Folge unendliche Urtheile von beiziehenden noch unterschieden

werden, wenn sie gleich in der allgemeinen Logik keinen
 mit Recht betrachtet sind, und kein besonderes Glied der
 Erkenntnis ausmachen. Diese nemlich abstrahirt von
 allen Inhalt des Prädicats (ob es gleich verneinend ist)
 und sieht nur darauf, ob dasselbe dem Subiect bezaelegt,
 oder ihm entzogen gesetzt werde. * Jene aber betrachtet das
 Urtheil auch nach dem Werthe oder Inhalt dieser logischen
 Verbindung vermittelt eines bloß verneinenden Prädicats,
 und was diese in Ansehung des gesamten Erkenntnisses für
 einen Gewinn verschafft. Wüßte ich von der Seele gesagt,
 sie ist nicht sterblich, so hätte ich durch ein verneinendes
 Urtheil weggelassen einen Irrthum abgehalten. Nun habe
 ich auch den Satz: die Seele ist nicht sterblich, zwar
 in logischen Form noch wirklich beibehalten, indem ich die
 Seele in den unbefchränkten Umfang der Nichtsterbenden
 setzen werde. Weil nun von dem ganzen Umfange mög-
 licher Wesen das Sterbliche einen Theil enthält, das Nicht-
 sterbliche aber den andern, so ist durch meinen Satz nichts
 anderes gesagt, als daß die Seele eine von der unendli-
 chen Menge Dinge sey, die sterben werden, wenn ich das
 Sterbliche insgesamt vernehme. Dadurch aber wird nur
 die endliche Sphäre aller Möglichen in so weit beschränkt,
 daß das Sterbliche davon abstreift, und in dem übrige-
 nen Raum ihres Umfangs die Seele gesetzt wird. Dieser
 Raum bleibt aber bei dieser Annahme noch immer un-
 endlich, und können noch mehrere Theile desselben wegge-
 nommen werden, ohne daß darum der Begriff von der

Seele

Seele im mindesten wächst, und betahend bestimmt wird. Diese unendliche Urtheile also in Anschauung des logischen Umfanges sind wirklich bloß beschränkend in Anschauung des Inhalts der Erkenntnis überhaupt, und in so fern müssen sie in der transcendentalen Tafel aller Elemente des Denkens in den Urtheilen nicht überlappen werden, weil die hierbey ausgeübte Function des Verstandes vielleicht in dem Grade seiner reinen Erkenntnis a priori wichtig sein kann.

3. Alle Verhältnisse des Denkens in Urtheilen sind die a) des Prädicats zum Subiect b) des Grundes zur Folge c) der einzelnen Erkenntnis und der gesammelten Glieder der Enthaltung unter einander. In der ersten Art der Urtheile sind nur zwei Begriffe, in der zweiten zweier Urtheile, in der dritten mehrere Urtheile im Verhältniß gegen einander 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 jeder dieser Sätze an sich wahr sein, bleibt hier unbestimmt. Es ist nur die Consequenz, die durch dieses Urtheil gedacht wird. Endlich enthält das disjunctive Urtheil ein Verhältniß zweier, oder mehreren Sätze gegen einander, aber nicht der Affirmation, sondern der logischen Entgegensetzung, so setzt die Existenz des einen die des andern auf, aber doch nicht der Gemeinschaft, in so fern sie zusammen die Erfolge der einzelnen Erkenntnis ausfüllen, also ein

Verhältniß der Theile der Sphäre eines Erkenntnisses, da die Sphäre eines jeden Theils ein Ergänzungsglied der Sphäre des andern zu dem ganzen Inbegriff der eingetheilten Erkenntnis ist, z. B. 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 Daseyn einer Welt überhaupt ein, alle zusammen die ganze Sphäre. Das Erkenntnis 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 Erkenntnis bestimmen, indem sie zusammen genommen den ganzen Inhalt einer einzigen gegebenen Erkenntnis ausmachen. Und dieses ist es auch nur, was ich des folgenden wegen hiebey anzu merken nöthig finde.

4. Die Modalität der Urtheile ist eine ganz besondere Funktion derselben, die das Unterscheidende an sich hat, daß sie nichts zum Inhalte des Urtheils beiträgt, (denn außer Größe, Qualität und Verhältniß ist nichts mehr, was den Inhalt eines Urtheils ausmache) 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 wirklich (wahr) be-

betrachtet wird. Predicative, in denen man es als nothwendig ansieht *). So sind die beiden Urtheile, deren Verhältniß das hypothetische Urtheil ausmacht, (antece. und consequ.) ungleich in deren Nachwirkung der Disjunctive befaßt, (Weder der Enthaltung) insgesamt nur problematisch. In dem obigen Beispiel wäre der Satz: es ist eine vollkommene Gerechtigkeits da, nicht assertorisch gesagt, sondern nur als ein beabsichtigtes Urtheil, wozu es möglich ist, daß jemand es annehme, gedacht, und nur die Consequenz ist assertorisch. Daher können solche Urtheile auch offenbar falsch seyn, und doch, problematisch genommen, Bedingungen der Erkenntniß der Wahrheit seyn. So ist das Urtheil: die Welt ist durch blinden Zufall da, in dem disjunctiven Urtheil nur von problematischer Bedeutung, nemlich, 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 kan,) den wahren zu finden. Der problematische Satz ist also derienige, der nur logische Möglichkeit, (die nicht obiectiv ist) ausdrückt, d. i. eine freye Wahl einen solchen Satz gelten zu lassen, eine bloß willkührliche Aufnahme desselben in den Verstand. Der assertorische sagt von logischer Wirklichkeit oder Wahrheit, wie etwa in einem hypothetischen Vernunftschluß

daß

*) 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 Ausklärung erwartet.

Das Intelligens im Obiective problematisch, im Intersubjectiv assertorisch verfaßt, und zeigt an, daß der Satz mit dem Verstande nach dessen Gesetzen schon verbunden sey, der assertorische 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 schon gradweise dem Verstande einverleibt, so daß man zuver etwas prästimmlich urtheilt, darauf auch wohl es assertorisch als wahr annimmt, endlich als unentzweifelich mit dem Verstande verbunden, d. i. als nothwendig und assertorisch bestimmt, so kan man diese drey 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 Categorien.

Die allgemeine Logik abstrahirt, wie mehrmalen schon gesagt werden, von allem Inhalt der Erkenntniß, und erwartet, daß ihr unterwerth, weher es auch sey, Verurtheilungen gegeben werden, um diese zuerst in Begriffe zu verwandeln, welches analitisch zugethet. Dagegen hat die transcendente Logik dem Mannichfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor sich liegen, welches die transcendente

Aesthetik

Verstand ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Schritt zu setzen, ohne den sie ohne allen Inhalt, mithin 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 kan, die mithin auch den Begriff derselben jederzeit afficiren müssen. Wenn die Spontaneität unseres Denkens erleidet es, daß dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen, und verbunden werde, um daraus eine Erkenntnis zu machen. Diese Handlung nenne ich **Synthesiß**.

Ich verstehe aber unter Synthesiß in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu beitreifen. Eine solche Synthesiß ist rein, wenn das Mannigfaltige nicht empirisch, sondern a priori gegeben ist (wie das im Raum und der Zeit). Der aller Analoge unserer Vorstellungen nennen diese zuvor gegeben sein, und es können keine Begriffe dem Inhalte nach analotisch entstrungen. Die Synthesiß eines Mannigfaltigen aber (es sey empirisch oder a priori gegeben) bringt zuerst eine Erkenntnis hervor, die zwar anfänglich noch roh und verworren sein kan, und also der Analyse bedarf, allein die Synthesiß ist doch dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammlet, und zu einem gewissen

Sms

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, (vornemlich ist es in größeren Zahlen merklicher) eine Synthesis nach Begriffen, weil sie nach einem gemeinschaftlichen Grunde der Einheit geschieht (z. B. der Decadik). Unter diesem Begriffe wird also die Einheit in der Synthesis des Mannigfaltigen nothwendig.

Analytisch werden verschiedene Vorstellungen unter einen Begriff gebracht, (ein Geschäft, wovon die allgemeine Logik handelt.) Aber nicht die Vorstellungen, sondern die reine Synthesis der Vorstellungen auf Begriffe zu bringen, lehrt die transc. Logik. Das erste, was uns, zum Behuf der Erkenntniß aller Gegenstände a priori gegeben seyn muß, ist das Mannigfaltige der reinen Anschauung;

una; die Synthesis dieses Mannichfaltigen durch die Einbildungskraft ist das zweite, giebt aber noch keine Erkenntniß. Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis Einheit geben, und lediglich in der Vorstellung dieser notwendigen synthetischen Einheit bestehen, thun das dritte zum Erkennniß eines verkennenden Gegenstandes, und beruhen auf dem Verstande.

Dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit giebt, die giebt auch der bloßen Synthesis verschiedene Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt. Derselbe Verstand also, und 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 Mannichfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transcendentalen Inhalt, deswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objecte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kan.

Auf solche Weise entwerfen 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 sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen. Wir wollen diese Begriffe, nach dem Aristoteles,

Cate:

Categorien nennen, indem unsre Absicht uranfänglich mit der Seinigen zwar einetley ist, ob sie sich gleich davon in der Ausführung gar sehr entfernt.

Tafel der Categorien.

I.

Der
Quantität
Einheit
Vielheit
Allheit

2.

Der Qualität
Realität

Negation

Limitation

3.

Der Relation.

der Inhärenz und Subsistenz (sub-
stantia et accidens)

der Causalität und Dependenz (Ur-
sache und Wirkung)

der Gemeinschaft Wechselwirkung
zwischen dem Handelnden und Leidenden).

4.

Der Modalität.

Möglichkeit — Unmöglichkeit

Daseyn — Nichtseyn

Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

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 bey dem Man-
nigfaltigen der Anschauung verstehen, d. i. ein Object derselben denken kan. Diese Eintheilung ist systematisch aus einem gemeinschaftlichen Princip, nämlich dem Ver-

Vermögen zu urtheilen, (welches eben so viel ist, als das Vermögen zu denken) erzeugt, und nicht rhapsodisch, aus einer auf ein Glück unternommenen Aufsuchung reiner Begriffe entstanden, deren Vollständigkeit man niemals gewiß sein kann, da sie nur durch Induction geschlossen wird, ohne zu bedenken, daß man noch auf die letztere Art niemals einget, warum denn gerade diese und nicht andre Begriffe, dem reinen Verstande beizurechnen. Es war ein, eines schaffhausen Mannes und der Anschlag des Aristoteles, diese Grundbegriffe aufzufinden. Da er aber kein Principium hatte, so sagte er sie auf, wie sie ihm aufstiegen, und trug deren zwölf sehr auf, die er Categorien (Predicamenta) nannte. In der Folge glaubte er noch ihrer fünf aufzufinden zu haben, die er unter dem Namen der Peripatetice hinzufügte. Allein seine Tafel blieb noch immer mangelhaft. Außerdem finden sich auch einige mehr der reinen Sinnlichkeit darunter (quando, ubi, situs, immutabilis, prius, &c.) auch ein empirischer, (motus) die in diese Stammbäume des Verstandes gar nicht gehören, oder es sind auch die abgeleitete Begriffe mit unter die letzteren gerückt, (actio, passio) und in einigen der letztern fehlt es gänzlich.

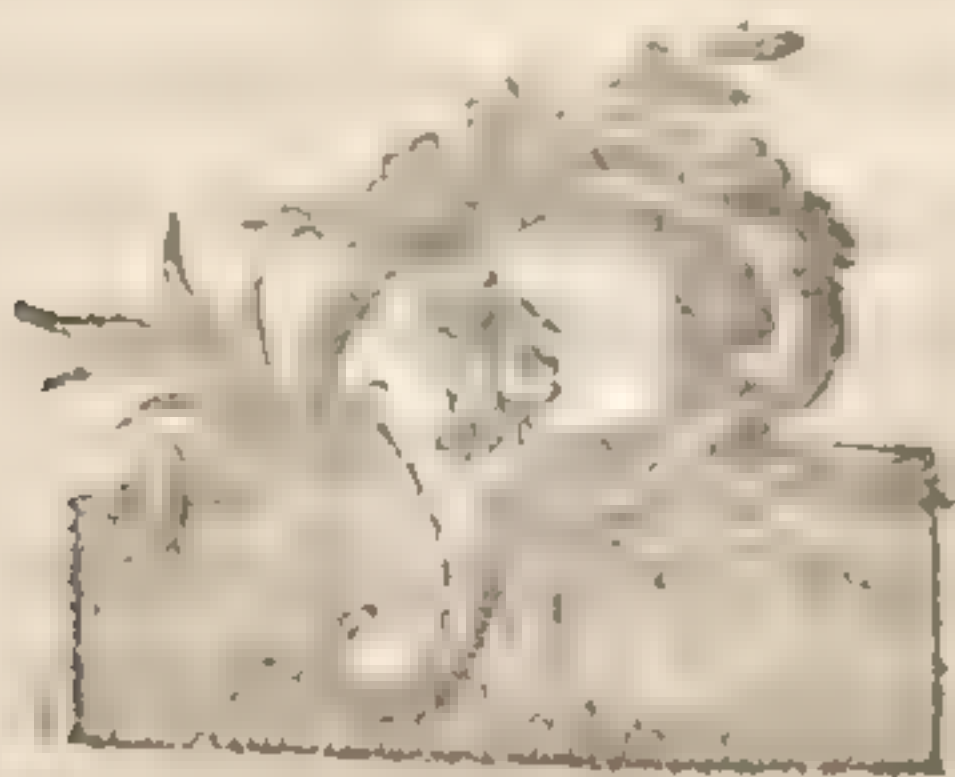
Um der letztern willen ist also noch zu bemerken: daß die Categorien, als die wahren Stammbäume des reinen Verstandes, auch ihre eben so reine abgeleitete Begriffe haben, die in einem vollständigen System der Transcendental-Philosophie keinesweges übergegangen werden

haben, mit denen ich für Erwähnung oder ich in einem bloß kritischen Versuch zufrieden seyn kann.

Es sey mir erlaubt, die reine, unentwickelte Verstandesverweise die Prädicationen des reinen Verstandes (im Gegensatz der Prädicamenten) zu nennen. Wenn man die ursprüngliche und primitive Begriffe hat, so lassen sich die abgeleitete und subalterne leicht hinführen, und der Stammbaum des reinen Verstandes völlig ausmalen. Da es mir hier nicht um die Vollständigkeit des Systems, sondern nur der Principien in einem System zu thun ist, so verpahre ich diese Ergänzung auf eine andere Beschäftigung. Man kan aber diese Messelt deutlich erreichen, wenn man die Ontologische Schreiber zur Hand nimmt, und z. B. der Kategorie der Causalität, die Prädicationen der Kraft, der Handlung, des Leidens, der der Gemeinschaft, die der Gegenwart, des Widerstandes, den Prädicamenten der Modalität, die des Entgegens, 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 mühsame und nicht unangenehme, hier aber entbehrliche Bemühung seyn würde.

Der Definitionen dieser Kategorien überhebe ich mir in dieser Abhandlung gänzlich, ob ich gleich im Besitz derselben seyn möchte. Ich werde diese Begriffe in der
 Folge

Setze die auf den Grad gerechneten, welcher in Beziehung auf die Methodenkette, die ich beabsichte, klarzulegen ist. In einem System der reinen Vernunft würde man sie mit Recht von mir fordern können: aber hier würde sie nur den Hauptpunkt der Untersuchung auf den Augen werfen, indem sie Zweifel und Irrthümer erregten, die man, ohne das nöthige Mittel etwas zu entdecken, nur theil auf eine solche Bestimmung zurückführen kann. Was ich sonderlich zu bemerken, was ich hieron angedeutet habe, deutet hervor, daß ein vollständiges Uebersehen mit allen dazu erforderlichen Erfahrungen nicht eintreten soll, sondern auch leicht sein zu Stande zu kommen. Die Folge ist, daß man das es ist nur nöthig, sie anzufassen, und ihre Bedeutung zu lesen, wie die gegenwärtige, nicht mehr, die Dinge verstehen, dahin ein jeder sich selbst nachhaken soll, und zugleich diejenige leicht bemerken, die noch leer ist.



Der
Transcendentalen Analytik
Zweites Hauptstück.

Von der
Deduction der reinen Verstandesbegriffe.
Erster Abschnitt.

Von den
Principien einer Transcendent. Deduction
überhaupt.

Die Rechtslehrer, wenn sie von Befugnissen und An-
maßungen reden, unterscheiden in einem Rechtshand-
del die Frage über das, was Rechtens ist, (quid iuris)
von der, die die Thatfache anseht, (quid facti) und in-
dem sie von beiden Beweis fordern, so nennen sie den er-
stern, der die Befugnis, 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, ihren eignen
Sinn und eingebildete Bedeutung zuzuschreiben, weil wir
jederzeit die Erfahrung bei Hand haben, ihre objective
Realität zu beweisen. Es giebt indessen auch unempirische Be-
griffe, wie etwa Glück, Schicksal, die zwar mit sehr all-
gemeiner Nachsicht herumlaufen, aber doch bisweilen durch
die Frage: quid iuris, in Anspruch genommen werden,
da man alsdenn, wegen der Deduction derselben in nicht
geringe Verlegenheit geräth, indem man keinen deutlichen
Rechts-

Methoden und weiter aus der Erfahrung, noch der Vernunft
erkennen kan, dadurch die Begriffe seines Gebrauchs
deutlich würde.

Unter den unendlichen Begriffen aber, die das sehr
viele Gerede der menschlichen Erkenntnis ausmachen,
gibt es einige, die auch zum reinen Gebrauch a priori
tauglich und ohne von einer Erfahrung) befaßt sind, und
dieser ihre Tauglichkeit bedarf keiner Deduction; weil
zu der Bestätigung ihrer bloßen Gebrauchs Beweise aus
der Erfahrung nicht hergehend sind, man aber doch wis-
sen muß, wie diese Begriffe sich auf Objekte beziehen kön-
nen, die sie doch aus keiner Erfahrung hernehmen. Ich
nenne daher die Erkenntnis der That, wie sich Begriffe
a priori auf Gegenstände beziehen können, die transsc.
Deduction derselben, und unterscheidet sie von der empiri-
schen Deduction, welche die That anzeigt, wie ein Begriff
durch Erfahrung und Reflexion über die Idee erworben wer-
den, und daher nicht die Nothwendigkeit, sondern das
Mögliche lehrt, wodurch der Verstand entzogen.

Sie haben jetzt schon zweierley Begriffe von einem ver-
schiedener Art, die doch doch mit einander übereinstimmen,
daß sie Landerwärts reine a priori sich auf Gegenstände be-
ziehen, nämlich, die Begriffe des Raumes und der Zeit,
als Formen der Sinnlichkeit, und die Kategorien, als
Formen des Verstandes. Von ihnen eine eigentliche De-
duction zu fordern nöthig, würde dem verstande nicht
seyn; weil eben darin das Unterscheidende ihrer Natur

liegt, daß sie sich auf ihre Gegenstände beziehen, ohne etwas zu deren Bestimmung aus der Erfahrung entlehnt zu haben. Wenn also eine Deduction derselben nöthig ist, so wird sie jederzeit transscendental seyn müssen.

Indessen kann man von diesen Begriffen, wie von allen Erkenntnis, wo nicht das Principium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheiten Ursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen, wo alsdenn die Einwirkungen der Sinne den ersten Anlaß geben, die ganze Erkenntnis-Kraft in Aufhebung ihrer zu erheben, und Erfahrung zu Stande zu bringen, die zwar sehr ungleichartige Elemente enthält, nemlich, eine Materie zur Erkenntnis aus den Sinnen, und eine gewisse Form, sie zu ordnen, aus dem inneren Quell des reinen Einsehens und Denkens, die, bei Gelegenheit der Erfahrung, meist in Aufhebung gebracht werden, und Verknüpfungen. Ein solches Beispiel von der ersten Befähigung unserer Erkenntnis-Kraft, 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 die Aufhebung ihres künftigen Gebrauchs, der von der Erfahrung gänzlich unabhängig seyn soll, sie einen ganz andern Gebrauchs-Kreis, als den der Abkennung von Erfahrungen, müssen aufzuzeigen haben. Diese verfaßte

physi-

nach) in der Anschauung, gegeben werden. Dagegen
 sänat mit den reinen Verstandesbegriffen die unumgäng-
 liche Nothwendig an, nicht allein von ihnen selbst, sondern
 auch vom Raum die transcendente Deduction zu suchen,
 weil, da sie von Gegenständen nicht durch Qualitate der
 Anschauung und der Sinnlichkeit, sondern des reinen Den-
 kens a priori redet, sie sich auf Gegenstände ohne alle Be-
 dingungen der Sinnlichkeit abstrahiren beziehen, und die,
 da sie nicht auf Erfahrung gegründet sind, auch in der
 Anschauung a priori kein Object vergegenständlichen können, wor-
 auf sie vor aller Erfahrung ihre Entschiedenheit gründeten, und
 daher nicht allein wegen der objectiven Gültigkeit und
 Schranken ihres Gebrauchs Bedacht erregen, sondern
 auch ienen Mangel des Raumes werdentig machen, das
 durch, daß sie ihn über die Bedingungen der sinnlichen
 Anschauung zu geben suchen generat sind, weshalb auch oben
 von ihm eine transcendente Deduction von nöthen war.
 So muß denn der Leser von der unumgänglichen Nothwendig-
 keit einer solchen transc. Deduction, ehe er einen einzigen
 Schritt im Felde der reinen Vernunft gethan hat, überzeugt
 werden; wenn er sonst blind verfährt, und, nachdem er
 mannsfaktig umher gewandert hat, doch wieder zu der Un-
 wissenheit zurückkehren muß, von der er ausgegangen war.
 Er muß aber auch die unvermeidliche Schwierigkeit zum
 Voraus deutlich einsehen, damit er nicht über Dunkelheit
 fluche, wo die Sache selbst tief eingehüllt ist, oder über
 der Ueberwindung der Hindernisse zu sehr verdroffen wer-
 den,

den, weil es darauf ankommt, entweder eine Sache zu Characteren der reinen Vernunft, als das höchste Gesetz, nemlich das ungehörte die Ursachen aller möglichen Erscheinung haben, oder es anzunehmen oder diese einzige Untersuchung zu Bestimmung zu bringen.

Wir haben eben an den Begriffen des Raumes und der Zeit mit leichter Mühe sehen können, wie diese als Erkenntnisse a priori sich gleichwohl auf Gegenstände nothwendig beziehen müssen, und eine synthetische Erkenntnis darstellen, unabhängig von aller Erfahrung, möglich zu machen. Denn da nur vernünftige Subjecten keinen Formen der Sinnlichkeit uns ein Gegenstand erscheinen, d. i. ein Object der empirischen Anschauung sein kann, so sind Raum und Zeit reine Vorstellungen, 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 tiefer als die Bedingungen derselben a priori existente. Daher zeigt sich hier eine Schwachheit, die wir im Felde der Sinnlichkeit nicht antreffen, wie nemlich subjective Bedingungen des Denkens keinen objective Gültigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis.

der Gegenstände ablesen: denn ohne Functionen des Verstandes können allerdings Erscheinungen in der Anschauung gesetzt werden. Ich nehme z. B. den Begriff der Ursache, welcher eine besondere Art der Synthesis bedeutet, da auf etwas A und ganz verschiedenes B nach einer Regel gesetzt wird. Ob es a priori nicht klar, warum Erscheinungen etwas Bestimmtes enthalten sollten, (denn Erfahrungen kann man nicht ohne Beweise anführen, weil die objective Gültigkeit eines Begriffs a priori muß dargethan werden können) und ob er daher a priori zweifelhaft, ob ein solcher Begriff in der That gar leer sey und überall unter den Erscheinungen keinen Gegenstand antreffe. Denn daß Gegenstände der sinnlichen Anschauung denen im Verstande a priori bezogenen formalen Bedingungen der Sinnlichkeit gemäß seyn können, ist daraus klar, weil sie sonst nicht Gegenstände der Erfahrung seyn würden; daß sie aber auch überdem den Bedingungen, deren der Verstand zur synthetischen Einheit des Denkens bedarf, gemäß seyn müssen, davon ist die Ueberzeugung nicht so leicht einzusehen. Denn es könnten wohl allerdings Erscheinungen so beschaffen seyn, daß der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß finde, und alles so in Verwirrung läge, daß z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darstelle, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe, und also dem Zwecke der Ursache und Wirkung entspräche, so daß dieser Begriff also ganz leer, richtig und ohne Bedeutung wäre. Erscheinungen würden nichts desto weniger

unser

unserer Anschauung Gegenstände darzustellen, denn die Anschauung bedarf der Functionen des Lebens auf keine Weise.

Gedächte man sich von der Möglichkeit dieser Untersuchung dadurch lebhaft zu werden, daß man sagte: Die Erfahrung böte unwillkürlich Beispiele einer solchen Möglichkeit der Erscheinungen dar, die gewöhnlich gegeben, den Begriff der Körper davon abzuheben, und dadurch zugleich die Erkenntnis der Möglichkeit eines solchen Begriffs zu bereichern, so könnte man nicht, daß auf diese Weise der Begriff der Körper nur aus der Erfahrung hervorgeht, sondern daß er vielmehr eine *a priori* im Verstande liegende Begründet ist, oder als ein bloßes *Quodammodo* sich geltend zu machen würde. Denn dieser Begriff erfordert zunächst, daß etwas A von der Welt sei, daß ein anderes B davon nach der Welt nach einer bestimmten Weise zu sein. Es kann man sich gar nicht vorstellen, daß es eine Regel in der Welt, nach der etwas anders als der Fall geschieht, aber man kann, daß der Fall nach dem ist, was der Grund der Sache ist, und die Sache und Wirkung auch eine Dignität anhängt, die man gar nicht ohne sich ausdrücken kann, noch, daß die Sache nur in der Verfassung haben könnte, sondern durch die Sache selbst sein und aus ihr erfolgen. Die Sache selbst hat die Eigenschaft auch gar keine Eigenschaft empfangen zu können, das durch Addition keine andere als

corpora re. Unveränderlich, d. i. an der reellen Existenz
festhalten merke man. Diese würde sich aber der Erfahrung
der reellen Existenz widersprechen, wenn man
sie nur als empirische Qualitäten zu ändern hätte.

U e b e r g a n g

zur

Transf. Derwurzeln der Kategorien.

Es sind nur zwei Transf. möglich, unter denen, thetische
Verhältnisse und ihre Gegenstände zu harmonisieren,
sich auf einander verknüpfen lassen können, und als solche
sich einander harmonisieren können. Einmal wenn der Ge-
genstand die Verhältnisse, oder die Verhältnisse den Gegenstand ausen-
rücklich macht. In der ersten, so ist diese Verhältnisse
nur empirisch, und die Verhältnisse sind a priori
möglich. Und die zweite, so ist die Verhältnisse, in der
sich befinden, was an ihnen zu erkennen ist. In
aber das zweite, nach Verhältnisse an sich selbst (denn von
denen das Verhältnisse, was an ihnen zu erkennen ist, ist gar nicht
die Natur) ist ein Verhältnisse dem Verhältnisse nach nicht her-
rühret, so ist der Verhältnisse in Beziehung der Ge-
genstände, als a priori bestimmend, wenn durch sie
allen es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu
erkennen. Es sind aber zwei Verhältnisse, unter denen
allein die Erkenntnis eines Gegenstandes möglich ist, nämlich,
Anschauung, das ist das Verhältnisse aber nur als Erscheinung,
erachtet wird: zweitens, Begriff, dadurch ein Gegen-
stand

Die transsc. Deduction aller Begriffe a priori hat also ein Principium, worauf die ganze Nachforschung gegründet werden muß, nemlich dieses: Laß sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrungen erkannt werden, welche schon der Anschauung, die in ihr angetroffen wird, oder des Denkens. Begriffe, die den objectiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum notwendig. Die Entwicklung der Erfahrung aber, worin sie angetroffen werden, ist nicht ihre Deduction, (sondern Illustration) weil sie dabei doch zur Zufälligkeit werden. Ohne diese ursprüngliche Beziehung auf mögliche Erfahrung, in welcher alle Gegenstände der Erkenntnis verkommen, würde die Beziehung derselben auf irgend ein Object gar nicht lehrten werden können.

Es sind aber drey ursprüngliche Quellen, (Fähigkeiten oder Vermögen der Seele) die die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten, und selbst aus keinem andern Vermögen des Gemüths abgeleitet werden können, nemlich, Sinn, Einbildungskraft, und Apperception. Darauf gründet sich 1) die Synthesis des Mannichfaltigen a priori durch den Sinn; 2) die Synthesis dieses Mannichfaltigen durch die Einbildungskraft; endlich 3) die Einheit dieser Synthesis durch ursprüngliche Apperception. Alle diese Vermögen haben, außer dem empfindlichen Gebrauch, noch einen transsc., der lediglich auf die Form geht, und a priori möglich ist. Von diesem haben wir in Ansehung der Sinne oben im ersten Theile geredet,

geredet, die zwar andre aber wollen wir nicht ihre Meinung nach einzusehen trachten.

Der

Deduction der reinen Verstandesbegriffe

Zweiter Abschnitt.

Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung.

Daß ein Begriff selbst a priori erzeugt werden, und sich auf einen Gegenstand beziehen solle, dergleichen er weder selbst in den Begriff möglicher Erfahrung gehört, noch aus Elementen einer möglichen Erfahrung besteht, ist gänzlich widersprechend und unmöglich. Denn er würde alsdenn keinen Inhalt haben, darum, weil ihm keine Anschauung correspondirt, indem Anschauungen überhaupt, wodurch uns Gegenstände gegeben werden können, das Feld, oder den gesamten Bereich möglicher Erfahrung ausmachen. Ein Begriff a priori, der sich nicht auf diese bezieht, würde nur die leere Form zu einem Begriff, aber nicht der Begriff selbst sein, wodurch etwas gedacht würde.

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

Will man daher wissen, wie reine Verstandesbegriffe möglich seyn, so muß man untersuchen, welches die Bedingungen

dingungen a priori seyn, 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 ausreichend ausdrückt, würde ein reiner Verstandesbegriff heißen. Solche ich einmal reine Verstandesbegriffe, so kan ich auch wohl Gegenstände denken, die vielleicht unmittelbar, vielleicht zwar an sich möglich, aber in keiner Erfahrung gesehen werden können, indem in der Veranschaulichung jener Begriffe etwas weggelassen seyn kan, was doch zur Bedingung einer richtigen Erfahrung nothwendig gehört, (Begriff eines Geistes) oder etwa reine Verstandesbegriffe weiter ausgedehnet werden, als Erfahrung seyen kan (Begriff von Gott). Die Elemente aber zu allen Erkenntnissen a priori selbst zu willkürlichen und unvereinnten Gedichtungen können zwar nicht von der Erfahrung entlehnt seyn, (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 bey jeder Erfahrung enthalten, finden wir an den Categorien, und es ist schon eine hinreichende Deduction derselben, und Rechtfertigung ihrer objectiven Gültigkeit, wenn

wenn wir beweisen können: daß vermittelt ihrer allein ein Gegenstand gedacht werden kan. Weil aber in einem solchen Gedanken mehr als das einzige Vermögen zu denken, nemlich der Verstand beschäftigt ist, und dieser selbst, als ein Erkenntnißvermögen, das sich auf Objecte beziehen soll, eben so wol einer Erläuterung, wegen der Möglichkeit dieser Beziehung, bedarf: so müssen wir die subjective Quellen, welche die Grundlage a priori zu der Möglichkeit der Erfahrung ausmachen, nicht nach ihrer empirischen, sondern transcendentalen Beschaffenheit zuvor erwegen.

Wenn eine jede einzelne Vorstellung der andern ganz fremd, gleichsam isolirt, und von dieser getrent wäre, so würde niemals so etwas, als Erkenntniß ist, entspringen, welche ein Ganzes vergebener und verknüpfter Vorstellungen ist. Wenn ich also dem Sinne deswegen, weil er in seiner Anschauung Mannigfaltigkeit enthält, eine Synthesis belege, so correspondirt dieser jederzeit eine Synthesis und die Receptivität kan nur mit Spontaneität verbunden Erkenntniß möglich machen. Diese ist nun der Grund einer dreyfachen Synthesis, die nothwendiger Weise in allem Erkenntniß verkehrt: nemlich, der Apprehension der Vorstellungen, als Modificationen des Gemüths in der Anschauung, der Reproduction derselben in der Einbildung und ihrer Reducirung im Begriffe. Diese geben nun eine Leitung auf drey subjective Erkenntnißquellen, welche selbst den Zustand und, durch diesen, alle Erfahrung

fahrung, als ein empir. d. es Product des Verstandes möglich machen.

Vorläufige Erinnerung.

Die Deduction der Categorien ist mit so viel Schwierigkeiten verbunden, und nöthigt, so tief in die erste Quelle der Möglichkeit unsrer Erkenntnis überhaupt einzudringen, daß ich, um die Vollständigkeit einer vollständigen Theorie zu vermeiden, und dennoch, bey einer so nothwendigen Untersuchung, nichts zu versäumen, es rathlicher gefunden habe, durch folgende vier Stadien den Leser mehr vorzubereiten, als zu unterrichten; und im nachfolgenden dritten Abschnitte, die Erweiterung dieser Elemente des Verstandes allererst systematisch vorzustellen. Ihm deswillen wird sich der Leser bis dahin 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.

I.

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 seyn, sie mögen a priori, oder empirisch als Erscheinungen entstanden seyn; so gehören sie

sie

sie doch als Bedingungen des Geistes zum inneren Sinn, und als solche sind die andere Ursache zugleich des formalen Bestimmung des innern Sinnes, nachdem der Sinn unterworfen, als in welcher sie insgesamt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen. Dieses ist eine allgemeine Urtheilung, die man bey dem folgenden durchaus zur Grunde legen muß.

Jede Anschauung enthält ein Mannigfaltiges in sich, welches doch nicht als ein Ganzes vorgestellt werden kann, wenn das Geistes nicht die Zeit, in der Folge der Erscheinungen aufeinander untereinander: denn als in einem Ganzen: enthalten, kan jede Vorstellung niemals etwas anderes, als absolute Einheit sein. Damit man aus diesem Mannigfaltigen Einheit der Anschauung werde, (wie etwa in der Vorstellung des Raumes), so ist erstlich das Durchaufgehen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung derselben notwendig, welche Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne, weil sie gerade zu auf die Anschauung gerichtet ist, die zwar ein Mannigfaltiges darstellt, dieses aber als ein solches, und zwar in einer Vorstellung enthalten, niemals ohne eine dabey verkommende Synthesis bewirken kan.

Diese Synthesis der Apprehension muß nun auch a priori, d. i. in Ansehung der Vorstellungen, die nicht empirisch seyn, ausgesetzt 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 Empfinden in ihrer ursprünglichen Receptivität darbieten, erhalten werden können. Also haben wir eine reine Synthesis der Apprehension.

2.

Von der Synthesis

der

Reproduction in der Einbildung.

Es ist zwar ein bloß empirisches Gesetz, nach welchem Vorstellungen, die sich oft gefolgt oder leitet haben, mit einander endlich vergesellschaften, und dadurch in eine Verknüpfung setzen, nach welcher, auch ohne die Gegenwart des Gegenstandes, eine dieser Vorstellungen einen Uebergang 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 seyn, 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 gemäßes zu thun bekommen, also, wie ein todes und uns selbst unbekantes Vermögen im inneren des Gemüths verbergen bleiben. Würde der Zinnober bald roth, bald schwarz, bald leicht, bald schwer seyn, ein Mensch bald in diese, bald in jene thierische Gestalt verändert werden, am längsten Tage bald das

Land

Land mit Früchten, bald mit Eis und Schnee bedeckt seyn, so könnte meine empirische Einbildungskraft nicht einmal Gelegenheit bekommen, bey der Vorstellung der rothen Farbe den schweren Zinnober in die Gedanken zu bekommen, oder würde ein gewisses Wort bald diesem, bald jenem Dinge beigeleget, oder auch eben dasselbe Ding bald so bald anders benant, ohne daß hierin eine gewisse Regel, der die Erscheinungen schon von selbst unterworfen sind, herrschete, so könnte keine empirische Synthesis der Reproduction statt finden.

Es muß also etwas fern, 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 reineste 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 transcendentale Synthesis derselben annehmen, die selbst der Möglichkeit aller Erfahrung, (als welche die Repre-

Durch diese der Erscheinungen nothwendig voraussetzt) zum Grunde liegt. Nun ist offenbar, daß, wenn ich eine Linie in Gedanken habe, oder die Zeit von einem Mittag zum andern denken, oder auch nur eine gewisse Zahl mir vorstellen will, ich endlich 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 fortsetze, so würde niemals eine ganze Vorstellung, und keine klar vorgestellten Gedanken, ja gar nicht einmal die reinste und erste Anschauungen von Raum und Zeit entspringen können.

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

3.

Von der Synthesis

d e r

Recognition im Begriffe.

Ohre Bemerkung, daß das, was wir denken, eben dasselbe sey, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde als Reproduction in der Reihe der Vorstellungen vergänglich seyn. Denn es wäre eine neue Vorstellung in neuen Zügen, die zu dem Actus, wodurch sie nach und nach hat erzeugt werden sollen, gar nicht gehörte, und das Manuskript derselben würde immer kein Ganzes ausmachen, weil es der Einheit ermangelte, die ihm nur das Fortwähren verschaffen kan. Bedenke ich im Folgenden: daß die Gedanken, die wir jetzt vor Augen stellen, nach und nach zu einander von mir hingedrungen werden sind, so werde ich die Erzeugung der Menge, durch den fortwähren Fortschritt von Einem zu Einem, mithin auch mit die Zahl erkennen; denn dieser Begriff bezieht sich auf in dem Fortwähren dieser Einheit der Synthesis.

Das Wort Bewußt könnte uns schon von selbst zu dieser Bemerkung Anleiten eben. Denn dieses eine Bewußtseyn ist es, was das Manuskript ge, nach und nach Abschrift, und denn auch Reproduktion, in eine Vorstellung vereinigt. Dieses Bewußtseyn kan oft nur schwach seyn, so daß wir es nur in der Entfernung, nicht aber in dem Hellen sehen, d. i. unmittelbar mit der Erzeugung

der Vorstellung verknüpfen: aber unerachtet dieser Unterschiede, muß doch immer ein Verwußtseyn angetroffen werden, wenn ihm gleich die hervorstechende Klarheit mangelt, und ohne dasselbe 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 eben 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 müsse gedacht werden, weil wir außer unserer Erkenntniß doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntniß als correspondirend gegen über setzen könnten.

Wir finden aber, daß unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntniß auf ihren Gegenstand etwas von Nothwendigkeit bey sich führe, da nemlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht aufs Gerathewohl, oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seyn, weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch nothwendiger Weise in Beziehung auf diesen unter einander überein-

einstimmen, 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 ienes X, was ihn a priori bedingt (der Gegenstand), weil er etwas von allen unsern Vorstellungen unterschiedenes seyn soll, vor uns nicht ist, die Einheit, welche der Gegenstand nothwendig macht, nichts anders seyn könne, als die formale Einheit des Verstandes in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen. Alledenn sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Vorstellung 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 drey geraden Linien nach einer Regel bewusst sind, nach welcher eine solche Anschauung jederzeit dargestellt werden kan. 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 seyn, wie er wolle: dieser aber in seiner Form nach jederzeit etwas Allgemeines, und was zur Regel dient. So dient der Begriff vom Körper noch der Einheit des Mannigfaltigen, welches durch ihn gedacht wird, unserer Erkenntniß äußerer Erscheinungen zur Regel. Eine Regel der Anschauungen kan er aber nur dadurch seyn: daß er bey gegebenen Erscheinungen die nothwendige Reproduction des Mannigfaltigen derselben, mithin die synthetische Einheit in ihrem Bewußtseyn, vorstellt. So macht der Begriff des Körpers, bey der Berechnung von Etwas außer uns, die Vorstellung der Ausdehnung, und mit ihr die der Undurchdringlichkeit, der Gestalt &c. nothwendig.

Allen Nothwendigkeit liegt jederzeit eine transcendente Bedingung zum Grunde. Also muß ein transcendentaler Grund der Einheit des Bewußtseyns, 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: denn dieser ist nichts mehr, als das Etwas, davon der Begriff eine solche Nothwendig der Synthesis ausdrückt.

Diese ursprüngliche und transcendente Bedingung ist keine andere, als die transcendente Apperception.

ten. Das Verursachen seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes, bei der innern Wahrnehmung ist als verursacht, jederzeit wandelbar, es kann sein, sohen es oder blendend. Selbst in diesem Maße immer Ersehbarmachen von, und wird gewöhnlich der innere Sinn genannt, oder die empirische Apperception. Das was notwendig als notwendig identisch vorausgesetzt werden soll, kann nicht als ein solches durch empirische Data gedacht werden. Es muß eine Bedingung sein, die vor aller Erfahrung verhergeht, und diese selbst modal macht, welche eine solche transcendente Voraussetzung geltend machen soll.

Man können keine Sekundäre in uns statt finden, keine Verursachung und Ursache derselben unter einander, eine höhere Ursache des Verursachens, welche vor allen Dingen der Wissenschaften verhergeht, und, worauf in Beziehung, die Verursachung von Gegenständen allein möglich ist. Dieses reine ursprüngliche, uncondelbare Verursachen und ist nur die transcendente Apperception nennen. Das ist durch Namen verdienen, erlaubt schon daraus: daß selbst die reinste objective Einsicht, nemlich die der Wissenschaften a priori (Raum und Zeit, nur durch Begreifung der Anschauungen auf sie möglich sein. Die notwendige Existenz dieser Apperception liegt also a priori allen Wissenschaften eben so wohl zum Grunde, als die Wissenschaften des Raumes und der Zeit den Anschauungen der Sinnlichkeit.

Eben

Eben diese transcendente Einheit der Apperception macht aber aus allen möglichen Erscheinungen, die immer in einer Erfahrung beisammen seyn können, einen Zusammenhang aller dieser Vorstellungen nach Gesetzen. Denn diese Einheit des Bewußtseyns wäre unmöglich, wenn nicht das Gemüth in der Erkenntniß des Mannigfaltigen sich der Identität der Function beruht werden könnte, wodurch sie dasselbe synthetisch in einer Erkenntniß verbindet. Also ist das ursprüngliche und nothwendige Bewußtseyn der Identität seiner selbst zugleich ein Bewußtseyn 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 als Synthesis der Apprehension (die empirisch ist) einer transcendentalen Einheit unterwirft, und ihren Zusammenhang nach Regeln a priori zuerst möglich macht. Nun also werden wir auch unsere Begriffe von einem Gegenstande überhaupt richtiger bestimmen können. Alle Erscheinungen haben, als Vorstellungen, ihren Gegenstand, und können selbst wiederum Gegenstände anderer Vorstellungen seyn. D. h. nur Ideen sind die einzigen Gegenstände,

de,

de, die uns unmittelbar gegeben werden können, und das, was sich darin unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, heißt Anschauung. Man wird 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 kan, und daher der nichtempirische, d. i. transcendente Gegenstand = X genant werden mag.

Der reine Begriff von diesem transcendentalen Gegenstände, (der wirklich bey allen unsern Erkenntnissen immer einerley = X ist,) ist das, was in allen unsern empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objective Realität verschaffen kan. Dieser Begriff kan nun gar keine bestimmte Anschauung enthalten, und wird also nichts anders, als dieierige Einheit betreffen, die in einem Mannigfaltigen der Erkenntniß angetroffen werden muß, so fern es in Beziehung auf einen Gegenstand steht. Diese Beziehung aber ist nichts anders, als die nothwendige Einheit des Verstandes, mithin auch der Einheit 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 seyn würde) so wird die Beziehung auf einen transcendentalen Gegenstand d. i. die objective Realität unserer empirischen Erkenntniß, auf dem transscenden-

talen

talen Gesetze beruhen, daß alle Erscheinungen, so fern uns dadurch 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.

4.

Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Kategorien, als Erkenntnissen a priori.

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

Einz

Einheit der Erkenntnis nach empirischen Gesetzen würde ganz zufällig fern und, gründeten diese sich nicht auf einen transcendentalen Grund der Einheit, so würde es möglich fern, daß ein Ueberflusse von Erscheinungen unsere Seele anfüllte, ohne daß doch daraus jemals Erfahrung werden könnte. Alldenn sieht aber auch alle Beziehung der Erkenntnis auf Gegenstände weg, weil ihr die Verknüpfung nach allgemeinen und nothwendigen Gesetzen mangelte, mithin würde sie zwar gedankenlose Anschauung, aber niemals Erkenntnis, also für uns so viel als gar nichts seyn.

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

Die Möglichkeit aber, ja so gar die Nothwendigkeit dieser Categorien beruhet auf der Beziehung, welche die gesamte Sinnlichkeit, und mit ihr auch alle mögliche Erscheinungen, auf die ursprüngliche Apperception haben, in welcher alles nothwendig den Bedingungen der durchgängigen Einheit des Selbstbewusstseyns gemäß fern, d. i. unter

unter allgemeinen Functionen der Synthesis stehen muß, nemlich der Synthesis nach Begriffen, als worin die Apperception allein ihre durchgängige und nothwendige Identität a priori beweisen kan. 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 Bewußtseyns, in dem Mannigfaltigen der Wahrnehmungen, nicht angetroffen werden. Diese würden aber alsdenn auch zu keiner Erfahrung gehören, folglich ohne Object, und nichts als ein blindes Spiel der Vorstellungen, d. i. weniger, als ein Traum seyn.

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 erwehnen, daß z. E. der Begriff einer Ursache den Zug von Nothwendigkeit bey sich führt, welche gar keine Erfahrung geben kan, die uns zwar lehrt: daß auf eine Erscheinung gewöhnlicher Maassen etwas Andres folge, aber nicht, daß es 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 Begebenheiten

heuten demnach unter Regeln siehe, daß niemals etwas geschieht, vor welchem nicht etwas vorher gehe, darauf es notwendig folge: Daß, als ein Gesetz der Natur, wenn auf beruht es, frage ich: und wie ist es, daß diese Natur nicht möglich? Der Grund der Möglichkeit der Existenz der Natur besteht, so fern es im Denken liegt, in der Natur der Vernunft der Mannigfaltigen. Ich frage also, wie kommt ihr auch die durchgängige Natur der Gesetze, (daß durch sie unter bestimmten Umständen gehen, und darunter gehören müssen,) begreiflich?

Nach meinen Gründen ist sie sehr wohl begreiflich. Alle mögliche Existenz unter der Natur, als Vernunft, in dem ganzen natürlichen System der Natur. Von der Natur aber, als einer unendlichen Vernunft, ist die natürliche Identität untrennlich, und a priori ganz und nichts in das Erkenntnis kommen kann, ohne vermittelt dieser ursprünglichen Empfindungen. Da nun diese Identität nothwendig in der Synthesis aller Mannigfaltigen der Erscheinungen, so fern sie empirische Erkenntnis werden soll, hinein kommen muß, so sind die Bestimmungen Bedingungen a priori unterworfen, welchen ihre Synthesis (der Apprehension) durchgängig gemäß seyn muß. Nun heißt aber die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige, (mithin auf einerley Art) gesetzt werden kann, eine Regel, und wenn es so gesetzt werden muß, ein Gesetz. Also sehen alle Bestimmungen in einer durchgängigen Verknüpfung nach einer

h.

trentz

wirden Gesetzen, und nicht in einer transcendentalen Einheit, weil die empirische die bloße Folge ist.

Denn die Natur ist nach unserm subjectiven Grunde der Vorstellungen nicht, ja gar deren in Erfahrung ihrer Gesetze Natur abhängen solle, lautet wohl sehr widersinnig und beschränkt. Bedenket man aber, daß diese Natur an sich nichts als ein Jünger von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich, sondern bloß eine Menge von Vorstellungen des Gemüths sey, so wird man sich nicht wundern, sie bloß in dem Kodexvermögen oder unserer Erkenntniß, nemlich der transcendentalen Apperception, in derienigen Einheit zu sehen, um deren willen allein sie Object aller möglichen Erfahrung, d. i. Natur heißen kan; und daß wir auch eben darum diese Einheit a priori, mithin auch als nothwendig erkennen können, welches wir wol müßten unterwegens lassen, wäre sie unabhängig von den ersten Quellen unseres Denkens an sich gegeben. Denn da wüßte ich nicht, wo wir die synthetische Eigenschaft einer solchen allgemeinen Natureinheit hernehmen sollten, weil man sie auf solchen Fall von den Gegenständen 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 eben weitem an den nothwendigen Zusammenhang nicht reicht, den man meint, wenn man Natur nennt

Der
Deduction der reinen Verstandesbegriffe
Dritter Abschnitt.

Von dem
Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen
überhaupt und der
Möglichkeit diese a priori zu erkennen.

Was wir im vorigen Abschnitt abgeleitet und einzeln
vertraten, wollen wir jetzt vereinigen und ihre Zus-
ammenhänge verknüpfen. Es sind drei substantielle Grenz-
sätzen, worauf die Wissenschaft einer Erfahrung über-
haupt, und Existenz der Gegenstände derselben beruht:
Sinn, Einbildungskraft und Apperception; alle ders-
selben kann als empirisch, nämlich in der Anwendung auf
gegebene Erscheinungen betrachtet werden, alle aber sind auch
Elemente oder Principien a priori, welche selbst diesen
empirischen Gebrauch möglich machen. Der Sinn stellt die
Erscheinungen empirisch in der Wahrnehmung vor, die
Einbildungskraft in der Association (und Reproduction),
die Apperception in dem empirischen Bewußtsein der Identi-
tät dieser reproducirten Vorstellungen mit den Er-
scheinungen, dadurch sie gegeben waren, nämlich in der Re-
cognition.

Es liegt aber der sinnlichen Wahrnehmung die reine
Anschauung (in Abstrahirung ihrer als Erscheinung) zum
der inneren Anschauung, die Zeit,) der Association die

1. ... Entschloß der Einbildungskraft, und dem correspondirenden 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 Erkenntnis zu einer möglichen Erfahrung zu bekommen, so müßten wir von der reinen Apperception anfangen. Alle Anschauungen sind vor uns nicht, und gegen 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 Erkenntnis möglich. Wir sind uns **a priori** der durchgängigen Identität unserer selbst in Anschauung aller Vorstellungen, die zu unserem Erkennen jemals gehören können, bewußt, als einer notwendigen Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen, (weil diese in nur 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 kan das transcendente Princip der Einheit alles Mannigfaltigen unserer Vorstellungen (mithin auch in der Anschauung), heißen. Denn ist die Einheit des Mannigfaltigen in einem Subiect synthetisch: also, giebt die reine Apperception ein Principium

zum der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in
aller möglichen Anschauung an die Hand. *)

§ 3

Diese

- *) Man achte auf diesen Satz wohl acht, der von grosser Wichtigkeit ist. Alle Vorstellungen haben eine nothwendig die Verstandesart ein mögliches empirisches Bewusstsein: denn hätten sie dieses nicht, und wäre es gänzlich unmöglich, sich ihrer bewusst zu werden; so würde das so viel heißen, sie ergründen gar nicht. Alles erreicht die Verstandesart hat aber eine nothwendige Beziehung auf ein transcendentes (vor aller beend. Erfahrung verhanden) des Bewusstseyn, nämlich das Bewusstsein meiner Selbst, als die unerschütterliche Apperception. Es ist also schlechthin nothwendig, daß in meinem Erkenntniß alles Bewusstsein zu einem Bewusstsein (meiner Selbst) gehöre. Hier ist nun eine synthetische Einheit des Mannigfaltigen, (Bewusstseyns) 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, abgibt. Der synthetische Satz: daß alles verschiedene empirische Bewusstsein in einem einzigen Selbstbewusstsein verbunden seyn müsse, ist der schlechthin erste und synthetische Grund als 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 sey. Diese Vorstellung mag nun klar (empirisches Bewusstsein) oder dunkel seyn, daran liegt hier nichts, so 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.

Diese synthetische Einheit ist aber eine Synthesis von
 aus, oder sie läßt sie ein, und soll jene a priori nothwendig
 sein, so muß letztere auch eine Synthesis a priori sein. Al-
 so beziehet sich die transsc. Einheit der Apperception auf die
 reine Synthesis der Einbildungskraft, als eine Bedingung
 a priori der Möglichkeit aller Zusammensetzung des Man-
 nignfaltigen in einer Erkenntniß. Es kan aber nur die pro-
 ductive Synthesis der Einbildungskraft a priori statt
 finden; denn die reproductivische beruht auf Bedingungen der
 Erfahrung. Also ist das Principium der nothwendigen
 Einheit der reinen (productiven) Synthesis der Einbildungs-
 kraft vor der Apperception der Grund der Möglichkeit aller
 Erkenntniß, besonders der Erfahrung.

Man nennen wir die Synthesis des Mannigfaltigen
 in der Einbildungskraft transcendental, wenn ohne Un-
 terschied der Anschauungen sie auf nichts, als bloß auf
 die Verbindung des Mannigfaltigen a priori acht, und
 die Einheit dieser Erkenntniß heißt transcendental, wenn
 sie in Beziehung auf die ursprüngliche Einheit der Apper-
 ception, als a priori nothwendig vorgefekt wird. Da
 diese letztere nun der Möglichkeit aller Erkenntniß zum
 Grunde liegt, so ist die transcendental Einheit der Syn-
 thesis der Einbildungskraft der Kern aller möglichen
 Erkenntniß, durch welche alle Gegenstände möglicher
 Erfahrung a priori vorgefekt werden müssen.

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 keine Erkenntnisse a priori, welche die nothwendige Einheit der reinen Synthesis der Einbildungskraft, in Beziehung aller möglichen Erscheinungen, enthalten. Dieses sind aber die Kategorien, d. i. reine Verstandesbegriffe, welche enthält die empirische Erkenntnis des Menschen nothwendig einen Verstand, der sich auf alle Gegenstände der Sinne, ebenfalls nur vermittelt 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 Erkenntnis durch sie bekommen würden, und sie uns mithin gar nichts angingen) so folgt, daß der reine Verstand, vermittelt der Kategorien, ein formales und synthetisches Principium aller Erfahrungen sey, und die Erscheinungen eine nothwendige Beziehung auf den Verstand haben.

Nest wollen wir den nothwendigen Zusammenhang des Verstandes mit den Erscheinungen vermittelt der Kategorien dadurch vor Augen legen, daß wir von unten auf, nemlich dem Empirischen anfangen. Das erste, was uns

geraden wird, ist Erkennung, welche, wenn sie mit Bewusstsein verbunden ist, Wahrnehmung heißt, (ohne das Bewusstsein zu einem, wenigstens möglichen Bewusstsein, würde Erkennung vor uns niemals ein Gegenstand der Erkennung werden können, und also vor uns nichts seyn, und wenn sie an sich selbst keine objective Realität hat, und nur im Bewusstsein existirt, überall nichts seyn.) Weil aber jede Wahrnehmung ein Mannigfaltiges enthält, mithin p. 160 eine Wahrnehmung im Gemüthe an sich zerstreuet und unklar angetroffen werden, so ist eine Verbindung derselben nöthig, welche sie in dem Sinne selbst nicht haben können. Es ist also in uns ein thätiges Vermögen der Einbildungskraft, dieses Mannigfaltige, welches wir Einbildungskraft nennen, und deren unmittelbarer an den Wahrnehmung ausgeübter Handlung ich apprehensiv nenne²⁾. Die Einbildungskraft soll demnach das Mannigfaltige der Wahrnehmung in ein Bild bringen; vorher muß sie also die Wahrnehmung in ihre Thätigkeit aufsuchen, d. i. apprehendiren.

Es

- 2) Daß die Einbildungskraft ein notwendiges Ingrediens der Wahrnehmung selbst sey, daran hat wol 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 schon Eindrücke, sondern setzten solche auch so gar zu, wenn man, und brächten Bilder der Gegenstände zuwege, wovon ohne Zweifel außer der Empfanglichkeit der Eindrücke, noch etwas mehr, nemlich eine Function der Synthesis derselben erfordert wird.

Es ist aber klar, daß selbst diese Anprehen des Mannigfaltigen allein noch kein Bild und keinen Zusammenhang der Eindrücke hervorbringen würde, wenn nicht ein subjectiver Grund da wäre, eine Wahrnehmung, von welcher das Gemüth zu einer andern übergegangen, zu den 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, einander ohne Unterschied reproductiren, wiederzumal kein bestimmter Zusammenhang derselben, sondern bloß verackelte Haufen derselben, mithin 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.

Könnte man aber auch Einheit der Association nicht auch einem objectiven Grund haben, so daß es unmöglich wäre, daß Erscheinungen von der Einbildungskraft anders apprehendirt würden, als unter der Bedingung einer nächsten Ursache? Wenn Einheit dieser Anprehen, so würde es auch etwas ganz zufälliges sein, daß sich Erscheinungen in einen Zusammenhang der mannichfachen Erkenntnisse setzten. Denn, ob wir gleich das Vermögen hätten, Wahrnehmungen zu objectiren; 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 Menas Wahrnehmungen, und auch wohl eine ganze Sinnlichkeit möglich seyn, in welcher viel empirisches Bewußtseyn in meinem Gemüth anzutreffen wäre, aber getrennt, und ohne daß es zu einem Bewußtseyn meiner selbst gehörte, welches aber unmöglich ist. Denn nur dadurch, daß ich alle Wahrnehmungen zu einem Bewußtseyn (der ursprünglichen Apperception) zähle, kan ich bey allen Wahrnehmungen sagen: Daß ich mir ihrer bewußt sey. Es muß also ein objectiver, d. i. vor allen empirischen Gesetzen der Einbildungskraft *a priori* einzusehender Grund seyn, worauf die Möglichkeit, ja sogar die Nothwendigkeit eines durch alle Erscheinungen sich erstreckenden Bewußtseyns beruht, sie nemlich durchgängig als solche Data der Sinne anzusehen, welche an sich associabel, und allgemeinen Regeln einer durchgängigen Verknüpfung in der Reproduktion unterworfen seyn. 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 Forderung aller Erkenntnisse, die mir angehören sollen, antreffen. Nach diesem müssen durchaus alle Erscheinungen, so uns Gemüth kommen, oder apprehendirt werden, daß sie zur Einheit der Apperception zustimmen, welches, ohne synthetische Einheit in ihrer Verknüpfung, die wir ja auch objectiv nothwendig ist, unmöglich seyn würde.

Die

Die objective Einheit alles (empirischen) Bewusstseyns in einem Vermögen (der ursprünglichen Apperception) ist also die notwendige Bedingung so gar aller möglichen Wahrnehmung, und die Einheit aller Erscheinungen (nahe oder entfernte) ist eine notwendige 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 aller Mannigfaltigen der Erscheinung nichts weiter, als die notwendige Einheit in der Synthesis derselben zu ihrer Macht hat, kan diese die transcendente Function der Einbildungskraft genant werden. Es ist daher zwar befremdlich, allein aus dem bisherigen doch einleuchtend, daß nur vermittelst dieser transcendentalen Function der Einbildungskraft, sogar die Einheit der Erscheinungen, mit ihr die Association und durch diese endlich die Reproduction nach Gesetzen, folglich die Erfahrung selbst möglich werde: weil ohne sie gar keine Vergrüße von Gegenständen in eine Erfahrung zusammengefaßt werden würden.

Denn das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperception) macht das Correlatum aller unserer Vorstellungen aus, so fern es eben möglich ist, sich ihrer bewußt zu werden, und alles Bewußtseyn gehört eben so wol zu einer abstrahirenden reinen Apperception, wie alle sinnliche

Anschau

Einbildung als Verstellung zu einer reinen inneren Anschauung, nemlich der Zeit. Diese Apperception ist es nun, welche zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen muß, um ihre Function intellectuel zu machen. Denn an sich selbst ist die Contentis der Einbildungskraft, obwohl a priori aufgelegt, dennoch jederzeit sinnlich, weil sie das Mannigfaltige nur so verbindet, wie es in der Anschauung erscheint, z. B. die Gestalt eines Quadrats. Durch das Verknüpfen 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 der menschlichen Seele, das alles Erkenntnis a priori zum Grunde liegt. Vermittelt deren bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits, und mit der Bedingung der nothwendigen Einheit der reinen Apperception andererseits in Verbindung. Beide äußerste Enden, nemlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelt dieser transcendentalen Function der Einbildungskraft nothwendig zusammenhängen; weil jene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung geben würden. Die wirkliche Erfahrung, welche aus der Apprehension, der Association, (der Reproduction,) endlich der Reception der Erscheinungen besteht, enthält in der letzteren

ren und höchsten (der bloß empirischen Elemente der Erfahrung) Begriffe, welche die formale Einheit der Erfahrung, und mit ihr alle objective (gültigkeit Wahrheit) der empirischen Erkenntnis möglich machen. Diese Gründe der Recognition des Mannigfaltigen, so fern sie bloß die Form einer Erfahrung überhaupt angehen, sind nun keine Kategorien. Auf ihnen gründet sich also alle formale Einheit in der Synthesis der Erkenntnis, und vermittelst dieser auch alles empirischen Gebrauchs derselben (in der Recognition, Reproduction, Association, Apprehension) bis herunter zu den Erscheinungen, weil diese, nur vermittelst jener Elemente der Erkenntnis und überhaupt unserm Verstande, mithin uns selbst angehören können.

Die Ordnung und Regelmäßigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht 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 seyn. Wie sollten wir aber wohl a priori eine synthetische Einheit auf die Bahn 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, indem sie die Gründe

der

der Möglichkeit sein, überhaupt ein Object in der Erfahrung zu erkennen.

Wir haben den Verstand eben auf mancherley Weise euklirt: durch eine Spontaneität der Erkenntnis, (im Gegensatz der Receptivität der Sinne) 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. Jetzt können wir ihn als das Vermögen der Regeln characterisiren. Dieses Kennzeichen ist fruchtbarer und tritt dem Wesen desselben näher. Sinnlichkeit giebt uns Formen, (der Anschauung) der Verstand aber Regeln. Dieser ist jederzeit geschäftig, die Erscheinungen in der Absicht durchzuspähen, um an ihnen irgend eine Regel aufzufinden. Regeln, so fern sie objectiv sind, (mithin der Erkenntniß des Gegenstandes nothwendig anhängen) heißen Gesetze. Ob wir gleich durch Erfahrung viel Gesetze lernen, so sind diese doch nur besondere Bestimmungen noch höherer Gesetze, unter denen die höchsten, (unter welchen andere alle stehen) a priori aus dem Verstande selbst hervorkommen, 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 Betrachter, durch Verstandung der Bestimmungen sich Regeln zu machen: er ist selbst die Gesetzgebung vor die Natur, d. i. ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d. i. sonstgeartete Einheit

des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln abzu-
denn! Ersehn lassen können, als solche, nicht außer uns
statt finden, sondern gehören nur in unser Erkenntnis.
Diese aber, als Gegenstand der Erkenntnis in einer Erfah-
rung, mit allem, was sie enthalten mag, ist nur in der
Einheit der Apperception möglich. Die Einheit der Ap-
perception aber ist der transcendente Grund der noth-
wendigen Gesetzmäßigkeit aller Erscheinungen in einer Er-
fahrung. Eben dieselbe Einheit der Apperception in An-
sichung eines Mannigfaltigen von Vorstellungen (es nemlich
aus einer einzigen zu bestimmen) ist die Regel und
das Vermögen dieser Regeln der Verstand. Alle Erschei-
nungen liegen also als mögliche Erfahrungen eben so a prio-
ri 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 lau-
tet, zu sagen: der Verstand ist selbst der Quell der Ge-
setze der Natur, und nach der formalen Einheit der Na-
tur, so richtig, und dem Gegenstande, nemlich der Er-
fahrung 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 herläufig her-
geleitet werden kann. Aber alle empirische Gesetze sind nur
beson.

Lebendere 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, unersätzt der Verschiedenheit ihrer empirischen Form, dennoch jederzeit den Bedingungen der reinen Form der Sinnlichkeit gemäß seyn müssen.

Der reine Verstand ist also in den Categorien das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen, und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich. Mehr aber hatten wir in der transsc. Deduction der Categorien nicht zu leisten, als dieses Verhältniß des Verstandes zur Sinnlichkeit, und vermittelst derselben zu allen Gegenständen der Erfahrung, mithin die objective Gültigkeit seiner reinen Begriffe a priori begreiflich zu machen, und dadurch ihren Ursprung und Wahrheit festzusetzen.

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

Wenn die Gegenstände, womit unsre Erkenntnis 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

dieses

dieses uns bekannt werden könnte) so wären unsere Begriffe bloß empirisch, und keine Begriffe *a priori*. Nehmen wir sie aus uns selbst, so kan das, was bloß in uns ist, die Beschaffenheit eines von unsern Vorstellungen unterschiedenen Gegenstandes nicht bestimmen, d. i. ein Grund seyn, warum es ein Ding geben solle, dem so etwas, als wir in Gedanken haben, zukomme, und nicht vielmehr alle diese Vorstellung leer sey. 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, insgesamt in mir, d. i. Bestimmungen meines identischen Selbst sind, eine durchgängige Einheit derselben in einer und derselben Apperception als nothwendig aus. In dieser Einheit des möglichen Bewußseyns aber besteht auch die Form aller Erkenntniß der Gegenstände, (weil durch das Mannigfaltige, als zu Einem Object gehörend, gedacht wird). Also geht die Art, wie das Mannigfaltige der sinnlichen Vorstellung (Einschauung) zu einem Bewußseyn gehört, vor aller Erkenntniß des Gegenstandes, als die intellectuelle Form derselben, vorher, und macht selbst eine formale Erkenntniß aller Gegenstände

a priori bekannt aus, so fern sie gedacht werden (enthalten). Die Urtheile, die allein durch die reine Erkenntnisskraft, die selbst aus der Natur in Beziehung auf die ursprüngliche Erkenntnis, gehen oder empirischen Erkenntnis vor. Diese Erkenntnisbeweise sind also nur dann a priori möglich, in der, in Beziehung auf Erkenntnis, notwendig, weil unter Erkenntnis mit nichts, als Bestimmungen zu thun hat, deren Möglichkeit in uns liegt, deren Bestimmtheit und Einheit (in der Vorstellung eines Gegenstandes) uns in uns angetroffen wird, mithin vor aller Erkenntnis vorhergehen, und diese der Form nach auch a priori möglich machen muß. Und aus diesem Grunde, dem einzigsten unter allen, ist denn auch unsere Deduction der Kategorien geführt worden.

Der Transcendentalen Analytik Zweytes Buch.

Die Analytik der Grundsätze.

Die allgemeine Wissenschaft ist über einem Grundriss erbauet, der ganz genau mit der Einheit der oberen Erkenntnisvermögen zusammen tritt. Diese sind: Verstand, Urtheilskraft und Vernunft. Ihre Doctrin handelt daher in ihrer Analyse von Begriffen, Urtheilen und Schüssen, gerade den Functionen und der Ordnung

nung seiner Gemüthskräfte gemäß, die man unter der weitläufigen Benennung des Logikens überhaupt versteht.

Da gedachte Uebersichtliche Logik von dem Logik der Erfahrung (so sie sein oder empirisch sein) abhört, und so Uebersichtliche Logik der Vernunft (wie die Vernunft Vernunft) hauptsächlich beschäftigt: so kann sie in ihrem ersten Theile aus den Canones der Vernunft nur bestehen, deren Form ihre höhere Verfassung hat, das ist, die besondere Natur der Vernunft gemachten Erkenntnis in Vernunft zu setzen, a priori, und diese Logik der Vernunft, die Vernunft in ihre Elemente einzusetzen werden kann.

Wie transcendente Logik, da sie auf einen bestimmten Inhalt, von dem Uebersichtliche Logik a priori, eingesetzt ist, hat sich in dieser Beziehung nicht zu thun. Denn es ist nicht: daß der transcendente Gebrauch der Vernunft nur nicht objectiv gültig sein, mithin nicht zur Logik der Vernunft, d. i. der Analyse des Uebersichtlichen, sondern, als eine Logik des Scheins, einen besondern Theil des Vernünftigen Schreibegebäudes, unter dem Namen der transcendentalen Dialectik, erfordere.

Verstand und Urtheilskraft haben demnach ihren Canon des objectiv gültigen, mithin realen Gebrauchs, in der transcendentalen Logik, und gehören also in ihren analitischen Theil. Allein Vernunft in ihren Verträgen, über Vernunft a priori etwas anzunehmen, und das Erkenntnis über die Vernunft möglicher Erörterung zu erlangen,

ist arm und gar dialectisch und ihre Scheinbehauptungen scheiden sich durchaus nicht in einen Canon, dergleichen doch die Analytik enthalten soll.

Die Analytik der Grundsätze wird dennoch lediglich ein Canon vor die Urtheilskraft fern. Da sie lehrt, die Verstandesbegriffe, welche die Bedingungen zu Regeln a priori enthalten, auf Existenzen anzuwenden. Aus dieser Ursache wurde ich, indem ich die eigentlichen Grundsätze des Verstandes zum Thema nehme, mich der Benennung einer Doctrin der Urtheilskraft bedienen, wodurch dieser Gesagte genauer 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 Vorschriften vor die Urtheilskraft, und kan sie auch nicht enthalten. Denn da sie von allem Inhalte der Erkenntniß abstrahirt; so bleibt ihr nichts übrig, als das Geschaite, die bloße Form der Erkenntniß in Begriffen, Urtheile

theilen und Eklaffen 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 Zeiden sollte, ob etwas darunter stehe oder nicht, so könnte dieses nicht anders, als wieder durch eine Regel geschehen. Diese aber erfordert eben darum, weil sie eine Regel ist, auch eine Unerweiterung der Urtheilskraft, und so zeigt sich, daß zwar der Verstand einer Belehrung und Nachsinnung durch Regeln fähig, Urtheilskraft aber ein besonderes Talent sey, welches gar nicht lehrt, sondern nur gelehrt seyn will. Daher ist diese auch das Specifische des so genannten Mutterwitzes, dessen Mangel keine Schule erretten kan, weil, ob diese gleich einem einjährigsten Zustande Regeln vorkauf, von fremder Einsicht entlehnt, darreichen und gleichsam einfrischen kan; so muß doch das Vernünftige, 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

33

Richt-

*) Der Mangel an Urtheilskraft ist eigentlich das, was man Querkraft nennt, und einem solchen Gebrechen ist gar nicht abzuhelfen. Ein starker oder eingeschränkter Kopf, dem es an nichts, als an gehörigem Grade des Verstandes und eigenen Begriffen desselben mangelt, ist durch Erleuchtung schwer, so gar bis zur Beschränkung auszurüsten. Da es aber gemeiniglich eben denn auch an Vernunft

Richter, oder ein Staatsrathgeber kan viel schone rathe-
 geist, urtheile oder politische Weisheit im Kopfe haben,
 in dem Grade, daß er selbst dem ein mündlicher Leh-
 rer werden kan, und wird dennoch in der Anwendung der-
 selben nicht verfehlen, entweder, weil es ihm an ratione-
 der Kraft (ebenso nicht am Verstande) man-
 gelt, und er zwar das Allgemeine in abstracto einsehen,
 es im Jahr in concreto darunter gehöre, nicht unter-
 scheiden kan, oder auch darum, weil er nicht genug durch
 Beispiele und wirkliche Geschehnisse zu diesem Urtheile ab-
 gerichtet worden. Dasselbe ist auch der ewige und große
 Fehler der Weisheit: daß sie die Urtheile leicht schaltet.
 Denn weil die Natur und Beschaffenheit der Menschen
 verschieden ist, so thun sie derselben ratione-gemein ge-
 mein zu seyn, weil sie nur sehen die Forderungen der
 Gerechtigkeit erfüllen, nicht auf die in terminis und über-
 dem bestimmten Befehls des Richters achtend, sondern
 schon im Augenblicke, und noch häufig von den
 interessierten Parteien der Gerechtigkeit nach ihrer Zufrieden-
 heit, erwägen, und sie daher leicht mehr wie der
 Gerechtigkeit zu schenken ansehn. Es
 ist das größte der Uebelthäter der Weisheit, welches
 daraus, denn es am natürlichen Talent derselben man-
 gelt, niemals entbehren kan.

Ob

nem (der Fama Forti) zu sehen ist, so ist es nicht
 unvernünftig, sehr gute Männer anzuweisen, die
 im Urtheile sehr schwach sind, ihnen nur zu besondern
 Mangel häufig blicken lassen.

Ob nun aber gleich die allgemeine Logik der Urtheilskraft keine die Sachen selbst kan, so ist es doch mit der transcendentalen ganz anders bequadt, so der d. es secht, die letztere habe es zu ihrem eigentlichen Geschäfte, die Urtheilskraft im Gebrauch des reinen Verstandes, durch bestimmte Maximen zu verrichten und zu setzen. Denn, um dem Verstande im Sinne seiner Erkenntnisse a priori Erweiterung zu verschaffen, mußten als Lectur scheint Philosophie gar nicht nöthig, oder vielmehr sehr angebracht zu seyn, weil man nach allen bisherigen Versuchen, damit doch wenig oder gar kein Land gewonnen hat, sondern als Crut, um die Maxime der Urtheilskraft (Iapfus iudicii) im Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe, die wir haben, zu verhüten, dazu (obgleich der Nutzen alldenn nur negativ ist,) wird Philosophie mit ihrer ganzen Scharfsinnigkeit und Prüfungskraft aufgesetzt.

Es hat aber die Transcendental-Philosophie das Eigenthümliche: daß sie außer der Regel (oder vielmehr der allgemeinen Bedingung zu Maximen), die in dem reinen Beweise des Verstandes gegeben wird, zugleich a priori den Fall anzeigen kan, worauf sie angewandt werden sollen. Die Ursache von dem Verzuge, 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 kan ihre obiective Gültigkeit nicht a poste-

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

Diese transcendente Doctrin der Urtheilskraft wird nun zwey Hauptsätze 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 zweyte aber von denen 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.



Der
Transcendentalen Doctrin
der Urtheilskraft
(oder Analytik der Gründe)
Erstes Hauptstück.

Von dem
Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.

In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muß die Vorstellung des ersteren mit der letztern gleichartig seyn, d. i. der Begriff muß dasjenige enthalten, was in dem darunter zu subsumirenden Gegenstande vorgestellt wird, denn das bedeutet eben der Ausdruck: ein Gegenstand sey unter einem Begriffe enthalten. So hat der empirische Begriff eines Tellers mit dem reinen geometrischen eines Kreises 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 ist nun die Subsumtion der letzteren unter die erste, nämlich die Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich, da doch niemand sagen wird: diese, z. B. die Einheit, könne auch durch Sinne angeschaut werden und sey in der

Erklärung stehen? Diese so natürliche und erhebliche Frage ist nur durch die Ursache, welche eine transcendente Deutung der Mannigfaltigkeit notwendig macht, und nehmlich die Unmöglichkeit zu geben: wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können. In allen anderen Untersuchungen, wo die Deutung, sowohl der Gegenstand allgemein betrachtet, als der, die darin in concreto verhalten, wie er gegeben wird, nicht so unterschieden und heterogen sind, ist es unmöglich, wegen der Anwendung des ersteren auf den letzteren eine solche Erklärung zu geben.

Man ist hier: daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß, und die Anwendung der einen auf die letzte möglich macht. Diese vernünftige Verbindung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intelligibel, andererseits sinnlich seyn. Eine solche ist das transcendente Schema.

Der Verstandesbegriff enthält reine synthetische Einheit der Mannigfaltigen überhaupt. Die Zeit, als die formale Bedingung der 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 Idee a priori beruht. Sie ist aber andererseits mit der Erscheinung so fern gleich:

gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Verfassung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich sein, vermittelt der transcendentalen Zeitformata, welche, als das Schema der Verstandesbegriffe, die Zusammenhänge der letzteren unter die erste vermittelt.

Nach demjenigen, was in der Deduction der Kategorien gezeigt worden, wird wohl nicht jemand im Zweifel stehen, sich über die Frage zu entscheiden: ob diese reine Verstandesbegriffe von bloß empirischen oder auch von transcendentalen Gebrauche fern, d. i. ob sie lediglich, als Bedingungen einer möglichen Erfahrung, als a priori auf Erscheinungen beziehen, oder ob sie, als Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, auf Gegenstände an sich selbst (ohne solche Relation auf unsere Sinnlichkeit) erstreckt werden können. Denn da haben wir gesehen: daß Manches gar unmöglich fern, noch irgend einige Bedertuna haben können, wo nicht, entweder ihnen selbst, oder wenn erst den Elementen, daraus sie bestehen, ein Gegenstand gegeben ist, mithin auf Dinge an sich, (ohne Rücksicht, ob, und wie sie uns gegeben werden können) gar nicht gehen können: daß ferner die einzige Art, wie uns Gegenstände gegeben werden, die Modifikationen unserer Sinnlichkeit sey, endlich, daß reine Begriffe a priori, außer der Function des Verstandes in der Kategorie, noch formale Bedingungen der Existenz (namentlich

(namentlich des innern Sinnes) a priori enthalten, in denen, welche die allgemeine Bedingung enthalten, unter der die Kategorie allein auf irgend einen Gegenstand angewandt werden kan. 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 Enthefes 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 seyn kan, so ist dieses Denken mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäß eine Menge (z. B. 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

Grunde. Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt würde gar kein Bild desselben jemals adäquat seyn. Denn es würde die Vollständigkeit des Begriffs nicht erreichen, welche macht, daß dieser vor alle, recht, oder schiefwinkliche u. dgl., sondern immer nur auf einen Theil dieser Eigenschaften erstreckt seyn. Das Schema des Triangels kan niemals anderswo als in Gedanken existiren, und bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung einer Gestalt im Raume. Noch vielweniger errathet ein Gegenstand der Erfahrung oder Bild desselben jemals den inbegriffenen Begriff, sondern dieser bezieht sich jederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemäß einem schon allgemeinem Begriffe. Der Begriff vom Quadrate bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Thieres allgemein vorzeichnen kan, ohne auf irgend eine einzige besondere Gestalt, die nur die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliches Bild, was ich in concreto darstellen kan, eingeschränkt zu seyn. 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

Figure

Figuren im Raume) ein Product und alerhien ein Productum der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wernach die Bilder anderer eingezeichnet werden, die aber mit dem Bewußte nur immer vermittelt des Schema, welches sie bezeichnen, verbunden werden müssen, und an sich demselben nicht völlig entsprechen. Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kan, sondern ist nur die reine Synthesis, gemäß einer Regel der Einheit nach Bewußten überhaupt, die die Kategorie ausdehnt, und ist ein transscendentes Product der Einbildungskraft, welches die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt, nach Bedingungen ihrer Form, (der Zeit) in allen unsern Vorstellungen, bezieht, so fern diese der Einheit der Apperception gemäß a priori in einem Verstande anfangen können.

Ohne uns nun von einer trocknen und langweiligen Zergliederung dessen, was in transscendenten 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 oder Schema (quantitativum) vor dem äußern Sinne, ist der Maas, nach welcher Seite der Sinne aber überharrt, die Zeit. Das reine Schema der Qualität aber (qualitativum) ist eine Vorstellung des Verstandes, ist die Zahl, welche eine Verknüpfung, die die successive Reduciren von Einem zu Einem, oder von Mehrern zusammenbefaßt. Dies ist die Zahl nichts andres, als die

Eins

Einheit der Ernthelt des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, dadurch, daß ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung einsetze.

Realität ist im reinen Verstandesbegriffe des, was einer Empfindung überhaupt correspondsirt; dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Etwas (in der Zeit) zeigt. Negation, dessen Begriff ein Nichts (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 transcendente Materie aller Gegenstände, als Dinge an sich (die Sacheheit, Realität.) Nun hat jede Empfindung einen Grad oder Größe, wodurch sie dieselbe Zeit, d. i. den inneren Sinn in Ansehung derselben Erscheinung eines Gegenstandes, mehr oder weniger erfüllen kan, bis sie in Nullität (= 0 = negatio) aufhört. Daher ist ein Verhältniß und Zusammenhang, oder vielmehr ein Ubergang von Realität zur Negation, welcher jeder Realität, als ein Quantum vorstellig macht, und des Schema einer Realität, als der Quantitat von Etwas, so fern es die Zeit erfüllt, ist eben diese continuirliche und gleichförmige Erscheinung derselben in der Zeit, indem man von der Erscheinung, die einen gewissen Grad hat, in die Zeit bis zum Verschwinden derselben hinabgeht, oder von der Negation, oder der Größe derselben allmählig aufsteigt.

Das

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 Daseyn des Wandelbaren. Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, correspondirt in der Erscheinung das Unwandelbare im Daseyn, d. i. die Substanz, und bloß an ihr kan die Folge und das Zugleichseyn der Erscheinungen der Zeit nach bestimmt werden).

Das Schema der Ursache und der Causalität eines Dinges überhaupt ist das Reale, worauf, wenn es nach Verlauffen geset 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 Zugleichseyn der Bestimmungen der Einen, mit denen der Anderen, nach einer allgemeinen Regel.

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

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

Das Schema der Nothwendigkeit das Daseyn eines Gegenstandes zu aller Zeit.

Man sieht nun aus allem diesem, daß das Schema einer jeden Categorie, als das der Größe, die Eignung (Synthesis) der Zeit selbst, in der successiven Apprehension eines Gegenstandes, das Schema der Qualität die Synthesis 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 Categorien, 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 Categorien, auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, endlich den Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände.

Hieraus erhellet nun, daß der Schematismus des Verstandes durch die transcendente Synthesis 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 rei-

nen Verstandesbegriffe die wahre und einzige Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objecte, mithin Bedeutung zu verschaffen, und die Categorien sind daher am Ende von keinem andern, als einem möglichen empirischen Gebrauche, indem sie blos dazu dienen, durch Gründe einer *a priori* notwendigen Einheit (wegen der notwendigen 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.

In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkenntnise, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transcendente Wahrheit, die vor aller empirischen verhergeht, und sie möglich macht.

Es fällt aber doch auch in die Augen: daß, obgleich die Schemate der Sinnlichkeit die Categorien allererst realisiren, sie doch selbige gleichwol auch restringiren, d. i. auf Bedingungen einschränken, die außer dem Bestande liegen (nemlich in der Sinnlichkeit). Daher ist das Schema eigentlich nur das Phänomenon, oder der sinnliche Begriff eines Gegenstandes, in Uebereinstimmung mit der Categorie. (*numerus est quantitas phaenomenon. sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurable rerum substantia phaenomenon — — aeternitas, necessitas, phaenomena etc.*) Wenn wir nun eine restringirende Bedingung weglassen; so amplificiren wir, wie es scheint,

scheint den vorher eingeschränkten Begriff; so sollten die Categorien 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, iene also eine von 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 abgeben könnte. So würde z. B. Substanz, wenn man die sinnliche Bestimmung der Beharrlichkeit weglasse, nichts weiter als ein Etwas bedeuten, das als Subiect, (ohne ein Prädicat von etwas anderen zu sein) gedacht werden kan. Aus dieser Vorstellung kan ich nun nichts machen, indem sie mir gar nicht anzeigt, welche Bestimmungen das Ding hat, welches als ein solches erste Subiect gelten soll. Also sind die Categorien, ohne Schemate, nur Functionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor. Diese Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit, die den Verstand realisirt, indem sie ihn zugleich restringirt.

Der
Transcendentalen Doctrin der Urtheilskraft
(oder Analytik der Grundsätze)

Zweites Hauptstück.
System aller Grundsätze des reinen
Verstandes.

Wie haben in dem vorigen Hauptstücke die transscend. dentale 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 critischen Vorsicht wirklich a priori zu Stande bringt, in systematischer Verbindung darzustellen, wozu uns ohne Zweifel unsere Tafel der Categories 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 blos 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

Denn obgleich dieser nicht weiter objectiv geführt werden könnte, sondern vielmehr alle Erkenntniß seines Objectes 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 erschlüßenen Behauptung auf sich haben würde.

Zweitens werden wir uns bloß auf diejenigen Grundsätze, die sich auf die Categorien beziehen, einschränken. Die Principien der transcendentalen Aesthetik, nach welchen Raum und Zeit die Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge als Erscheinungen sind, imgleichen die Restriction dieser Grundsätze: daß sie nemlich 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 seyn, hier nothwendig Platz finden, zwar nicht, um ihre Richtigkeit und apodictische 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 Gegen-

satz mit der synthetischen, als mit welchem wir uns eigentlich beschäftigen, weil eben diese Gegenstellung die Klarheit der letzteren von allem Mißverständnisse befreit, und sie in ihrer eigenthümlichen Natur deutlich vor Augen setzt.

Das

System der Grundsätze des reinen Verstandes Erster Abschnitt.

Von dem obersten Grundsätze aller

Analytischen Urtheile.

Von welchem Inhalt auch unsere Erkenntnis sey, und wie sie sich auf das Object beziehen mag, so ist doch die allgemeine, obzwar nur negative Bedingung aller unserer Urtheile überhaupte, 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 kan es demnachgeadret doch Begriffe so verbinden, wie es der Gegenstand nicht mit sich thut, oder auch, ohne daß uns irgend ein Grund weder a priori noch a posteriori gegeben ist, welcher ein solches Urtheil berechtigte, und so kan ein Urtheil bey allem dem, daß es von allem innern Widerspruche frey ist, doch entweder falsch oder grundlos seyn.

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

Man kan aber doch von demselben auch einen positiven Gebrauch machen, d. i. nicht Ueb, um Falschheit und Irrthum (so fern er auf dem Widerspruch beruhet) zu verkommen, sondern auch Wahrheit zu eiferuen. Denn, wenn das Urtheil analytisch ist, es mag nun verneinend oder bejahend seyn, so muß dessen Wahrheit jederzeit nach dem Satze des Widerspruchs hinreicht und können erkannt werden. Denn von dem, was in der Erkenntnis des Objectis schon als Begriff liegt und gedacht wird, wird das Widerspiel jederzeit richtig verneinet, der Begriff selber aber nothwendig von ihm bejahet werden müssen, darum, weil das Gegentheil desselben dem Objecte widersprechen würde.

Daher müssen wir auch den Satz des Widerspruchs, als das allgemeine und völlig hinreichende Principium aller analytischen Erkenntnis gelten lassen; aber weiter geht auch sein Ansehen und Brauchbarkeit nicht, als eines hinreichenden Criterium der Wahrheit. Denn daß ihm gar keine Erkenntnis wider seyn könne, ohne sich selbst zu vernichten, das macht diesen Satz wol zur *conditio*

line 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 seyn, diesem unverletzlichen Grundsatz niemals zu wider 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, obgleich von allem Inhalt entblößten und bloß formalen Grundsatzes, die eine Synthesis enthält, welche aus Unverletzlichkeit und ganz unnöthiger Weise in ihr gemischt werden. Sie heißt: Es ist unmöglich, daß etwas zugleich sey und nicht sey. Außer dem, daß hier die apodictische 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 der Zeit afficirt, und sagt gleichsam: Ein Ding $= A$, welches etwas $= B$ ist, kan nicht zu gleicher Zeit non B seyn, aber es kan gar wol beides (B so wol, als non B) nach einander seyn. z. B. Ein Mensch, der jung ist, kan nicht zugleich alt seyn, eben derselbe kan aber sehr wohl zu einer Zeit jung, zur andern nicht jung, d. i. alt seyn. Nun mag der Satz des Widerspruchs, als ein bloß logischer Grundsatz, seine Aussprüche gar nicht auf die Zeitverhältnisse einschränken, daher

ist

ist eine solche Formel der Absicht desselben ganz zu wider. 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 Subiecte, sondern nur mit dessen Prädicate, welches mit jenem synthetisch verbunden worden, abgiebt, und zwar nur dann, wenn das erste und zweyte Prädicat zu gleicher Zeit gesetzt werden. Sage ich, ein Mensch, der ungelehrt ist, ist nicht gelehrt, so muß die Bedingung: zugleich dabey stehen; denn der, so zu einer Zeit ungelehrt ist, kan zu einer andern gar wol gelehrt seyn. Sage ich aber, kein ungelehrter Mensch ist gelehrt, so ist der Satz analytisch, weil das Merkmal (der Ungelehrtheit) nunmehr den Begriff des Subiects mit ausmacht, und alodenn erhellet der verneinende Satz unmittelbar aus dem Satz 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 ausgedruckt wird.



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 so gar ihren Namen nicht einmal kennen darf. Sie ist aber in einer transcendentalen 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, kan sie ihrem Zwecke, nemlich den Umfang und die Grenzen des reinen Verstandes zu bestimmen, vollkommen ein Gnüge thun.

Im analytischen Urtheile bleibe ich bey dem gegebenen Begriffe, um etwas von ihm auszumachen. Soll es bejahend seyn, so lege ich diesem Begriffe nur dasjenige bey, was in ihm schon gedacht war; soll es verneinend seyn, 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 wegen dem

Ur:

Urtheile an ihm selbst weder die Wahrheit, noch der Irrthum angesehen werden kan.

Also zugegeben: daß man aus einem gegebenen Begriffe hinausgehen müsse, um ihn mit einem andern synthetisch zu veraleichen; so ist ein Drittes nöthig, worin allein die Synthesis zweener Begriffe entstehen kan. Was ist nun aber dieses Dritte, als das Medium aller synthetischen Urtheile? Es ist nur ein Inbegriff, darin alle unsre Vorstellungen enthalten sind, nemlich der innre Sinn, und die Form desselben a priori, die Zeit. 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 drey die Quellen zu Vorstellungen a priori enthalten, auch die Möglichkeit reiner synthetischer Urtheile zu suchen seyn, ja sie werden so gar aus diesen Gründen nothwendig seyn, 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, 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 erkant, sondern bloß mit Vorstellungen gespielt. Einen Gegenstand geben,
wenn

wenn dieses nicht wiederum nur mittelbar gemeint seyn soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts anderes, als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sey wirklich 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 seyn, wenn ihr nothwendiger Gebrauch an den Gegenständen der Erfahrung nicht geübt würde, ja ihre Vorstellung ist ein bloßes Schema, das sich immer auf die reproductive Einbildungskraft bezieht, welche die Gegenstände der Erfahrung herbeiruft, ohne die sie keine Bedeutung haben würden; und so ist es mit allen Begriffen ohne Unterschied.

Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unsern Erkenntnissen a priori objective Realität giebt. Nun beruht Erfahrung auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d. i. auf einer Synthesis nach Begriffen vom Gegenstände der Erscheinungen überhaupt, ohne welche sie nicht einmal Erkenntnis, sondern eine Scharsodie von Wahrnehmungen seyn würde, die sich in keinen Context nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewußtseyns, mithin auch nicht zur transcendentalen und nothwendigen Einheit der Apperception zusammen schließen würden. Die Erfahrung hat also Principien ihrer Form a priori zum Grunde legen, nemlich allgemeine Regeln
der

der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen, deren objective Realität, als nothwendige Bedingungen, jederzeit in der Erfahrung, ja so gar ihrer Möglichkeit gewiesen werden kan. Außer dieser Beziehung aber sind synthetische Sätze a priori gänzlich unmöglich, weil sie kein Drittes, nemlich reinen Gegenstand haben, an dem die synthetische Einheit ihrer Begriffe objective Realität darthun könnte.

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 Hirnzwispinn seyn, wäre der Raum nicht, als Bedingung der Erscheinungen, welche den Stoß 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.

Da also Erfahrung, als empirische Synthesis, in ihrer Möglichkeit die einzige Erkenntnißart ist, welche allen 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

zur synthetischen Einheit der Erfahrung überhaupt nothwendig ist.

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

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 transcendentalen Apperception auf ein mögliches Erfahrungsevertniß überhaupt beziehen, und sagen: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, und haben darum objective Gültigkeit in einem synthetischen Urtheile a priori.

Des

Systems der Grundsätze des reinen Verstandes Dritter Abschnitt.

Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze desselben.

Daß überhaupt irgend wo Grundsätze statt finden, das ist lediglich dem reinen Verstande zuzuschreiben, der nicht allein das Vermögen der Regeln ist, in Ansehung dessen, was geschieht, sondern selbst der Quell der Grundsätze,

sätze, nach welchem alles, (was uns nur als Gegenstand vorkommen kan) nothwendig unter Regeln stehet, weil, ohne solche, den Erscheinungen niemals Erkenntniß eines ihnen correspondirenden Gegenstandes zukommen könnte. Selbst Naturgesetze, wenn sie als Grundsätze des empirischen Verstandesgebrauchs betrachtet werden, führen zugleich einen Ausdruck der Nothwendigkeit, nämlich wenigstens die Vermuthung einer Bestimmung aus Gründen, die a priori, und vor aller Erfahrung gültig seyn, bey sich. Aber ohne Unterschied stehen alle Gesetze der Natur unter höheren Grundsätzen des Verstandes, indem sie diese nur auf bestimmte Fälle der Erscheinung anwenden. Diese allein geben also den Begriff, der die Bedingung und gleichsam den Exponenten zu einer Regel überhaupt enthält, Erfahrung aber giebt den Fall, der unter der Regel steht.

Daß man bloß empir. Grundsätze vor Grundsätze des reinen Verstandes, oder auch umgekehrt ansehe, deshalb kan wol eigentlich keine Gefahr seyn; denn die Nothwendigkeit nach Begriffen, welche die letztere auszeichnet, und deren Mangel in jedem empirischen Satze, so allgemein er auch gelten mag, leicht wahrgenommen wird, kan diese Verwechslung leicht verhüten. Es giebt aber reine Grundsätze a priori, die ich gleichwol doch nicht dem reinen Verstande eigenthümlich bemessen möchte, darum, weil sie nicht aus reinen Begriffen, sondern aus reinen Anschauungen (obgleich vermittelt des Verstandes) gezogen sind; Verstand

stand ist aber das Vermögen der Begriffe. Die Mathematik hat deraufsehen, aber ihre Anwendung auf Erfahrung, mithin ihre objective Gültigkeit, in die Möglichkeit solcher synthetischer Erkenntnis a priori (die Deduction derselben) beruht doch immer auf dem reinen Verstande.

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

In der Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf mögliche Erfahrung ist der Gebrauch ihrer Enthetis entweder mathematisch, oder dynamisch: denn sie geht theils bloß auf die Anschauung, theils auf das Daseyn einer Erscheinung überhaupt. Die Bedingungen a priori der Anschauung sind aber in Anschauung einer möglichen Erfahrung durchaus nothwendig, die des Daseyns der Objecte einer möglichen empirischen Anschauung an sich nur zufällig. Daher werden die Grundsätze des mathematischen Gebrauchs unbedingt nothwendig, d. i. apodictisch lauten, die aber des dynamischen Gebrauchs werden zwar auch den Character einer Nothwendigkeit a priori, aber nur unter der Bedingung des empirischen Denkens in einer Erfahrung, mithin nur mittelbar und indirect bei sich führen, folgt es dieser ummittelbare Evidenz nicht enthalten, es sey ihr auf Erfahrung allgemein bezogenen Begriffen vorbehalten, die

die ihnen eigen ist. Doch dies wird sich bey dem Schlusse dieses Systems von Grundsätzen besser beurtheilen lassen.

Die Tafel der Categorien 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

I.

Axiomen
der
Anschauung

2.

Anticipationen
der
Wahrnehmung

3.

Analogien
der
Erfahrung

4.

Postulate
des
empirischen Denkens
überhaupt.

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 so wol die Evidenz, als die Bestimmung der Erscheinungen a priori, nach den Categorien der Grösse und der Qualität (wenn man lediglich auf die Form der letzteren acht hat) betrifft, die

Bestand und noch anerkennen, und dadurch als eine diese
Anschauung zu verzeichnen. Denn so ist es auch mit jeder
auch der folgenden Zeit sein. So denke man dann
nur den fachen Prozess von einem Zeitpunkt zum
anderen, wo auch die Zeitpunkte und deren Abstände
nicht eine bestimmte Anzahl ergeben wird. Da die
Höhe der Anschauung an einem bestimmten Punkte entweder der
Höhe, oder die Breite, so ist jede Erscheinung als eine
Höhe oder eine Breite (Größe), wenn sie nur durch eine
einfache Größe (von Zeit und Ort) in der Sprache
beschrieben werden kann. Die Erscheinungen werden dann
nachdem als Punkte (einfache veränderliche Größen)
betrachtet, welches von selbst der Fall bei jeder Art
von Erscheinung ist, sondern nur daher ist, die uns erstere als
solche vorstellen und entgegenstellen werden.

Was aber die Größe der productiven Ursache
betrifft, in der Erscheinung der Gestalten, gründet
sich die Mathematik der Gestalt (Geometrie) auf
ihren Axiomen, welche die Bedingungen der sinnlichen
Anschauung a priori enthalten, unter denen allein das
Erfahren eines reinen Begriffs der äußeren Erscheinung zu
Stande kommen kann, z. B. zwischen zwei Punkten in nur
einer Linie Lage möglich; zwei gerade Linien sich nicht schneiden
können u. d. Dies sind die Axiomen, welche eigent-
lich nur Größen (quantitas) als solche betreffen.

Was aber die Größe, (quantitas) d. i. die Quantität
auf die Frage: wie groß etwas sey? betrifft, so geht es

in Ansehung derselben, obgleich verschiedene dieser Sätze synthetisch und unmittelbar gewiß (indemonstrabilia) seyn, dennoch im eigentlichen Verstande keine Axiomen. Denn daß gleiches zu gleichem hinzugehan, oder von diesem abgezogen, ein gleiches gebleibe, sind analytische Sätze, indem ich nur der Identität der einen Größenzeugung mit der andern unmittelbar bewußt bin; Axiomen aber selbst synthetische Sätze a priori seyn. Dagegen sind die evidente Sätze der Zahlverhältnisse zwar allerdings synthetisch, aber nicht allseitig, wie die der Geometrie, und eben um deswillen auch nicht Axiomen, sondern können Zahlformeln genant werden. Daß $7 + 5 = 12$ sey, 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 bey 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 blos auf die Synthesis des gleichartigen (der Einheiten) gesehen wird, so kan die Synthesis hier nur auf eine einzige Art geschehen, wiewol der Gebrauch dieser Zahlen nachher allgemein ist. Wenn ich sage: durch drey Linien, deren zwey zusammengenommen größer sind, als die dritte, läßt sich ein Triangel zeichnen; so habe ich hier die bloße Function der productiven Einbildungskraft, welche die

Linien

Linien größer und kleiner ziehen, ungleichen nach allerley beliebigen Winkeln kan 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. Der gleichen Fälle muß man also nicht Ar einen, (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 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 also die Geometrie von dieser sagt, gilt auch ohne Widerrede von iener, und die Ansprüche, als wenn Gegenstände der Sinne nicht den Regeln der Construction im Raume (z. B. der unendlichen Theilbarkeit der Linien oder Winkel) gemäß seyn dürfe, muß wegfallen. Denn dadurch spricht man dem Raume und mit ihm zugleich aller Mathematik obiective Gültigkeit ab, und weiß nicht mehr, warum, und wie weit sie auf Erscheinungen anzuwenden sey. Die Synthesis der Räume und Zeiten, als der wesentlichen Form aller Anschauung, ist das, was zugleich die Appre-

haben der Erscheinung, nach in die äußere Erfahrung, folglich auch alle Erkenntnis der Gegenstände derselben, möglich macht, und so die Möglichkeit zu reinen Gebrauch von ihnen beweiset, das gilt auch nothwendig von dieser. Ihre Entzifferung davor sind nur Zeichen einer falsch behaupteten Vernunft, die irrtümlich Weise die Gegenstände der Sinne von der formalen Bedingung unserer Erkenntlichkeit zu machen gedenkt, und sie, obwohl sie bloß Erscheinungen sind, als Gegenstände an sich selbst, dem Verstande gegenwärtig vorstellt, in welchem Falle freilich von ihnen a priori gar nichts, mühen auch nicht durch reine Begriffe von Raum, synthetisch erkannt werden könnte und die Erkenntnis, die diese leistet, nemlich die Geometrie selbst nicht möglich seyn würde.

3.

Die Anticipationen der Wahrnehmung.

Der Grundsatz, welcher alle Wahrnehmungen, als solche, antizipirt, heißt so: In allen Erscheinungen hat die Erscheinung, und das Nothwendige, welches ihr an dem Gegenstande entfehlt, (reales phaenomenon) eine intensive Größe, d. i. einen Grad.

Man kan also Gesichts, wodurch ich dasjenige, was zur Erscheinung gekommen ist, a priori erkennen und bestimmen kan, eine Anticipation nennen, und ohne Zweifel ist das die Bedingung, in welcher Eriqur seinen
Aus

Empfindung zu gebrauchen. Da aber an den Erscheinungen etwas ist, was niemals a priori erkannt wird, und welches daher auch den empirischen Unterschied des empirischen von dem Erkenntnis a priori ausmacht, nemlich die Empfindung, (als Materie der Wahrnehmung) so folgt, daß diese es eigentlich sey, was gar nicht antizipiert werden kan. Dagegen werden wir die reine Bestimmungen im Raume und der Zeit, selbst in Hinsicht der Gestalt, als bloße, Anticipationen der Erscheinungen nennen können, weil sie doch unge a priori verstanden, was immer a posteriori in der Erfahrung gegeben werden mag. Gesetzt aber, es wäre doch etwas, was sich an jeder Empfindung, als Empfindung überbarrt, (ohne, daß eine besondere gewogen werden mer) a priori erkennen läßt; so würde dieses im ausnehmenden Verstande Anticipation garant zu werden verdienen, weil es befremdlich scheint, der Erfahrung in demselben vorzugreifen, was gerade die Materie derselben ausmacht, die man nur aus ihr schöpfen kan. Und so verhält es sich hier wirklich.

Die Apprehension, welches vermittelt der Empfindung, erfüllet nur einen Augenblick, (wenn ich nemlich nicht die Succession vieler Empfindungen in Betracht ziehe). Als etwas in der Erscheinung, dessen Apprehension keine successive Synthesis ist, die von Theilen zur ganzen Verstellung fortgeht, hat sie also keine extensive Größe: der Mangel der Empfindung in demselben Augenblicke würde

diesen, als leer, verstellen, mithin $= 0$. Was 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, so daß sie abnehmen, und so allmählig verschwinden kan. Daher ist zwischen Realität in der Erscheinung und Negation ein continuirlicher Zusammenhang 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 Erscheinung hat jederzeit eine Größe, welche aber nicht in der Apprehension angetroffen wird, indem diese vermittelst der fließen Empfindung in einem Augenblicke, und nicht durch successive Synthesen vieler Empfindungen geschieht, und also nicht von den Theilen zum Ganzen geht; es hat also zwar eine Größe, aber keine extensive.

Nun nenne ich diejenige Größe, die nur als Einheit apprehendirt wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation $= 0$ vergehrt werden kan, die intensive Größe. Also hat jede Realität in der Erscheinung intensive Größe, d. i. einen Grad. Wenn man diese Realität als Ursache, (es sey der Empfindung oder anderer Realität in der Erscheinung, z. B. einer Veränderung) betrachtet; so nent man den Grad der Realität als Ursache, ein Moment, z. B. das Moment der Schwere,

re,

re, 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 vor jetzt noch nicht zu thun.

So hat demnach jede Empfindung, mithin auch jede Realität in der Erſcheinung, ſo klein ſie auch ſeyn mag, einen Grad, d. i. eine intensive Größe, die noch immer vermindert werden kan, und zwiſchen Realität und Negation iſt ein continuirlicher Zuſammenhang, möglicher Realitäten, und möglicher kleinerer Wahrnehmungen. Eine jede Farbe z. E. die rothe hat einen Grad, der, ſo klein er auch ſeyn mag, niemals der kleinſte iſt, und ſo iſt es mit der Wärme, dem Moment der Schwere 1c. überall bewandt.

Die Eigenschaft der Größen, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinſtmögliche (kein Theil einfach) iſt, heißt die Continuität derſelben. Raum und Zeit ſind *quantia continua*, weil kein Theil derſelben gegeben werden kan, ohne ihn zwiſchen Grenzen (Puncten und Augenblicke) 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. Puncte und Augenblicke ſind nur Grenzen, d. i. bloße Stellen ihrer Einſchränkung, Stellen aber ſetzen iederzeit iene Anſchauungen, die ſie beſchränken, oder beſtimmen ſollen, voraus, und aus bloßen Stellen, als aus Beſandtheilen, die

noch vor dem Flusse oder der Zeit gesehen werden könnten, hat weder Raum noch Zeit zu seinem gesetzt werden. Derselbe wird vielmehr auch fließend genannt, weil die Ursache (der produktiven Ursache) in ihrer Erzeugung ein Fortgehen in der Zeit ist, deren Continuität man beobachtet durch den Austritt des Fließens (Beiflusses) zu bezeichnen pflegt.

Nach Erkenntnissen überhaupt sind dennoch continuirliche Größen, sowohl ihrer Erde nach, als erkenntliche, oder der klaren Bahnehmung (Empfindung und nicht der Verstand) nach, als interloc Größen. Wenn die Erde, so des Mannigfaltigen der Ercheinung unterbrochen ist, so ist dieses ein Mixtur von vielen Ercheinungen, und nicht eigentlich Ercheinung als ein Quantum, sondern nur durch die Ue Fortsetzung der productiven Ercheinung einer erkenntlichen Art, sondern durch Wiederholung einer immer aufsteigenden Ercheinung erzeugt wird. Wenn ich 13 Thaler ein Geldquantum nenne, so benenne ich es so fern nicht, als ich darunter den Gehalt von einer Masse sein Gulden verstehe, welche aber allerdings eine continuirliche Größe ist, in welcher kein Theil der kleinsten 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, (ihre Ercheinung mag fern, welche er verstehe), so benenne ich es ausdrücklich durch ein Quantum von Thalern, sondern muß es ein Aggregat,

d. i. eine Zahlverhältnisse kennen. Da nun von aller Zahl die Einheit zum Grunde liegen muß, so ist die Vorstellung als Einheit, ein Quantum, und als solches jederzeit ein Continuum.

Wenn nun die Vorstellungen, sowohl extenso, als intensive betrachtet, continuirliche Größen sind; so würde der Satz: daß auch die Veränderung ein Uebergang eines Dinges aus einem Zustande in den andern continuirlich sein, leicht und mit mathematischer Gewissheit bewiesen werden können, wenn nicht die Unmöglichkeit einer Veränderung abhänge ganz ausschließlich von Ideen einer demselben philosophisch läge, und empirische Principien voraussetze. Denn daß eine Ursache möglich sey, welche den Zustand der Dinge verändere, d. i. sie zum Gegenstand eines gewissen bestimmten Zustandes bestimme, davon steht uns der Verstand a priori gar keine Erklärung, nicht aus dem Grunde, weil er die Möglichkeit davon gar nicht einsieht, (denn diese Einheit fehlt uns in mehreren Vorstellungen a priori) sondern, weil die Veränderlichkeit nur gewisse Bestimmungen der Vorstellungen trägt, welche die Erfahrung allein lehren kan, und die uns 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 Ursachen, unter welchen durchaus nichts Empirisches sein muß, so können wir, ohne die Einheit des Systems zu verletzen, der allgemeinen Naturwissenschaft

wohl

welche auf gewisse Grunderfahrungen gebaut ist, nicht vor-
greifen.

Gleichwohl mangelt es uns nicht an Beweisführern
des großen Einflusses, den dieser unser Grundsatz hat,
Wahrnehmungen zu anticipiren, und so gar deren Man-
gel so fern zu ergänzen, daß er allen falschen Schlüssen,
die daraus gezogen werden möchten, den Riegel vorschiebt.

Wenn alle Realität in der Wahrnehmung einen
Grad hat, zwischen dem und der Negation eine unend-
liche Stufenfolge immer milderer Grade statt findet, und
gleichwohl ein ieder Sinn einen bestimmten Grad der Re-
ceptivität der Empfindungen haben muß, so ist keine Wahr-
nehmung, mithin auch keine Erfahrung möglich, die einen
gänzlichen Mangel alles Realen in der Erscheinung, es sey
unmittelbar oder mittelbar, (durch welchen Umschweif im
Schließen, als man immer wolle) bewiese, d. i. es kan
aus der Erfahrung niemals ein Beweis vom leeren Raume
oder einer leeren Zeit gezogen werden. Denn der gänz-
liche Mangel des Realen in der sinnlichen Anschauung kan
erlich selbst nicht wahrgenommen werden, zweytens kan
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 Rau-
mes oder Zeit durch und durch real, d. i. kein Theil der-
selben leer ist; so muß es doch, weil jede Realität ihren
Grad hat, der, bey unveränderter extensiven Größe der
Er-

Erscheinung bis zum Nichts (dem leeren) durch unendliche Stufen abnehmen kan, unendlich verschiedene Grade, mit welchen Raum oder Zeit erfüllt seyn, geben, und die intensive Größe in verschiedenen Erscheinungen kleiner oder größer seyn können, so daß die extensive Größe der Anschauung gleich ist.

Wir wollen ein Beispiel davon geben. Vernahme 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 Gewichtes, theils durch das Moment des Widerstandes gegen andere bewegter Materien) wahrnehmen, schließen daraus einmüthig: dieses Volumen (extensive Größe der Erscheinung) müsse in allen Materien, ob zwar in verschiedenen Maasse leer seyn. Wer hätte aber von diesen größtentheils mathematischen und mechanischen Naturforschern sich wol jemals träumen lassen, daß sie diesen ihren Schluß lediglich auf eine metaphysische Voraussetzung, welche sie doch so sehr zu vermeiden vergeblich, gründeten, indem sie annehmen, daß das Reale im Raume, (ich mag es hier nicht Undurchdringlichkeit oder Gewicht nennen, weil dieses empirische Begriffe sind,) allerwärts einerley sey, 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 blos metaphysisch ist, sage ich einen transscen-

dens

deutlichen Beweis entgegen, der zwar den Raum selbst in der Existenz der Materie nicht existieren läßt, aber doch die vermeinte Nothwendigkeit einer Veranlassung, gedachten Unterschied nicht anders, wie durch irgendwelche leere Räume erklären zu können, völlig aufhebt, und des Bedienst hat, den Verstand wenigstens in dieser Hinsicht zu versehen, sich diese Verschiedenheit auch auf andere Art zu denken, wenn die Naturerklärung hierin wenigstens eine Hypothese nothwendig machen sollte. Denn da sehen wir, daß, obgleich gleiche Räume von verschiedenen Materien vollkommen erfüllt seyn mögen, so, daß in keinem von beiden ein Punkt ist, in welchem nicht ihre Gegengewicht anzuwesenseyn wäre, so habe doch jedes Reale bey demselben Grade ihrer (des Widerstandes oder des Gewichtes) welcher ohne Verminderung der ersten oder Größe oder Menge ins Unendliche kleiner seyn kan, ehe sie in das leere übergeht, und verschwindet. So kan eine Ausdehnung, 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 so wohl erfüllen, als eine andere Erscheinung mit größeren. Meine Absicht ist hier keinesweges, zu behaupten: daß dieses reinlich mit der Verschiedenheit der Materien, ihrer specifischen Schwere nach, so bewandt sey, sondern nur aus einem Grundsatz das reine Verstandes

dar

III. Kap. §. 1. Von der Natur der Empfindungen

darzutun: daß die Natur in der Beschaffenheit eine solche Qualität nicht nöthig mache, und daß man sich nicht das Wesen der Erscheinung der Sache nach, als etwas und nur der Aggregation und deren empirischen Größe nach, als verschiedenes annehme, und diese so gar verwechseln lassen, durch einen Grundsatz des Verstandes a priori behaupte.

Es hat gleichwol diese Antikipation der Wahnehmung etwas vor einem der transcendentalen gerechneten und dadurch behutlich gemeindenen Maßstabe, unter 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 nach der Flüchtigkeit des innern Unterschieds der Empfindung setze, wenn man von ihrer empirischen Qualität abstrahirt, und es ist also noch eine der Ausübung nicht unwürdige Sache: wie der Verstand hier in synthetisch über Erscheinungen a priori ausgesprochen, und diese so gar in dememmen, was eigentlich, und bloß empirisch ist, nemlich die Empfindung ergötzt, antizipiren könne.

Die Qualität der Empfindung ist jederzeit bloß empirisch, und kan a priori gar nicht verwechselt werden (z. B. Farben, Geschmack etc.). Aber das Reale, nach den Empfindungen gleichsam correspondirend, im Grunde es mit der Negation $\equiv$ 0 setzt nur etwas vor, dessen Begriff an sich ein Seyn enthält, und bedeutet nichts als die

Erm.

Syntheseß in einem empirischen Bewußtseyn überhaupt. In dem innern Sinn nemlich kan das empirische Bewußtseyn 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 kan also von der extensiven Größe der Erscheinung gänzlich abstrahiren, und sich doch an der bloßen Empfindung in einem Moment eine Syntheseß der gleichförmigen Steigerung von 0 bis zu dem gegebenen empirischen Bewußtseyn vorstellen. Alle Empfindungen werden daher, als solche, zwar nur a priori gegeben, aber die Eigenschaft derselben, daß sie einen Grad haben, kan a priori erkannt werden. Es ist merkwürdig, daß wir an Größen überhaupt a priori nur eine einzige Qualität, nemlich die Continuität, an aller Qualität aber (dem Realen der Erscheinungen) nichts weiter a priori, als die intensive Quantität derselben, nemlich, daß sie einen Grad haben, erkennen können, alles übrige bleibt der Erfahrung überlassen.

3.

Die

Analogien der Erfahrung.

Der allgemeine Grundsatz derselben ist: Alle Erscheinungen stehen, ihrem Daseyn nach, a priori unter
Regeln

Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses unter einander in einer Zeit.

Die drey modi der Zeit sind Beharrlichkeit, Folge und Gleichzeit. Daher werden drey Regeln aller Zeitverhältnisse der Erscheinungen, wornach jeder ihr Daseyn in Anschung der Einheit aller Zeit bestimmt werden kan, vor aller Erfahrung vorgehen, und diese allererst möglich machen.

Der allgemeine Grundsatz aller dreyen Analogien beruht auf der nothwendigen Einheit der Apperception, in Anschung alles möglichen empirischen Bewußtseyns, (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 Apperception bezieht sich auf den innern Sinn, (den Inbegriff aller Vorstellungen) und zwar a priori auf die Form desselben, d. i. das Verhältniß des mannigfaltigen empirischen Bewußtseyns 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 sich, was zu meinem (d. i. meinem eignen) Erkentnisse gehören soll, mithin ein Gegenstand vor mich werden kan. 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

nen zu setzen müßten, und die Analogien der Erscheinungen, den da wir jetzt handeln wollen, müßten dergleichen Regeln seyn.

Diese Grundsätze haben das besondere an sich, daß sie nicht die Erscheinungen, und die Entheiß ihrer empirischen Anschauung, sondern bloß das Daseyn, und ihr Verhältniß unter einander, in Aufhebung dieses ihres Daseyns erwägen. Nun kan die Art, wie etwas in der Erscheinung apprehendirt wird, a priori dargelegt bekannt seyn, daß die Regel ihrer Entheiß zugleich diese Anschauung a priori in jedem vorliegenden empirischen Beispiele geben: d. i. sie daraus zu Stande bringen kan. Willen das Daseyn der Erscheinungen kan a priori nicht erkannt werden, und, ob wir gleich auf diesem Wege dahin gelangen könnten, auf irgend ein Daseyn zu schließen, so würden wir dieses doch nicht bekannt erkennen, d. i. das, wodurch seine empirische Anschauung sich von andern unterscheidet, anticipiren können.

Die verigen zwei Grundsätze, welche ich die mathematische nante, in Betracht dessen, daß sie die Mathematik auf Erscheinungen angewandte Methoden, angewandte Erscheinungen ihrer bloßen Möglichkeit nach, und lehren, wie sie so wol ihrer Anschauung, als dem Wesen ihrer Wahrnehmung nach, nach Regeln einer mathematischen Entheiß erzeugt werden könnten; daher so wol bei der einen, als bei der andern die Hypothesen, und, mit ihnen, die Bestimmung der Erscheinung als Ursache, gebraucht werden

werden können. So werde ich z. B. den Grad der Empfindungen des Sonnenlichts aus etwa 200000 Empfindungen durch den Mond zusammensetzen und a priori bestimmen geben, d. i. construiren können. Daher können wir die erstere Grundsätze *computative* nennen.

Ganz anders muß es mit denen verhandelt seyn, d. i. das Daseyn der Erscheinungen a priori unter Regeln bringen sollen. Denn, da dieses sich nicht construiren läßt, so werden sie nur auf das Verhältniß des Daseyns gehen, und keine andre als dies regulative Principien abgeben können. Da ist also weder an Systemen, noch an Abstraktionen zu denken, sondern, wenn uns eine Wahrnehmung in einem Verhältniße gegen andere (etwas unbestimmte) gegeben ist; so wird a priori nicht gesagt werden können: welche andere und wie große Wahrnehmung, sondern, wie sie dem Daseyn nach, in die *emmodo* der Zeit, mit seiner nothwendig verbunden sey. In der Philosophie bedeuten Analogien etwas sehr Verschiedenes von demjenigen, was sie in der Mathematik verstehen. In dieser sind es Formeln, welche die Gleichheit zweier Größenverhältnisse anzeigen, und jederzeit constitutiv, so, daß, wenn zwei Glieder der Proportion gegeben sind, auch das Dritte dadurch gegeben wird, d. i. construirt werden kan. In der Philosophie aber ist die Analogie nicht die Gleichheit zweier quantitativen, sondern qualitativen Verhältnisse, wo nur aus zwey gegebenen Gliedern

nur das Verhältniß zu einem vierten, nicht aber dieses vierte Glied selbst erkennen, und a priori erkennen, weil 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 seyn, nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung (nicht wie Wahrnehmung selbst, als empirische Aufschauung überhaupt) entspringen soll, und als Grundsatz von den Gegenständen (der Erscheinungen) nicht constitutiv, sondern bloß 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, nemlich, daß sie nur regulative Grundsätze sind, und sich von den mathematischen, die constitutiv sind, zwar nicht in der Gewisheit, welche in beiden a priori feststeht, aber doch in der Art der Evidenz, d. i. dem Intuitiven derselben, (mithin auch der Demonstration) unterscheiden.

Was aber bey allen synthetischen Grundsätzen erinnert ward, und hier vorzüglich angemerkt werden muß, ist dieses: daß diese Analogien nicht als Grundsätze des transcendentalen, sondern des empirischen Verstandesgebrauchs, ihre alleinige Bedeutung und Gültigkeit haben,

ben, mithin auch nur als solche bewiesen werden können, daß folglich die Erscheinungen nicht unter die Categorien schlechthin, sondern nur unter ihre Schemata subsumirt werden müssen. Denn wären die Gegenstände, auf welche diese Begriffe 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 bloß die Bedingungen der Einheit des empirischen Erkenntnisses in der Synthesis der Erscheinungen, zum Ziele haben; diese aber wird nur allein in dem Schema des reinen Verstandesbegriffs gedacht, von deren Einheit, als einer Synthesis 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 Gebrauchs an dessen Stelle, oder inner vielmehr, als restringirende Bedingung, unter dem Namen einer Formel des ersteren, zur Seite setzen.

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 Daseyn derselben be-
fassen, entweder so fern sie nach einander oder zu-
gleich seyn. In Betracht der ersteren, wird die Zeit, als
Zeitreihe, in Ansehung der zweiten als Zeitumfang be-
trachtet.

Unsere Apprehension des Mannigfaltigen der Erschei-
nung ist jederzeit successiv, und ist also immer wechselnd.
Wir können also dadurch allem niemals bestimmen, ob
dieses Mannigfaltige, als Gegenstand der Erfahrung, zu-
gleich sey, oder nach einander folge, wo an ihr nicht et-
was zum Grunde liegt, was jederzeit ist, d. i. etwas
Wahrendes und Beharrliches, von welchem aller Wechsel
und Zugleichseyn nichts, als so viel Arten (modi der Zeit)
fern, wie das Beharrliche existirt. Nur in dem Beharrli-
chen sind also Zeitverhältnisse möglich, (denn Simultanei-
tät und Succession sind die einzigen Verhältnisse in der Zeit),
d. i.

d. i. das Beharrliche ist das Substratum der empirischen
Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung
allzu mächtig ist. Die Beharrlichkeit drückt überhaupt die
Zeit, als das beständige Correlatum alles Daseyns der Er-
scheinungen, alles Wechsels und aller Verleitur, aus.
Denn der Wechsel trifft die Zeit selbst nicht, sondern nur
die Erscheinungen in der Zeit, (so wie das Ungleichseyn
nicht ein modus der Zeit selbst ist, als in welcher gar
keine Theile zugleich, sondern alle nach einander seyn).
Wollte man der Zeit selbst eine Folge nach einander be-
legen, so müßte man noch eine andere Zeit denken, in
welcher diese Folge möglich wäre. Durch das Beharrli-
che allein bedingt das Daseyn in verschiedenen Theilen der
Zeitreihe nach einander eine Größe, die man Dauer
nennet. Denn in der bloßen Folge allein ist das Daseyn
immer verschwindend und anhetend, und hat niemals
die mindeste Größe. Ohne dieses Beharrliche ist also kein Zeit-
verhältniß. Nun kan die Zeit an sich selbst nicht wahrges-
nommen werden; mithin ist dieses Beharrliche an den Er-
scheinungen das Substratum aller Zeitbestimmung, folz-
lich auch die Bedingung der Möglichkeit aller synthetischen
Einheit der Wahrnehmungen, d. i. der Erfahrung, und
an diesem Beharrlichen kan alles Daseyn, 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 (phanomenon), alles aber, was wech-
felt,

felt, oder wechseln kan, gehört nur 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 ungeweißelt annehmen werden, nur daß der Philosoph sich hierüber etwas bestimmter ausdrückt, indem er sagt: bey allen Veränderungen in der Welt bleibt die Substanz, und nur die Accidenzen wechseln. Ich treffe aber von diesem synthetischen Satze nirgends auch nur den Versuch von einem 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 sey, tautologisch. Denn Ueß diese Beharrlichkeit ist der Grund, warum wir auf die Erscheinung die Kategorie der Substanz anwenden, und man hätte bereisen müssen: daß in allen Erscheinungen etwas Beharrliches sey, an welchem das Wandelbare nichts als Bestimmung seines Daseyns ist. Da aber ein solcher Beweis niemals dogmatisch, d. i. aus Begriffen geführt werden kan, weil er einen synthetischen Satz a priori betrifft, und man niemals daran dachte, daß dergleichen Sätze nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung gültig seyn, mithin auch nur durch eine Deduction der Möglichkeit

III. Absch. Systemat. Vorstellung aller ic. 185.

keit der letztern bewiesen werden können; so ist kein Wunder, wenn er zwar bey aller Erfahrung zum Grunde gelegt (weil man dessen Bedürfnis bey der empirischen Erkenntnis fühlt), niemals aber bewiesen werden 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 unwiderprechlich voraus: daß, selbst im Feuer, die Materie (Substanz) nicht vergehe, sondern nur die Form derselben eine Veränderung erleide. Eben so war der Satz: aus nichts wird nichts, nur ein anderer Satzesatz aus dem Grundsatz der Beharrlichkeit, oder vielmehr des immerwährenden Daseyns des eigentlichen Subiects an den Erscheinungen. Denn, wenn dasienige an der Erscheinung, was man Substanz nennen will, das eigentliche Substratum aller Zeitbestimmung seyn soll, so muß so wol alles Daseyn 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 Daseyn zu aller Zeit voraussetzen, welches durch das Wort Beharrlichkeit nicht einmal wol ausgedruckt wird, indem dieses mehr auf künftige Zeit geht. Indessen ist die innre Nothwendigkeit zu beharren, doch unzertrenlich mit der Nothwendigkeit, immer gewessen zu seyn, verbunden, und der Ausdruck mag also bleiben.

ten. *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*, waren zwei Sätze, welche die Alten ungetrennt aufzählten, und die man aus M. Verstand nicht hinwollen kann, weil man sich versteht, daß sie Dinge an sich selbst anzeigen, und der erstere der Unhängigkeit der Welt von einer ersten Ursache (auch so gar ihrer Entstehung nach) entgegen sein dürfte, welche Behauptung unnöthig ist, indem hier nur von Erscheinungen in Folge der Erfahrung die Rede ist, deren Einheit niemals möglich seyn würde, wenn sehr neue Dinge (der Entstehung nach) wollten entstehen können. Denn alledenn fällt dasjenige weg, welches die Einheit der Zeit allein vorstellen kan, nemlich, die Identität des Substratum, als woran aller Wechsel allein möglich seyn Einheit hat. Diese Behauptung ist indes noch weiter nichts, als die Art, und das Daseyn der Dinge (in der Erscheinung) vorzustellen.

Die Bestimmungen einer Substanz, die nichts anderes sind, als besondere Facten derselben, zu existiren, heißen Accidenten. Sie sind jederzeit real, weil sie das Daseyn der Substanz betreffen, (Accidentien sind nur Bestimmungen, die das Nichtseyn von etwas an der Substanz ausdrücken). Wenn man nun diesem Realen an der Substanz ein besonderes Daseyn bezeugt, (z. E. der Bewegung, als einem Accident der Materie) so nennt man dieses Daseyn die Inhärenz, zum Unterschiede vom Daseyn der Substanz, die man Substanz nennt. Allein
hier:

Hieraus entspringen viel M. Deutungen, und es ist oemner und richtiger gerecht, wenn man das Identenz nur durch die Art, wie das Daseyn einer Substanz positiv bestimmt, bezeichnet. Indessen ist es doch, vermöge der Bedingungen des logischen Charakters unseres Verstandes, unvermeidlich, dasjenige, was im Daseyn einer Substanz wechselsam ist, indem, daß die Substanz bleibt, gleichsam abzusondern, und in Beziehung auf das eigentliche Beharrliche und Modale zu betrachten; daher denn auch diese Kategorie unter dem Titel der Beharrlichkeit steht, mehr, als die Bedingung derselben, als daß sie selbst ein Verhältniß enthielte.

Auf dieser Beharrlichkeit gründet sich nun auch die Ansicht, mag der Beweis von Veränderung. Entgegen und Dergegen sind nicht Veränderungen desjenigen, was entgeht oder vergeht. Veränderung ist eine Art zu existiren, welche auf eine andere Art zu existiren eben desselben Gegenstandes eifolgt. Daher ist alles, was sich verandert, Bleibend, und nur sein Zustand wechselt. Da dieser Wechsel also nur die Bestimmungen trift, 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 kan daher nur an Substanzen wahrgenommen werden, und das Entstehen oder Vergehen, schlechthin, ohne daß es blos eine Bestimmung des Beharrlichen betreffe, kan gar keine mögliche Wahrnehmung seyn, weil eben dieses Beharrliche die Vorstellung von dem Uebergange aus einem Zustande in den andern, und von Nichtseyn, zum Seyn, möglich macht, die also nur als wechselnde Bestimmungen dessen, was bleibt, empirisch erkannt werden können. Nehmet an, daß etwas schlechthin anfangen zu seyn; so müßt ihr einen Zeitpunct haben, indem 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 vorher waren, und bis zu dem, was entsteht, fortdauern, so war das letztere nur eine Bestimmung des existieren, als des Beharrlichen. Eben so ist es auch mit dem Vergehen: dann dieses setzt die empirische Vorstellung einer Zeit voraus, da eine Erscheinung nicht mehr ist.

Substanzen (in der Erscheinung) sind die Substrate aller Zeitbestimmungen. Das Entstehen einiger, und das Vergehen anderer derselben würde selbst die einzige Bedingung der empirischen Einheit der Zeit aufheben, und die Erscheinungen würden sich alledenn auf zweyerley Zeit beziehen, in denen neben einander das Daseyn verfließe, welches ungeraunt ist. Denn es ist nur eine Zeit, in
wel-

welcher alle verschiedene Zeiten nicht zugleich, sondern nach einander gesetzt werden müssen.

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

B.

Zweite Analogie.

Grundsatz der Erzeugung.

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

Beweis.

Die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist iederzeit successiv. Die Vorstellungen der Theile folgen auf einander. Ob sie sich auch im Gegenstande folgen, ist ein zweyter Punct der Reflexion, der in der ersteren nicht enthalten ist. Nun kan man zwar alles, und so gar jede Vorstellung, so fern man sich ihrer bewusst ist, Object nennen; allein was dieses Wort bey Erscheinungen zu bedeuten habe, nicht, in so fern sie (als Vorstellungen

stehen an sich selbst, sondern nur ein Object bey uns, ist
 von unserer Erkenntnis. So fern wir nur als Vorstellungen
 nach dem Character des Dargestellten sind, so sind sie
 von der Apprehension, d. i. der Aufnahme in die Sphäre der
 Einbildungskraft, gar nicht unterschieden, und man mag
 also sagen: Das Mannigfaltige der Erscheinungen wird
 im Gemüth jederzeit successio erzeugt. Wenn Erscheinun-
 gen Dinge an sich selbst, so würde kein Mensch aus der
 Succession der Vorstellungen von ihrem Mannigfaltigen
 ermessen können, wie dieses in dem Object verstanden sei.
 Denn wir haben es doch nur mit unsern Vorstellungen zu
 thun, wie Dinge an sich selbst, (ohne Rücksicht auf Ver-
 stellungen, dadurch sie uns afficiren) sein mögen, ist gänz-
 lich außer unser Erkenntnisgrate. Ob nun gleich die
 Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, und gleichwel-
 dec das einzige sind, was uns zur Erkenntnis gezeiget
 werden kan, so soll ich anzeigen, was dem Mannigfalti-
 gen an den Erscheinungen selbst vor eine Verbindung in
 der Zeit zukommt, insofern, daß die Verwickelung desselben
 in der Apprehension jederzeit successio ist. So ist z. B. die
 Apprehension des Mannes, stehen in der Erscheinung eines
 Hauses, das vor mir steht, successio. Man ist die Fra-
 ge: ob das Mannigfaltige dieses Hauses selbst an sich
 successio sey, welches freilich niemand bezweifeln wird. Man
 ist aber, so bald es meine Begriffe von einem Gegenstan-
 de bis zur transscendentalen Existenz vertritt, das Haus
 gar kein Ding an sich selbst, sondern nur ein Daseynendes,
 d. i.

d. i. Vorstellung, dessen transscendentaler Gegenstand unbekant ist; was verstehe ich also unter der Frage: wie das Mannigfaltige in der Erscheinung selbst (wie doch nichts an sich selbst ist) verbunden seyn möge? Hier wird das, was in der successiven Apprehension liegt, als Vorstellung, die Erscheinung aber, da mir gegeben ist, betrachtet; sie nichts weiter, als ein Inbegriff dieser Vorstellungen ist, als der Gegenstand derselben betrachtet, mit welchem mein Begriff, den ich aus den Vermuthungen der Apprehension ziehe, zusammen stimmen soll. Man sehe bald, daß, weil Uebereinstimmung der Circumstanz mit dem Object Wahrheit ist, hier nur nach den formalen Bedingungen der empirischen Wahrheit gefragt werden kan, und Erscheinung, im Gegenverhältniß mit den Vorstellungen der Apprehension, nur dadurch als das davon unterscheidene Object derselben formel vorgestellt werden, wenn sie unter einer Regel steht, welche sie von jeder andern Apprehension unterscheidet, und eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen nothwendig macht. Dasselbe an der Erscheinung, was die Bedingung dieser nothwendigen Regel der Apprehension enthält, ist das Object.

Man laßt uns zu unserer Aufgabe fortgehen. Daß etwas geschehe, d. i. etwas, oder ein Zustand werde, der vorher nicht war, kan nicht empirisch wahrgenommen werden, wo nicht eine Erscheinung vorhergeht, welche diesen Zustand nicht in sich enthält; denn eine Wirklichkeit, die
auf

auf eine leere Zeit folgt, mithin ein Etwas, vor dem kein Zustand der Dinge vorhergeht, kan 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 bey aller Synthesis der Apprehension so beschaffen ist, wie ich oben an der Erscheinung eines Hauses gezeigt habe, so unterscheidet sie sich dadurch noch nicht von andern. Allein ich bemerke auch: daß, wenn ich an einer Erscheinung, welche ein Geisdehen enthält, den vorhergehenden Zustand der Wahrnehmung A, den folgenden aber B, denke, daß B auf A in der Apprehension nur folgen, die Wahrnehmung A aber auf B nicht folgen, sondern nur vorhergehen kan. 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, nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden sollte. Die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen in der Apprehension ist hier also bestimmt, und an dieselbe ist die letztere gebunden. In dem vorigen Beispiele von einem Hause konnten meine Wahrnehmungen in der Apprehension von der Spitze desselben anfangen, und beim Boden endigen, aber auch von unten anfangen, und oben endigen, ingleichen rechts oder links das Mannigfaltige der empirischen Anschauung apprehendiren. In der Reihe dieser Wahr-

Wahrnehmungen war also keine bestimmte Ordnung, welche es nothwendig machte, wenn ich in der Apprehension anfangen mußte, um das Mannigfaltige empirisch zu verbinden. Diese Regel aber ist bey der Wahrnehmung von dem, was geschieht, jederzeit anzutreffen, und sie macht die Ordnung der einander folgenden Wahrnehmungen (in der Apprehension dieser Erscheinung) nothwendig.

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 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 kan ich von der Erscheinung selbst, und nicht blos von meiner Apprehension be-
rechtigt seyn, zu sagen: daß in jener eine Folge anzutreffen sey, 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 kan ich nicht von der Begebenheit zurückgehen, und

dasjenige bestimmen (durch Apprehensionen), was vorhergeht. Denn von dem folgenden Zeitpunkt geht keine Erscheinung zu dem vorigen zurück, aber beziehet 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 vorher geht, 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 seyn mußte. Wir würden auf solche Weise nur ein Spiel der Vorstellungen haben, das sich auf gar kein Object bezöge, d. i. es würde durch unsere Wahrnehmung eine Erscheinung von ieder andern, dem Zeitverhältnisse nach, gar nicht unterschieden werden; weil die Succession im Apprehendiren allermwärts einerley, und also nichts in der Erscheinung ist, was sie bestimmt, so daß dadurch eine gewisse Folge als objectiv nothwendig gemacht wurd. Ich werde also nicht sagen: daß in der Erscheinung zwey Zustände auf einander folgen

folgen, sondern nur: daß eine Apprehension auf die an-
 die folgt, welches Ulos etwas Subjectives ist, und kein
 Object besamt, mithin gar nicht vor Erkentniß irgend eines
 Gegenstandes (selbst nicht in der Erscheinung) gelten kan.

Wenn wir also erfahren, daß etwas geschieht, so
 setzen wir dabey jederzeit voraus, daß irgend etwas vor-
 ausgehe, worauf es nach einer Regel folgt. Denn ohne
 dieses würde ich nicht von dem Object sagen: daß es folge,
 wenn die Ulose Folge in natürl. Apprehension, wenn sie
 nicht durch eine Regel in Beziehung auf ein vorhergehens-
 des besamt ist, keine Folge im Objecte berechtigt. Also
 geschieht es immer in Rücksicht auf eine Regel, nach wel-
 cher die Erscheinungen in ihrer Folge, d. i. so wie sie gesche-
 hen, durch den vorigen Zustand besamt 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 Be-
 merkungen, die man jederzeit über den Gang unseres Ver-
 standesgebrauchs gemacht hat, nach welchen wir nur allers-
 erst durch die wahrgenommenen und verglichenen überein-
 stimmenden Folgen vieler Begebenheiten auf vorhergehende
 Erscheinungen, eine Regel zu entdecken, geleitet worden,
 der gemäß gewisse Begebenheiten auf gewisse Erscheinun-
 gen jederzeit folgen, und dadurch zuerst veranlaßt wor-
 den, uns den Begriff von Ursache zu machen. Auf sol-

wenn Zuß würde dieser Begriff alles empirisch seyn, und die Regel, die er verschafft, daß alles, was geschieht, eine Ursache habe, würde eben so zufällig seyn, als die Erfahrung selbst: seine Allgemeinheit und Nothwendigkeit wären alsdenn nur angedichtet, und hätten keine wahre allgemeine Gültigkeit, weil sie nicht a priori, sondern nur auf Induction gegründet wären. Es gehet 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 iene allzuerst zu Stande brachten. Freilich ist die logische Klarheit dieser Vorstellung einer, die Reihe der Begebenheiten, bestimmenden Regel, als eines Begriffs von Ursache, nur alsdenn möglich, wenn wir daren 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 beylegen, und sie von der subjectiven unserer Apprehension unterscheiden, als wenn eine Regel zum Grunde liegt, die uns nöthig, diese Ordnung der Wahrnehmungen vielmehr, als eine andere zu beobachten, ja daß diese No-

thigung es eigentlich sey, was die Vorstellung einer Succession im Object allereinst möglich macht.

Wir haben Vorstellungen in uns, deren wir uns auch bewußt werden können. Dieses Bewußtseyn aber mag so weit erstreckt, und so genau oder pünctlich seyn, als man wolle, so bleiben es doch nur immer Vorstellungen, d. i. innre Bestimmungen unseres Gemüths in diesem oder jenem Zeitverhältnisse. 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 vor eine, objective beilegen. Objective Bedeutung kan nicht in der Beziehung auf eine andre Vorstellung (von dem, was man vom Gegenstande nennen wollte) bestehen, denn sonst erneuret sich die Frage, wie geht diese Vorstellung wiederum aus sich selbst heraus, und bekemt objective Bedeutung noch über die subjective, welche ihr, als Bestimmung des Gemüthszustandes, eigen ist? Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen vor eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sey, 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 gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen nothwendig ist, ihnen objective Bedeutung ertheilet wird.

In der Synthesis der Erscheinungen folgt das Mannigfaltige der Vorstellungen jederzeit nach einander. Hierdurch wird nun gar kein Object vorgestellt; weil durch diese Folge, die allen Apprehensionen gemein ist, nichts von andern unterschieden wird. So bald ich aber wahrnehme, oder voraus annahme, daß in dieser Folge eine Beziehung auf den vorhergehenden Zustand sey, aus welchem die Vorstellung nach einer Regel folgt; so stellet sich Etwas vor, als Begebeheit, oder was da geschieht, d. i. ich erkenne einen Gegenstand, den ich in der Zeit auf eine gewisse bestimmte Stelle setzen muß, die ihm, nach dem vorhergehenden Zustande nicht anders ertheilt werden kan. Wenn ich also wahrnehme, daß etwas geschieht, so ist in dieser Vorstellung erstlich enthalten: daß etwas vorhergehe, weil eben in Beziehung auf dieses die Erscheinung ihre Zeitverhältnisse bekemt, nemlich, nach einer vorhergehenden Zeit, in der sie nicht war, zu existiren. Aber ihre bestimmte Stelle in diesem Verhältnisse kan sie nur dadurch bekennen, daß im vorhergehenden Zustande etwas voraussetzt wird, worauf es jederzeit, d. i. nach einer Regel folgt; woraus sich denn ergibt, daß ich erstlich nicht die Reihe umkehren, und das, was geschieht, demjenigen voraussetzen kan, worauf es folgt: zweitens daß, wenn der Zustand, der vorheracht, gesetzt wird, diese bestimmte Begebeheit unausbleiblich und nothwendig folge. Dadurch geschieht es: daß eine Ordnung unter unsern Vorstellungen wird, in welcher das gegenwärtige (so fern

es geworden) auf irgend einen vorhergehenden Zustand Anweisung giebt, als ein, ob zwar noch unbestimmtes Correlatum dieser Erzeugniß, die gegeben ist, welches sich aber auf diese, als seine Folge, bestimmend bezieht, und sie 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 kan, als durch die vorhergehende), so ist es auch ein unentbehrliches Gesetz der empirischen Vorstellung der Zeitreihe, daß die Erscheinungen der vergangenen Zeit jedes Daseyn in der folgenden bestimmen, und daß diese, als Begebenheiten, nicht statt finden, als so fern jene ihnen ihr Daseyn in der Zeit bestimmen, d. i. nach einer Regel setzen. 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 Daseyn überträgt, indem er jeder derselben als Folge eine, in Anschauung der vorhergehenden Erscheinungen, a priori bestimmte Stelle in der Zeit zuerkennt, ohne welche sie nicht

mit der Zeit selbst, die allen ihren Theilen a priori ihre Stelle bestimt, übereinkommen würde. Diese Bestimmung der Stelle kan 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 müßten, a priori angetroffen wird.

Daß also etwas geschieht, ist eine Wahrnehmung, die zu einer möglichen Erfahrung gehört, die dadurch wirklich wird, wenn ich die Erscheinung, ihrer Stelle nach, in der Zeit, als bestimt, mithin als ein Object ansehe, welches nach einer Regel im Zusammenhange der Wahrnehmungen iederzeit gefunden werden kan. Diese Regel aber, etwas der Zeitfolge nach zu bestimmen, ist: Daß in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sey, unter welcher die Begebenheit iederzeit (d. i. nothwendiger Weise) folgt. Also ist der Satz vom zureichenden

den

den Grunde, der Grund möglicher Erfahrung, nemlich der obiectiven Erkenntniß der Erscheinungen, in Ansehung des Verhältnisses derselben, in Reihenfolge der Zeit.

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 vergehen und was folgen müsse) gar nicht bestimmt, und die Reihe der einen der folgenden Vorstellungen kan eben sowel rückwärts als vorwärts genommen werden. Ist aber diese Synthesis eine Ertheilung 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 nemlich etwas wirklich geschieht, so muß sie ein empirisch Urtheil seyn, in welchem man sich denkt, daß die Folge bestimmt sey, d. i. daß sie eine andere Erscheinung der Zeit nach voraussetze, worauf sie nothwendig, oder nach einer Regel folgt. Widrigensals, 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 Daseyn nach nothwendig, und nach einer Regel in der Zeit bestimmt ist, mithin das Verhältniß der Ursache zur Wirkung die Bedingung der objectiven Gültigkeit unserer empirischen Urtheile, in Aufschung 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.

Hier äußert sich aber noch eine Bedencklichkeit, die gehoben werden muß. Der Satz der Causalverknüpfung unter den Erscheinungen ist in unsrer Formel auf die Reihenfolge derselben eingeschränkt, da es sich doch bey dem Gebrauch desselben findet, daß er auch auf ihre Begleitung passe, und Ursache und Wirkung zugleich seyn könne. Es ist z. B. Wärme im Zimmer, die nicht in freyer Luft angetroffen wird. Ich sehe mich nach der Ursache um, und finde einen gelassen Ofen. Man 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

größte Theil der wirkenden Ursache in der Natur ist mit ihren Wirkungen zugleich, und die Zeitfolge der letzteren wird nur dadurch veranlaßt, daß die Ursache ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblicke verrichten kan. 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 seyn, diese gar nicht entstanden wäre. Hier muß man wohl bemerken: daß es auf die Ordnung der Zeit, und nicht den Ablauf derselben ansehn sey: das Verhältniß bleibt, wenn gleich keine Zeit verlaufen ist. Die Zeit zwischen der Causalität der Ursache, und deren unmittelbaren Wirkung kan verschwindend, (sie also zugleich) seyn, aber das Verhältniß der einen zur andern bleibt doch immer, der Zeit nach, bestimmbar. Wenn ich eine Kugel, die auf einem ausgestopften Kissen 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 Kissen lege; so folgt auf die vorige glatte Gestalt desselben das Grübchen; hat aber das Kissen (ich weiß nicht woher) ein Grübchen, so folgt darauf nicht eine bleyerne Kugel.

Demnach ist die Zeitfolge allerdings das einzige empirische Criterium der Wirkung, in Beziehung auf die Causalität der Ursache, die vorhergeht. Das Glas ist
die

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

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 Bergliederungen vermengen will, die blos die Erläuterung (nicht Erweiterung) der Begriffe angehen, so überlasse ich die umständliche Erörterung derselben einem künftigen System der reinen Vernunft: wie wol man eine solche Analysis im reichen Maasse, auch schon in den bisher bekanten Lehrbüchern dieser Art, antrifft. Allein das empirische Criterium einer Substanz, so fern sie sich nicht durch die Beharrlichkeit der Erscheinung, sondern besser und leichter durch Handlung zu offenbaren scheint, kan ich nicht unberührt lassen.

Wo Handlung, mithin Thätigkeit und Kraft ist, da ist auch Substanz, und in dieser allein muß der Sitz iener fruchtbaren Quelle der Erscheinungen gesucht werden. Das ist ganz gut gesagt: aber, wenn man sich darüber erklären soll, was man unter Substanz verstehe, und dabey den fehlerhaften Cirkel vermeiden will, so ist es nicht so leicht

leicht verantwortet. Wie will man aus der Handlung so gleich auf die Beharrlichkeit des Handelnden schließen, welches doch ein so wesentliches und eigenthümliches Kennzeichen der Substanz (phænomenon) ist? Allein, nach unserm vorigen, hat die Auflösung der Frage doch keine solche Schwierigkeit, ob sie gleich nach der gemeinen Art, (blos analytisch mit seinen Begriffen zu verfahren), ganz unauflöslich seyn würde. Handlung bedeutet schon das Verhältniß des Subiects der Causalität zur Wirkung. Weil nun alle Wirkung in dem besteht, was da geschieht, mithin im Wandelbaren, was die Zeit der Succession nach bezeichnet; so ist das letzte Subiect 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 Subiect liegen, was selbst wechselt, weil sonst andere Handlungen und ein anderes Subiect, welches diesen Wechsel bestimmte, erforderlich wären. Kraft dessen beweiset nun Handlung, als ein hinreichendes empirisches 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 Subiect der Causalität alles Entstehens und Vergehens selbst nicht (im Felde der Erscheinungen) entstehen und vergehen könnte,

ist ein sicherer Schluß, der auf empirische Nothwendigkeit und Beharrlichkeit im Daseyn, 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 Uebergang aus dem Nichtseyn eines Zustandes in diesen Zustand, gesetzt, daß dieser auch keine Qualität in der Erscheinung enthielte, ist schon allein nöthig zu untersuchen. Dieses Entstehen ruft, wie in der Nummer A gezeigt werden, 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 kan, indem ihre Möglichkeit allein schon die Einheit der Erfahrung aufheben würde, obzwar, wenn ich alle 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 Daseyn nach von fremder Ursache angesehen werden können, welches aber alsdenn ganz andere Wortbedeutungen nach sich ziehen, und auf Erscheinungen, als mögliche Gegenstände der Erfahrung, nicht passen würde.

Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne, wie es möglich ist: daß auf einen Zustand in einem Zeitpunkt

puncte ein entgegengesetzter im andern folgen könne, daren haben wir a priori nicht den mindesten Begriff. Hierzu wird die Kenntniß wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empirisch gegeben werden kan, z. B. der bewegenden Kräfte, oder, welches einerley ist, gewisser successiven Erscheinungen, (als Bewegungen) welche solche Kräfte anzeigen. Aber die Form einer jeden Veränderung, die Bedingung, unter welcher sie, als ein Entstehen eines andern Zustandes, allem vorgehen kan, (der Inhalt derselben, d. i. der Zustand, der verändert wird, mag seyn, welcher er wolle) mithin die Succession der Zustände selbst (das Geschehene) kan 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 Zeitpuncte 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 unterscheidet, so ist die Veränderung ein Entstehen von

b—a,

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

$b—a$, 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 zween Augenblicken ist immer eine Zeit, und zwischen zween Zuständen in denselben immer ein Unterschied, der eine Größe hat, (denn alle Theile der Erscheinungen sind immer wiederum Größen). Also geschieht jeder Uebergang aus einem Zustande in den andern in einer Zeit, die zwischen zween Augenblicken enthalten ist, deren der erste den Zustand bestimmt, aus welchem das Ding heraustritt, 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 sie 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 von 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

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 Erstreckung in der Zeit, aus Theilen besteht, die die kleinsten sind, und daß doch der Zustand des Dinges, bey 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 möglicherweise kleiner seyn, als der zwischen 0 und a.

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, richtig a priori möglich sey, das erfordert gar sehr unsere Prüfung, wenn gleich der Augenschein beweiset, daß er wirklich und richtig sey, und man also der Frage, wie er möglich gewesen, überheben zu seyn glauben möchte. Denn es giebt so mancherley ungegründete Annahmen der Erweiterung unsrer Erkenntniß durch reine Vernunft: daß es zum allgemeinen Grundsatz angenommen werden muß, deshalb durchaus mißtrauisch zu seyn, und ohne Documente, die eine gründliche Deduction

O

vers

verschaffen können, setzt auf den klarsten dogmatischen Beweis nichts dergleichen zu glauben und anzunehmen.

Allel Zweck 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 seyn, welche sie wollen, Existenzungen, oder reine Anschauungen. Dieser Fortgang in der Zeit besteht 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 desswillen ist ein jeder Uebergang in der Wahrnehmung zu etwas, was in der Zeit setzt, 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 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 beyröthet, allerdings a priori muß erkannt werden können.

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, vermittelst der Einheit der Apperception, die

die Forderung a priori der Nothwendigkeit einer continuirlichen Bestimmung aller Eichen vor die Erscheinungen in dieser Zeit, durch die Reihe von Ursachen und Wirkungen, deren die erstere der letztern ihr Daseyn unausbleiblich nach sich ziehen, und dadurch die empirische Erkenntnis der Zeitverhältnisse vor jede Zeit (allgemein) mithin objectiv gültig machen.

C.

Dritte Analogie.

Grundsatz der Gemeinschaft.

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

Beweis.

Dinge sind zugleich, so fern sie in einer und derselben Zeit existiren. Man 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 kan. 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 anzuhängen, und rückwärts zu A fortzugehen, weil A zur vergangenen Zeit gehört, und also kein Gegenstand der Apprehension mehr seyn kan.

Nimmt man an: in einer Mannigfaltigkeit von Substanzen als Erscheinungen wäre jede derselben völlig isolirt, d. i. keine wirkte in die andere, und empfänge von dieser wechselseitig Einflüsse, so sage ich: daß das Zugleichseyn derselben kein Gegenstand einer möglichen Wahrnehmung seyn würde, und daß das Daseyn der einen, durch keinen Weg der empirischen Synthetis, auf das Daseyn 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, zwar dieser ihr Daseyn, vermittelt einer folgenden Wahrnehmung bestimmen, aber nicht unterscheiden können, ob die Erscheinung objectiv auf die erstere folge, oder mit iener vielmehr zugleich sey.

Es muß also noch außer dem blossen Daseyn etwas seyn, wodurch A dem B seine Stelle in der Zeit besetzt, und umgekehrt auch wiederum B dem A, weil nur unter dieser Bedingung gedachte Substanzen, als zugleich existirend, empirisch, betrachtet werden können. Man 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 seyn kan) 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

telbar

telbar oder mittelbar) stehen, wenn das Zugleichseyn 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 seyn würde. Also ist es allen Substanzen in der Erscheinung, sofern sie zugleich seyn, nothwendig in durchgängiger Gemeinschaft der Wechselwirkung unter einander zu stehen.

Das Wort Gemeinschaft ist in unserer Sprache zweideutig, und kan 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 Zugleichseyn 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 Zugleichseyn, und dadurch, bis zu den entlegensten Gegenständen, die Coexistenz derselben (obzwar nur mittelbar) darthun kan. Ohne Gemeinschaft ist jede Wahrnehmung

(der Erscheinung im Raume) von der andern abbrechen, und die Kette empirischer Vorstellungen, d. i. Erfahrung, würde bey 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 seyn, wehin Wahrnehmungen gar nicht reichen, und also keine empirische Erkenntniß des Zugleichseyns statt findet; er ist aber alödann vor alle unsere mögliche Erfahrung gar kein Object.

Zur Erläuterung kan folgendes dienen. In unserm Gemüthe müssen alle Erscheinungen, als in einer möglichen Erfahrung enthalten, in Gemeinschaft (*communio*) der Apperception stehen, und so fern die Gegenstände als zugleichexistierend 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 beygelegt werde, sondern diese, als zugleichexistierend vorgestellt werden können. Dieses ist aber ein wechselseitiger Einfluß, d. i. eine reale Gemeinschaft (*commercium*) der Substanzen, ohne welche also das empirische Verhältniß des Zu-

Zu-

Zugleichseyns nicht in der Erfahrung statt finden könnte. Durch dieses Commercium machen die Erscheinungen so fern sie außer einander, und doch in Verknüpfung stehen, ein zusammengefügtes aus (*compositum reale*) und dergleichen Composita werden auf mancherley Art möglich. Die drey dynamische Verhältnisse, daraus alle übrige entspringen, sind daher das der Inhärenz, der Consequenz und der Composition.

* * *

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

Unter Natur (im empirischen Verstande) verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Daseyn 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 vermittelt 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 Daseyn in sich begreift) zur Einheit der Apperception, die nur in der Synthesis nach Regeln statt finden kan. 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.

Ueber die Beweisart aber, deren wir uns bey diesen transscendentalen Naturgesetzen bedient haben, und die Gleichähnlichkeit derselben, ist eine Anmerkung zu machen, die zugleich als Vorschrift vor jeden andern Versuch, intellectuelle und zugleich synthetische Sätze a priori zu beweisen, sehr wichtig seyn muß. Hätten wir diese Analogien dogmatisch, d. i. aus Begriffen, beweisen wollen: daß nemlich alles, was existirt, nur in dem angetroffen werde, was beharrlich ist, daß jede Begebenheit etwas im vorigen

Zustände voraussetze, worauf es nach einer Regel folgt, endlich, in dem Mannigfaltigen, das zugleich ist, die Zustände in Beziehung auf einander nach einer Regel zugleich seyn, (in Gemeinschaft stehen) so wäre alle Bemühung gänzlich vergeblich gewesen. Denn man kan von einem Gegenstande und dessen Daseyn auf das Daseyn des andern, oder seine Art zu erfahren, 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 vor uns objectiver Realität haben soll. In diesem Dritten nun, dessen wesentliche Form in der synthetischen Einheit der Apperception oder Erscheinungen besteht, fanden wir Bedingungen a priori der durchgängigen und nothwendigen Zeitbestimmung alles Daseyns in der Erscheinung, ohne welche selbst die empirische Zeitbestimmung unmöglich seyn würde, und fanden Regeln der synthetischen Einheit a priori, vermittelt deren wir die Erfahrung anticipiren konnten. In Betrachung dieser Methode, und bey dem Wahne, synthetische Sätze, welche der Erfahrungsgebrauch des Verstandes, als seine Principien empfiehlt, dogmatisch beweisen zu wollen, ist es denn geschehen, daß von dem Satze des zureichenden Grundes so oft, aber immer vergeblich, ein Beweis ist versucht worden. Da die beide übrige Analogien hat niemand gedacht; ob man sich ihrer gleich immer falls

schweigend bediente *), weil der Festsaden der Kategorien fehlte, der allein jede Fäße des Verstandes, sowohl in Begriffen, als Grundsätzen, entdecken, und merklich machen kam.

4.

Die Postulate

des empirischen Denkens überhaupt.

1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich.

2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.

3. Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeynen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) nothwendig.

Erläut.

*) Die Einheit des Weltganzen, in welchem alle Erscheinungen verknüpft seyn sollen, ist offenbar eine bloße Folgerung des in geheim angenommenen Grundsatzes der Gemeinschaft aller Substanzen, die zugleich syn: 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. Wiewol wir an keinem Ort gezeigt haben: daß die Gemeinschaft eigentlich der Grund der Möglichkeit einer empirischen Erkenntnis der Gemeinschaften, und daß man also eigentlich nur aus dieser auf jene, als ihre Bedingung, zurück schliesse.

Erläuterung.

Die Categorien der Modalität haben das besondere an sich: daß sie den Begriff, dem sie als Prädicate beygefüget werden, als Bestimmung des Objecto nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen ausdrücken. Wenn der Begriff eines Dinges schon ganz vollständig ist, so kan ich doch noch von diesem Gegenstande fragen, ob er bloß möglich, oder auch wirklich, oder, wenn er das letztere ist, ob er auch nothwendig sey? Hiedurch werden keine Bestimmungen mehr im Objecte selbst gedacht, sondern es fragt sich nur, wie es sich, (sammt allen seinen Bestimmungen) zum Verstande und dessen empirischen Gebrauche, zur empirischen Urtheelkraft, 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 Restrictionen aller Categorien 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.

Das

Das Postulat der Möglichkeit der Dinge fordert also, daß der Begriff derselben mit den formalen Bedingungen einer Erfahrung überhaupt zusammenstimme. Diese, nemlich 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 verker zu halten, und bezieht sich auf keinen Gegenstand, wenn diese Synthesis nicht zur Erfahrung gehört, entweder, als von ihr erborgt, und denn heißt er ein empirischer Begriff, oder als eine solche, auf der, als Bedingung a priori, Erfahrung überhaupt, (die Form derselben) beruht, und denn ist es ein reiner Begriff, der dennoch zur Erfahrung gehört, weil sein Object nur in dieser angetroffen werden kan. Denn wo wird man den Character 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 seyn 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, bey weitem nicht genug. So ist in dem Begriffe einer Figur, die in zwey geraden Linien eingeschlossen ist, kein Widerspruch, denn die Begriffe von zwey geraden Linien und deren Zusammenstoßung, enthalten keine Verneinung einer Figur; son-

dern

dem 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 Realität, 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 Augen 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 kan ich niemals aus einem solchen Begriffe allein erkennen: daß ein dergleichen Ding möglich sey. Oder, ich stelle mir etwas vor, welches so beschaffen seyn soll, daß, wenn es gesetzt wird, jederzeit und unauslöschlich 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, kan dadurch nicht geurtheilt werden. Endlich kan 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, kan aus diesen Begriffen, welche eine bloß willkührliche Synthesis enthalten, gar nicht abgenommen werden. Nur daran also, daß diese Begriffe die Verhältnisse der Wahrnehmungen in jeder Erfahrung a priori ausdrücken, erkent man ihre objective Realität.

Realität, d. i. ihre transcendente Wahrheit, und war freilich unabhängig von der Erfahrung, aber doch nicht unabhängig von aller Beziehung auf die Form einer Erfahrung überhaupt, und die sontherliche Einheit, in der allein Gegenstände empirisch können erfasst 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 Hirngepinne gerathen, deren Möglichkeit ganz und gar kein Kennzeichen vor sich hat, weil man bey ihnen nicht Erfahrung zur Lehrerin annimmt, noch diese Begriffe von ihr entlehnt. Dergleichen gedichtete Begriffe können den Character ihrer Möglichkeit nicht so, wie die Categorien, a priori, als Bedingungen, von denen alle Erfahrung abhängt, sondern nur a posteriori, als solche, die durch die Erfahrung selbst gegeben werden, bestimmen, und ihre Möglichkeit muß entweder a posteriori und empirisch, oder sie kan gar nicht erfasst werden. Eine Substanz, welche beharrlich im Raume gegenwärtig wäre, doch ohne ihn zu erfüllen, (wie dasienige 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 bloß zu sehaern), oder endlich ein Vermögen desselben, mit andern Menschen in Gemeinschaft der Gedanken zu stehen (so entfernt sie auch seyn mögen),

das

das sind Begriffe, deren Möglichkeit ganz grundlos ist, weil sie nicht auf Erfahrung und deren bekante Gesetze gegründet werden kan, und ohne sie eine wirklicht rade Gedankensverbindung ist die, so sie zwar keinen Widerspruch enthalt, dennoch einen Widerspruch auf objective Realität, mithin auf die Möglichkeit eines solchen Gegenstandes, als man sich zu denken will, machen kan. Das Realität behauptet, so verbietet es sich wohl von selbst, sich eine solche in concreto zu denken, ohne die Erfahrung zu Hilfe zu rufen; weil sie nur auf Erfahrung, als Materie der Erkenntnis, gehen kan, und nicht die Form des Verhältnisses betrifft, mit der man allensals in Erfindungen spielen könnte.

Aber ich lasse alles verhey, dessen Möglichkeit nur aus der Möglichkeit in der Erfahrung kan 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 vor 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 gewis 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
bleib-

bleiben, von dessen Gegenstand die Möglichkeit noch zweifelhaft bliebe, als wozu noch etwas mehr erfordert wird, nemlich daß eine solche Figur unter lauter Bedingungen, auf denen alle Gegenstände der Erfahrung beruhen, gedacht sey. 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 einerley sey, welche wir in der Apprehension einer Erscheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen, das ist es allein, was mit diesem Begriffe die Verstellung von der Möglichkeit eines solchen Dinges verknüpft. Und so ist die Möglichkeit continuirlicher Größen, ja so gar der Größen überhaupt, weil die Begriffe davon insgesamt synthetisch sind, niemals aus den Begriffen selbst, sondern aus ihnen, als formalen Bedingungen, der Bestimmung der 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, wie wol wir, ohne eben Erfahrung selbst voran zusetzen, bloß in 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 Characterisiren können.

Das

Das Postulat, die Wirklichkeit der Dinge zu erkennen, fordert Wahrnehmung, mithin Empfindung, deren man sich bewusst ist, zwar nicht eben unmittelbar, von dem Gegenstande selbst, dessen Daseyn 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.

In dem kleinsten Begriffe eines Dinges kan gar kein Character seines Daseyns angetroffen werden. Denn es derselbe gleich noch so vollständig sey, daß nicht das mindeste einmische, um ein Ding mit allen seinen inneren Verhältnissen zu denken, so hat das Daseyn mit allem diesem doch gar nichts zu thun, sondern nur mit der Frage: ob ein solches Ding auch gegeben sey, so, daß die Wahrnehmung derselben vor dem Begriffe allensals vorhergehen könne. Denn, daß der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet dessen bloße Möglichkeit, die Wahrnehmung aber, die den Stoß zum Begriffe hergiebt, ist der einzige Character der Wirklichkeit. Man kan aber auch vor der Wahrnehmung des Dinges, und also comparative a priori das Daseyn desselben erkennen, wenn es nur mit einigen Wahrnehmungen, nach den Grundregeln der empirischen Verknüpfung derselben (den Analogien) zusammenhängt. Denn alledem hängt doch das Daseyn des Dinges mit unsern Wahrnehmungen in einer möglichen

Erfahrung zusammen, und wir können nach dem Gefaden
 einer Analogie, von unserer wirklichen Wahrnehmung
 zu dem Dinge in der Reihe neuer Wahrnehmungen
 gelangen. So eifern wir das Daseyn einer alle Empir
 zu dringenden magnetischen Materie aus der Wahrneh-
 mung des gezogenen Eisens zu, obwohl eine unmittelbare
 Wahrnehmung dieses Stoffes nach der Beschaffen-
 heit unserer Organe unmöglich ist. Denn überhaupt
 würden wir, nach Regeln der Ähnlichkeit und dem Con-
 tact neuer Wahrnehmungen, in einer Erfahrung auch
 auf die unmittelbare empirische Anschauung derselben stoßen,
 wenn unsere Sinne feiner wären, deren Grobheit die
 Feinheit jeder Erfahrung überhaupt nichts angeht. Wo
 also Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen
 Gesetzen hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkenntnis vom
 Daseyn der Dinge. Gehen wir nicht von Erfahrung
 an, oder gehen wir nicht nach Gesetzen des empirischen
 Zusammenhanges der Erscheinungen fort, so machen wir
 uns vergeblich Staat, das Daseyn irgend eines Dinges
 errathen oder erforschen zu wollen.

Was endlich das dritte Postulat betrifft, so geht es
 auf die materiale Nothwendigkeit im Daseyn, und nicht
 die besessene und logische in Verknüpfung der Begriffe.
 Darum keine Existenz der Gegenstände der Sinne völlig
 a priori erkannt werden kann, aber doch comparat-
 tive a priori relativ auf ein anderes schon gegebenes

Das

Daseyn, gleichwohl aber auch alsdenn nur auf diejenige
 Erkenntnis kommen kan, die irgendwo in dem Zusammen-
 hange der Erfahrung, davon die gegebene Wahrnehmung
 ein Theil ist, enthalten seyn muß: so kan die Nothwen-
 digkeit der Existenz, niemals aus Begriffen, sondern ie-
 derzeit nur aus der Verknüpfung mit demjenigen, was
 wahrgenommen wird, nach allgemeinen Gesetzen der Er-
 kenntnis erkannt werden können. Da ist nun kein Daseyn,
 was weiter der Bedingung anderer gegebener Erscheinungen,
 als notwendig erkannt werden könnte, als das Daseyn der
 Wirkungen aus gegebenen Ursachen nach Gesetzen der Causa-
 lität. Also ist es nicht das Daseyn der Dinge, (Sub-
 stanzen) 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 Ge-
 setze der möglichen Erfahrung liege: daß alles, was ge-
 schiet, durch ihre Ursache in der Erscheinung a priori
 bestimmt s. v. Daher erkennen wir nur die Nothwendigkeit
 der Gesetze in der Natur, deren Ursachen uns gege-
 ben sind, und das Merkmal der Nothwendigkeit im Da-
 seyn reicht nicht weiter, als das Feld möglicher Erfahrung,
 und selbst in diesem gilt es nicht von der Existenz der Din-
 ge, als Substanzen, weil diese niemals, als empirische
 Wirkungen, oder etwas, das geschieht, und entsteht,
 können angesehen werden. Die Nothwendigkeit betrifft

als nur die Verhältnisse der Erscheinung nach dem Ver-
 hältniß der Ursache der Erscheinung, und die Ursache der Erscheinung
 ist nicht fest, aus demselben Grunde, aus dem die Erscheinung
 (a priori) a priori auf ein anderes Dasein (der
 Erscheinung) in sich selbst, aus demselben Grunde, aus dem die
 Erscheinung nicht werden, das ist ein Grund, welcher die
 Veränderung in der Welt einem Gesetze unterwerfen, d. i.
 einer Regel des notwendigen Daseins, ohne welche gar
 nicht einmal Natur sein könnte. Daher ist der
 Satz: nichts geschieht durch ein Gesetz der Natur, (in
 mundo non datur casus) ein Naturgesetz a priori, was
 gleichen seine Nothwendigkeit in der Natur ist, nicht, son-
 dern bedingt, nach dem natürlichen Nothwendigkeit (non
 datur fatum, beide sind selbe Sache, durch welche das
 Gesetz der Veränderungen einer Natur der Dinge (als
 Erscheinungen) unterworfen wird, oder, welches einzelnen
 ist, der Einheit des Verstandes, in welchem sie allein zu
 einer Erfahrung, als der synthetischen Einheit der Er-
 scheinungen, gehören können. Diese beide Grundätze ge-
 hören zu den dynamischen. Der erste ist eigentlich eine
 Folge des Grundgesetzes von der Causalität (unter den Dyna-
 miken der Erscheinung). Der zweite gehört zu den Grund-
 gesetzen der Modalität, welche zu der Causalbestimmung
 nach dem Begriffe der Nothwendigkeit, die aber unter einer
 Regel des Verstandes steht, hinzu thut. Das Princip
 der Continuität verliert in der Reihe der Erscheinungen
 (Veränderungen) allen Ansehen; (in mundo non datur
 casus.

folens) aber auch in dem Verstande aller empirischen Philosophen im Range der Fälle oder Fälle von Empirischen (non datur hiatus); denn so kann man den Satz ausdrücken: daß in der Welt nichts ist, was ein vacuum ist, oder auch nur als einen Theil der empirischen Welt, d. h. als einen Theil der Welt, welches man sich außerhalb der Sinne selbst der Erfahrung (der Welt) denken kann, so gehört dieses nicht zur Wissenschaft der Welt, sondern, welches, welches nur über die Fragen entscheidet, die die Wissenschaft der Welt betrifft, nur empirischen Wissenschaften, und ist eine Aufgabe vor die Wissenschaft der Welt, die noch über die Erfahrung einer Welt hinausgeht, und von dem urtheilen muß, was die Welt selbst umgibt und bestimmt, muß daher in der transscendentalen Dialectik erwiesen werden. Diese vier Fälle (in mundo non datur hiatus, non datur filius, non datur casus, non datur factum,) könnten wir leicht, so wie alle Grundsätze transscendentalen Wissenschafts, nach ihrer Ordnung, gemäß der Ordnung der Kategorien vollständig machen, und jedem seine Stelle beweisen, allein der scharfsinnigste Leser wird dieses von selbst thun, oder den Verfasser dazu leicht entdecken. Sie vereinigen sich aber alle lediglich dahin, um in der empirischen Synthesis nichts zu lassen, was dem Verstande und dem continuirlichen Zusammenhang aller Erscheinungen, d. i. der Einheit seiner Begriffe, Abbruch oder Eintrag thun könnte. Denn er ist

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

Ob das Feld der Möglichkeit grösser sey, 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 Gerichtbarkeit der Vernunft anheim fallen; denn sie wollen ungefähr so viel sagen, als, ob alle Dinge, als Erscheinungen, in ^{der} ~~der~~ in den Inbegriff und den Context einer einzigen Erfahrung gehören, von der jede gegebene Wahrnehmung ein Theil ist, der also mit seinen andern Erscheinungen ^{seiner} ~~seiner~~ verbunden werden, oder ob meine Wahrnehmungen zu mehrer 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, so wol der Sinnlichkeit als der Apperception, welche sie allein möglich machen. Andere Formen der Anschauung, (als Raum und Zeit), ungleichen andere Formen des Verstandes (als die Functionen des Denkens, oder der Erkenntnis durch Begriffe,) ob sie gleich möglich wären, können wir uns doch auf keinerley Weise erdenken und faßlich machen, aber, wenn wir es auch könnten, so würden sie doch nicht zur Erfahrung, als dem einzigen Erkenntnis gehören, worin uns Gegenstände gegeben werden. Ob andere Wahrnehmungen

mungen, als überhaupt, zu unserer gesamten möglichen Erfahrung gedien, und also ein ganz anderes Feld der Mediation noch statt finden könne, kan der Verstand nicht entscheiden, er hat es nur mit der Ernst, so dessen zu thun, was gegeben ist. Sonst ist die Unmöglichkeit unserer gewöhnlichen Schlüsse, wodurch wir ein großes Reich der Möglichkeit heraus bringen, davon alles Wirkliche (aller Gegenstand der Erfahrung) nur ein kleiner Theil sey, sehr in die Augen fallend. Alles wirkliche ist möglich; hieraus folgt natürlicher Weise, nach den lauten 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 hinaufsetzen, weil zu jenem noch etwas hinzukommen muß, um diese auszumachen. Allein dieses Hinzukommen zum Möglichen könne ist nicht. Denn was über daselbe noch zugesetzt werden sollte, wäre unmöglich. Es kan nur zu meinem Verstande etwas über die Zusammensetzung mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, nemlich, 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 Erscheinungen, mithin mehr

wie eine einzige alles befaßende Erfahrung möglich sey, läßt sich aus dem, was gegeben ist, nicht schließen, und, ohne daß irgend etwas gegeben ist, noch viel weniger; weil ohne Stöß ich überall nichts denken läßt. Was unter Bedingungen, die selbst Ueß mit sich sind, allein möglich ist, ist es nicht in aller Absicht. In dieser aber wird die Frage genommen, wenn man wissen will, ob die Möglichkeit der Dinge sich weiter erstreckt, als Erfahrung reichen kan.

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 aller Absicht möglich ist) kein bloßer Verstandesbegriff, und kan auf feinerley Weise von empiriu dem Gebrauche seyn, sondern er gehört allein der Vernunft zu, die über allen möglichen empirischen Verstandesgebrauch hinausgeht. Daher haben wir uns hiebei mit einer Ueß kritischen Aufmerksamkeit begreifen müssen, übrigens aber die Sache bis zum weiteren künftigen Verfahren in der Darst. 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 genannt habe. Ich will diesen Ausdruck hier nicht in der Bedeutung nehmen, welche ihm einige neuere philosophische

Verfasser, wider den Sinn der Mathematiker, denen er doch eigentlich angehört, gegeben haben, nämlich: die Propositionen so viel herin zu setzen, als einem Satz vor unmittelbarem Beweis, ohne alle Deduction, oder Beweis anzusetzen; denn, wenn wir uns bey fruchtlosen Sätzen, so evident sie auch seyn mögen, einbilden sollten, daß man sie ohne Deduction, auf das u. ohne ihnen etwas anzusetzen könnte, dem unbedachten Verstande schon dürfte, so ist alle Kraft des Verstandes verloren. Und, da es an dreyen Annahmen nicht fehlt, daher es auch der gewöhnliche Glaube, (der aber kein Creditus ist) nicht weicht; so wird unser Verstand allem Wahne offen stehen, ohne daß er seinen Verstand denen Maximen veranlassen kann, die, obgleich unredlich, doch in eben dem alten Tone der Gewohnheit, als vernünftige Maximen einzusetzen zu werden verlangen. Wenn also zu dem Begriffe eines Satzes eine Bestimmung a priori hinzukommt, so muß von einem solchen Satze, wo nicht ein Beweis, doch wenigstens eine Deduction der Richtigkeit seiner Behauptung nachgelassen zu heryuzusetzen machen.

Die Grundfälle der Modalität sind aber nicht analytisch, weil die Prädicate der Möglichkeit, Nothwendigkeit und Nothwendigkeit den Begriff, von dem sie ausgesagt werden, nicht im mindesten vermehren, dadurch daß sie der Vorstellung des Gegenstandes noch etwas hinzusetzen. Da sie aber gleichwohl doch immer synthetisch seyn, so sind

sie es nur subjectiv, d. i. sie können zu dem Daseyn eines
 Dinges, (reale) von dem sie sonst nichts wissen, die Er-
 kenntnißkraft haben, wenn er vorhanden ist und haben es
 hat, so, daß, wenn er dies im Verstande mit den son-
 stigen Bedingungen der Erkenntnis in Einklang ist,
 sein Gegenstand möglich heist, 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 heist der
 Gegenstand nothwendig. Die Grundsätze der Modalität
 also sagen von einem Daseyn nichts anderes, als die Hand-
 lung des Erkennens vermögend, dadurch er erzeugt wird.
 Nun heist ein Postulat in der Mathematik der practische
 Satz, der nichts als die Synthesis enthält, wodurch wir
 einen Gegenstand uns zuerst geben, und dessen Begriff er-
 zeugen, z. B. mit einer gegebenen Linie, aus einem gege-
 benen Punct auf einer Ebene einen Circle zu beschreiben,
 und ein dergleichen Satz kann darum nicht bewiesen wer-
 den, 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 demselben
 Rechte die Grundsätze der Modalität postuliren, weil sie
 ihren Begriff von Dingen überhaupt nicht vermehren, *)

sonst

*) Durch die Wirklichkeit eines Dinges, sehe ich freilich
 mehr, als die Möglichkeit, aber nicht in dem Dinge;
 denn

sondern nur die Art anzeigen, wie er überhaupt mit der Erkenntnißkraft verbunden wird.

Der
Transcendent. Doctrin der Urtheilskraft
(Analytik der Grundsätze)

Drittes Hauptstück.

Von dem Grunde der Unterscheidung aller
Gegenstände überhaupt
in
Phænomena und Noûmena.

Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreiset, 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 unveränderliche Gränzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Oceane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und
indem

denn das kan 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.

dem es den auf Entdeckungen herum streuenden See-
 cher in's Licht mit deren Vermuthungen tünzelt, ihn in
 die Irre verführt, von denen er nichts wissen, und
 selbst nichts mehr zu Ende bringen kan. Wie wir uns
 aber ein Bild vorsetzen, um es nach allen Seiten zu
 durchsuchen, und den Faden zu finden, so etwas in ihnen zu
 finden ist, so wird es nicht so sein, zugetheilt nach einem Blick
 auf die Länge des Verlaufs zu werden, das wir eben verla-
 sen haben, um es zu sehen, ob wir mit dem, was
 es in sich enthält, nicht zufrieden sein können,
 oder doch aus Noth zufrieden sein müssen, wenn es sonst
 nicht anders Bedenke steht, auf dem wir uns aufbauen klä-
 ren wollen, unter welchem Titel wir denn selbst dieses
 thun können, und uns selber als solche Ansprüche ge-
 wahren können. Obgleich wir diese Regeln in dem Ver-
 stande schon hinreichend bekräftigt haben, so len-
 det doch ein summarischer Uebersicht ihrer Ausföhrung die
 Ueberzeugung dadurch zu helfen, daß er die Elemente
 derselben in einem Punct vereinigt.

Wir haben nemlich gesehen: daß alles, was der
 Verstand aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfah-
 rung zu bergen, das habe er dennoch zu seinem andern
 Gebrauch, als lediglich zum Erfahrungsgebrauch. Die
 Grundsätze des reinen Verstandes, sie mögen nun a priori
 constitutiv seyn, (wie die mathematischen) oder bloß regu-
 lativ (wie die dynamischen) erhalten nichts als gleichsam
 nur

nur das reine Thema zur möglichsten Erleuchtung; denn dass
 hat ihre Ursache nur von der Sinnlichkeit und Verstand, welche
 der Verstand der Consequenz der Erkenntnis steht in Be-
 ziehung auf die Reception unvollständiger und von sich
 erhält, und auf welche die Erkenntnis, als dann zu
 einem möglichen Erkenntnis, schon a priori in Beziehung
 und Entfaltung stehen müssen. So nun aber gleich
 diese Besondere, ein nicht allein a priori wahr sind, son-
 dern so gar der Quell aller Wahrheit, d. i. der Erkenntnis-
 summlung unserer Erkenntnis mit Dingen, dadurch, dass
 sie den Grund der Möglichkeit der Erkenntnis, als des In-
 begriffes aller Erkenntnis, darin uns Dingen gegeben wer-
 den müssen, in sich enthalten, so scheint es uns doch nicht
 genug, sich blos dasjenige vorsetzen zu lassen, was wahr
 ist, sondern, was man zu wissen beachtet. Wenn man also
 durch diese einfache Untersuchung nichts mehreres lernen,
 als was man im bloßen empirischen Bereiche des Verstandes,
 auch ohne so patente Klarstellung, von selbst wohl würden
 ausgehen haben, so scheint es, sey der Vortheil, den man
 aus ihr zieht, den Aufwand und die Zuhilfenahme nicht
 Mühe man zwar hierauf antworten: das kein Vortheil
 der Erweiterung unserer Erkenntnis nach sich ziehe, als
 der, so den Dingen lediglich nur vorzusetzen und, ehe
 man sich auf Nachforschungen einlässt, und ehe man sich
 sich den mündlichen Begriff von diesen Dingen machen könnte,
 wenn derselbe auch vor Augen gestellt würde. Indem es
 giebt doch einen Vortheil, der auch dem schwachen, und
 unlu-

unlustigsten Lehrlinge solcher transcendentalen Nachforschung begreiflich, und zugleich angelegen gemacht werden kan, nemlich dieser: daß der bloß mit seinem empirischen Gebrauche beschäftigte Verstand, der über die Quellen seiner eigenen Erkenntniß nicht nachsinnet, zwar sehr gut fortkommen, eines aber gar nicht leisten könne, nemlich, 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 angeführt haben. Kan er aber nicht unterscheiden, ob gewisse Fragen in seinem Horizonte liegen, oder nicht, so ist er niemals seiner Anprache und seines Postes sicher, sondern darf sich nur auf vielfältige beschämende Zurechtweisungen Bedienung machen, wenn er die Gränzen seines Gebiets (wie es unvermeidlich ist) unaufhörlich überschreitet, und sich in Bahn 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 transcendentalen Gebrauch machen könne, ist ein Satz, der, wenn er mit Ueberzeugung erkannt werden kan, in wichtige Folgen hinausgeht. Der transcendente 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 möglichen

lichen

lichen Erscheinung, hervorzurufen. D. s. oder überall nur der letztere ist in den Klammern, ein hat man daraus. Zu jedem Begriff und einfach d. i. der Form eines Begriffs (des Verstandes) überhaupt, und kann jederzeit auch die Möglichkeit, ihm einen Gegenstand zu geben, darauf er sich beziehen, erfindet. Ohne diesen letzten hat er keinen Sinn, und ist völlig leer an Inhalt, ob er gleich noch immer die logische Function erhalten mag, aus etwanigen Daten 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 Gültigkeit, nur durch die empirische Anschauung bekommen, weren sie die bloße Form ist. Also beziehen sich alle Begriffe und mit ihnen alle Grundsätze, so sehr sie auch a priori möglich seyn können, 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 sey der Einbildungskraft, oder des Verstandes, respective mit ihren Beisetzungen. Man nehme nur die Begriffe der Mathematik zum Beispiele, und zwar einfach in ihren reinen Anschauungen. Der Raum hat drey Abmessungen, zwischen zwey Punkten kann nur eine gerade Linie seyn u. Obgleich alle diese Grundsätze, und die Vorstellung des Gegenstandes, womit sich jene Wissenschaft beschäftigt, völlig a priori im Ge-

Charakter erzeugt werden, so würden sie doch gar nichts be-
deuten, könnten nur nicht weiter an Erklärungen (em-
pirischen Gegenständen) ihre Thätigkeit verlieren. Da-
her erfordert man auch, einen abgeleiteten Begriff
sinnlich zu machen, d. i. das ihm entsprechende Ob-
ject in der Anschauung darzustellen, wozu, ohne die's, der
Begriff, wie man sieht, ohne Sinn, d. i. ohne Bedeu-
tung bleiben würde. Die Mathematik erfüllt diese For-
derung durch die Construction der Geometrie, welche eine den
Sinnen gegenwärtige (obwohl a priori zu Stande gebrach-
te) Existenz ist. Der Begriff der Größe sucht in eben
der Wissenschaft seine Haltung und Sinn in der Zahl, die
se aber an den Fingern, den Stufen des Rechenbrets, oder
den Strahlen und Punkten, die vor Augen gestellt werden.
Der Begriff bleibt immer a priori erzeugt, samt den syn-
thetischen Grundsätzen oder Formeln aus solchen Begriffen;
aber der Gebrauch derselben, und Beziehung auf ange-
liche Gegenstände kan am Ende doch nirgend, als in der
Erfahrung gesucht werden, deren Möglichkeit (der Termi-
nach) jene a priori enthalten.

Daß dieses aber auch der Fall mit allen Categoriesn,
und den daraus gewonnenen Grundsätzen sey, erhellet
auch daraus: daß wir so gar keine einzige derselben den-
niren können, ohne uns so sehr zu 2. Einigungen der Sinn-
lichkeit, mithin der Form der Existenz, herabzulaf-
sen, als auf welche, als ihre einzige Gegenstände, sie betref-
lich

lich eingeschränkt seyn müssen, weil, wenn man diese Bedingung wegnimmt, alle Bedeutung, d. i. Beziehung auf Object, wegfällt, und man durch kein Verspiel sich selbst fassen kann, was unter dergleichen Begriffe denn eigentlich vor ein Ding gemeint sey. Döen, bei Darstellung der Tafel der Categorien, überheben 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 un nöthigen Unternehmungen keiner Verantwortung aussetzen müsse, deren man überheben seyn kan. Das ist nur keine Ausrerede, sondern eine nicht unerhebliche Klugheitsregel, sich nicht so leicht aus definiren zu wagen, und Eells stänckelt oder Präcision in der Bestimmung des Begriffs zu versuchen oder vorzugeben, wenn man mit irgend einem oder andern Merkmal die selben auslangen kan, ohne eben dazu eine vollständige Zerzehtung aller derselben, die den ganzen Begriff ausmachen, zu bedürfen. Jetzt aber zeigt sich: daß der Grund dieser Vorsicht noch tiefer liege, nemlich, daß wir sie nicht definiren konnten, wenn wir auch wollten *), sondern, wenn man alle Bedingungen der Sinn-

lich:

*) Ich verstehe hier die Realdefinitionen, welche nicht bloß dem Nahmen einer Sache andere und verständlichere Wörter unterlegt, sondern die, so ein klares Merkmal, daran der Gegenstand (definitum) jederzeit sicher erkannt werden kan, und den erklärten Begriff zur Anwendung brauchbar macht, in sich enthält. Die Realerklärung wurde

ist eine Eigenschaft, die sie als Begriffe eines möglichen empirischen Gebrauchs auszeichnen, und sie vor Begriffen von Dingen überhaupt (mithin vom transcendentalen Gebrauch) nehmen, bei ihnen gar nichts weiter zu thun sei, als die logische Function in Urtheilen, als die Forderung der Möglichkeit der Sachen selbst anzusehen, ohne doch im mindesten ansetzen zu können, wo sie denn ihre Anwendung und ihr Object, mithin wie sie im reinen Verstande ohne Sinnlichkeit irgend eine Bedeutung und objective Gültigkeit haben könne. Den Begriff der Größe überhaupt kan niemand erklären, als etwa so: daß sie die Bestimmung eines Dinges sey, dadurch, wie vielmal Eines in ihm gesetzt ist, gedacht werden kan. Allem dieses Wievielmahl gründet sich auf die successive Wiederholung, mithin auf die Zeit und die Synthesis (des gleichartigen) in derselben. Realität kan man im Gegensatze mit der Negation nur alsdenn erklären, wenn man sich eine Zeit, (als den Inbegriff von allem Sein) gedenkt, die entweder womit erfüllet, oder leer ist. Laße ich die Beharrlichkeit (welche ein Daseyn zu aller Zeit ist) weg, so bleibt mir zum Begriffe der Substanz nichts übrig, als die logische Vorstellung vom Subiect, welche ich dadurch zu realisiren verzeime: daß ich mir Etwas vorstelle, welches bloß als Subiect

(ohne

also diejenige seyn, 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.

III. Hauptst. Von dem Grunde d. Untersch. u. 245

(ohne woron ein Prädicat zu seyn) statt finden kan. Aber nicht allein, daß ich gar keine Bedingungen weiß, unter welchen denn dieser logische Vorzug irgend einem Dinge eigen seyn 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 bekannt wird, und man also gar nicht weiß, ob dieser überall irgend etwas bedeute. Dem Begriffe der Ursache würde ich, (wenn ich die Zeit weglasse, in der etwas auf etwas anderem nach einer Regel folgt) in der reinen Satzgeorie nichts weiter finden, als daß es so etwas sey, woraus sich auf das Daseyn eines andern schließen läßt, und es würde dadurch nicht allein Ursache und Wirkung gar nicht von einander unterschieden werden können, sondern weil dieses Zusammenhingen, 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 antwortet, dessen Nichtseyn möglich ist, so möchte ich gern wissen, woran ihr diese Möglichkeit des Nichtseyn erkennen wollt, wenn ihr euch nicht in der Reihe der Erscheinungen eine Succession und in dieser ein Daseyn, welches auf das Nichtseyn folgt, (oder umgekehrt), mithin einen Wechsel vorstellt; denn, daß das Nichtseyn eines Dinges sich selbst nicht wider-

spreche, ist eine lahme Verufung auf eine logische Bedingung, die zwar zum Begriffe nothwendig, aber zur realen Möglichkeit bey weitem nicht hinreichend ist; wie ich denn eine jede existirende Substanz in Gedanken aufheben kan, ohne mir selbst zu widersprechen, daraus aber auf die objective Zufälligkeit derselben in ihrem Daseyn, d. i. die Möglichkeit seines Nichtseyns an sich selbst, gar nicht schließen kan. Was dem Begriff der Gemeinschaft betrifft, so ist leicht zu ermeßen: daß, da die reine Categorien der Substanz so wol, als Causalität keine, das Object bestimmende, Erklärung zulassen, die wechselseitige Causalität in der Beziehung der Substanzen auf einander (commmercium), eben so wenig derselben fähig sey. Möglichkeit, Daseyn 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, kan nur Unversuchte hintergehen und zufrieden stellen.

Es hat etwas befremdliches und so gar widersinniges an sich, daß ein Begriff seyn soll, dem doch eine Bedeutung zukommen muß, der aber keiner Erklärung fähig wäre. Allein hier hat es mit den Categorien diese besondere Bewandniß: daß sie nur vermittelt der allgemeinen sinnlichen Bedingung eine bestimmte Bedeutung
und

und Beziehung auf irgend einen Gegenstand haben können, diese Bedingung aber aus der reinen Kategorie weggelassen werden, da diese denn nichts, als die logische Function enthalten kan, das Mannigfaltige unter einen Begriff zu bringen. Aus dieser Function d. i. der Form des Begriffs allein kan 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 (Schemata) 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 definirt werden. Die logische Functionen der Urtheile überhaupt: Einheit und Vielheit, Beziehung und Verneinung, Subiect und Prädicat können, ohne einen Circel zu begehen, nicht definirt werden, weil die Definition doch selbst ein Urtheil seyn, 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 kan, Substanz, was, in Beziehung auf die Anschauung, das letzte Subiect aller anderen Bestimmungen seyn muß. Was das nun aber vor Dinge seyn, in Ansehung deren man sich dieser Function vielmehr als einer andern bedienen müße, bleibt hiebei ganz unbestimmt: mithin haben die Categories ohne die Bedingung der sinnlichen Anschauung, dazu sie die Conzepts 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 seyn 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 seyn kan: daß er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns allein Gegenstände gegeben

geben werden, niemals beschreiten könne. Seine Grundsätze sind also Principien der Erweiterung der Erkenntnis, und der solche Platz einer Ontologie, welche sich erlaubt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doctrine zu geben (z. B. den Grund der Causalität), muß dem bescheidenen, eben blossen Analis des reinen Verstandes, Platz machen.

Das Denken ist die Handlung, gezielte Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen. Ist die Art dieser Anschauung auf feinerley Weise gegeben, so ist der Gegenstand bloss transcendent, und der Verstandesbegriff hat keinen andern, als transcendenten Gebrauch, nämlich die Einheit des Denkens eines Mannigfaltigen überhaupt. Durch eine reine Categoric 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 Objects 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 kan. 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 transcendentale Gebrauch also der Categorien ist in der That gar kein Gebrauch, und hat keinen bestimmten, oder auch nur

der Form nach, bestimmaren Gegenstand. Hieraus folgt, daß die reine Kategorie auch zu keinem synthetischen Grundsatz: a priori zulange, und daß die Grundsätze des reinen Verstandes nur von empirischem, niemals aber von transcendentalen Gebrauche sind, über das Feld möglicher Erfahrung hinaus aber, es überall keine synthetische Grundsätze a priori geben könne.

Es kan daher rathsam seyn, sich also auszudrücken: die reine Kategorien, 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) abachen, nemlich die formale Bedingungen der Subsumtion irgend eines angeblichen Gegenstandes unter diese Begriffe. Da sie also (als bloß reine Kategorien) nicht von empirischem Gebrauche seyn sollen, und von transcendentalen nicht seyn 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 Phänomēna.

mena Wenn ich aber Dinge annehme, die bloß Gegenstände des Verstandes sind, und gleichwol, als solche, einer Anschauung, obgleich nicht der sinnlichen (als coram intuitu intellectuali) aereben werden können; so würden dergleichen Dinge Noümena (intelligibilia) heißen.

Man sollte man denken, daß der durch die transsc. Abstraktion eines reinen Begriffs der Erscheinungen schon von selbst die objective Realität der Noümenorum an die Hand gebe, und die Theilung der Gegenstände in Phänomena und Noümena, mithin auch der Welt, in eine Sinnen und eine Verstandeswelt (mundus sensibilis & intelligibilis) berechtiige, und zwar so: daß der Unterschied hier nicht bloß die logische Form der undeutlichen oder deutlichen Erkenntnis eines und desselben Dinges, sondern die Verschiedenheit treffe, wie sie unserer Erkenntnis ursprünglich gegeben werden können, und nach welcher sie an sich selbst, der Gattung nach, von einander unterschieden seyn. 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 seyn, d. i. es muß eine Erkenntnis möglich seyn, darin keine Sinnlichkeit angetroffen wird, und welche allein schlechthin objective Realität hat, dadurch uns nemlich 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 Categorien (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 Verstandeserkenntniß überall nichts weiter wäre, als Principien der Exposition der Erscheinung, die auch a priori nicht weiter, als auf die formale Möglichkeit der Erfahrung gehen, denn hier stände ein ganz anderes Feld vor uns offen, gleichsam eine Welt im Geiste gedacht, (vielleicht auch gar angefaßt) die nicht minder, ja noch weit eher 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 $\text{Etwas} = x$, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt, (nach der ictigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können, sondern, welcher nur als ein Correlatum der Einheit der Apperception zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kan, vermittelst deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt. Dieses transcendente Object läßt sich gar nicht von den sinnlichen Datis absondern, weil alsdenn nichts übrig

ist, wodurch es gedacht würde. Es ist also kein Gegenstand der Erkenntniß an sich selbst, sondern nur die Verstellung der Erscheinungen, unter dem Vorste eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar ist.

Oben um beschrieben stellen nun auch die Kategorien kein besondres, dem Verstande allein gegebenes Object vor, sondern dienen nur dazu, das transcendente 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, weßwegen man, durch das Substratum der Sinnlichkeit noch nicht befriedigt, den Phaenomenis noch Noumena zugegeben hat, die nur der reine Verstand denken kan, so beruhet sie lediglich darauf. Die Sinnlichkeit, und ihr Feld, nemlich 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 Methode, und es folgt auch natürlich Weise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt: daß ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts vor sich selbst, und außer unserer Vorstellungsart seyn kan, mithin, wo nicht
ein

ein beständiger Cirkel herausklemmen soll, das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf Etwas anzeigt, dessen unmittelbare Verstellung 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 seyn muß.

Hieraus entspringt nun der Begriff von einem Noumenon, der aber gar nicht positiv, 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 vor uns sey, wir konnten aber auch nicht beweisen: daß noch eine andere Art der Anschauung möglich sey, und, obgleich unser Denken von jener Sinnlichkeit abstrahiren kan, so bleibt doch die Frage, ob es alsdenn nicht eine bloße Form
eines

eines Begriffs sey, und es bey dieser Abtrennung überall ein Object übrig bleibe.

Das Object, worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe, ist der transcendente Gegenstand, d. i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt. Dieser kan nicht das Noumenon heißen; denn ich weiß von ihm nicht, was er an sich selbst sey, und habe gar keinen Begriff von ihm, als bloß von dem Gegenstande eines sinnlichen Anschauung überhaupt, der also vor alle Erscheinungen einerley ist. Ich kan ihn durch keine Categorien 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.

Wenn ich alles Denken (durch Categorien) 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

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 müssen. Sie bestimmen aber dadurch nicht eine größere Erfäre von Gegenständen, weil, daß solche gegeben werden können, man nicht annehmen kan, ohne daß man eine andere, als sinnliche Art der Anschauung als möglich voraussetzt, wozu wir aber keineswegs berechtigt sind.

Ich nenne einen Begriff problematisch: der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objective Realität aber auf keine Weise erkannt werden kan. 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 kan von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daß sie die einzige mögliche Art der Anschauung sey. 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 Erkenntnis einzuschränken, (denn das übrige,

wors

worauf jene nicht reicht, heißen eben darum *Noëmena*,
 damit man dadurch erkenne, jene Erkenntnis können ihr
 Gebiet nicht über alles, was der Verstand kennt, erstre-
 cken.) Am Ende aber ist doch die Möglichkeit solcher
Noëmenorum gar nicht einzusehen, und der Verstand
 außer der Sphäre der Erscheinungen ist (vor uns leer.
 d. i. wir haben einen Verstand, der sich problematisch
 weiter erstreckt, als jene, aber keine Anschauung, in
 auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen An-
 schauung, wodurch uns außer dem Felde der Sinnlichkeit
 Gegenstände gegeben, und der Verstand über dieselbe hin-
 aus assertorisch gebraucht werden könne. Der Begriff
 eines *Noëmenon* ist also bloß ein Gränzbegriff, um die
 Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur
 von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwol nicht
 willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschrän-
 kung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Posi-
 tives außer dem Umfange derselben setzen zu können.

Die Eintheilung der Gegenstände in *Phänomena*
 und *Noëmena*, und der Welt in eine Sinnen- und Ver-
 standswelt kan daher gar nicht zugelassen werden, ob-
 gleich Begriffe allerdings die Eintheilung in sinnliche und
 intellectuelle zulassen: denn man kan den letzteren keinen
 Gegenstand bestimmen, und sie also auch nicht vor objective
 Gültig ausgehen. Wenn man von den Sinnen absteht,
 wie soll man begreifen wollen, daß unsere Kategorien,

(welch

(welche die einzige übrig bleibende Begriffe vor Noumena seyn würden) noch überall etwas bedeuten, da zu ihrer Beziehung auf irgend einen Gegenstand, noch etwas mehr, als bloß die Einheit des Denkens, nemlich, überdem eine mögliche Anschauung gegeben seyn 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 wiederum ist das nicht ein besonderer intelligibler Gegenstand vor unsern Verstand, sondern ein Verstand, vor den es gehört, ist selbst ein Problema, nemlich, nicht dadurch durch Categorien, sondern intuitiv in einer nicht sinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen, als von welchem wir uns nicht die gerinnste Vorstellung setzen Möglichkeit machen können. Unser Verstand bekemt 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 so fort selbst Grenzen, sie durch keine Categorien zu erkennen, mahnen sie nur unter dem Namen eines unbekannten 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

ten

ten ganz abwendet, und weder es freylich keine Schwierigkeit hat, aber auch nichts, als leere Wortfräurey angetroffen wird. Noch demselben hat es einigen beliebt, den Inbegriff der Erscheinungen, so fern er angeschaut wird, die Innenwelt, so fern aber der Zusammenhang derselben nach allgemeinen Verstandesgesetzen gedacht wird, die Außenwelt zu nennen. Die theoretische Astronomie, welche die bloße Beobachtung des bestirnten Himmels vorträgt, würde die erstere, die contemplative dagegen, (etwa nach dem copernicanischen Weltsystem, oder gar nach Newtons Gravitationsgesetzen erklärt) die zweite, nemlich eine intelligibele Welt vorstellung machen. Aber eine solche Verwerdrehung ist eine bloße sophistische Ausflucht, um einer beschwerlichen Frage auszureichen, dadurch, daß man ihren Sinn zu seiner Gemätheheit herabstumpft. In Einselung 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 (Noûmenon) ist, und in diesem Sinne nimmt man ihn, wenn er an sich als bloß intelligibel, d. i. dem Verstande allein, und gar nicht den Sinnen gegeben, gedacht wird. Es ist also die Frage: ob außer jenem empirischen Gebrauche des Verstandes (selbst in der Newtonischen Vorstellung des Weltbaues) noch ein transscendentaler möglich sey, der auf das Noûmenon als einen Gegenstand gehe, welche Frage wir verneinend beantwortet haben.

Wenn wir denn also sagen: die Sinne setzen uns die Gegenstände 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 Zusammenhange 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 seyn mögen. Denn dieses wird uns immer unbekant bleiben, so gar, daß es auch unbekant bleibt, ob eine solche transcendente (außerordentliche) Erkenntniß überall möglich sey, zum wenigsten als eine solche, die unter unseren gewöhnlichen Kategorien steht. Verstand und Sinnlichkeit können bey uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe, oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Fällen aber Wüstungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können.

Wenn jemand noch Bedenken trägt, auf alle diese Erörterungen, dem bloß transcendentalen Gebrauche der Kategorien zu entiaßen, 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 Vorher schon gedacht wird, so läßt er es unausgemacht, ob dieser an sich selbst auf Gegenstände Beziehung habe, oder nur die Einheit

heit 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 Bewußte liegt; worauf der Begriff selber gehen möge, ist ihm gleichgültig. Er versuche es demnach mit irgend einem synthetischen und vermeintlich transscendentalen Grundsatz, als: alles, was da ist, existirt als Substanz, oder eine derselben anhängende Determinirung: alles Zufällige existirt als Bestimmung eines andern Dinges nemlich seiner Ursache, u. s. w. Nun frage ich: wozu will er diese transscendentalen Sätze nehmen, da die Beweise nicht Beziehungen auf mögliche Existenz, sondern von Dingen an sich selbst, (Nothwendig) gelten sollen? Wo ist hier das Dritte, welches dazwischen zu einem synthetischen Satz erfordert wird, um in demselben Beweise, die gar keine logische (analytische) Verknüpfung haben, mit einander zu verknüpfen? Er wird seinen Satz niemals beweisen, in 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 entziehen. So ist denn der Begriff reiner Uebersinnlicher Gegenstände gänzlich leer von allen Grundsätzen ihrer Anwendung, weil man keine Art erkennen kan, wie sie gegeben werden sollten, und der problematische Gedanke, der doch einen Platz vor sie offen läßt, dient nur, wie ein leerer Raum, die empirische Grundsätze einzuschließen,

ohne doch irgend ein anderes Object der Erkenntniß, oußer der Sphäre der letzteren, in sich zu enthalten und aufzuweisen.

A n h a n g.

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

Die Ueberlegung (r. A. xio) hat es nicht mit den Gegenständen selbst zu thun, um sie als zu von ihnen Begriffe zu bestimmen, 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 Bewußtseyn des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnissquellen, durch welches allein ihr Verhältniß unter einander richtig bestimmt werden kan. Die erste Frage vor aller weiteren 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? Manches Urtheil wird aus Gewohnheit angenommen, oder durch Neigung geknüpft; weil aber keine Ueberlegung vorhergeht, oder wenigstens critisch darauf folgt,

Es gibt es vor 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 gewiss sind: z. B. zwischen zwei Punkten kan nur eine gerade Linie seyn, 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 Ueberlegung, d. i. einer Unterscheidung der Erkenntnißkraft, wozu die gegebene Begriffe gehören. Die Handlung, dadurch ich die Vergleichung 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 transsc. Ueberlegung. Das Verhältniß aber, in welchem die Begriffe in einem Gemüthszustande zu einander gehören können, sind die der Einerleyheit und Verschiedenheit, der Einstimmung und des Widerspruchs, des Inneren und des Aeußeren, endlich des bestimmbaren und der Bestimmung (Materie und Form). Die richtige Bestimmung dieses Verhältnisses beruhet 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.

Vor allen objectiven Urtheilen vergleichen wir die Begriffe, um auf die Einerleyheit (vieler Vorstellungen unter einem Begriffe) zum Tusch der allgemeinen Urtheile, oder der Verschiedenheit derselben, zu Erzeugung besonderer, auf die Einstimmung, daraus beizuhende, und den Widerstreit, daraus verneinende Urtheile werden können, u. s. w. Aus diesem Grunde sollten wir, wie es scheint, die angeführte Begriffe Vergleichungsbegriffe nennen, (*conceptus comparationis*). Weil aber, wenn es nicht auf die logische Form, sondern auf den Inhalt der Begriffe ankommt, d. i. ob die Dinge selbst einerley oder verschieden, einstimmig oder im Widerstreit sind, so die Dinge aber ein vielfaches Verhältniß zu unserer Erkenntnis-kraft, nemlich zur Sinnlichkeit und zum Verstande haben können, auf diese Stelle aber, darin sie gehören, die Art ankommt, wie sie zu einander gehören sollen: so wird die transcendente Reflexion, d. i. das Verhältniß gegebener Vorstellungen zu einer oder der anderen Erkenntnisart, ihr Verhältniß unter einander allein bestimmen können, und ob die Dinge einerley oder verschieden, einstimmig oder widerstehend seyn ic., wird nicht so fort aus den Begriffen selbst durch bloße Vergleichung, (*comparatio*) sondern allervorst durch die Unterscheidung der Erkenntnisart, wozu sie gehören, vermittelt einer transcendentalen Ueberlegung (*reflexio*) angemacht werden können. Man könnte also zwar sagen: daß die logische Reflexion eine bloße Comparation sey, denn bey ihr wird von der Erkenntnis-

kraft

frakt, wozu die gegebene Vorstellungen gehören, ganzlich eintrifft, und sie sind also so fern ihrem Orte nach, im Gemüthe, als gleichartig zu behandeln, die transcendentale Reflexion aber (welche auf die Gegenstände selbst geht) erhält 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 Ueberlegung ist eine Pflicht, von der sich niemand lossagen kann, wenn er a priori etwas über Dinge urtheilen will. Wir rechen sie jetzt zur Hand nehmen, und werden daraus vor die Bestimmung des eigentlichen Geschäftes des Verstandes nicht wenig Licht ziehen.

I. Einerlichkeit und Verschiedenheit. Wenn uns ein Gegenstand mehrmalen, 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 Hinsicht derselben alles einerley seyn mag, ist doch die Verschiedenheit der Orte dieser Erscheinung zu gleicher Zeit ein genugsamer Grund der numerischen Verschiedenheit des Gegenstandes (der Sinne) selbst. So kan man bey zwey Tropfen Wasser von aller innern Verschiedenheit (der

Qualität und Quantität) völlig abstrahiren, und es ist genau, daß sie in verschiedenen Orten zugleich angeschaut werden, um sie vor numerisch verschieden zu halten. Leibniz nahm die Erscheinungen als Dinge an sich selbst, mithin vor intelligibilia, d. i. Gegenstände des reinen Verstandes, (ob er gleich, wegen der Verworrenheit ihrer Vorstellungen, dieselben mit dem Namen der Phänomene belegte) und da kente sein Satz des Nichtunterscheidenden (*principium identitatis indiscernibilium*), allerdings nicht gestritten werden; da sie aber Gegenstände der Sinnlichkeit sind, und der Verstand in Anschauung ihrer nicht von reinem, sondern bloß empirischem Gebrauche ist, so wird die Vielheit und numerische Verschiedenheit schon durch den Raum selbst, als die Bedingung der äußeren Erscheinungen angegeben. Denn ein Theil des Raumes, ob er zwar einem andern völlig ähnlich und gleich seyn 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 mancherley Stellen des Raums zugleich ist, gelten, so sehr es sich sonst auch ähnlich und gleich seyn 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

einem Subiect verbunden einander ihre Folgen aufheben, und $3 - 3 = 0$ sey. Dagegen kan das Reale in der Erscheinung (*realitas phaenomenon*) unter einander allerdings im Widerspreche seyn, und vereint in dem einen Subiect, eines die Folge des andern ganz oder zum Theil vernichten, wie zween bewegende Ströme in der Ideen geraden Linie, so fern sie einen Punkt in entgegen gesetzter Richtung, entweder ziehen, oder drücken, oder auch ein Weisgnügen, was dem Scherze die Wage hält.

3. Das Innere und Äußere. In einem Gegenstande des reinen Verstandes ist nur dasjenige innerlich, welches gar keine Beziehung (dem Daseyn 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 (Zurücksetzung und Undurchdringlichkeit); andere Eigenschaften kennen wir nicht, die den Begriff von der Substanz, die im Raum 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. Wenn wir kan ich mir vor innere Accidenzen denken, als diejenigen, so

mein innerer Sinn mir darbietet, nemlich das entweder, was selbst ein Denken, oder mit diesem analogisch ist. Daher konnte Leibniz aus allen Substanzen, weil er sie sich als Nothwendig verstellte, selbst aus den Bestandtheilen der Materie, nachdem er ihnen alles, was äußere Relationen bedeuten mag, mithin auch die Zusammensetzung, im Gedanken, genommen hatte, einfache Subiecte mit Vorstellungsvermögen begabt, mit einem Worte, Monaden.

4. Materie und Form. Dieses sind zwei Begriffe, welche oder andern Reflexen zum Grunde gelegt werden, so sehr sind sie mit jedem Gebrauch des Verstandes ungetrennt verbunden. Der erstere bedeutet das Bestimmbare überhaupt, der zweite dessen Bestimmung, (beides in transcendentalen Verstande, da man von allem Unterscheidet, was gegeben wird, und der Art, wie es bestimmt wird, abstrahirt). Die Logiker nannten ehemals das Allgemeine die Materie, den spezifischen Unterschied aber die Form. In jedem Urtheile kan man die gegebene Begriffe logische Materie (zum Urtheile), das Verhältniß derselben (vermittelt der Copula) die Form des Urtheils nennen. In jedem Wesen sind die Bestandtheile desselben (essentialia) die Materie, die Art, wie sie in einem Dinge verknüpft sind, die wesentliche Form. Auch wurde in Beziehung der Dinge überhaupt unbegrenzte Realität, als die Materie aller Möglichkeit, Einschränkung derselben aber (Negation) als diejenige Form angesehen, wodurch
sich

sich ein Ding vom andern nach transsc. Degraden unter-
scheidet. Der Verstand nemlich rationalisirt zuerst, daß et-
was gegeben sey, (wenigstens im Begriffe) um es auf ge-
wisse Art bestimmen zu können. Daher geht im Bewußte
des reinen Verstandes die Materie der Form vor, und
selbst nach dem am deutlichsten merklichen Daseyn (Menaden)
und in sich eine Verknüpfung derselben, um dennoch
das äußere Verhältniß derselben und die Gemeinschaft ih-
rer Zustände, (nemlich der Verfassungen) darauf zu grün-
den. Daher waren Raum und Zeit, iener 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
seyn 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 formliche Anschauungen, in denen wir alle
Gegenstände lediglich als Erscheinungen bekennen, so
geht die Form der Anschauung (als eine subjective Be-
schaffenheit der Erkenntlichkeit) vor aller Materie, (den Ein-
schadungen), mithin Raum und Zeit vor allen Erschei-
nungen und allen datis der Erfahrung vorher, und macht
diese vielmehr allererst möglich. Der Intellectualphilosoph
kann es nicht leiden: daß die Form vor den Dingen selbst
verherrechen, und dieser ihre Möglichkeit bestimmen sollte;
eine ganz richtige Einsicht, wenn er annahm, daß wir die
Dinge anschauen, wie sie sind, (obgleich mit retrograder

Vorstellung). Da aber die sinnliche Anschauung eine ganz besondere subjective Bedingung ist, so daß aller Wahrnehmung a priori zum Grunde liegt, und deren Form ursprünglich ist; so ist die Form vor 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 Nothwendigkeit 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 zukömmt, und die Anweisung nach Regeln, diesen Ort allen Begriffen zu bestimmen, die transcendente Logik; eine Lehre, die vor Erschleichungen des reinen Verstandes und daraus entstehenden Blendwerken gründlich bewahren würde, indem sie iederzeit unterscheidet, 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 Logik des Aristoteles, deren sich Schullehrer und Redner bedienen konnten, um unter ge-

wis-

wissen Titeln des Verstandes nachzusehen, was sich am besten
 vor seine vorliegende Materie stellt, und da über, mit
 einem Ehem von Gerechtigkeit, zu vernünfteln, oder
 wortreich zu schwätzen.

Die transcendente Topik enthält dagegen nicht
 mehr, als die anasistite vier Titel aller Vergleichung und
 Unterscheidung, die sich dadurch von Kategorien unterscheiden,
 daß durch jene nicht der Gegenstand, nach demjenigen,
 was seinen Begriff ausmacht, (Güte, Realität)
 sondern nur die Vergleichung der Verfassungen, welche
 vor dem Bewußtseyn von Dingen vorhergeht, in aller ihrer
 Mannigfaltigkeit dargestellt wird. Diese Vergleichung
 aber bedarf zuvörderst einer Ueberlegung, d. i. einer Be-
 stimmung desjenigen Dats, wo die Verfassungen der Din-
 ge, die verglichen werden, hingehören, ob sie der reinen
 Verstand denkt, oder die Sinnlichkeit in der Erscheinung
 giebt.

Die Begriffe können logisch verglichen werden, ohne
 sich darum zu kümmern, wohin ihre Objecte gehören,
 ob als Noumena vor den Verstand, oder als Phänomena
 vor die Sinnlichkeit. Wenn wir aber mit diesen Begriffen
 zu den Gegenständen gehen wollen, so ist zuvörderst
 transcendente Ueberlegung nöthig, vor welcher Erkennt-
 nißkraft sie Gegenstände seyn sollen, ob vor den reinen
 Verstand, oder die Sinnlichkeit. Ohne diese Ueberlegung
 mache ich einen sehr unsicheren Gebrauch von diesen Be-
 griffen, und es entspringen vermeinte synthetische Grund-
 sätze.

sinn, welche die richtige Vernunft nicht anerkennen kan, und die sich lediglich auf einer transcendentalen Logik beruht, d. i. einer Verwechselung des reinen Verstandesobjects mit der Erscheinung gründen.

In Ermangelung einer solchen transcendentalen Logik, und mithin durch die Unklarheit der Reflexionsbegriffe fortgerissen, errichtete der verirrte Mensch ein intellectuelles Erkenntniß der Welt, oder glaubte vielmehr der Dinge innere Beschaffenheit zu erkennen, indem er alle Gegenstände nur mit dem Verstande und den abgesonderten formalen Begriffen seines Verstandes verglich. Unsere Tafel der Reflexionsbegriffe schenkt uns den unerwarteten Vortheil, das Unterscheidende seines Verstandesbegriffs in allen seinen Thesen, und zugleich den leitenden Grund dieser eigenthümlichen Denkungsart vor Augen zu legen, der auf nichts, als einem Mißverständnisse beruhete. 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 bey sich führen, sahe er nicht vor ursprünglich an; denn die Sinnlichkeit war ihm nur eine verworrene Verstellungsart, und kein besonderer Quell der Vorstellungen: Erscheinung war ihm die Verstellung des Dinges an sich selbst, obgleich von der Erkenntniß durch den Verstand, der logischen Form nach,

nach, unterschieden, da nemlich jene, bei ihrem gewöhnlichen Mangel der Zergliederung, eine gewisse Vermischung von Ideenverstellungen im Begriff des Dings nicht, die der Verstand davon abzusondern muß. Mit einem Worte: Leibniz intellectuirte die Erscheinungen, so wie Seele die Verstandesbegriffe, nach seinem Erkennen der Noeonomie, (wenn es mir erlaubt ist, nach dieser Theorie zu bedienen) insgesamt fortsetzt, d. i. vorwärts, als empirische, aber absteigende. Absteigende Begriffe auszugeben hatte. Anstatt im Verstand der Sinnlichkeit zu gehen, ganz verschiedene Dicken von Vorstellungen zu suchen, die aber nur in Verknüpfung objectuegung von Dingen theilen könnten, hielt sich ein jeder dieser großen Männer nur an eine von beiden, die sich ihrer Mannung nach unmittelbar auf Dinge an sich selbst bezog, und ließ, daß die andere nichts that, als die Vorstellungen der einen 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 einetley oder viel werden geurtheilt werden sollen. Da er also lediglich ihre Begriffe, und nicht ihre Stelle in der Anschauung, durch die Gegenstände allein gegeben werden können, vor Augen hatte, und den transcendentalen Ort dieser Begriffe, (so das Object unter Erscheinungen, oder unter Dinge an sich selbst zu zeigen sey,) gänzlich aus der Acht ließ, so konnte

es nicht anders ausfallen, als daß er seinen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden, der bloß von Begriffen der Dinge überhaupt gilt, auch auf die Gegenstände der Sinne (*nunclus phaenomenon*) ausdehnte, und der Naturerkenntnis dadurch keine geringe Erweiterung verschafft zu haben glaubte. Freilich: wenn ich einen Tropfen Wasser als ein Ding an sich selbst nach allen seinen inneren Bestimmungen kenne, so kan ich keinen derselben von dem andern vor verschieden gelten lassen, wenn der ganze Begriff desselben mit ihm einerley ist. Ist er aber Ersehung 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 Derter, in Ansehung der inneren Bestimmungen der Dinge, ganz gleichbültig, und ein Ort $= b$ kan ein Ding, welches einem andern in dem Orte $= a$, völlig ähnlich und gleich ist, eben so wol aufnehmen, als wenn es von diesem noch so sehr innerlich verschieden wäre. Die Verschiedenheit der Derter macht die Vielheit und Unterscheidung der Gegenstände, als Erscheinungen, ohne weitere Bedrängungen, schon vor sich nicht allein möglich, sondern auch notwendig. Also ist jenes scheinbare Gesetz kein Gesetz der Natur. Es ist lediglich eine analytische Regel oder Vergleichung der Dinge durch bloße Begriffe.

Breitens: der Grundsatz: daß Realitäten, (als bloße Beziehungen) einander niemals logisch widerstreiten, ist

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 Widerspruch findet allermehr statt, wo $A - B = 0$ ist, d. i. wo eine Realität mit der andern, in einem Subiect verbunden, eine die Existenz 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 kan so gar die einzige Bedingung dieses Widerspruchs in einer Regel a priori angeben, indem sie auf die Entzogenheit der Richtungen sieht: eine Bedingung, von welcher der transcend. Begriff der Realität gar nichts weiß. Dergleichen Herr von Leibnitz dachen Satz nicht eben mit dem Pömp eines neuen Grundsatzes aufstündigte, so bediente er sich doch dessen zu neuen Behauptungen, und seine Nachfolger trugen ihn ausdrücklich in ihre Leibnitzmechanische Lehrgebäude ein. Nach diesem Grundsatz sind z. B. alle Uebel nichts als Folgen von den Schranken der Causalität, d. i. Negationen, weil diese das einzige Widerstehende der Realität seyn, (in dem bloßen Begriffe eines Dinges überhaupt, ist es auch wirklich so, aber nicht in den Dingen als Erscheinungen). Ingleichen finden die Anhänger desselben es nicht allein möglich, sondern auch natürlich, alle Realität, ohne irgend einen besorglichen Widerspruch, in einem

einem Wesen zu vereinigen, weil sie keinen andern, als den des Widerspruchs (durch den der Begriff eines Dinges selbst aufgehoben wird), hat über den des real existierenden Abstrahs hinaus, da ein Realitüd die Existenz des andern aufhebt, und dem nur nur in der Einfachheit die Bedingungen antreffen, um einen solchen vorzustellen.

Drittens: die Leibniz'sche Monadologie hat gar keinen andern Grund, als daß dieser Philosoph den Unterschied des Inneren und Äußeren bloß im Verhältniß auf den Zustand respicierte. Die Substanzen überhaupt müssen etwas Inneres haben, was also von allen äußeren Verhältnissen, folglich auch der Zusammensetzung frey ist. Das Einfache ist also die Grundlage des Inneren der Dinge an sich selbst. Das Innere aber ihres Zustandes kon auch nicht in Ort, Gestalt, Berührung oder Bewegung, (welche Bestimmungen alle äußere Verhältnisse sind,) bestehen, und wir können daher den Substanzen keinen andern innern Zustand, als denjenigen, wodurch nur unsern Sinn selbst innerlich bestimmen, nemlich, den Zustand der Vorstellungen, belegen. So wurden denn die Monaden fertig, welche den Grundstoff des ganzen Universum ausmachen sollen, deren thätige Kraft aber nur in Vorstellungen besteht, wodurch sie eigentlich bloß in sich selbst thätig sind.

Eben darum mußte aber auch sein Principium der möglichen Gemeinschaft der Substanzen unter einander eine vorher-

heißt eine Monerie, und könnte kein physischer Einfluß sein. Dennoch alles nur innerlich d. i. mit seinen Verstellungen befaßt ist, so könnte der Zustand der Verstellungen der einen mit dem der andern Substanz in ganz und gar keiner wißbaren Verbindung stehen, sondern es müßte irgend eine dritte, und in alle insgesammt einwirkende Ursache, ihre Zustände einander correspondirend machen, zwar nicht eben durch causality, und in jedem einzelnen Falle besonders angegebenen Verstand, (*Systema assistentie*), sondern durch die Einheit der Idee einer vor alle gültigen Ursache, in welcher sie insgesammt ihre Daseyn und Beharrlichkeit, mithin auch wechselseitige Correspondenz unter einander nach allgemeinen Gesetzen bestimmen müssen.

Viertens: der berühmte Lehrbegriff desselben von Zeit und Raum, darin er diese Formen der Sinnlichkeit intellectante, war lediglich aus eben derselben Lösung der transcendentalen Reflexion entstrungen. Wenn ich nur durch den bloßen Verstand äußere Verhältnisse der Dinge vorstellen will, so kan dieses nur vermittelt eines Begriffs ihrer wechselseitigen Wirkung geschehen, und soll ich einen Zustand eben desselben Dinges mit einem andern Zustande verknüpfen, so kan dieses nur in der Ordnung der Gründe und Folgen geschehen. So dachte sich also Leibnitz den Raum als eine gewisse Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen, und die Zeit als die dynamische Folge ihrer Zustände. Das Eigenthümliche aber, und von

Dingen Unabhängige, was beide an sich zu haben scheinen, schrieb er der Verwerrenheit dieser Begriffe zu, welche machte, daß dasjenige, was eine bloße Form dynamischer Verhältnisse ist, vor eine eigene vor sich bestehende, und vor den Dingen selbst vorhergehende Existenz 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 Noëmena.*) Gleichwol wollte er diese Begriffe vor 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.

Wenn wir aber auch von Dingen an sich selbst etwas durch den reinen Verstand synthetisch sagen könnten, (welches gleichwol 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 Ueberlegung 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 seyn: was die Dinge an sich seyn mögen, weiß ich

ich nicht, und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch nichts ein Ding anders, als in der Erscheinung vorkommen kan.

So verfähre ich auch mit den übrigen Reflexionsbegriffen. Die Materie ist substantia phaenomenon. Was ihr innerlich zukommt, 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 seyn können. Ich habe also zwar nichts Schlechthin - sondern lauter Comparativinnerliches, das selber wiederum aus äußeren Verhältnissen besteht. Allein, das Schlechthin, dem reinen Verstande nach, Innerliche der Materie ist auch eine bloße Grille; denn diese ist überall kein Gegenstand vor den reinen Verstand, das transcendente Object aber, welches der Grund dieser Erscheinung seyn mag, die wir Materie nennen, ist ein blosses Etwas, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sey, wenn es uns auch jemand sagen könnte. Denn wir können nichts verstehen, als was ein unsern Worten Correspondirendes in der Anschauung mit sich führet. 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 seyn mögen, so sind sie ganz unbillig und unvernünftig; denn sie wollen, daß man ohne Ermen doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne, folglich, daß wir ein von dem menschlichen nicht blos dem Grade,

son-

sondern so gar der Anschauung und Art nach, gänzlich unterschiedenes Eisenmischreineyen haben, also nicht Menschen, sondern Wesen seyn sollen, von denen wir selbst nicht angeben können, ob sie einmal möglich, vielweniger wie sie beschaffen seyn. Das Jnnre der Natur dringt Beobachtung und Vergleichung der Erscheinungen, und man kan nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde. Jene transcendente Fragen aber, die über die Natur hinausgehen, würden wir bey allem dem doch niemals beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur aufgedeckt wäre, und es uns nicht einmal gegeben ist, unser eigenes Gemüth mit einer andern Anschauung, als die unseres inneren Sinnes zu beobachten. Denn in derselben liegt das Geheimniß des Ursprungs unserer Sinnlichkeit. Ihre Beziehung auf ein Object und was der transcendente Grund dieser Einheit sey, liegt ohne Zweifel zu tief weitergen, als daß wir, die wir so gar uns selbst nur durch untern Sinn, mithin als Erscheinung kennen, ein so ungeschicktes Werkzeug unserer Nachforschung dazu brauchen könnten, etwas anderes, als immer wiederum Verdammungen, aufzufinden, deren nichtsinnliche Ursache wir doch gern erforschen wollten.

Was diese Art der Schlüsse, aus den blossen Handlungen der Reflexion, überaus möglich macht, ist: daß sie die Sichtigkeit aller Schlüsse über Gegenstände, die man lediglich im Verstande mit einander vergleicht, deutlich darthut, und dasjenige zugleich bestätigt, was wir
haupt-

hauptsächlich eingeschärft haben: daß, ob gleich Erscheinungen nicht als Dinge an sich selbst unter den Objecten des reinen Verstandes mit begreifen fern, sie doch die einzigen sind, an denen unsere Erkenntniß objective Realität haben kan, nemlich, wo den Begriffen Anschauung entspricht.

Wenn wir bloß logisch reflexiren, so verwechseln 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 sey, 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 transsc. Verstande) an, ohne diesen weiter zu bestimmen, ob er ein Gegenstand der sinnlichen oder intellectuellen Anschauung sey, so zeigen sich so fort Einschränkungen (nicht aus diesem Begriffe herauszugehen), 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 Bestimmung, in sich selbst widersprechend sey, daß man also entweder von allem Gegenstande abstrahiren (in der Logik) oder, wenn man einen annimt, ihn unter Bedingungen der sinnlichen Anschauung denken müsse, mithin das intelligibele eine ganz sonderbare Anschauung, die wir nicht haben, erfordern würde, und in Ermangelung derselben vor uns nichts sey, das

gegen aber auch die Erscheinungen nicht Gegenstände an sich selbst seyn können. Denn, wenn ich mir Ulos Dinge überhaupt denke, so kan 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 Hinzufunft einer bloßen Beziehung (Realität) zur andern, wird ja das Positive vermehrt, und ihm nichts entzogen, oder aufgehoben, daher kan das Reale in Dingen überhaupt einander nicht widersprechen, 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 Hinzufunft der Sinne zu bestimmen unternimt, zu verleiten im Stande gewesen. Eben um desswillen ist die Entwicklung der täuschenden Ursache der Mißphobie dieser Begriffe, in Veranlassung falscher Grundsätze von großem Nutzen, die Gränzen des Verstandes zuverlässig zu bestimmen und zu sichern.

Man muß zwar sagen: was einem Begriff allge-
mein zukommt, oder widerspricht, das kommt auch zu, oder
wider-

widerspricht allem beondern, was unter jenem Begriff enthalten ist; (dictum de Omni et Nullo) es wäre aber ungerath, diesen logischen Grundsatz dahin zu verändern, daß er so lautete: was in einem allgemeinen Begriffe nicht enthalten ist, daß ist auch in den beondern nicht enthalten, die unter demselben stehen; denn diese sind eben darum beondere Begriffe, weil sie mehr in sich enthalten, als im allgemeinen gedacht wird. Man ist doch wirklich auf diesen letzteren Grundsatz des ganze intellectuelle System Leibnizens erbauet: es fällt also zugleich mit demselben, samt aller aus ihm entspringenden Zweideutigkeit im Verstandesgebrauche.

Der Satz des Nichtuntercheidenden gründete sich eigentlich auf der Voraussetzung: daß, wenn in dem Begriffe von einem Dinge überhaupt eine gewisse Unterscheidung nicht angetroffen wird, so sey sie auch nicht in den Dingen selbst angetroffen, folglich fern alle Dinge völlig einetley (numero eadem) die sich nicht unterscheiden in ihrem Begriffe (der Qualität oder Quantität nach) von einander unterscheiden. Weil aber bei dem bloßen Begriffe von irgend einem Dinge von manchen nothwendigen Bedingungen einer Aufzeichnung abstrahirt werden, so wird, durch eine sonderbare Uebereilung, das, wovon abstrahirt wird, davor genommen, daß es überall nicht angetroffen sey, und dem Dinge nichts eingeräumt, als was in seinem Begriffe enthalten ist.

Der Begriff von einem Cubicfusse Raum, ich mag mit diesen denken, wo und wie oft ich wolle, ist an sich völlig einerley. Allein zwey Cubicfüße sind im Raume dennoch bloß durch ihre Dörter unterschieden, (numero diuersa) 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 kein Widerstreit, wenn nichts verneinendes mit einem bejahenden verbunden worden, und bloß bejahende Begriffe können, in Verbindung, gar keine Aufhebung bewirken. Allein in der sinnlichen Anschauung, darin Realität (z. B. Bewegung) gegeben wird, finden sich Bedingungen (entgegengesetzte Richtungen), von denen im Begriffe der Bewegung überhaupt abstrahirt war, die einen Widerstreit, der freilich nicht logisch ist, nemlich aus lauter Positivem ein $\text{Zero} = 0$ möglich machen, und man könnte nicht sagen: daß darum alle Realität unter einander Einstimmung sey, weil unter ihren Begriffen kein Widerstreit angetroffen wird *). Nach bloßen Begriffen ist das Innere das Sub-

strat-

*) Wollte man sich hier der gewöhnlichen Ausflucht bedienen: daß wenigstens realitates Noëmena einander nicht entgegen wirken können, so müßte man doch ein Beispiel von dergleichen reiner und sinnensfreier Realität anführen, damit man verstünde, ob eine solche überhaupt etwas oder gar nichts verstell'. Aber es kan kein Beispiel weher anders, als aus der Erfahrung genommen

werd

stratum 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 kan ich von allem äußeren Verhältniß abstrahiren, und es muß dennoch ein Begriff von dem übrig bleiben, das gar kein Verhältniß, sondern bloß innere Bestimmungen bedeutet. Da scheint es nun, es folge daraus: in jedem Dinge (Substanz) sey etwas, was schlechthin machend ist, und allen äußeren Bestimmungen verkehrt, indem es sie allererst möglich macht, und hin sey dieses Substratum so etwas, das keine äußere Verhältnisse mehr in sich enthält, folgt es einfach: (denn die körperliche Dinge sind doch immer nur Verhältnisse, wenigstens der Theile a. fer einander) und weil wir keine schlechthin innere Bestimmungen kennen, als die durch unsern innern Sinn, so sey dieses Substratum nicht allein Einfach, sondern auch (nach der Analogie mit unserem innern Sinn) durch Verstellungen bekannt, d. i. alle Dinge wären eigentlich Menaden, oder mit Verstellungen begabte einfache Wesen. Dieses würde auch alles seine Wichtigkeit haben, gehörte nicht etwas mehr, als der Begriff von einem Dinge überhaupt, zu den Bedingungen, unter

werden, die niemals mehr, als Phaenomena darbietet, und so bedeutet dieser Satz nichts weiter, als daß der Begriff, der lauter Verhältnisse enthält, nichts vernünftiges enthalte, ein Satz, an dem wir niemals gezweifelt haben.

unter denen allein uns Gegenstände der äusseren Anschauung gegeben werden können, und von denen der reine Begriff abstrahirt. Denn da zeigt sich: daß eine beharrliche Erscheinung im Raume (unturchdringliche Ausdehnung) unter Verhältnissen, und gar nichts schlechthin Innerliches enthalten, und dennoch das erste Substratum aller äusseren Betrachtung seyn könne. Durch bloße Begriffe kan ich nicht ohne etwas Innerem nichts Aeussere denken, eben darum, weil Verhältnissbegriffe doch schlechthin gegebene Dinge voraussetzen, und ohne diese nicht möglich seyn. 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 werden würde, an die Hand giebt, nemlich, ein Mann, der, mit allem, was er enthält, aus lauter formalen, oder auch realen Verhältnissen besteht, so kan ich nicht sagen: weil, ohne ein Schlechthininneres, kein Ding durch bloße Begriffe vorgestellt werden kan, so sey auch in den Dingen selbst, die unter diesen Begriffen enthalten seyn, und ihrer Anschauung nichts Aeussere, 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 Innere überhaupt, und das Verhältniss desselben unter einander, wodurch allein das Aeussere möglich ist. Diese Nothwendigkeit aber, die sich allein auf Abstraction gründet, findet nicht bey den Dingen statt, so fern

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 Dasein an sich selbst, sondern lediglich Erscheinungen sind. Was wir auch nur an der Materie kennen, sind lauter Verhältnisse, (das, was wir laute Bestimmungen derselben nennen, ist nur comparativ innerlich), obgleich 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 Dasein, als Erscheinung nicht auf, auch nicht den Begriff von einem Gegenstande in abstracto, weil aber alle Möglichkeit eines solchen, der nach bloßen Begriffen bestimmbar ist, d. i. eines Noumenon. Freilich macht es sonderlich, zu hören, daß ein Ding ganz und gar aus Verhältnissen bestehen solle, aber ein solches Ding, ist auch bloße Erscheinung, und kan gar nicht durch reine Categorien gedacht werden; es besteht selbst in dem bloßen Verhältnisse von Etwas überhaupt zu den Dingen. Eben so kan man die Verhältnisse der Dinge in abstracto, wenn man es mit bloßen Begriffen anfängt, wol nicht anders denken, als daß eines die Ursache von Bestimmungen in dem andern sey; denn das ist unser Verstandesbegriff von Verhältnissen selbst. Allein, da wir alsdenn von aller Anschauung abstrahiren, so fällt eine ganze Art, wie das Mannigfaltige einander seinen Ort bestimmen kan, nemlich, die Form der Eintheilung (der Raum)

Raum) weg, der doch vor aller empirischen Causalität vorhergeht.

Wenn wir unter bloß intelligiblen Gegenständen diejenigen Dinge verstehen, die durch keine Categorien, ohne alles Schema der Sinnlichkeit, gedacht werden, so sind dergleichen unendlich. Denn die Bedingung des objectiven Gebrauchs aller unserer Verstandesbegriffe ist bloß die Art unserer 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 seyn. Verstehen wir darunter nur Gegenstände einer nicht-sinnlichen Anschauung, von denen unsere Categorien zwar freilich nicht gelten, und von denen wir also gar keine Erkenntniß (weder Anschauung, noch Begriff) jemals haben können, so müssen Noümena 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, so daß ihre obiective Gültigkeit beschränkt ist, und mithin vor irgend eine andere Art Anschauung, und also auch vor Dinge als Objecte derselben, Paß übrig bleibt. Aber alsdenn ist der Begriff eines Noümenon problematisch, d. i. die Vorstellung eines Dinges, von dem wir weder
sagen

sehen können, daß es möglich, noch daß es unmöglich sey, indem wir eine Form der Anschauung, als unsere sinnliche Form, und keine Art der Begriffe, als die Kategorien, haben von beiden aber einem außerordentlichen Gegenstande angemessen ist. Wir können daher das Feld der Objekte unseres Denkens über die Bestimmungen unserer Sinnlichkeit darum noch nicht positiv erweitern, und außer den Bestimmungen noch Gegenstände des reinen Denkens, d. i. Noumena annehmen, weil jene keine anzugehende positive Bedeutung haben. Denn man muß von den Kategorien eingestehen: daß sie allein noch nicht zur Erkenntnis der Dinge an sich selbst reichen, und ohne die data der Sinnlichkeit bloß subjective Formen der Verstandeswesenheit, aber ohne Gegenstand, seyn würden. Das Denken ist zwar an sich kein Product der Sinne, und so fern durch sie auch nicht eingeschränkt, aber darum nicht so fern von eigenem und reinem Gebrauche, ohne Vertritt der Sinnlichkeit, weil es alsdenn ohne Object ist. Man kan auch das Noumenon nicht ein solches Object nennen; denn dieses bedeutet eben den problematischen Begriff von einem Gegenstande vor eine ganz andere Anschauung und einen ganz anderen Bestand, 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

welche Frage nur unbestimmt beantwortet werden kan, nemlich: daß, weil die sinnliche Anschauung nicht auf alle Dinge ohne Unterschied geht, vor mehr und andere Gegenstände noch übrig bleibe, sie also nicht schlechthin abgeurtheilt, in Ermählung eines bestimmten Begriffs aber, (da keine Gegenstände dazu tauglich ist) auch nicht als Gegenstände vor unsern Verstand behauptet werden können.

Der Verstand begreift demnach die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern, und, indem er iene warnet, 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 Ursache, noch als Realität, noch als Substanz u. gedacht werden kan, (weil diese Bezeichnungen immer sinnliche Formen, erfordern, in denen sie einen Gegenstand bestimmen) wovon also völlig unbekant ist, ob es in uns, oder auch außer uns anzutreffen sey, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir iene wegnehmen, noch übrig bleiben würde. Willen wir dieses Object Nomen nennen, darum, weil die Vorstellung von ihm nicht sinnlich ist, so steht dieses uns frey. Da wir aber keine von unsern Verstandesbegriffen darauf anwenden können, so bleibt diese Vorstellung doch vor uns leer, und dient zu nichts, als die Gränzen unserer sinnlichen Erkenntniß zu bezeich-

bezeichnen, und einen Raum übrig zu lassen, den wir weder durch mögliche Erfahrung, noch durch den reinen Verstand ausfüllen können.

Die Critik dieses reinen Verstandes erlaubt es also nicht, sich ein neues Feld von Gegenständen, außer denen, die ihm aus Erscheinungen vorkommen können, zu schaffen, und in intelligibele Welten, so gar nicht einmal in ihren Begriff aufzuweisen. Der Fehler, welcher hiezu auf die allerscheiuberste Art verleitet, und allerdings entschuldigt, obgleich nicht gerechtfertigt werden kan, 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 hiervon 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 bestimmen, übrig, welche zwar eine bloße logische Form ohne Inhalt ist, uns aber dennoch eine Art zu seyn scheint, wie das Object an sich existire (Noûmenon), ohne auf die Anschauung zu sehen, welche auf unsere Sinne eingeschränkt ist.

* * *

Ehe wir die transcendente Analytik verlassen, müssen wir noch etwas bemerken, was, obgleich an sich von nicht sonderlicher Wichtigkeit, dennoch zur Beständigkeit des Systems erforderlich scheinen dürfte. Der höchste Beweis, von dem man eine Transcendentalphilosophie aufbauen 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 Bezug von einem Gegenstande überhaupt (problematisch genommen, und vorausgesetzt, ob er Etwas oder Nichts sey.) Weil die Kategorien die einzigen Begriffe sind, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, so wird die Unterscheidung eines Gegenstandes, ob er Etwas, oder Nichts sey, nach der Ordnung und Anweisung der Kategorien fortgehen.

- 1) Den Begriffen von Allem, Vielen und Einem ist der, so alles aufhebt; d. i. Keines entgegen gesetzt, und so ist der Gegenstand eines Begriffs, dem gar keine anknüpfende Anschauung correspondirt, = Nichts, d. i. ein Begriff ohne Gegenstand, wie die Noëmena, die nicht unter die Veranschaulichungen gezeihet werden können, obgleich auch darum nicht vor unmöglich ausgegeben werden müssen, (ens rationis) oder wie etwa gewisse neue Grundkräfte, die man sich

ist Nichts, was ohne ID denstuch, aber auch ohne
Dennel aus der Erfahrung gedacht worden, und
also nicht unter die Möglichkeiten gezehlt werden
müssen.

2) Realität ist Etwas, Negation ist Nichts, nemlich,
ein Begriff von dem Mangel eines Gegenstandes,
wie der Schatten, die Kälte (nihil privativum).

3) Die kleine Form der Anschauung, ohne Substanz,
ist an sich kein Gegenstand, sondern die bloß formale
Bedingung desselben, (als Erscheinung) wie der leiz-
ne Raum, und die reine Zeit (ensimaginarium)
die zwar Etwas sind, als Formen anzuschauen,
aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschauet
werden.

4) Der Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst wi-
derwart, ist Nichts, weil der Begriff nichts ist,
das Unmöglichste, wie etwa die geradlinigte Figur von
zwei Seiten (nihil negativum).

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

Nichts

als

I

leerer Begriff ohne Gegenstand

ens rationis

2.

leerer Gegenstand eines
Begriffs

nihil privativum

3.

leere Anschauung ohne
Gegenstand

ens imaginarium

4.

leerer Gegenstand ohne Begriff

nihil negativum.

Man siehet: daß das Gedankending (n. 1.) von dem
Ndinge (n. 4.) dadurch unterschieden werde, daß jenes
nicht unter die Möglichkeiten gezehlt 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 Begriffen.
Wenn das Licht nicht den Sinnen gegeben worden, so kan
man sich auch keine Finsterniß, und, wenn nicht ausge-
dehnte Wesen wahrgenommen worden, keinen Raum vor-
stellen. Die Negation so wol, als die bloße Form der
Anschauung, sind, ohne ein Reales, keine Objecte.

Der
 Transscendentalen Logik
 Zweite Abtheilung.
 Die
 Transscendentale Dialectik.
 Einleitung.

I.

Vom transscendentalen Schein.

Wir haben oben die Dialectik überhaupt eine Logik des Scheins genant. Das bedeutet nicht, sie sey 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 getrent werden muß. Noch weniger dürfen Erscheinung und Schein vor einerley 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 kan also zwar richtig sagen: daß die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil sie iederzeit richtig urtheilen, sondern weil sie gar nicht urtheilen. Daher sind Wahrheit so wol 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 zusam-

menstimmt, 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, vor sich allein (ohne Einfluß einer andern Ursache) noch die Sinne, vor sich, irren; der erstere darum nicht, weil, wenn er bloß nach seinen Gesetzen handelt, die Urforma (das Urtheil) mit den Gesetzen nothwendig übereinstimmen muß. In der Uebereinstimmung 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 Erkenntnisquellen keine andere haben, so folgt: daß der Irrthum nur durch den unbemerkten Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verstand, bewirkt werde, wodurch es geschieht: daß subjective Gründe des Urtheils mit den objectiven zusammenstoßen, und diese von ihrer Bestimmung abweichend machen, *) so wie ein bewegter Körper zwar vor sich jederzeit die gerade Linie in derselben Richtung halten würde, die aber, wenn eine andere Kraft nach einer andern Richtung zugleich auf ihn einfließt, in krummigte Bewegung aufschlägt. Und die eigenthümliche.

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

liche 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 Richtungen 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 neuen Urtheilen a priori durch transcendente Ueberlegung geschehen muß, wodurch (wie schon angezeigt werden) jeder Vorstellung ihre Stelle in der ihr angemessenen Erkenntnißkraft angewiesen, mithin auch der Einfluß der letzteren auf jene unterschieden wird.

Unser Geschäft ist hier nicht vom empirischen (keine z. B. dem optischen) zu handeln, der sich von dem empirischen Gebrauch e sonst richtiger Verstandesgebrauch so findet und durch welchen die Urtheilskraft, durch den Einfluß der Einbildung verleitet wird, sondern wir haben es mit dem transcendentalen Scheine allein zu thun, der auf Grundsätze einfaßt, deren Gebrauch nicht einmal auf Erfahrung angelegt ist, als in welchem Falle wir doch wenigstens einen Probierstein ihrer Richtigkeit haben würden, sondern der uns selbst, wider alle Warnungen der Critik, ganz über den empirischen Gebrauch der Kategorien wegführt und uns mit dem Blendwerke einer Erweiterung des reinen Verstandes hinhält. Wir werden die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Kategorien

mögl.

möglicher Erfahrung hält, immanente, diejenige aber, welche diese Gränzen übersteigen 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 Critik gezügelter Urtheilskraft ist, die auf die Gränze des Bedens, worauf allein dem reinen Verstande sein Spiel erlaubt ist, nicht genug Acht hat; sondern wirkliche Grundsätze, die uns zumuthen, alle jene Gränzpfähle niederzureißen und sich einen ganz neuen Boden, der überall keine Demarcation erkent, anzumassen. Daher sind transscendental und transscendent nicht einerley. Die Grundsätze des reinen Verstandes, die wir oben vortrugen, sollen bloß von empirischem und nicht von transscendentalem, d. i. über die Erfahrungsgränze hinausreichendem Gebrauche seyn. Ein Grundsatz aber, der diese Schranken weinmt, ja gar gebietet, sie zu überschreiten, heißt transscendent. Kan unsere Critik dahin gelangen, den Schein dieser angemasteten Grundsätze aufzudecken, so werden jene Grundsätze des bloß empirischen Gebrauchs, im Gegensatz mit den letztern, immanente Grundsätze des reinen Verstandes genant 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

gen-

genden Fall geistärst wird, so verschwindet er gänzlich. Der transcendente Schein dagegen hört gleichwohl nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Natur durch die transcendente Critik deutlich eingesehen hat. (z. B. der Schein in dem Satz: die Welt muß der Zeit nach einen Anfang haben). Die Ursache hiervon ist diese: daß in unserer Vernunft (subjectiv als ein menschliches Erkenntnissubject betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Ansichselbst (subjective) Grundregeln haben und wodurch es geschieht, daß die subjective Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe, zu Gunsten des Verstandes, vor 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 Mond nicht verhindern kan, daß ihm der Mond im Aufgange nicht größer scheine, ob er gleich durch diesen Schein leicht betrogen wird.

Die transcendente Dialectik wird also sich damit begnügen, den Schein transcendenten Urtheile aufzudecken, und zugleich zu verhüten, daß er nicht betrage; daß er aber auch (wie der logische Schein) so gar verschwindend und ein Schein zu seyn aufhöre, das kan sie niemals bez

weiskelligen. Denn wir haben es mit einer natürlichen und unvermeidlichen Tölpeln zu thun, die selbst nur unabweichen Grundfäden beruht, und als ob sie unter sich ebt, anstatt, daß die letzte die Tölpeln in Auflösung der Transsc. läßt es nur mit einem Fehler, in Befolgung der Grundfäden, oder mit einem gefälschten Scheine, in Nachahmung derselben, zu thun hat. Es geht also eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, nicht eine, in die sich etwa ein Sophist, durch Mangel an Kenntnissen, selbst verwickelt, oder der liegend ein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstlich erfunden hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhindertreiblich anhängt, und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk 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 Eige
des transscendentalen Scheins.

A.

Von der Vernunft überhaupt.

Alle unsere Erkenntnis heft von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bey der Vernunft, über welche nichts höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einsicht

heit des Denkens zu kränzen. Da ich jetzt von dieser obersten Erkenntnisart 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 Erkenntnis abstrahirt, aber auch einen realen, da sie selbst den U. rprung aller B. griffe und Erkenntnisse enthält, die sie weder von den Sinnen, noch vom Verstande entlehnt. Das erstere Vermögen ist nun freilich vollkommen von den Logikern durch das Vermögen mittelbar zu setzen (zum Unterschiede von den unmittelbaren Erkenntn., consequentiis immediatis) erklärt worden, das zweite aber, welches selbst Begriffe erzeugt, wird dadurch noch nicht eingesehen. Da nun hier eine Entzweiung der Vernunft in ein logisches und transscendentales Vermögen vorkommt, so muß ein höherer Begriff von dieser Erkenntnisquelle gesucht werden, welcher beide Begriffe unter sich befaßt, indessen wir nach der Analogie mit den Verstandesbegriffen erwarten können: daß der logische Begriff zugleich den Schlüssel zum transscendentalen, und die Tafel der Functionen der ersteren zugleich die Stammlleiter der Vernunftbegriffe an die Hand geben werde.

Wir erklärten, im erstern Theile unserer transscendentalen 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.

Der

Der Ausdruck eines Principis ist zweydeutig und bedeutet gemeiniglich nur ein Erkentniß, das als Princip gebraucht werden kan, ob es zwar an sich selbst und seinem eigenen Ursprunge nach kein Principium ist. Ein ieder allgemeiner Satz, er mag auch so gar aus Erfahrung (durch Induction) hergenommen seyn, kan zum Obersatz in einem Vernunftschlusse dienen; er ist darum aber nicht selbst ein Principium. Die mathematische Axiomen (z. B. zwischen zwey Puncten kan nur eine gerade Linie seyn) sind sogar allgemeine Erkentnisse a priori, und werden daher mit Recht, relativisch auf die Fälle, die unter ihnen subsumirt werden können, Principien genant. Aber ich kan darum doch nicht sagen: daß ich diese Eigenschaft der geraden Linien, überhaupt und an sich, aus Principien erkenne, sondern nur in der reinen Anschauung.

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

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

Synthetische Erkenntnisse aus Begriffen kan 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 kan allem das Geheimniß bestehen, die Gesetzgebung, wie man sagt, zu simplifiziren. Aber die Gesetze sind hier auch nur Einschränkungen unsrer Freyheit 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 seyn können. Wie aber Gegenstände an sich selbst, wie
die

die Natur der Dinge unter Principien siehe und noch blei-
 sen Begreifen bestimmt werden solle, ist, wo nicht etwas un-
 mögliches, wenigstens doch sehr widersinniges in seiner
 Forderung. Es mag aber hienüt verwant sein, wie es
 wolle, (denn darüber haben wir die Unterbreitung noch
 vor uns) so erhellet wenigstens daraus: daß Erkenntniß
 aus Principien (an sich selbst) ganz etwas anderes sey,
 als bloße Verstandeserkenntniß, die zwar auch andern Er-
 kenntnissen in der Form eines Principis, vorzuziehen kan, an
 sich selbst aber (so fern sie synthetisch ist) nicht auf bloßem
 Denken beruht, noch ein Allgemeines nach Begreifen in
 sich enthält.

Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der
 Erscheinungen vermittelt der Regeln seyn, so ist die Ver-
 nunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln un-
 ter Principien. Sie geht also niemals zunächst auf Er-
 fahrung, oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf
 den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen dessel-
 ben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche
 Vernunftseinheit heißen mag, und von ganz anderer Art
 ist, als sie von dem Verstande geleistet werden kan.

Das ist der allgemeine Begriff von dem Vernunft-
 vermögen, so weit er, bey gänzlichem Mangel an Beispielen
 (als die erst in der Folge gegeben werden sollen), hat be-
 greiflich gemacht werden können.

B. Bom

B.

Vom Verstand in Gebrauch der Vernunft.

Man hat schon vorher gesehen, was uns
 unmittelbar einleuchtet, und dem, was man schließen muß.
 Der Verstand, der durch diesen Gebrauch in Betracht
 ist, hat sich selbst, wie unmittelbar erkannt, doch die-
 se Erkenntnis nur unmittelbar, und nicht mittelbar, ist
 nur ein Anfang. Wenn man aber den Verstand be-
 nutzt und es dadurch endlich etwas gemacht werden, so be-
 merken wir, wie sehr diesen Verstand nicht mehr, und hab-
 ten oft, wie bei dem menschlichen Verstande der Seele, et-
 was unmittelbar erkennbar, was nur mittelbar ge-
 schlossen haben. Der Verstand ist ein Satz, der zum
 Grunde liegt, ein anderer, welcher die Folgerung des aus
 jenem gezogenen, endlich die Schlussfolge (Consequenz),
 nach welcher die Wahrheit des letzteren unmittelbar mit
 der Wahrheit des ersteren verknüpft ist. Es ist das ge-
 schlossene Urtheil schon so in dem ersten, daß es ohne Ver-
 mittelung einer dritten Voraussetzung daraus abgeleitet wer-
 den kann, so heißt der Schluss unmittelbar (consequentia
 immediata); ich möchte ihn lieber den Verstandeschluss
 nennen. Ist aber, außer der zum Grunde gelegten Er-
 kenntnis, noch ein anderes Urtheil nöthig, um die Folge
 zu beweisen, so heißt der Schluss ein Vernunftschluss. In
 dem Satze: alle Menschen sind sterblich, liegen schon die
 Gründe: einige Menschen sind sterblich, oder: einige Sterb-
 liche sind Menschen, oder: nichts, was unsterblich ist, ist
 ein

ein Mensch, und diese sind also unmittelbare Folgerungen aus dem Ersteren. Dagegen liegt der Satz: alle Gelehrte sind sterblich, nicht in dem untergeordneten Urtheile (denn der Begriff der Gelehrten kommt in ihm gar nicht vor) und er kan nur vermittelt 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*) vermittelt 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 dreyfach, so wie alle Urtheile überhaupt, so fern sie sich in der Art unterscheiden, wie sie das Verhältniß des Erkenntnisses im Verstande ausdrücken, nemlich: categorische 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 nemlich 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

selbe Bedingung und läßt sich das Object des Schlußsages unter der gegebenen Bedingung subsumiren, so ist dieser aus der Regel, die auch vor andere Gegenstände der Erkenntniß gilt, gefolgert. Man sieht daraus: daß die Vernunft im Schließen die groesse Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse des Verstandes auf die kleinste Zahl der Principien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken suche.

C.

Von dem reinen Gebrauche der Vernunft.

Kann man die Vernunft isoliren und ist sie alsdenn 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 andern höhern (deren Bedingung die Bedingung der ersteren in ihrer Sphäre befaßt) untergeordnet werden, so viel sich durch die Vergleichung derselben will bemerkstellen 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 Ver-

knüpfung 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 Einheitsigkeit, die der Gemächlichkeit und Ausbreitung unseres Verstandes Vorschub thue, zu fordern, und iener 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 Categorien), 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

und deren Anschauung wenden, um diesen ihren Gegenstand zu bekommen. Vernunftseinheit ist also nicht Einheit einer möglichen Erfahrung, sondern von dieser als der Verschiedenheit, wesentlich unterschieden. Daß alles, was geschieht, eine Ursache habe, ist gar kein durch Vernunft erkannter und vorgeschriebener Grundsatz. Er macht die Existenz der Erfahrung möglich und entlehnt nichts von der Vernunft, welche, ohne diese Beziehung auf mögliche Erfahrung, aus bloßen Begriffen, keine solche synthetische Aussage hätte ableiten 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, vermöge der Subsumtion seiner Bedingung unter eine allgemeine Regel (Obersatz). Da nun diese Regel wiederum eben demselben Begriffe der Vernunft ausgesetzt ist, und dadurch die Bedingung der Bedingung (vernünftiges eines Prinzipialismus) gesucht werden muß, so lange es angeht, so sucht man wel, der eigenthümliche Grundseß der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche), sey: zu dem bedingten Erkenntniß des Vernünftigen das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird.

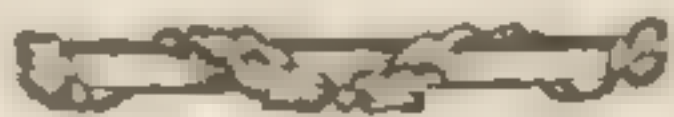
Diese logische Maxime kan aber nicht anders ein Principium der reinen Vernunft werden, als dadurch, daß man annimmt: wenn das Bedingte gegeben ist, so sey auch die ganze Reihe einander untergeordneten Bedingungen

gen, 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 auf's Unbedingte. Es müssen aus demselben auch verschiedene synthetische Sätze entspringen, woron 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, kan 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 seyn, 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 iener Grundsatz: daß sich die Reihe der Bedingungen (in der Synthesis der Erscheinungen, oder auch des Denkens der Dinge überhaupt), bis zum Unbedingten erstrecke, seine obiective Richtigkeit habe, oder nicht, welche Folgerungen daraus auf den empirischen Verstandesgebrauch fließen

fließen, oder ob es vielmehr überall keinen dergleichen objectivgültigen Vernunftsatz gebe, sondern eine blos logische Vorschrift, sich im Aufsteigen zu immer höheren Bedingungen, der Vollständigkeit derselben zu nähern und das durch die höchste und möglichste Vernunftseinheit in unsere Erkenntniß zu bringen, ob, sage ich, dieses Bedürfniß der Vernunft durch einen Mißverstand vor einen transcendentalen 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 vor Mißdeutungen und Verblendungen in die Vernunftschlüsse, deren Obersatz aus reiner Vernunft genommen werden, (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 transcendentalen Dialectik seyn, welche wir jetzt aus ihren Quellen, die tief in der menschlichen Vernunft verbergen sind, entwickeln wollen. Wir werden sie in zwey Hauptstücke theilen, deren erstere von den transcendentalen Begriffen der reinen Vernunft, der zweite von transcendentalen und dialectischen Vernunftschlüssen derselben handeln soll.

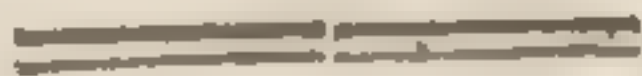


Der
Transscendentalen Dialectik
Erstes Buch.
Von den
Begriffen der reinen Vernunft.

Was es auch mit der Möglichkeit der Begriffe aus reiner Vernunft vor 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 Verrußseyn 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

der mit keiner Erfahrung oder ihrer empirischen Synthese
 so) die eahn war keine wirkliche Erfahrung jemals völ-
 lig zureicht, aber doch jederzeit dazu gehörig ist. Ver-
 nunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbe-
 griffe zum Verstehen (der Wahrnehmungen). Wenn sie
 das Unbedingte enthalten, so betreffen sie etwas, worunter
 alle Erfahrung gehört, welches selbst aber niemals ein Ge-
 genstand der Erfahrung ist: Etwas, worauf die Vernunft
 in ihren Schlüssen aus der Erfahrung führt und wornach
 sie den Grad ihres empirischen Gebrauchs schätzt und ab-
 misst, niemals aber ein Glied der empirischen Synthesis
 ausmacht. Haben dergleichen Begriffe, dessen ungeachtet,
 objective Gültigkeit, so können sie *conceptus ratiocinati*
 (aus der Erfahrung geschlossene Begriffe) heißen; wo nicht, so sind sie
 wenigstens durch einen Schein des Schliessens erschlichen
 und mögen *conceptus ratiocinantes* (vernünftelnde Be-
 griffe) genant werden. Da dieses aber allererst in dem
 Hauptstücke von den dialectischen Schlüssen der reinen Ver-
 nunft ausgemacht werden kan, so können wir darauf noch
 nicht Rücksicht nehmen, sondern werden vorläufig, so
 wie wir die reine Verstandesbegriffe *Categorien* nanten,
 die Begriffe der reinen Vernunft mit einem neuen Na-
 men belegen und sie *transcendentale Ideen* nennen, diese
 Benennung aber jetzt erläutern und rechtfertigen.



Des
Ersten Buchs der transcendentalen
Dialectik
Erster Abschnitt.
Von
den Ideen überhaupt.

In 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 so gar sich selbst recht verständlich werden kan. 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 todten und gelehrten Sprache umzusehen, ob sich daselbst nicht dieser Begriff samt seinem angemessenen Ausdrucke vorfinde, und wenn der alte Gebrauch desselben durch Unbehutsamkeit ihrer Urheber auch etwas schwankend geworden 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

Unter:

Unterscheidung von andern verwandten Begriffen von größer Wichtigkeit ist, so ist es rathsam, damit nicht verwechselnd umzugehen, oder es bloß zur Abwechslung, 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 verlehren geht, den er allein hätte aufbehalten können.

Plato bediente sich des Ausdruck's Idee so: daß man wol sieht, er habe darunter etwas verstanden, was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, sondern welches so gar die Begriffe des Verstandes, mit denen sich Aristoteles beschäftigte, weit übersteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit Congruirendes angetroffen wird. Die Ideen sind bey ihm Urbilder der Dinge selbst, und nicht bloß Schlüssel zu möglichen Erfahrungen, wie die Categorien. 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) zurückerufen muß. Ich will mich hier in keine litterarische Untersuchung einlassen, um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philosoph mit seinem Ausdrucke

verstand. Ich merke nur an: daß es gar nichts ungewöhnliches sey, so wol im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn so gar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eignen Absicht entgegen redete, oder auch dachte.

Plato bemerkte sehr wol, daß unsere Erkenntnißkraft ein weit höheres Bedürfnis fühle, als bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit durchzuarbeiten, 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 kan, jemals mit ihnen congruiren könne, die aber nicht desto weniger ihre Realität haben und keinesweges bloße Hirngespinnste seyn.

Plato fand seine Ideen vorzüglich in allem was praktisch ist, *) d. i. auf Freiheit beruht, welche ihrer Seite
unter

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

unter Erkenntnissen steht, die ein eigenthümliches Product der Vernunft sind. Wer die Weisheit der Jugend aus Erfahrung schöpfen wollte, wer das, was nur allenfalls als Beispiel zur unvollkommenen Erläuterung dienen kan, als Muster zum Erkenntnisquell machen wollte (wie es wirklich viele gethan haben,) der würde aus der Jugend ein nach Zeit und Umständen wandelbares, zu keiner Regel brauchbares zweideutiges Umding machen. Dagegen wird ein jeder inne: daß, wenn ihm jemand als Muster der Jugend vorgestellt wird, er doch immer das wahre Original bloß in seinem eignen Mopfe habe, wenn er dieser angebliche Muster vergleicht, und es hier darach schät. Dieses ist aber die Idee der Jugend, in Hinsicht deren alle mögliche Begehrstände der Erfahrung zwar als Beispiele (Beweise der Thunlichkeit deutenigen im gewissen Grade, was der Vernunft heisset), aber nicht als Abbilder dienen thun. Daß niemals ein Mensch demjenigen adäquat handeln werde, was die reine Idee der Jugend enthält, beweiset gar nicht etwas Unerwünschtes in diesem Gedanken. Denn es ist gleichviel ob es Muth, über den moralischen Muth oder Muth, nur vermuthet dieser Idee möglich; mithin liegt sie weder der Erziehung zur moralischen Vollkommenheit nothwendig zum Grunde, so weit auch die, ihrem Grade nach nicht zu bestimmende Hindernisse in der menschlichen Natur uns davon entfernt halten mögen.

Die platonische Republik ist, als ein vermeintlich auffallendes Beispiel von enträumter Volksgemeinschaft, die nur im Gehirn des müßigen Denkers ihren Sitz haben kan, zum Sprichwort geworden, und Brucker findet es lächerlich: daß der Philosoph behauptete, niemals würde ein Fürst wol regieren, wenn er nicht der Ideen theilhaftig wäre. Allein man würde besser thun, diesem Gedanken mehr nachzugehen und ihn, (wo der vortrefliche 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 bey Seite zu stellen. Eine Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen: daß jedes Freiheit mit der andern ihrer zusammen bestehen kan, (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 bey allen Gesetzen zum Grunde legen muß, und wobei man anfänglich von den gegenwärtigen Hindernissen abstrahiren muß, die vielleicht nicht sowol aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen mögen, als vielmehr aus der Vernachlässigung der ächten Ideen bey der Gesetzgebung. Denn nichts kan schädlicheres und eines Philosophen unwürdigeres gefunden werden, als die pöbe'hafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung, die doch gar nicht existiren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen

getroffen würden, und an deren statt nicht reihe Begriffe, eben darum, weil sie aus Erfahrung edelst werden, 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 bey einer vollkommenen Anordnung derselben, gar keine Strafen nöthig seyn würden. Do nun gleich das letztere niemals zu Stande kommen mag, so ist die Idee doch ganz richtig, welche dieser 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 seyn mag, bey welchem die Menschheit stehen bleiben müsse, und wie groß also die Lust, die zwischen der Ide. und ihrer Ausführung nothwendig übrig bleibt, seyn möge, das kan und soll niemand bestimmen, eben darum, weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Gränze übersteigen kan.

Aber nicht bloß in demjenigen, wobey die menschliche Vernunft wahrhafte Causalität zeigt und wo Ideen wirkende Ursachen (der Handlungen und ihrer Gegenstände) werden, nemlich in 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) zeigen deutlich,
daß

daß sie nur nach Ideen möglich seyn, daß zwar kein einzelnes Geschöpf, unter den einzelnen Bedingungen seines Daseyns, mit der Idee des Vollkommenerseyns seiner Art congruirt, (so wenig wie der Mensch mit der Idee der Menschheit, die er so gar selbst als das Ideal seiner Handlungen in seiner Seele trägt,) daß gleichwohl jene Ideen im höchsten Verstande 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 sey. Wenn man das Uebertriebene des Ausdruckes absondert, so ist der Versuchsschritt der Philosophen, von der empirischen Betrachtung des Wirklichen der Welterordnung zu der architectonischen Verfassung derselben nach Zwecken, d. i. nach 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 man nur darum nicht erkennt, weil man es durch eben die empirische Regeln beurtheilt, deren Gültigkeit, als Principien, eben durch sie hat aufgehoben 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 es ist
höchst

höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich thun soll, 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 Arbeit, nemlich: den Boden zu jenen majestätischen stützenden Gebäuden eben und baufest zu machen, in welchem sich allerley Maulwurfsgänge einer vergeblich, aber mit guter Zuvorsicht auf Schätze grabenden Vernunft, verlanden und die ienes Bauwerk unsicher machen. Der transcendente Gebrauch der reinen Vernunft, ihre Principien und Ideen sind es also, welche genau zu kennen uns jetzt obliegt, um den Einfluß der reinen Vernunft und den Werth derselben gehörig bestimmen und fördern zu können. Doch ehe ich diese vorläufige Einleitung len Ende lege, ersuche ich diejenige, denen Philosophie am Herzen liegt, (welches mehr gesagt ist als man gemeiniglich anruft) 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 übrigen Ausdrücke, womit gewöhnlich allerley Vorstellungen in sorgloser Unordnung bezeichnet werden, geraube und die Wissenschaft dabey einbüße. Reicht es uns doch nicht an Benennungen, die jeder Vorstellungsort gehörig angemessen sind, ohne daß wir nöthig haben, in das Eigentum

thum einer anderen einzugreifen. Hier ist eine Stufenleiter derselben. Die Gattung ist Vorstellung überhaupt, (repræsentatio). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewußtseyn (perceptio). Eine Perception, die sich lediglich auf das Subiect, 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 seyn kan. Der Begriff ist entweder ein empirischer oder reiner Begriff, und der 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 Vernunftbegriff. 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.



Des
Ersten Buchs der transcendentalen
Dialectik
Zweiter Abschnitt.
Von
den transcendentalen Ideen.

Die transcendentale Dialectik gab uns ein Bewußt, wie die Klasse logische Form unserer Erkenntniß den Ursprung von reinen Begriffen a priori enthalten könne, welche vor aller Erfahrung Gegenstände verfallen, oder vielmehr die formale Einheit anzeigen, welche einem empirischen Erkenntniß von Gegenständen möglich macht. Die Form der Methode (in einem Bewußt von der Consistenz der Anschauungen vertheidelt) brachte Kategorien hervor, welche allen Verstandesgebrauch in der Erfahrung leiten. Wenn so können wir erwarten: daß die Form der Vernunftschlüsse, wenn man sie auf die synthetische Einheit der Urtheilungen, nach Anordnung 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 gesamten Erfahrung nach Principien bestimmen werden.

Die Function der Vernunft bey ihren Schlüssen bestand in der Allgemeinheit der Erkenntniß nach Vernunft, und der Vernunftschluß selbst ist ein Urtheil, welches a
prio-

priori in dem ganzen Umfange seiner Bedingung bestimmt wird. Den Satz: Caius ist sterblich, könnte ich auch bloß durch den Verstand, aus der Erfahrung schöpfen. Allein ich suche einen Begriff, der die Bedingung enthält, unter welcher das Prädicat (Affectio 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 transcendente 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 kan ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, so fern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden.

II. Absch. Werten transscendent. S. 223

So viel Arten des Verhältnisses es nun giebt, die der Verstand vermittlest der Categorien sich vorstellt, so vielerley reine Vernunftbegriffe wird es auch geben, und es wird also erstlich ein Unbedingtes der categorischen Synthesis in einem Subiect, zweitens der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, drittens der disjunctiven Synthesis der Theile in einem System zu suchen seyn.

Es giebt nemlich eben so viel Arten von Vernunftschlüssen, deren jede durch Prologismen zum Unbedingten fortschreitet, die eine zum Subiect, welches selbst nicht mehr Prädicat ist, die andre zur Voraussetzung, die nichts weiter voraussetzt, und die dritte zu einem Aggregat der Glieder der Einheitung, zu welchen nichts weiter erforderlich ist, um die Einheitung eines Begriffs zu vollenden. Daher sind die reine Vernunftbegriffe von der Totalität in der Einheit 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 transscendentalen 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 Zetelheit der Vordinge-
 gangen und dem Unbedingten, als dem ganzen positiven
 Ziel aller Vernunftbegriffe reden, so lassen wir wiederum
 auf einen Ausdruck, den wir nicht entbehren und gleich-
 wol, nach einer ihm durch langen Mißbrauch anhängen-
 den Zweideutigkeit, nicht sicher brauchen können. Das
 Wort absolut ist eines von den wenigen Wörtern, die in
 ihrer uranfänglichen Bedeutung einem Wort so angemessen
 werden, welchem nach der Hand gar kein anderes Wort
 eben derselben Sprache genau anpaßt, und dessen Ver-
 lust, oder welches eben so viel ist, sein schwankender Ge-
 brauch 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 wer-
 den kan. 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 Be-
 deutung würde absolutmöglich das bedeuten, was an sich
 selbst (interne, möglich ist, welches in der That das we-
 nigste ist, was man von einem Gegenstande sagen kan.
 Dagegen wird es auch hiemeilen gebraucht, um anzuzeigen,
 daß etwas in aller Beziehung (uneingeschränkt) gültig ist,
 (z. B. die absolute Herrschaft) und absolutmöglich würde
 in dieser Bedeutung dasienige bedeuten, was in aller Ab-
 sicht in aller Beziehung möglich ist, welches wiederum
 das, meiste ist, was ich über die Möglichkeit eines Din-
 ges

gesprochen sein. Nun treffen zwar diese Bedeutungen mannigfaltig zusammen. Es ist u. E. was innerlich unmöglich ist, auch in aller Deychuna, mithin absolut unmöglich. Aber in den meisten Fällen sind sie unendlich weit auseinander, und ich kan auf keine Weise schließen: daß, weil etwas an sich selbst möglich ist, es darum auch in aller Deychuna, mithin absolut möglich sey. In von der absoluten Nothwendigkeit rede ich in der Folge geistig, daß sie keine weges in allen Fällen von der inneren abhängt, und also nur dieser nicht als gleichbedeutend angesehen werden dürfte. Dessen Gegentheil innerlich unmöglich ist, dessen Gegentheil ist freilich auch in aller Deychuna unmöglich, nach. 1. ist es nicht absolut nothwendig, aber ich kan 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 gewis- sen Fällen ein ganz leerer Ausdruck, mit welchem wir nicht den mindesten Begriff verbinden können; dagegen der, von der Nothwendigkeit eines Dinges in aller Deychuna, (auf alles Mögliche) ganz besondere Bestimmungen bey sich führt. Weil nun der Verlust eines Begriffs von größ- ser Anwendung in der speculativen Weltweisheit dem Phi- losophen niemals gleichgültig seyn kan, so laße ich, es werde ihm die Bestimmung und sorgfältige Aufbeahrung des Gedrucks, an dem der Begriff hängt, auch nicht gleichgültig seyn.

In dieser erweiterten Bedeutung werde ich mich dann des Wortes: absolut, bedienen und es dem bloß comparativ = oder in besondrer Rücksicht gültigen entgegense-
 tzen; denn dieses letztere ist auf Bedingungen restringirt, ienes aber gilt ohne Restriction.

Nun geht der transcendente Vernunftbegriff ieder-
 zeit nur auf die absolute Totalität in der Synthesis der
 Bedingungen und endigt niemals, als bey dem Schlecht-
 hin, d. i. in ieder Beziehung Unbedingten. Denn die
 reine Vernunft überläßt alles dem Verstande, der sich zu-
 nächst 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,
 welche in der Kategorie gedacht wird, bis zum Schlecht-
 hinunbedingten hinauszuführen. Man kan daher diese
 die Vernunftseinheit der Erscheinungen, so wie jene, wel-
 che die Kategorie ausdrückt, Verstandeseinheit nennen.
 So bezieht sich demnach die Vernunft nur auf den Ver-
 standesgebrauch und zwar nicht, so fern dieser den Grund
 möglicher Erfahrung enthält, (denn die absolute Totali-
 tät der Bedingungen ist kein in einer Erfahrung brauch-
 barer Begriff, weil keine Erfahrung unbedingt ist) son-
 dern um ihm die Richtung auf eine gewisse Einheit vorzu-
 schreiben, von der der Verstand keinen Begriff hat und
 die darauf hinaus geht, alle Verstandeshandlungen, in
 Unser

Anschauung eines jeden Gegenstandes, in ein absolutes Ganze zusammen zu fassen. Daher ist der obiective Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe jederzeit transcendent, indessen daß der, von den reinen Verstandesbegriffen, seiner Natur nach jederzeit immanent seyn muß, indem er sich blos auf mögliche Erfahrung einschränkt.

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

nur eigentlich die ganze Absicht ist, und die Annäherung zu einem Begriffe, der aber in der Ausübung doch niemals erreicht wird, eben so viel ist, als ob der Begriff ganz u. d. gar verfehlet würde, so hat es von einem dergleichen Begriffe: er ist nur eine Idee. So würde man sagen können: das absolute Ganze aller Erscheinungen ist nur eine Idee, denn, da wir dergleichen niemals im Wirklichen anweisen können, so bleibt es ein Problem ohne alle Lösung. Dagegen, weil es im practischen Gebrauch des Verstandes ganz allein um die Ausführung nach Willen zu thun ist, so kan die Idee der practischen Vernunft weder ein wirklich, ob zwar nur zum Theil, in concreto geendet werden, in sie ist die unentzehlliche Bedingung jedes practischen Gebrauchs der Vernunft. Ihre Ausführung ist jederzeit beschränkt und mangelhaft, aber unter nicht bestimmbaren Gränzen, also jederzeit unter dem Einfluß des Begriffs einer absoluten Vollständigkeit. Demnach ist die practische Idee jederzeit höchst feuchtbar und in Ausführung der rationalen Handlungen unumzählich notwendig. Je mehr die reine Vernunft seiner Vollständigkeit, das wirklich hervorzubringen, was ihr Begriff enthält, daher kan man von der Vernunft nicht gleichsam geringschätzig sagen: sie ist nur eine Idee, sondern eben darum, weil sie die Idee von der notwendigen Einheit aller möglichen Zwecke ist, so muß sie allem Practischen als ursprüngliche, zum wenigsten einschränkende, Bedingung zur Regel dienen.

Ob wir nun gleich von den transcendentalen Vernunftbegriffen sagen müssen: sie sind nur Ideen, so werden wir sie doch keinesweges vor überflüssig und nutzlos anzusehen haben. Denn wenn schon dadurch kein Object bestimmt werden kan, so können sie doch im Grunde und unbemerkt dem Verstande zum Canon seines ausbreiteten und eingehalten Gebrauchs dienen, dadurch er zwar keinen Gegenstand mehr erkent, als er nach seinen Begriffen erkennen würde, aber doch in dieser Erkenntniß besser und weiter geleitet wird. Zu erwähnen: daß sie vielleicht von den Naturbegriffen zu den practischen einen Uebergang möglich machen, und den moralischen Ideen selbst auf solche Art Spaltung und Zusammenhang mit den speculativen Erkenntnissen der Vernunft vertheilen können. Ueber alles dieses muß man den Vortheil in dem Verfolg erwarten.

Unserer Absicht gemäß sehen wir aber hier die practische Ideen des Geistes und betrachten daher die Vernunft nur im speculativen, und in diesem noch enger, nemlich nur im transcendentalen Gebrauch. Wir müssen wir nun denselben Weg einschlagen, den wir oben bei der Deduction der Kategorien nahmen, nemlich die logische Form der Vernunfterkentniß erwägen, und sehen, ob nicht etwa die Vernunft dadurch auch ein Quänt von Begriffen werde, die Objecte an sich selbst, als synthetisch a priori bekannt, in 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 Regel (Obersatz, Major). 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 nemlich sagt etwas allgemein unter einer gewissen Bedingung. Nun findet in einem vorkommenden Falle die Bedingung der Regel statt. Also wird das, was unter iener Bedingung allgemein galt, auch in dem vorkommenden Falle (der diese Bedingung bey sich führt) als gültig angesehen. Man siehet leicht, daß die Vernunft durch Verstandeshandlungen, welche eine Reihe von Bedingungen ausmachen, zu einem Erkenntniße gelange. Wenn ich zu dem Satze: alle Körper sind veränderlich, nur dadurch gelange, daß ich von dem entferntern Erkenntniße, (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 nunmehr das entfernte Erkenntniß (veränderlich) mit der vorliegenden verknüpft: folglich
sind

sind die Körper veränderlich, so bin ich durch eine Reihe von Bedingungen (Prämissen) zu einer Erkenntniß (Conclusion) gelangt. Nun läßt sich eine jede Reihe, deren Exponent (des categorischen oder hypothetischen Urtheils) gegeben ist, fortsetzen, mithin führt eben dieselbe Vernunft-Handlung zur *ratio cinatio polysyllogistica*, welches eine Reihe von Schlüssen ist, die entweder auf die Seite der Bedingungen (*per polysyllogismos*), oder des Bedingten (*per episyllogismos*), in unbestimmte Weiten fortgesetzt werden kan.

Man wird aber bald inne: daß die Kette, oder Reihe der *Polysyllogismen*, d. i. der gefolgeten Erkenntniße auf der Seite der Gründe, oder der Bedingungen zu einem gegebenen Erkenntniß, mit andern Worten: die aufsteigende Reihe der Vernunftschlüsse sich gegen das Vernunftvermögen doch anders verhalten müsse, als die absteigende Reihe, d. i. der Fortgang der Vernunft auf der Seite des Bedingten durch *Episyllogismen*. Denn, da im ersten Falle das Erkenntniß (*conclusio*) nur als bedingt gegeben ist: so kan man zu demselben vermittelst der Vernunft nicht anders 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 Folgerungen, nur eine werdend-

de

te und nicht schon ganz vorausgesetzte oder gegebene Reihe, macht nur ein potentieller Fortgang bedingt wird. Daher wenn eine Erkenntnis als bedingt angesehen wird, so ist die Vernunft geneigt, die Reihe der Bedingungen in einer steigenden Linie als vollendet und ihrer Totalität nach gegeben anzusehen. Wenn aber eben dieselbe Erkenntnis zugleich als Bedingung anderer Erkenntnis angesehen wird, die unter einander eine Reihe von Folgerungen in aufsteigender Linie ausmachen, so kann die Vernunft ganz anders thätig seyn, wie weit dieser Fortgang sich a parte posteriori erstrecke, und ob gar überall Totalität dieser Reihe möglich sey; weil sie einer dergleichen Reihe zu der ihr ihr hegenden Conclusion nicht bedarf, indem diese durch ihre Gründe a parte priori schon hinreichend bestimmt und gesichert ist. Es mag nun seyn: 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, so muß sie doch Totalität der Bedingung enthalten, gesetzt, daß wir niemals dahin gelangen könnten, sie zu fassen, und die ganze Reihe muß unbedingt wahr seyn, wenn das Bedingte, welches als eine daraus entspringende Folgerung angesehen wird, als wahr gelten soll. Dieses ist eine Forderung der Vernunft, die ihr Erkenntnis als a priori bestimmt und als notwendig ankündigt, entweder an sich selbst, und dann bedarf es keiner Gründe, oder, wenn es abgeleitet ist, als ein Glied einer Reihe von Gründen, die selbst unabdingter Weise wahr ist.

Des
Ersten Buchs der transcendentalen
Dialectik

Dritter Abschnitt.

System der transcendentalen Ideen.

Wir haben es hier nicht mit einer logischen Dialectik zu thun, welche von allem Inhalte der Erkenntnis abstrahirt und lediglich den formalen Seiten in der Form der Vernunftschlüsse anseht, sondern mit einer transcendentalen, welche, völlig a priori, den Ursprung gewisser Erkenntnisse aus reiner Vernunft und geschlossener Begriffe, deren Gegenstand empirisch gar nicht gegeben werden kan, die also gänzlich außer dem Vermögen des reinen Verstandes liegen, enthalten soll. Wir haben aus der natürlichen Vernehmung, die der transcendente Gebrauch unserer Erkenntnis, sowohl in Schlüssen, als Urtheilen, auf den logischen haben muß, abgenommen: daß es nur drei Arten von Dialectischen Schlüssen geben werde, die sich auf die dreierley Schlussarten beziehen, durch welche Vernunft aus Principien zu Erkenntnissen gelangen kan, und daß in allem ihr Gehalte sey, von der bedingten Synthesis, an die der Verstand jederzeit gebunden bleibt, zur unbedingten aufzusteigen, die er niemals erreichen kan.

Nun ist das allgemeine aller Beziehung, die unsere Vorstellungen haben können, 1) die Beziehung aufs Subiect, 2) die Beziehung auf Objecte und zwar, entweder
erster

erflich als Erscheinungen, oder als Gegenstände des Denkens überhaupt. Wenn man diese Untereinteilung mit der oberen verbindet, so ist aller Verhältniß der Vorstellungen, davon wir uns entweder einen Begriff, oder Idee machen können, dreifach: 1. das Verhältniß zum Subiect, 2. zum Mannigfaltigen des Objects in der Erscheinung, 3. zu allen Dingen überhaupt.

Man haben es alle reine Begriffe überhaupt mit der synthetischen Einheit der Vorstellungen, Begriffe der reinen Vernunft (transcendentale Ideen) aber mit der unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen überhaupt zu thun. Folglich werden alle transcendentale Ideen sich unter drey Classen bringen lassen, davon die erste die absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subiects, 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 Subiect ist der Gegenstand der Psychologie, der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) der Gegenstand der Cosmologie und das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kan, enthält, (das Wesen aller Wesen) der Gegenstand der Theologie. Also giebt die reine Vernunft die Idee zu einer transcendentalen Seelenlehre (psychologia rationalis), zu einer transcendentalen Weltwissenschaft (cosmologia rationalis), endlich auch zu einer trans-

scendentalen Gotteserkenntniß (Theologia transcendentalis) an die Hand. Der bloße Entwurf so gar zu einer sowol 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 drey Titeln aller transcendentalen Ideen *per modi* der reinen Vernunftbegriffe stehen, wird in dem folgenden Hauptstücke vollständig dargelegt werden. Sie laufen am Faden der Categorien 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 Functionen, deren sie sich zum categorischen Vernunftschlusse bedient, nothwendiger Weise auf den Begriff der absoluten Einheit des denkenden Subjects kommen müsse, wie das logische Verfahren in hypothetischen die Idee vom Schlechthinunbedingten in einer Reihe gegebener Bedingungen, endlich die bloße Form des disiunctiven Vernunftschlusses den höchsten Vernunftbegriff von einem Wesen aller Wesen nothwendiger Weise

Weise nach sich ziehen müßte, ein Gedanke der, beim ersten Anblick, dasjenige Paradies zu sein scheint.

Von diesen transcendentalen Ideen ist eigentlich keine objective Deduction möglich, so wie nur sie von den Kategorien herzu führen könnten. Denn in der That haben sie keine Beziehung auf irgend ein Object, was ihnen communicirt gegeben werden könnte, eben darum, weil sie nur Ideen sind. Aber eine subjective Ableitung derselben aus der Natur unserer Vernunft könnte man unternehmen und die ist im gegenwärtigen Hauptstücke auch geleistet worden.

Man sieht leicht: daß die reine Vernunft nichts anders zur Macht habe, als die absolute Totalität der Synthesis auf der Seite der Bedingungen (es sey der Zahlreihen, oder der Dependenz, oder der Concurrenz) und daß sie mit der absoluten Vollständigkeit von Seiten des Bedingten nichts zu schaffen habe. Denn nur allein letzterer bedarf sie, um die ganze Reihe der Bedingungen vorzusetzen, und sie dadurch dem Verstande a priori zu geben. Ist aber eine vollständig (und unbedingt) 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 transcendentalen Ideen nur zum Aufsteigen in der Reihe der Bedingungen, bis zum Unbedingten, d. i. zu den Principien. In Ansehung des Hinabgehens zum

Des

Bedeutungen aber, nicht es zwar einmal ein solches Ver-
 ständlich, den unsere Vernunft von den Vorurtheilen befreit
 zu macht, aber gar keine transscendenten, und, kann
 wir uns von der absoluten Totalität einer solchen Summe
 (des progressus) eine Idee machen, z. B. von der
 ganzen Reihe aller künftigen Weltveränderungen, so ist
 dieses ein Gedankending (ens rationis), welches nur will-
 kürlich gedacht, und nicht durch die Vernunft nothwen-
 dig vorausgesetzt wird. Denn zur Möglichkeit des Ver-
 stehens wird zwar die Totalität seiner Bedingungen, aber
 nicht seiner Folgen vorausgesetzt. Derselbe ist ein solcher
 D. auf seine transscendentale Idee, mit der wir es doch
 hier lediglich zu thun haben.

Endlich wird nun auch geteilt: daß unter der trans-
 scendenten Idee sich ein gewisser Zusammenhang und
 Einheit befinde, und daß die reine Vernunft, voraus-
 gesetzt, ohne ihre Anwendung in ein System bringe. Von
 der Absicht seiner selbst (der Seele) zur Selbstkenntnis,
 und, vernünftig dieser, zum Urwesen fortzugehen, ist ein so
 natürlicher Fortschritt, daß er dem letzten Fortschritte
 der Vernunft, von der Pläne zum Ende, sehr ähn-
 lich scheint. Ob nun hier wirklich eine Verwandtschaft
 von der Art, als zwischen dem logischen und transscenden-
 talen Verfahren, in jedem zum Grunde liege, ist auch
 eine von den Fragen, deren Beantwortung man in dem
 Verfolg dieser Untersuchungen abwarten muß.

Wir haben vorläufig unsern Zweck schon erreicht: da wir die transcendentalen Begriffe der Vernunft, die sich sonst gewöhnlich 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 kan, angeben und sie in einem systematischen Zusammenhange haben vorstellen können, wodurch ein besonderes Feld vor die reine Vernunft abgesteckt und eingeschränkt wird.

Der
Transcendentalen Dialectik
Zweites Buch.
Von den
Dialectischen Schlüssen der reinen
Vernunft.

Man kan sagen: der Gegenstand einer blossen transcendentalen Idee sey etwas, woron man keinen Begriff hat, obgleich diese Idee ganz nothwendig in der Vernunft nach ihren ursprünglichen Gesetzen erzeugt werden. Denn in der That ist auch von einem Gegenstande, der der Forderung der Vernunft adäquat seyn soll, kein Verstandesbegriff möglich, d. i. ein solcher, welcher in einer möglichen Erfahrung gezeigt und anschaulich gemacht werden

werden kan. Besser würde man sich doch, und mit weniger Gefahr des Mißverständnisses ausdrücken, wenn man sagte: daß wir vom Dialect, welches einer Idee correspondirt, keine Kenntniß, obzwar einen problematischen Begriff haben können.

Nun betruhet wenigstens die transcendente (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 vermittlest deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas anderes schließen, wovon wir doch keinen Begriff haben und dem wir gleichwol, durch einen unvermeidlichen Schein, objective Realität geben. Vergleichen Schlässe sind in Hinsicht ihres Resultats also eher vernünftelose, als Vernunftschlüsse zu nennen; wiewol sie, ihrer Verantwortung wegen, wol den letzteren Namen führen können, weil sie doch nicht erdichtet, oder zufällig entstanden, sondern aus der Natur der Vernunft entstrungen sind. Es sind Sophismationen, nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weise unter allen Menschen sich nicht leßmachen, und vielleicht war nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Leibniz aber, der ihn unaufhörlich trakt und äßt, niemals völlig los werden kan.

Dieser dialect. Vernunftschlüsse giebt es also nur dreierley Arten, so vielfach, als die Ideen sind, auf

die ihre Schöpfung auslaufen. In dem Vernunftschlusse der ersten Classe ist sie ich von dem transscendenten Begriffe des Dinges, der sich in der Natur, so entsteht, auf die absolute Einheit dieses Subjekts selber, von welchem ich auf dem Wege der Reflexion ausgehe. Diesen dialectischen Schluß werde ich den transscendenten Prolegomenen nennen. Die zweite Classe der Vernunftschlüsse ist auf das transscendentale Begriff der absoluten Einheit, der Menge der Bedingungen einer gegebenen Erscheinung von selbst, an sich und selbst, so doch, daß sie von der unendlichen synthetischen Einheit entsteht auf einer Seite, nicht in einer selbst sich widersprechenden Begriffsbildung, auf die Menge der entgegengesetzten Einheit, neben ich gleichwohl auch keinen Begriff habe. Den Zustand der Vernunft bei diesen dialectischen Schüssen, werde ich die Annahme der reinen Vernunft nennen. Endlich schliesse ich, nach der dritten Art vernunftschlüssender Schüsse, von der Totalität der Bedingungen, Gegenstände überhaupt, so kann sie nur gegeben werden können, zu denken, auf die absolute fortgesetzliche Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, d. i. von Dingen, die ich nach ihrem bloßen transscendenten entzogenen Begriff nicht ferne, auf ein Wesen aller Wesen, welches ich durch einen transscendirenden Begriff noch weniger ferne und von dessen unbedingter Nothwendigkeit ich mir keinen Begriff machen kann. Diesen dialectischen Vernunftschluß werde ich das Ideal der reinen Vernunft nennen.

Der

Des

Zweiten Buchs
der transscendentalen Dialectik
Erstes Hauptstück.

Von den

Paralogismen der reinen Vernunft.

Der lausliche Paralogismus besteht in der Katastrophe eines Vernunftschlusses der Form nach, sein Inhalt mag übrigens seyn, welcher er wolle. Ein transscendentaler Paralogismus aber hat einen transscendentalen Grund: der Form nach falsch zu schließen. Auf solche Weise wird ein derartiger Schluß in der Natur der Menschenvernunft seinen Grund haben und eine unvermeidliche, obwohl nicht zu vermeidende Naturerbschuld führen.

Jetzt kommen wir auf einen Logos, der eben, in der allgemeinen Liste der transscendentalen Wissenschaften, nicht verzeichnet worden, und dennoch dazu gehört werden muß, ohne doch darum jene Tafel im mindesten zu verändern und vor mangelhaft zu erklären. Dasselbe ist der Verstand, oder, wenn man lieber will, das Urtheil: Ich denke. Man sieht aber leicht: daß er das Behälter aller Wissenschaften überhaupt und mithin auch der transscendentalen sey und also unter diesen jederzeit mit begriffen werde, und daher eben soviel transscendental sey, aber keinen besondern Titel haben könne, weil es nur dazu dient, alles Denken, als zum Verstandesgeheimnis zu führen. Zu diesem, so

rein

ren er auch vom Empirischen (dem Eindrücke der Sinne) ist, so dient er doch dazu, zweierley Gegenstände aus der Natur unserer Vorstellungsart zu unterscheiden. Ich, als Verstand, 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 kan, wern ich von der Seele nichts weiter zu wissen verlange, als was unabhängig von aller Erfahrung (welche mich näher und in concreto bestimmt) aus diesem Begriffe Ich, so fern er bey allem Denken vorkommt, geschlossen werden kan.

Die rationale Seelenlehre ist nun wirklich ein Unverstandenes von dieser Art, denn wenn das mindeste Empirische meines Denkens, irgendet eine besondere Wahrnehmung aus meines innern Sinnes, noch unter die Begründungen 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 denke, erbaut worden und deren Grund oder Ugrund wir hier ganz schicklich, und der Natur einer Transscendentalphilosophie gemäß, untersuchen können. Man darf sich daran nicht stoßen: daß ich doch an diesem Satze, der die Wahrnehmung seiner Selbst ausdrückt, eine innere Erfahrung habe, und mithin die rationale Seelenlehre, welche darauf erbauet wird,

wird, niemals rein, sondern zum Theil auf ein empirisches Principium gegründet sey. Denn diese innere Wahrnehmung ist nichts weiter, als die bloße Apperception: Ich denke, welche sogar alle transcendente Begriffe möglich macht, in welchen es heißt: Ich denke die Substanz, die Ursache etc. Denn innere Erfahrung überhaupt und deren Modalität, oder Wahrnehmung überhaupt und deren Verhältniß zu anderer Wahrnehmung, ohne daß irgend ein besonderer Unterschied derselben und Bestimmung empirisch gegeben ist, kan nicht als empirische Erkenntnis, sondern muß als Erkenntnis des Empirischen überhaupt angesehen werden, und gehört zur Untersuchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung, welche allein das transcendental ist. Das mindeste Object der Wahrnehmung (z. B. nur Lust oder Unlust), welche zu der allgemeinen Vorstellung des Selbstbewußtseins hinzu käme, würde die rationale Psychologie sogleich in eine empirische verwandeln.

Ich denke, ist also der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit anerkennen soll. Man sieht leicht: daß dieser Gedanke, wenn er auf einen Gegenstand (mich selbst) bezogen werden soll, nichts anders, als transcendente 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 blos dem Festsaden der Categorien zu folgen haben, nur, da hier zuerst ein Ding, Ich, als denkend Wesen, gegeben werden, so werden wir zwar die obige Ordnung der Categorien 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 voraestellt wird, und so ihrer Reihe rückwärts nachgehen. Die Text der rationalen Seelenlehre, woraus alles übrige, was sie nur enthalten mag, abgeleitet werden muß, ist demnach folgende:

I.

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 *).

Aus

*) Der Leser, der aus diesen Ausdrücken, in ihrer transscendenten Abgezogenheit, nicht so leicht den psychologischen Sinn der eben und warum das letztere Attribut der Seele in der Kategorie der Existenz gehöre, errathen wird, wird es in dem folgenden hinreichend erklärt und gerechtfertigt.

Aus diesen Elementen entspringen alle Begriffe der reinen Seelenlehre, lediglich durch die Zusammenfügung, ohne im mindesten ein anderes Principium zu erkennen. Diese Substanz, Alles als Object, Grund des inneren Sinnes, giebt den Verstand der Immaterialität, als einfache Substanz, der Incorruptibilität, die Identität desselben, als intellectuelley Substanz, giebt die Personalität, alle diese drey Stücke zusammen die Spiritualität, das Verhältniß zu den Gegenständen im Raume giebt das Commerecium mit Körpern, mithin stellet sie die denkende Substanz, als das Principium des Lebens in der Materie, d. i. sie als Seele (anima) und als den Grund der Unmortalität vor, diese durch die Spiritualität eingeschränkt, Immortalität.

Hierauf beziehen sich nun vier Paralogismen einer transcendentalen Seelenlehre, welche fälschlich vor eine Wissenschaft der reinen Vernunft, von der Natur unseres denkenden Wesens, gehalten wird. Zum Grunde derselben können wird aber nichts anderes legen, als die einfache und vor sich selbst an Inhalt gänzlich leere Darstellung

§ 5. lung

fertigt finden. Uebrigens habe ich wegen der lateinischen Ausdrücke, die statt der gleichbedeutenden deutschen, welche den Geschmack der guten Schreibart, einschließen sind, sowohl bey diesem Abhändele, als auch in d. des ganzen Werks, zur Entschuldig. anzusetzen: daß ich lieber etwas der Fertigkeit der Sprache habe entbehren, als den Schulgebrauch durch die mindeste Unvollständigkeit erschweren wollen.

lung: Ich, von der man nicht einmal sagen kan: daß sie ein Begriff sen, sondern ein blosses Bewußtseyn, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding) welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transcendentalcs Subiect der Gedanken vorgestellt = X, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind, erkannt wird und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff heben können, um welches wir uns daher in einem beständigen Carcel herumdrehen, indem wir uns seiner Verstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urtheilen; eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen ist, weil das Bewußtseyn an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonderes Object unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt, so fern sie Erkenntniß genant werden soll; denn von der allein kan ich sagen, daß ich dadurch 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 Subiects ist, zugleich vor alles, was denkt, gültig seyn solle, und daß wir auf einen empirisch scheinenden Satz ein apodictisches und allgemeines Urtheil zu gründen uns anmassen können, nemlich: daß alles, was denkt, so beschaffen sey, als der Ausspruch des Selbstbewußtseyns es an mir aussagt. Die Ursache aber hievon liegt darin: daß wir den Dingen a priori alle die Eigenschaften nothwendig beilegen müssen,
die

die die Bedingungen ausmachen, unter welchen wir sie allein denken. Nun kan ich von einem denkenden Wesen durch keine äußere Erfahrung, sondern bloß durch das Selbstbewußtseyn die mindeste Vorstellung haben. Also sind dergleichen Gegenstände nichts weiter, als die Uebertragung dieses meines Bewußtseyns auf andere Dinge, welche nur dadurch als denkende Wesen vorgestellt werden. Der Satz: Ich denke, wird aber hiebey nur problematisch genommen; nicht so fern er eine Wahrnehmung von einem Daseyn enthalten mag (das cartesianische *cogito; ergo sum*), sondern seiner bloßen Möglichkeit nach, um zu sehen, welche Eigenschaften aus diesem so einfachen Satz auf das Subject desselben (es mag dergleichen nun existiren oder nicht) fließen mögen.

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 entstehen, welche eine Art der Physiologie des inneren Sinnes seyn 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 erkennen, noch von denkenden Wesen überhaupt etwas, das ihre Natur betrifft, apodictisch 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 Categorien als ihr Prädicat, bequelet, so ist klar: daß die Sätze auf demselben einen bloß transcendentalen Gebrauch des Verstandes enthalten können, welcher alle Vermischung der Erfahrung ausschließt, und an dessen Fortgang wir, nach dem, was wir eben gezeigt haben, uns schon zum voraus keinen vortheilhaften Begriff machen können. Wir wollen ihn also durch alle Prädicate der reinen Seelenlehre mit einem kritischen Auge verfolgen.

Erster Paralogiſm der Substantialität.

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

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

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

Critik des ersten Paralogiſm der reinen Psychologie.

Wir haben in dem analytischen Theile der transcendentalen Logik gezeigt: daß reine Categorien (und unter diesen auch die der Substanz) an sich selbst gar keine objective Bedeutung haben, wo ihnen nicht eine Anschauung unter-

unterworfen ist, auf deren Mannichfaltigkeit sie, als zu einer
 reinen Substanz, angewandt werden können.
 Da das Ich nicht selbst paradiesisch in einem Utopia ohne
 Begriffe. Wenn dem Ich die Welt, wie ich sie sehe, es
 sein scheint, so kann ich es von einem Prädicate und
 Substante, von der Natur unterscheidet. Man ist in allem
 vernünftig, wenn das Ich das Subjekt, dem Gedanken nur
 als Subjekt, nur in sich selbst, und dieses Ich kann nicht
 als ein Substante eines anderen Dinges getraut werden.
 Man muß jedem Mann sich selbst lehrwürdiger Weise
 als die Substanz, das Denken aber nur als Accidenz seines
 Subjekts und Bestimmungen seines Subjekts ansehen.

Was ich so aber nun von diesem Ich zu einer
 Substanz vor einem Gebrauch machen. Das Ich, als ein
 denkendes Wesen, vermag selbst fortzudauern, nach welcher
 Weise weder entzogen noch vergeht, das kann ich daraus
 erkennen, wenn ich allein kann mir doch der Ver-
 geß der Existenz der Existenz meines denkenden Subjekts wegen,
 ohne welches ich ihn gar wohl entbehren könnte.

Es sieht so viel, daß man diese Eigenschaften aus
 der bloßen reinen Kategorie einer Substanz schließen könnte,
 daß wir vielmehr die Beharrlichkeit eines gegebenen Gegen-
 standes aus der Erfahrung zum Grunde legen wollen,
 wenn wir auf ihn den empirisch brauchbaren Begriff von
 einer Substanz anwenden wollen. Man haten wir aber
 bey unserem Zuge keine Erfahrung zum Grunde ge-
 sondern lediglich aus dem Begriffe der Erfahrung, von
 alles

alles Denken, auf das Ich, als das gemeinschaftliche Subiect, 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 kan also zwar wahrnehmen, daß diese Vorstellung bey allem Denken immer wiederum vorkommt, nicht aber, daß es eine stehende und bleibende Anschauung sey, worin die Gedanken (als wandelbar) wechselten.

Hieraus folgt: daß der erste Vernunftschluß der transcendentalen Psychologie uns nur eine vermeintliche neue Einsicht aufhete, indem er das beständige logische Subiect des Denkens, vor die Erkenntniß des realen Subiects der Inhärenz ausgiebt, von welchem wir nicht die mindeste Kenntniß haben, noch haben können, weil das Bewußtseyn das einzige ist, was alle Vorstellungen zu Gedanken macht, und worin mithin alle unsere Wahrnehmungen, als dem transcendentalen Subiecte, müssen angetroffen werden, und wir, außer dieser logischen Bedeutung des Ich, keine Kenntniß von dem Subiecte an sich selbst haben, was diesem, so wie allen Gedanken, als Subjratum zum Grunde liegt. Indessen kan man den Satz: die Seele ist Substanz, gar wol gelten lassen, wenn man sich nur besetzt: daß unser dieser Begriff nicht im mindesten weiter führe, oder irgend eine von den gewöhnlichen

den

chen Folgerungen der vernünftelnden Seelenlehre, als z. B. die immerwährende Dauer derselben bey 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 Paralogismus der Simplicität.

Daßjenige Ding, dessen Handlung niemals als die Concurrenz vieler handelnden Dinge angesehen werden kan, ist einfach.

Nun ist die Seele, oder das denkende Ich, ein solches:

Also etc.

Critik des zweiten Paralogismus der transscendentalen Psychologie.

Dies ist der Kitzel aller dialectischen Schlüsse der reinen Seelenlehre, nicht etwa bloß ein sophistisches Spiel welches ein Dialectiker erkünstelt, um seinen Behauptungen einen scheinbaren 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, inhärirt, ist ein Aggregat vieler Handlungen oder Accidenzen, welche unter der Menge der Substanzen vertheilt sind. Nun ist zwar eine Wirkung, die aus der Concurrenz vieler handelnden Sub-

Substanzen entspringt, möglich, wenn dieselbe bloß 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 Nothwendigen, ist es anders bestellt. Denn, setzt, das Zusammengesetzte dächte: so würde ein jeder Theil desselben einen Theil des Gedanken, alle aber zusammen genommen erkreist den ganzen Gedanken enthalten. Nun ist dieses aber widersprechend. Denn, weil die Vorstellungen, die unter verschiedenen Wesen vertheilt sind, (z. B. die einzelne Wörter einer Rede,) niemals einen ganzen Gedanken (einen Satz) ausmachen: so kan der Gedanke nicht einem Zusammengesetzten, als einem solchen, inhäeriren. Er ist also nur in einer Erbschaft möglich, die nicht ein Aggregat von vielen, mithin schlechterdings einfach ist *).

Der so genante *neruus probandi* dieses Arguments liegt in dem Satz: daß viele Vorstellungen in der absoluten Einheit des denkenden Subjects erhalten seyn müssen, um einen Gedanken auszumachen. Diesen Satz aber kan niemand aus Begriffen herleiten. Denn, wie wollte er es wol anfangen, um dieses zu leisten? Der Satz:

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

Es ist nun Oportet, dass wir die Natur der absoluten Einheit des Denkens kennen, dass nicht als analytisch, sondern synthetisch ist. Denn die Einheit des Denkens, der aus vielen Bewusstseinsbeständen besteht, ist selbst und kann sich, den Hößen entgegen nach, eben so sehr auf die collective Einheit der daran mitwirkenden Substanzen beziehen, (wie die Bewegung eines Chores die zusammengeordnete Bewegung aller Theile desselben ist) als auf die absolute Einheit des Subjects. Nach der Natur der Identität kann also die Mehrheit, seit der Voraussetzung einer einfachen Substanz, kein rationales, vernünftiges Gedanken, nicht einsehen werden. Dies aber eben dieses Satz, sonstig und also a priori und lauter Vernunft, ist nicht zu werden, dass nicht ist, sondern zu vernünftigen geteilt, der den Inhalt der Wahrheit selbst, in der Lage a priori, so wie wir ihn eben dargestellt haben, einricht.

Denn ist es aber auch unbedenklich, dass notwendige Einheit der Wahrheit, als die Bedingung der Vernunft, ist, dass die Einheit des Denkens, aus der Einsicht hervorgeht. Denn es gilt keine Nothwendigkeit zu erkennen, geschweige, dass der Begriff der absoluten Einheit weit über ihre Sphäre ist. Doch, wie können wir denn diesen Satz, worauf sich der ganze philosophische Paralogismus stützt?

Es ist offenbar: dass, wenn man sich ein denkend Wesen vorstellen will, man sich selbst an seine Stelle setzen, und also dem Object, welches man erkennen wollte, sein eigenes Subject unterzeichnen müsse, (welches in seiner

anderen Sit der Modifikation des Ich (II) und des, wie
 wir darauf absolute Einheit des Subjects zu einem Ge-
 danken erfordern, weil sonst nicht gesagt werden könnte:
 Ich denke (das Mannigfaltige in einer Vorstellung). Denn
 obgleich das Ganze des Gedankens getheilt und unter viele
 Subiecte 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 Para-
 graphen, der formale Satz der Apperception: Ich denke,
 der ganze Grund, auf welchen die rationale Psychologie
 die Erweiterung ihrer Erkenntniß wagt, welcher Satz
 zwar freilich keine Erfahrung ist, sondern die Form der
 Apperception, die jeder Erfahrung anhängt und ihr vor-
 geht, gleichwohl aber nur immer in Hinsicht einer mög-
 lichen Erkenntniß überhaupt, als blos subjective Bedin-
 gung derselben, angesehen werden muß, die wir mit Un-
 recht zur Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntniß der
 Gegenstände, nemlich zu einem Begriffe vom denkenden
 Wesen überhaupt machen, weil wir dieses uns nicht vor-
 stellen können, ohne uns selbst mit der Formel unseres
 Verursicherns an die Stelle jedes andern intelligenten Wes-
 ens zu setzen.

Aber die Einfachheit meiner selbst (als Seele) wird
 auch wirklich nicht aus dem Satz: Ich denke, geschlos-
 sen, sondern der erstere liegt schon in jedem Gedanken
 selbst. Der Satz: Ich bin einfach, muß als ein unmittel-

telbarer Ausdruck der Apperception angesehen werden, so wie der vermeintliche cartesianische Satz: *Ich denke, ergo sum*, in der That tautologisch ist, indem das *cogito* (*sum cogitans*) die Existenz unmittelbar ausweist. *Ich bin einfach*, bedeutet aber nichts mehr, als daß die Vorstellung: *Ich*, nicht die mindeste Mannichfaltigkeit in sich habe, und daß sie absolute (obzwar bloß logische) Einheit sey.

Also ist der so berühmte psychologische Beweis lediglich auf der untheilbaren Einheit einer Vorstellung. Die nur das Verstum in der Bildung einer Person darstellt, gegründet. Es ist aber offenbar: daß das Subject der Gehörten durch das dem Gedanken angehängte *Ich* nur transcendental bezeichnet werde, ohne die mindeste Einsicht desselben zu bemerken, oder überhaupt etwas von ihm zu kennen, oder zu wissen. Es bedeutet ein Etwas, das überhaupt (transcendentales Subject), dessen Beschreibung allerdings einfach seyn muß, eben darum, weil man gar nichts an ihm bemerkt, wie denn gewiß nichts einfacher vorgestellt werden kan, 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 diesen Eigenschaften wird gänzlich abstrahirt, wenn es lediglich durch den Begriff eines gleich leeren Ausdruck *Ich*, (welcher auf jedes denkende Subject anzuwenden kan), bezeichnet wird.

So viel ist gewiß: daß ich mir durch das Ich jederzeit eine absolute, aber leere Einheit des Subiects (Einfachheit) gedanke, aber nicht, daß ich dadurch die wirkliche Einfachheit meines Subiects erkenne. So wie der Satz: ich bin Substanz, nichts als die reine Kategorie bedeutet, von der ich in concreto keinen Gebrauch (empirischen) machen kan: 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, lehret 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.

Jederman muß gestehen: daß die Behauptung von der einfachen Natur der Seele nur so fern von einigem Werthe sey, als ich dadurch dieses Subiect von aller Materie zu unterscheiden und sie selbstlich von der Einfaltigkeit aufnehmen kan, der diese jederzeit unterworfen ist. Auf diesen Gebrauch ist obiger Satz auch ganz eigentlich angelegt, daher er auch mehrertheils so ausgedrückt wird: Die Seele ist nicht körperlich. Wenn ich nun zeigen kan: daß,

ob man gleich diesem Cardinalloge der rationalen Seelenlehre, in der reinen Forderung eines bloßen Herrschaftstheils, (aus reinen Categorien), alle objective Wirklichkeit einräumt, (als if, was der ft, ift einfache Substanz), dennoch nicht der mündliche Gebrauch von diesem Satz, in Aufhebung der Idealität, oder Verwandtschaft derselben mit der Materie, gemacht werden könne: so wird dieses eben so viel fern, als ob ich diese vermeintliche physikalische Einsicht in das Reich bloßer Ideen verwiesen hätte, denen es an Realität des objectiven Gebrauchs mangelt.

Wir haben in der transcendentalen Methode 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 Subiect nicht körperlich sey, 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 seyn könne. Dieses will nun so viel sagen: es können uns nichts mehr unter äußeren Erscheinungen denkende Wesen, als solche, verkörpern, oder, wir können ihre Gedanken, ihr Bewußtseyn, ihre Begierden ic nicht äußerlich anschauen; denn dieses gehört alles vor den inneren Sinn. In der That deht dieses Argument auch das natürliche und populäre, worauf selbst der gemeinste Verstand von

ist, er geschaffen zu seyn 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, Bewegung oder Entschliessung seyn, oder solche enthalten werden, als die überall keine Gegenstände äußerer Anschauung sind, so könnte doch wol dasjenige Etwas, welches den äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt, was unseren Sinn so afficirt, daß er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt &c. bekommt, dieses Etwas, als Ideenwesen (oder besser, als transcendentaler Gegenstand) betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subiect der Gedanken seyn, wiewol wir durch die Art, wie unser äußere Sinn dadurch afficirt wird, keine Anschauung von Vorstellungen, Willen &c. sondern blos vom Raum und dessen Bestimmungen bekommen. Dieses Etwas aber ist nicht ergründet, nicht undurchdringlich, nicht zusammengefaßt, weil alle diese Prädicate nur die Einfachheit und deren Anschauung angehen, so fern wir von den leeren (und übrigens unbekannten) Objecten afficirt werden. Diese Ausdrücke aber geben gar nicht zu erkennen, was vor ein Gegenstand es sey, sondern nur: daß ich, als einem solchen, der ohne Verhinderung auf diese seine Sinne auch selbst betrachtet wird, diese Prädicate äußer-

äußerer Geist können nicht bezeugt werden können. Allen die Subjekte des inneren Sinnes, Vernehmen und Denken, widersprechen ihm nicht. Demnach ist schon durch die eingeschränkte Erstreckung der Natur die merkliche Seele von der Materie, wenn man sie (wie man soll) bloß an Erscheinung betrachtet, in Aufhebung des Substrats derselben gar nicht hinreichend unterschieden.

Wäre Materie ein Ding an sich selbst, so würde sie als ein zusammengefügtes Wesen von der Seele, als einem einfachen, sich ganz und gar unterscheiden. Dann ist sie oberst über äußere Erscheinung, deren Substratum durch gar keine anzugetragene Qualitate ersent wird; ruhen sonst von diesem wohl anzunehmen, daß es an sich selbst sei, ob es zwar in der Art, wie es unsere Sinne erblickt, in uns die Anschauung des Ausgedehnten und ruhigen Gesamten hervorzubringen, und daß also der Mensch, der in Aufhebung unseres äußeren Sinnes Nachschauen erfent, an sich selbst Gedanken bewahren, die durch einen eignen inneren Sinn mit Verursachern vorgestellt werden können. Auf solche Weise würde eben daselbe, was in einer Bezeichnung körperlich heißt, in einer andern zugleich ein denkendes Wesen seyn, 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 nur genugsam heißen, daß Menschen

denken, d. i. eben dasselbe was, als äußere Erscheinung, ausgedehnt ist, innerlich (an sich selbst) ein Subiect sey, was nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist und denkt.

Über, ohne derauf den Hypothesen zu erlauben, kan man allgemein bemerken: daß, wenn ich unter Seele ein denkend Wesen an sich selbst verstehe, die Frage an sich schon unklar ist: ob sie nemlich mit der Materie (die gar kein Ding an sich selbst, sondern nur eine Art Vorstellungen in uns ist) von gleicher Art sey, oder nicht; denn das versteht sich schon von selbst, daß ein Ding an sich selbst von anderer Natur sey, als die Bestimmungen, die bloß seinen Zustand ausmachen.

Vergleichen wir aber das denkende Ich nicht mit der Materie, sondern mit dem Natursystem, 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 weislich unterschiede.

So ist demnach das einfache Bewußtsein keine Kennzeichnung der einfachen Natur unsers Subiects. In so fern, als dieses dadurch von der Materie, als einem zusammengesetzten Wesen, unterschieden werden soll.

Wenn dieser Weg ſich aber dazu nicht taugt, ihn in dem einzigen Falle, da er brauchbar ist, nemlich in der Vergleichung meiner Selbst mit Gegenständen äußerer Erfahrung, das Eigentümliche und Unterscheidende seiner Natur zu bezeichnen, so mag man immer zu wissen vorgeben:

ben: das denkende Ich, die Seele, (ein Wesen vor den transscendentalen Gegenstand des inneren Sinnes sey einfach: dieser Widerspruch hat jedoch doch gar keinen auf richtige Ueberstände sich gründenden Grund und kan daher keine Erkenntnis nach sich ziehen: erweisen.

Es fällt demnach die ganze rationale Psychologie mit ihrer Haupttheorie, und nur können so wenig, wie sonst jemals, haben, durch bloße Begriffe, noch weniger aber durch die bloße Erfahrung, denn aller unserer Begriffe, das Vermögen, eine Beziehung auf mögliche Erfahrung, Einheiten auszusuchen, gewinnen, da selbst der Fundamentalsatz einer einfachen Natur von der Art ist, daß er überall in seiner Erfahrung angetroffen werden kan, und es mithin gar keinen Weg gibt, zu demselben, als einem objectbegünstigten Begriffe, zu gelangen.

Dritter Paralogismus der Personalität.

Was sich der ununterbrochenen Identität seiner Selbst in verschiedenen Zeiten bewußt ist, ist offenbar eine Person:

Nun ist die Seele ic

Also ist sie eine Person.

Critik des dritten Paralogismus der transscendentalen Psychologie.

Wenn ich die numerische Identität eines äußeren Gegenstandes durch Erfahrung erkennen will, so werde ich

auf

auf das Beharrliche derjenigen Erscheinung, worauf, als Subiect, sich alles Uebrige als Bestimmum bezieht, 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 numerischidentische Selbst, in aller Zeit, d. i. in der Form der inneren Anschauung meiner selbst. Auf diesen Fuß müßte die Persönlichkeit der Seele nicht einmal als geflossen, sondern als ein völlig identischer Satz des Selbstbewußtseyns 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 meines Selbst gehörend, bewußt, und es ist einerley, ob ich sage: diese ganze Zeit ist in Mir, als individueller Einheit, oder ich bin, mit numerischer Identität, in aller dieser Zeit beständig.

Die Identität der Person ist also in meinem eigenen Bewußtseyn unausbleiblich anzutreffen. Wenn ich mich aber aus dem Gesichtspunkte 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 Bewußtseyn, und zwar mit

mit völliger Identität, begleitet, ob er es auch einräumt, doch noch nicht auf die oben bes. Behauptung meiner Selbst schließen. Denn da wiederum die Zeit, in welche der Beobachter mich setzt, nicht diejenige ist, die in meiner eigenen, sondern die in seiner Empfindung liegt, so ist die Identität, die mit meinem Bewußtsein nothwendig verbunden ist, nicht darum mit dem seinigen, d. i. mit der äußeren Anschauung meines Subjects verbunden.

Es ist also die Identität des Verursachers meiner selbst in verschiedenen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges, beweist aber gar nicht die numerische Identität, meines Subjects in welchem, ohnerachtet der logischen Identität des Ich, doch ein solcher Wechsel vorgegangen seyn kan, der es nicht erlaubt, die Identität derselben beizubehalten; obgleich ihm immer noch das gleichlautende Ich zuzuschreiben, welches in jedem andern Zustande, selbst der Umwandlung des Subjects, doch immer den Gedanken des vorhergehenden Subjects anzuheften und so auch bei folgenden überzusetzen könnte. *).

Wenn

*) Eine elastische Kugel, die auf eine gleiche in gerader Richtung stößt, theilt dieser ihre ganze Bewegung, mit hin ihren ganzen Zustand (wenn man bloß auf die Stellen im Raume sieht) mit. Nimm nun, nach der Analogie mit dergleichen Körpern, Eucliden an an, deren die eine der andern Verhältnisse, samt dem Verursacher

Denn gleich der Satz einiger alten Schulen: daß alles fließend und nichts in der Welt beharrlich und Ueibend sey, nicht statt finden kan, sobald man Substanzen annimt, so ist er doch nicht durch die Einheit des Selbstbewußtseyns widerlegt. Denn wir selbst können aus unserem Bewußtseyn darüber nicht urtheilen, ob wir als Seele beharrlich sey, oder nicht, weil wir zu unserem identischen Selbst nur dasjenige sehen, dessen wir uns bewußt seyn, und so allerdings nothwendig urtheilen müssen: daß wir in der ganzen Zeit, deren wir uns bewußt seyn, eben dieselbe sind. In dem Standpunkte eines Fremden aber können wir dieses darum noch nicht vor gültig erklären, weil, da wir an der Seele keine beharrliche Erscheinung 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 gefettet werden.

Es

etrachtete, so wird sich eine ganze Reihe derselben denken lassen, deren die erste ihren Zustand, samt dessen Bewußtseyn, der zweiten, diese ihren eignen Zustand, samt dem der vorigen Substanz, der dritten und diese eben so die Zustände aller vorigen, samt ihrem eignen und deren Bewußtseyn, mittheilt. Die letzte Substanz würde also aller Zustände der vor ihr veränderten Substanzen sich als ihre eignen bewußt seyn, weil diese zusamt dem Bewußtseyn von ihr übertragen werden, und dem unachtet, würde sie doch nicht eben dieselbe Person in allen diesen Zuständen gewesen seyn.

Es ist aber merkwürdig, daß die Persönlichkeit und deren Veranlassung, 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 Subject folgen, welches zu der Weisheit schon herrschend ist, die dadurch, daß ihre Wirkung etwa eine Zeit hindurch unterbrochen wird, selbst nicht so fort aufhört. Aber diese Beharrlichkeit ist uns vor der numerischen Identität unserer Seele, die wie aus der identischen Apperception folgern, durch nichts zu erreichen, sondern wird daraus allererst gefolgt, und auf diese müßte, wenn es recht anstehe, allererst der Begriff der Substanz folgen, der allein empirisch brauchbar ist. Da nun diese Freiheit der Person aus der Identität des Ich, in dem Bewußtsein aller Zeit, darin ich mich erkenne, keinesweges folgt: so hat auch eben die Substantialität der Seele darauf nicht gegründet werden können.

Indessen kan, so wie der Begriff der Substanz und des Einfachen, eben so auch der Begriff der Persönlichkeit (so fern er bloß transcendent ist, d. i. Einheit des Subjects, das uns übrigens unbekant ist, in dessen Bestimmungen aber eine durchgängige Fassung durch Apperception ist) bleiben, und so fern ist dieser Begriff auch zum practischen Gebrauche nöthig und hinreichend, aber auf sich
als

als Erweiterung unserer Selbsterkenntnis durch reine Vernunft, welche uns eine ununterbrochene Fortdauer des Subjects aus dem bloßen Begriffe des identischen Selbst verspiegelt, können wir nimmermehr Staat machen, da dieser Begriff sich immer um sich selbst herumdreht, und uns in Lösung seiner einzigen Frage, welche auf synthetische Erkenntnis anaelegt ist, weiter bräut. Das Materie vor ein Ding an sich selbst (transcendentes Object) sein, ist uns zwar gänzlich unbekant; gleichwohl kan doch die Behauptung desselben als Erscheinung, insofern sie als etwas äußerliches vorgestellt wird, beobachtet werden. Da ich aber, wenn ich das bloße Ich von dem Wechsel aller Vorstellungen beobachten will, kein ander Correlatum meiner Vergleichen habe, als wiederum Mich selbst, mit den allgemeinen Bedingungen meines Verstandes, so kan ich keine andere als tautologische Beantwortungen auf alle Fragen geben, indem ich nemlich meinen Begriff und dessen Einheit den Eigenschaften, die mir selbst als Object zukommen, unterscheide, und das voraussetze, was man zu wissen verlangte.

Der vierte Paralogismus der Idealität.

(des äußeren Verhältnisses).

Dasjenige, auf dessen Daseyn, nur als einer Ursache zu regelten Wahrnehmungen, geschlossen werden kan, hat eine nur gesetzhafte Existenz:

Man find alle äußere Erscheinungen von der Art: daß ihr Daseyn nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern auf sie, als die Ursache gegebener Wahrnehmungen, allein geschlossen werden kan :

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

Critik 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, unmittelbar wahrgenommen werden könne, und daß nichts eigene Existenz allein der Gegenstand einer bloßen Wahrnehmung seyn könne. Also ist das Daseyn eines wirklichen Gegenstandes außer mir (wenn dieses Wort in intellectueller Bedeutung genommen wird) niemals gerade zu in der Wahrnehmung gegeben, sondern kan nur zu dieser, welche eine Modification des inneren Sinnes ist, als äußere Ursache derselben hinzu gedacht und mithin geschlossen werden. Dagegen auch Cartesius mit Recht alle Wahrnehmung in der ersten Bedeutung auf den Satz einschränkte: Ich (als ein
Den:

denkend Wesen) bin. Es ist nemlich klar: daß, da das äußere nicht in mir ist, es nicht in meiner Perception, mithin auch in keiner Wahrnehmung, welche eigentlich nur die Zusammenfassung der Perceptionen ist, antreffen könne.

Ich kan also äußere Dinge eigentlich nicht wahrnehmen, sondern nur aus meiner inneren Wahrnehmung auf ihr Daseyn schließen, indem ich diese als die Ursache ansehe, wenn Etwas äußeres die nämliche Ursache ist. Nun ist aber der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit ungewis; weil die Wirkung aus mehr als einer Ursache entspringen kann kan. Demnach beist es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursache jederzeit zweifelhaft: ob diese innerlich, oder äußerlich sey, ob also alle sogenannte äußere Wahrnehmungen nicht ein bloßes Spiel unsers inneren Sinnes seyn, oder ob sie sich auf äußere wirkliche Gegenstände, als ihre Ursache beziehen. Wenigstens ist das Daseyn der äußeren nur geschlossen, und läuft die Gefahr aller Entzweyung, da hingegen der Gegenstand des inneren Sinnes (Ich selbst mit allen meinen Vorstellungen) unmittelbar wahrzunehmen wird, und die Existenz desselben gar keinen Zweifel leidet.

Unter einem Idealisten muß man also nicht denjenigen verstehen, der das Daseyn äußerer Gegenstände der Sinne läugnet, sondern der nur sagt: daß es durch unmittelbare Wahrnehmung erkannt werde, daraus
aber

aber schließt, daß wir ihrer Wirklichkeit durch alle mögliche Erfahrung niemals völlig gewiß werden können.

Ehe ich nun meinen Paradoxismus seinem wahren Grunde nach darstelle, muß ich zuvor beweisen, daß man notwendig einen zweifachen Idealismus unterscheiden müsse, den transcendentalen und den empirischen. Ich verweiche aber unter dem transcendentalen Idealismus eher die Annahmen den Vorurtheil, nach welchem wir sie nicht selbst als bloße Vorstellungen, und nicht als Dinge an sich selbst ansehen, und dem gemäß Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber vor sich selbst die Bestimmungen, oder Bedingungen der Objecte, als Dinge an sich selbst sind. Diesem Idealismus ist ein transcendentaler Realismus entgegenge setzt, der Zeit und Raum als etwas an sich (unabhängig von unserer Sinnlichkeit) bestehendes ansieht. Der transcendente Realist sieht sich also äußere Bestimmungen (wenn man ihre Wirklichkeit darthut) als Dinge an sich selbst vor, die unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit existiren, also auch sich reinen Verstandesbegriffen außer uns selbst. Dieser transcendente Realist ist es eigentlich, welcher nachher den empirischen Idealismen stellt, und nachdem er sich selbst von einem Mangel der Sinne überzeugt hat, daß wenn sie äußere fern sollen, sie an sich selbst auch ohne Sinne ihre Existenz haben müssen, in diesem Mangel die Punkte als unsere Beziehungen der Sinne unmittelbar findet, die Wirklichkeit derselben gewiß zu machen.

Der transcendente Idealist kan hingegen ein empirischer Realist, mithin, wie man ihn nennt, ein Dualist seyn, d. i. die Existenz der Materie einräumen, ohne aus dem bloßen Selbstbewußtseyn hinaufzugehen, und etwas mehr, als die Gewißheit der Vorstellungen in mir, mithin das cogito, ergo sum, anzunehmen. Denn weil er diese Materie und sogar deren innere Möglichkeit bloß der Erscheinung gelten läßt, die, von unserer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts ist: so ist sie bey ihm nur eine Art Vorstellungen (Vorstellung), 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 selbst der Raum aber in uns ist.

Der diesen transcendentalen Idealism haben wir uns nun schon im Anfange erklärt. Also fällt bey unserem Verstande alle Bedenklichkeit weg, das Daseyn der Materie eben so auf das Zeugniß unseres bloßen Selbstbewußtseyns anzunehmen und dadurch vor bewiesen zu erklären, wie das Daseyn 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 abgesondert aber nichts seyn. Also existiren eben sowol äußere
sere

sere Zunge, als ich Selbst existire, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugniß meines Selbstbewußtseyns, nur mit dem Unterschiede: daß die Vorstellung meiner Selbst, als des denkenden Subjects, bloß auf den innern, die Vorstellungen aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äußern Sinn bezogen werden. Ich habe in Rücksicht 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 (Bewußtseyn) zugleich ein genügsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist.

Also ist der transcendente Idealist ein empirischer Realist und gesiehet der Materie, als Erscheinung, eine Wirklichkeit zu, die nicht geschlossen werden darf, sondern unmittelbar wahrgenommen wird. Dagegen kommt der transcendente Realismus nothwendig in Verlegenheit, und sieht sich genöthigt, dem empirischen Idealismus Platz einzuräumen, weil er die Gegenstände äußerer Sinne vor Etwas von den Sinnen selbst unterschiedenes, und bloße Erscheinungen vor selbstständige Wesen ansieht, die sich außer uns befinden; da denn freilich, bey unserm besten Bewußtseyn unserer Vorstellung von diesen Dingen, noch lange nicht gewiß ist, daß, wenn die Vorstellung existirt, auch der ihr correspondirende Gegenstand existire; dahingegen in unserem System diese äußere Dasey, die Materie nemlich, in allen ihren Gestalten und Veränderungen,

nicht 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 Philosophen transcendente Realisten seyn, so haben sie freilich ganz consequent verfahren, dem empirischen Idealismus große Wirklichkeit zuzugeschiehen, als einem von den Problemen, daraus die menschliche Vernunft sich schwerlich zu lösen 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 Daseyn 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 sey. Man kann man zwar einräumen: daß von unseren äußeren Anschauungen etwas, was im transcendentalen Verstande außer uns seyn mag, die Ursache sey, 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 Vorstellungsdarstellungen, die sich jederzeit nur in uns befinden, und deren Wirklichkeit auf dem unmittelbaren Bewußtseyn eben so, wie das Bewußtseyn meiner eignen Gedanken beruht. Der transcendente Gegenstand ist, sowohl in Hinsicht der inneren als äußeren Anwesenheit, gleich unbekant. Von ihm

aber

eder ist auch nicht die Rede, sondern von dem empirischen, weil er abdem 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.

Wohl ist an der Handlung: außer uns, eine nicht zu vermeidende Zweideutigkeit bey sich führt, indem er bald etwas bedeutet, was als Ding an sich selbst von uns unterschieden existirt, bald was uns zur äußern Erfahrung gehört, so wollen wir, um diesen Vorwurf in der letzten Bedenken, als in welcher eigentlich die hypothetische Frage, wegen der Nothwendigkeit unserer äußeren Anschauung, gemacht wird, auf der Umkehrheit zu setzen, empirisch äußerliche Gegenstände dadurch von denen, die so im menschlichen Verstande heissen müßten, unterscheiden, daß wir sie geradezu Dinge nennen, die im Raume anzutreffen sind.

Raum und Zeit sind zwar Vorstellungen a priori, welche uns als Formen unserer sinnlichen Anschauung beyzuweisen, ehe noch ein wirklicher Gegenstand unseren Sinn durch Empfindung bekennt 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 ist unabhängig von dieser, welche die Wirklichkeit von Etwas im Raume anzeigt, durch seine Einbildungskraft gediehet und hervorgebracht werden. Empfindung ist also das

jenige

ienige, was ihre 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,) so kan 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, als Farben, Wärme &c. nehmen, so ist Wahrnehmung dasjenige, wodurch der Stoff, um Gegenstände der sinnlichen Anschauung zu denken, zuerst gegeben werden muß. Diese Wahrnehmung stellet also, (damit wir diesmal nur bey 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 Daseyns. Zweitens wird diese Wirklichkeit vor dem äußeren Sinn, d. i. im Raume vorausgesetzt. Drittens ist der Raum selbst nichts anders, als bloße Vorstellung, nachher kan in ihm nur das als wirklich gelten, was in ihm vorausgesetzt *) wird, und umgekehrt, was in ihm gegeben

*) Man muß diesen paraderen, aber richtigen Satz wohl merken: daß im Raume nichts sey, als was in ihm vorausgesetzt wird. Denn der Raum ist selbst nichts anders, als Vorstellung, folglich was in ihm ist, muß in der
Vor-

gegeben, d. i. durch Wahrnehmung vorgestellt wird, ist in ihm auch wirklich; denn wäre es in ihm nicht wirklich, d. i. unmittelbar durch eine solche Anschauung gegeben, so könnte es auch nicht erdichtet werden, weil man das Reale der Anschauungen gar nicht a priori erdenken kan.

Alle äußere Wahrnehmung also beruht unmittelbar etwas wirkliches im Raume, oder in vielmehr das Daseyn selbst und in so fern ist also der empirische Realismus außer Zweifel, d. i. es correspondirt unseren äußeren Anschauungen etwas Wirkliches im Raume. Wirklich ist der Raum selbst, mit allen seinen Erscheinungen, als Vorstellungen, nur in mir, aber in diesem Raume ist doch gleichwol das Reale, oder der Stoff aller Gegenstände äußerer Anschauung, wirklich und unabhängig von aller Erdichtung gegeben, und es ist auch unmöglich: daß in diesem Raume irgend etwas außer uns (im transscendentalen Sinne) gegeben werden sollte, weil der Raum selbst außer unserer Sinnlichkeit nichts ist. Also kan der strengste Idealist nicht verlangen, man solle beweisen: daß unserer Wahrnehmung der Gegenstand außer uns

Na 4

(in

Verstellung enthalten seyn, und im Raume ist gar nichts, außer, so fern es in ihm wirklich vorgestellt wird. Ein Satz, der allerdings beirrendlich klingen muß: daß eine Sache nur in der Verstellung 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.

(in seiner Bedeutung) entsprechen. Denn wenn es der-
 gleichen gäbe, so würde es doch nicht als etwas uns vor-
 gestellt und angeschlossen werden können, weil dieses den
 Sinn voraussetzt, und die Anschauung im Sinne, als
 einer solchen Vorstellung, nichts anderes als die Wahr-
 nehmung selbst ist. Das N als äußerer Erscheinungen
 ist also wirklich nur in der Wahrnehmung und kan auf
 keine andere Weise wirklich seyn.

Die Wahrnehmungen kan nun, entweder durch ein
 bloßes Spiel der Einbildung, oder auch vermittelst der
 Erfahrung, Erkentnis der Gegenstände erzeugt werden.
 Und da können allerdings trügerische Vorstellungen entsprin-
 gen, deren die Gegenstände nicht entsprechen und wobei
 die Täuschung bald einem Blendwerke der Einbildung,
 (im Traume) bald einem Schlritte der Urtheilskraft
 (beym sogenannten Betruge der Sinne) bezumessen ist.
 Um nun hierin den falschen Schein zu entgehen, verfährt
 man nach der Regel: Was mit einer Wahrnehmung
 nach empirischen Gesetzen zu sammenhängt, ist wirklich.
 Allein diese Regel kan auch falsch, als die Verhältnisse wi-
 der dieselbe, mit einem gewissen Jdeismus als den Qua-
 lium, indem es dabey nur um die Form der Erfahrung
 zu thun ist. Den empirischen Jdeismus, als eine fal-
 sche Bedenklichkeit wegen der objectiven Realität unserer
 äußeren Wahrnehmungen, zu widerlegen, ist schon hin-
 reichend: Daß äußere Wahrnehmung eine Anschauung im
 Sinne

Räume unrichtig beziehe, welches thut, ob er zwar an sich nur bloß Jem der Verstand ist, dennoch in Beziehung aller derer Eigenschaften (die auch nichts anders als bloß Verstandes sind) gewisse Vorstellungen hat: im Verstande: daß eben Wahrnehmung selbst die Existenz und der Raum nicht möglich seyn, unsere äußere Sinne also, den d. r. nach, woraus Erfahrung entstehen kan, ihre respective correspondierende Gegenstände im Räume haben.

Der dogmatische Idealist würde dierige seyn, der das Daseyn der Materie läugnet, der herische, der sie beweiset, weil er sie vor unreachlich hält. Der erste kan es nur dazum seyn, weil er in der Möglichkeit einer Materie überhaupt zu verweilen zu finden glaubt und von dazum haben wir es jetzt noch nicht zu thun. Der folgende ist einer von dogmatischen Philosophen, der die Vernunft in ihrem inneren Bereiche in Beziehung der Dinge, die sich von der Möglichkeit dessen, was in den Ausdehnung der Erscheinung's hält, verhält, nach sich derse Scherz stellt anstellen. Der folgende Philosoph ist einer, der uns den Grund unserer Beobachtung d. r. und von ihre Ueberredung von dem Daseyn der Materie, die wir auf unmittelbare Wahrnehmung zu gründeten glauben, vor unzureichend erklärt, ist so fern ein Beschäfer der menschlichen Vernunft, als er uns nöthigt, selbst bei dem letzten Schritte der gemeinen Erfahrung, die Augen wol auf.

die wir damals nicht voraussetzen können, darzuthun haben. Fragt man nun: ob denn diesem zu Folge der Dualismus allein in der Erkenntniß 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 dem Zusammenhange unserer äußeren sowohl als inneren Wahrnehmungen zu einer Erfahrung hinüberbringt, 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 einer Seite, oder der Materialismus anderer Seite, nicht den mindesten Grund, indem man alsdenn die Bestimmung seiner Begriffe verwechselte, und die Verschiedenheit der Vorstellungsart von Gegenständen, die uns nach dem, was sie an sich sind, unbekant bleiben, vor eine Verschiedenheit dieser Dinge selbst hält. Ich, durch den innern Sinn in der Zeit vorgestellt, und Gegenstände im Raume, außer mir, sind zwar scheinbar 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

Grund: hat, ist weder Materie, noch ein denkend
an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund
der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der
Sache sowohl als materiell als an die Hand geben.

Wenn wir also, wie uns denn die gegenwärtig
gelehrte Erkenntnis auch dazu nöthigt, der eben festgesetz-
ten Klarheit bleiben, unsere Fragen nicht weiter zu treiben,
als nur so weit mögliche Erfahrung uns das Object
vorstellen an die Hand geben kann: so werden wir es uns
nicht einmal einfallen lassen, über die Gegenstände unserer
Erfahrung nach demjenigen, was sie an sich selbst, d. i. ohne
jede Beziehung auf die Sinne seyn mögen, Erkundigung
zu suchen. Wenn aber der Philosoph Erscheinungen der
Dinge an sich selbst nimmt, so mag er als Materialist einzig
und allein Materie, oder als Spiritualist bloß denkende
 Wesen (nämlich nach der Form unsers innern Sinnes)
vor sich stellen, als vor sich erscheinende Dinge, in
ihren Verhältnissen aufzunehmen, so ist er doch immer durch
den Verstand hinaushalten über die Art zu vernünfteln, wie
dasjenige an sich selbst ersichren möge, was doch kein Ding
an sich, sondern nur die Erscheinung eines Dinges über-
haupt ist.

B e t r a c h t u n g

über die Summe der reinen Seelenlehre,
zu Folge dieser Paralogismen.

Wenn wir die Seelenlehre, als die Psychologie der inneren Sinne, mit der Körperlehre, als einer Physiologie der Gegenstände äußerer Sinne verbinden: so finden wir, außer dem, daß in beiden vieles empirisch erkannt werden kan, doch diesen merkwürdigen Unterschied, daß in der letzteren Körperwelt doch vieles a priori, aus dem bloßen Beweise eines ausgedehnten und untheilbaren Leibes, in der ersteren aber, aus dem Beweise eines denkenden Wesens, gar nichts a priori philosophisch erkannt werden kan. Die Ursache ist leicht. Obwohl beides Erscheinungen sind, so hat doch die Erscheinung vor dem äußeren Sinne etwas Erheben, oder Bleibendes, welches ein, den wandelbaren Bestimmungen zum Grunde liegendes Substratum und mithin einen feststehenden Begriff, nemlich den vom Reine und einer Erscheinung in demselben, an die Hand gibt, an art der Zeit, welche die einzige Form unserer inneren Anschauung ist, nach dem Bleibendes hat, mithin nur den Grund der Bestimmungen, nicht aber den bestimmten Zustand zu erkennen giebt. Denn, in dem was wir Seele nennen, ist alles im continuirlichen Flusse und nicht Bleibendes, außer einem (wenn man es durchsich selbst das Denken ansetzt) weil diese Seele zwar keinen Zustand, mithin kein Mannigfaltiges hat, wegenen sie auch nicht ein bestimmtes

Object

Object vorzustellen, oder 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 sinnliche Säure lieferte, wenn es möglich sein sollte, eine reine Vernunftserkenntniß 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 Vernunftseins, welches beiderley Vorstellungen begleitet, und sie dadurch zu Erkenntnissen erheben kan, so fern nemlich 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 Seele an dem Festsitzen der Erfahrung zu fixiren und uns in den Schranken der Fragen zu halten, die nicht weiter gehen, als mögliche innere Erfahrung ihren Inhalt darlegen kan.

Ob sie nun aber gleich als erweiternde Erkenntniß keinen Nutzen hat, sondern als solche aus lauter Paralogismen zusammengesetzt ist, so kan man ihr doch, wenn sie vor nichts mehr, als eine kritische Behandlung unserer dialectischer Schlässe und zwar der gemeinen und natürlichen Vernunft, gelten soll, einen wichtigen negativen Nutzen nicht absprechen.

Wozu haben wir wol eine Ueb auf reine Vernunftprinzipien verordnete? — möchte ich frag? Ohne Zweifel verzög ich in der Ueb, um einer denkendes Selbst wider die Lehre des Materialismus zu sichern. Dieses lehrt aber der Vernunftgebrauch von unserem denkenden Selbst, den wir gezogen haben. Dann wird gesagt, daß nach demselben einiae Ueb übrig bleibe, 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 wegnähme, die ganze Existenz wefallen muß, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjects und eine Art Begehungen desselben.

Dadurch erkenne ich zwar freilich dieses denkende Selbst seinen Eigenschaften nach nicht besser, noch kan ich seine Beharrlichkeit, ja selbst nicht einmal die Unabhängigkeit seiner Existenz, von dem etwaigen transcendentalen Substratum äußerer Erscheinungen einsehen, denn dieses ist mir, eben so wol als jenes, unlesant. Weil es aber gleich wol möglich ist, daß ich anders weher, als aus Ueb speculativen Gründen Ursache hernähme, eine selbstständige und bey allem möglichen Wechsel meines Zustandes beharrliche Existenz meiner denkenden Natur zu hoffen, so ist dadurch schon viel gewonnen, bey dem freien Geständnis meiner eigenen Unwissenheit, dennoch die dogmatische Angriffe eines speculativen Gegners abtreiben zu können, und ihn:

ihm zu zeigen: daß er niemals mehr von der Natur meines Subjects reden könne, um meinen Erwartungen die Möglichkeit abzusprechen, als ich, um mich an ihnen zu halten.

Auf diesen transcendentalen Schein unserer psychologischen Verweise gründen sich denn noch drei dialektische Fragen, welche das eigentliche Ziel der rationalen Psychologie ausmachen, und rührend anders, als durch obige Untersuchungen entschieden werden können: nemlich 1) von der Möglichkeit der Gemeinschaft der Seele mit einem organischen Körper, d. i. der Sinnlichkeit und dem Bestande der Seele im Leben des Menschen, 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 im und nach dem Tode des Menschen (Frage wegen der Unsterblichkeit).

Ich behaupte nun: daß alle Schwierigkeiten, die man bey diesen Fragen verumindern glaubet, und mit denen, als dramatischen Einwürfen, man sich das Ansinnen einer tieferen Einsicht in die Natur der Dinge, als der gemeine Verstand wol haben kan, zu geben sucht, auf einem bloßen Blendwerke beruhe, nach welchem man das, was bloß in Gedanken existirt, hypostasirt, und in eben derselben Qualität, als einen wirklichen Gegenstand aufschalt, als den denkenden Subjecte annimt, nemlich Ausgesprochenes, die Natur als Existenz ist, vor uns, als ohne unsere Einsichtlichkeit, substantiellende Eigenschaft der

ter Dinae, und Berechnung vor deren Mafura, welche auch außer unseren Sinnen an sich wirklich voracht, zu halten. Denn die Materie, deren Gemeinschaft mit der Seele so großes Bedenken erregt, ist nichts anders als eine bloße Form, oder eine gewisse Verfallungsart eines unbekannten Gegenstandes, durch diejenige Anschauung, welche man den äußeren Sinn rert. Es mag also wohl etwas außer uns seyn, 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, wie wol 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 unbekant sind) deren Verfallungen wir äußere nennen, in Vergleichung mit denen, die wir zum inneren Sinne zählen, ob sie gleich eben so wol bloß zum denkenden Subiecte, als alle übrige Gedanken, gehören, nur daß sie dieses Täuschende an sich haben: daß, da sie Gegenstände im Raume vorstellen, sich gleichsam von der Seele ablösen und außer ihr zu schweben scheinen, da doch selbst der Raum, darin sie angeschauet werden, nichts als eine Verfallung ist, deren Gegenstand in derselben Qualität außer der Seele gar nicht angetroffen werden kan. Nun ist die Frage nicht mehr: von der Gemeinschaft der

Seele mit anderen bekanten und fremdertigen 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 seyn mögen, so daß sie in einer Befahrung zusammenhängen.

So lange wir immer noch äußere Erscheinungen, als bloße Vorstellungen in der Seele, mit einander zusammen halten, so finden wir nicht das wahrhaftigste und welches die Gemeinschaft beider Theile am beständiglich macht. Sobald wir aber die äußere Erscheinungen hyperstossen, sie nicht mehr als Erscheinungen, sondern in derselben Drakität, wie sie in uns sind, auch als außer uns vor sich bestehende Dinge, ihre Handlungen aber, die sie als Erscheinungen gegen einander im Verhältniß zeigen, auf unser denkendes Subject beziehen, so haben wir einen Character der wirkenden Ursachen außer uns, der sich mit ihren Wirkungen in uns nicht zusammen reihen will, weil keiner 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

Diss

Die Bewegung, Ursache, oder Raumbestimmung über-
haupt nicht findet, und wir verkehren den Festsaden der
Ursachen gemäß an den Ausfungen, die sich daren in
dem inneren Sinne zeigen sollten. Aber wir sollten bes-
denken: daß nicht die Körper Gegenstände an sich sind,
die uns gezeuhtung fern, sondern eine bloße Erscheinung,
wer weiß, welches unbekannten Gegenstandes, daß die Be-
wegung nicht die Wirkung dieser unbekannten Ursache, son-
dern bloß die Erscheinung ihres Einflusses auf unsere Sinne
sey, daß folglich beide nicht Etwas außer uns, sondern
bloß Vorstellungen in uns fern, mühen daß nicht die Be-
wegung der Materie in uns Vorstellungen wirke, sondern
daß sie selbst (mühen auch die Materie, die sich dadurch
kenntlich macht) bloße Vorstellung fern, und endlich die ganze
selbstgemachte Schwierigkeit darauf hinauslaufe: wie und
durch welche Ursache die Vorstellungen unserer Sinnlich-
keit so untereinander in Verbindung stehen, daß diejenige,
welche wir äußere Anschauungen nennen, nach empiris-
chen Gesetzen, als Gegenstände außer uns, vorgestellt wer-
den können, welche Frage nun ganz und gar nicht die ver-
meinte Schwierigkeit enthält, den Ursprung der Vorstel-
lungen von außer uns befindlichen ganz fremdartigen wir-
kenden Ursachen zu erklären, indem wir die Erscheinungen
einer unbekannten Ursache vor die Ursache außer uns neh-
men, welches nichts als Verwirrung veranlassen kan. In
Urtheilen, in denen eine durch lange Gewohnheit einge-
wurzelte Mißdeutung vorkommt, ist es unmöglich, die Ver-

neigung so fort zu derjenigen Reflexheit zu bringen, welche in anderen Fällen gefördert werden kan, wo keine derelichen unvermeidliche Illusion den Begriff verriert. Daher wird diese unsere Befreiung der Vernunft von sceptischen Theorien schwerlich schon die Deutlichkeit haben, die ihr zur völligen Befriedigung nöthig ist.

Ich glaube diese auf folgende Weise besördern 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 vor giebt, er ist daher selbst dogmatisch und giebt vor, die Beschaffenheit, von der die Rede ist, besser zu kennen, als der Gegenheil. Der kritische Einwurf, weil er den Satz in seinem Werthe oder Unwerthe unangetastet läßt, und nur den Beweis anfechtet, bedarf gar nicht den Gegenstand besser zu kennen, oder sich einer besseren Kenntniß desselben anzumessen; er zeigt nur, daß die Behauptung grundlos, nicht, daß sie unrichtig sey. Der sceptische stellt Satz und Gegenatz wechselseitig gegen einander, als Einwürfe von gleicher Unsicherheit, einen jeden derselben wedelweise als Dogma und den andern als dessen Einwurf, ist also auf zwey entgegengesetzten Seiten dem

Edel

Erkenntnis nach dogmatisch, um alles Wissen über den Gegenstand gänzlich zu vernichten. Der dogmatische also so viel, als sceptische Einwurf, müßten beide so viel Licht ihres Gegenstandes vergaben, als nöthig ist, etwas von ihm bejahend oder verneinend zu behaupten. Der erste ist allein von der Art, daß, indem er bloß sagt, man nehme zum Beweis seiner Behauptung etwas an, was nichtig und bloß eingebildet ist, die Theorie stürzt, dadurch, daß sie die angenommene Grundlage entzieht, ohne sonst etwas über die Beschaffenheit des Gegenstandes auszumachen zu wollen.

Nun sind wir nach den gemeinen Begriffen unserer Vernunft in Anschauung der Gemeinschaft, darin unser denkendes Subiect mit den Dingen außer uns steht, dogmatisch und sehen diese als wahrhafte unabhängig von uns bestehende Gegenstände an, nach einem gewissen transcendentalen Dualismus, der jene äußere Erscheinungen nicht als Vorstellungen zum Subiecte zählt, sondern sie, so wie sinnliche Anschauung sie uns liefert, außer uns als Objecte versetzt und sie von dem denkenden Subiecte 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 sey, sondern diese wird als zugestanden vorausgesetzt und nur über die Art verhandelt, wie sie erklärt und begriffen werden müsse.

Die gewöhnliche drey hierüber erdachte und wirklich einzig mögliche Systeme sind die, des physischen Einflusses, der vorher bestimmten Harmonie und der übernatürlichen Assistenz.

Die zwey letztere Erklärungsarten der Gemeinschaft der Seele mit der Materie sind auf Einwürfe gegen die erstere, welche die Vorsetzung des gemeinen Verstandes ist, gegründet, daß nemlich dasjenige, was als Materie erscheint, durch seinen unmittelbaren Casus nicht die Ursache von Vorstellungen, als einer ganz heterogenen Art von Ausfungen, seyn könne. Sie können aber elodenn mit dem, was sie unter dem Gegenstande äußerer Sinne verstehen, nicht den Begriff einer Materie verbinden, welche nichts als Erscheinung, mithin seyn an sich selbst bloße Vorstellung, die durch irgend welche äußere Gegenstände geworft worden, denn sonst würden sie sagen: daß die Vorstellungen äußerer Gegenstände (die Erscheinungen) nicht äußere Ursachen der Vorstellungen in unserem Gemüthe seyn können, welches ein ganz sinnleerer Einwurf seyn würde, weil es niemanden einfallen wird, das, was er einmal als bloße Vorstellung anerkant hat, vor 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) seyn könne, die wir unter dem

Nahmen

Nehmen Materie vor sich. Da nun niemand mit Grunde
vergeben kan, etwas von der transcendentalen Ursache
unserer Vorstellungen äußerer Sinne zu kennen, so ist ihre
Behauptung ganz grundlos. Wollten aber die vernünft. Ver-
fechter der Lehre vom physischen Causale, nach der gemeinen
Vorstellung, mit einer transcendentalen Duction, die Ma-
terie, als solche, vor ein Ding an sich setzen (und nicht
als bloße Erscheinung eines unbekannten Dinges) ansetzen
und ihren Einwurf dahin richten, zu zeigen: daß es sich
über äußerer Gegenstand, welcher keine andere Causalität
als die der Verengungen an sich zeigt, mancherlei die
wirkende Ursache von Vorstellungen sein könne, sondern
daß sich ein drittes D. sein sowohl als Mittel setzen müs-
se, um, wo nicht Beschaffenheit, doch wenigstens Cor-
respondenz und Harmonie zwischen beiden zu setzen: so
würden sie ihre Widerlegung davon ansetzen, das ge-
wisse Gesetz des menschlichen Sinnes in ihrem Dualismus
anzunehmen, und also durch ihren Einwurf nicht sowol
den natürlichen Ursprung, sondern ihre eigene dualistische
Voraussetzung widerlegen. Denn alle Schwierigkeiten,
welche die Verbindung der denkenden Natur mit der Ma-
terie treffen, entspringen ohne Ausnahme lediglich aus
iener erschienenen dualistischen Vorstellung: daß Materie,
als solche, nicht Erscheinung, d. i. bloße Vorstellung d. d.
Gemüths, der ein unbekannter Gegenstand entspricht, son-
dern der Gegenstand an sich selbst sey, so wie er außer
uns und unabhängig von aller Empfindung existirt.

Es

Es kan also wider den gemein angenommenen physischen Einfluß kein deontischer Einwurf gemacht werden. Denn nunat der Geaner an: daß Materie und ihre Bewegung bloße Erscheinungen und also selbst nur Vorstellungen seyn, so kan er nur darin die Schwierigkeit setzen: daß der unbekannte Geaerstand unserer Sinnlichkeit nicht die Ursache der Vorstellungen in uns seyn könne, welches aber voraussetzen ihn nicht das mindeste berechtigt, weil niemand von einem unbekannten Gegenstande aufmachen kan, was er thun oder nicht thun könne. Er muß aber, nach unseren obigen Beweisen, diesen transcendentalen Idealien nothwendig einräumen, wofern er nicht offenbar Vorstellungen hypostasiren und sie, als wahre Dinge, außer sich versehen will.

Gleichwohl kan wider die gemeine Lehrmeinung des physischen Einflusses ein gegründeter kritischer Einwurf gemacht werden. Eine solche vorwöchende Gemeinschaft zwischen zweien Arten von Substanzen, der denkenden und der ausgedehnten, hat einen großen Dualismus zur Folge und macht die letztere, die doch nichts als bloße Vorstellungen des denkenden Subjects sind, zu Dingen, die ver sich selbst bestehen. Also kan der mißverständene physische Einfluß dadurch völlig vereitelt werden, daß man den Beweisgrund desselben als nichtig und erschlischen aufdeckt.

Die verhängte Frage, wegen der Gemeinschaft des Denkenden und Ausgedehnten, würde also, wenn man alles

les

les Eingebildete absondert, lediglich darauf hinauslaufen: wie in einem denkenden Subject überhaupt, äußere Anschauung, nämlich die des Kennens einer Erscheinung des selben Gehalts und Bewegung) möglich sey. Auf diese Frage aber ist es keinem Menschen möglich eine Antwort zu finden, und man kan diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, 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 verkommen müssen, behandeln wir jene Erscheinungen als Gegenstände an sich selbst, ohne uns um den ersten Grund ihrer Möglichkeit (als Erscheinungen) zu bekümmern. Gehen 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 Leben, 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 Aufzuge 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 Ähnlichkeit, wodurch uns transcendente und vor jetzt ganz unbekannte Gegenstände als materielle Welt erscheinen, aufhören sollte: so sey darum noch nicht alle Anschauung derselben aufgehoben und es sey ganz wol möglich, daß eben dieselbe unbekannte Gegenstände fortführen, obwohl freilich nicht mehr in der Qualität der Körper, von dem denkenden Subiect erkannt zu werden.

Nun kan 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 kan auch jemand irgend einen gültigen dogmatischen Einwurf dagegen machen. Denn, wer er auch sey, so weiß er eben so wenig von der absoluten und inneren Ursache äußerer und körperlicher Erscheinungen, wie ich, oder jemand anders. Er kan also auch nicht mit Grunde vergeben, zu wissen, worauf die Wahrheit seit der äußeren Erscheinungen im jetzigen Zustande (im Leben) beruhe, mithin auch nicht: daß die Bedingung aller äußeren Anschauung, oder auch das denkende

fende

kende Subiect 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 hypostatirt, woraus eine gebildete Wissenschaft, sowohl in Ansehung dessen, der behauptend, 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 Zirkel von Zweideutigkeiten und Widersprüchen herum drehet. Nichts, als die Mächtigkeith einer strengen, aber gerechten Kritik, um von diesem dogmatischen Tandweirke, der so viele durch eingebildete Glückseligkeit, unter Theorien und Systemen, hält, befreien, und alle unsere speculative Ansprüche bloß auf das Reich möglicher Erfahrung einschränken, nicht etwa durch schalen Spott über so oft schlaefstarre Versuche, oder fremde Geiſter über die Schranken unserer Vernunft, sondern vermittelst einer nach strengen Grundsätzen vollzogenen Gränzbefimmung derselben, welche ihr nihil ulterius mit größter Zuverlässigkeit an die heraklische Säule heftet, die die Natur selbst aufgestellt hat, um die Gehet unserer Vernunft nur so weit, als die streng fortlaufend

Lebende Kräfte der Erfahrung reichen, fortzusetzen, die nur nicht verleben können, ohne uns auf einen unerlösten Dasein zu werfen, der uns unter immer trübseligen Ausseten, am Ende nicht, alle beschwerliche und langwierige Bemühung, als heßungeloes aufzugeben.

* * *

Wir sind noch eine deutliche und allgemeine Erörterung des transcendentalen und doch natürlichen Scheins in den Paralogismen der reinen Vernunft, imgleichen die Aufklärung 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 unbedeutlicher Weise selbst vorzugreifen. Jetzt wollen wir diese Obliegenheit zu erfüllen suchen.

Man kan allen Schein darin sehen: daß die subjective Bedingung des Denkens vor die Erkenntniß des Objects gehalten wird. Ferner haben wir in der Einleitung in die transcendente Dialectik gezeigt: daß reine Vernunft sich lediglich mit der Totalität der Synthesis der Bedingungen, zu einem gegebenen Bedingten, beschäftige. Da nun der dialectische Schein der reinen Vernunft kein empirischer Schein seyn kan, der sich beym bestimmten empirischen Erkenntniße verliert: so wird er das Allgemeine der Bedingungen des Denkens betreffen, und es wird nur
dren

drey Fälle des dialectischen 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 dreien Fällen bezieht 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 drey Abschnitten der Dialectik Anlaß giebt, und zu eben so viel scheinbaren Wissenschaften aus reiner Vernunft, der transcendentalen Psychologie, Cosmologie und Theologie, die Idee an die Hand giebt. Wir haben es hier nur mit der ersten zu thun.

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

Es folgt aber auch hieraus: daß der dialectische Schluß auf die Bedingung alles Denkens überhaupt, die selbst unbedingt ist, nicht einen Fehler im Inhalte begreift (denn er abstrahirt von allem Inhalte oder Objecte) sondern

dern, daß er eben in der Form fehle und Paralogismus genant 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, nemlich die logische Einheit eines jeden Gedankens, von dem ich von allem Gegenstande abstrahire, und wird gleichwohl als ein Gegenstand, den ich denke, nemlich: Ich selbst und die unbedingtste Einheit desselben vorgestellt.

Wenn mir jemand überhört die Frage aufwerfe: von welcher Beschaffenheit ist ein Ding, welches denkt: so weiß ich darauf a priori nicht das mindeste zu antworten, weil die Naturart solcher Dinge sein soll (denn eine analytische erklärt vielleicht wohl das Denken, aber giebt keine erweiterte Erkenntniß von demjenigen, woraus dieses Denken seiner Möglichkeit nach beruht. Zu jeder synthetischen Auflösung aber wird Anschauung erfordert, die in der so allgemeinen Aufgabe gänzlich weggelassen worden. Eben so kan niemand die Frage in ihrer Allgemeinheit beantworten: was wol das vor ein Ding seyn müsse, welches beweglich ist? Denn die undurchdringliche Ausdehnung (Materie) ist alledenn 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 Selbstbewußtseyn ausdrückt:

tracht: Ich denke, oder fenne. Denn dieses Ich ist das erste Subject, d. h. Subjekt, ob es einfach se. Dieses muß an aber als denn lauter Subjekt se, se fern, die gleichwohl eine allgemeine Regel, welche die Bedingungen der Subjekte zu denken überhaupt und a priori aussage, ferne der, leide in Prädicate (welche nicht empirisch sein) enthalten se. Auf solche Weise wird mir meine anfänglich so scheinbare Einsicht, über der Natur eines denkenden Wesens, und zwar aus lauter Begriffen zu urtheilen, verlohren, ob ich gleich den Fehler derselben noch nicht entdeckt habe.

Wien, das weitere Nachforschen hinter den Ursprung dieser Attribute, die ich hier, als einem denkenden Wesen überhaupt, belege, 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 vor eine Substanz in der Erscheinung erkläre, so müssen mir vorher Prädicate seiner Anschauung gegeben seyn, an denen ich das Beharrliche vom Wandelbaren und das Substratum (Ding selbst) von demjenigen, was ihm Ueß anhängt, unter-

unterscheide. Wenn ich ein Ding einfach in der Erscheinung nenne, so verstehe ich darunter, daß die Anschauung desselben zwar ein Theil der Erscheinung sey, selbst aber nicht getheilt werden könne u. s. w. Ist aber etwas nur vor 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 blos, daß es Etwas sey, zu sagen weis.

Nun ist die bloße Apperception (Ich) Substanz im Begriffe, einfach im Begriffe u. und so haben alle jene psychologische Lehrsätze ihre unstreitige Nichtigkeit. Gleichwol 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 keiner Begriff der Substanz lehret mich nicht: daß die Seele vor sich selbst fortdaure, nicht, daß sie von den äußeren Anschauungen ein Theil sey, der selbst nicht mehr getheilt werden könne, und der also durch keine Veränderungen der Natur entstehen, oder vergehen könne; lauter Eigenschaften, die nur die Seele im Zusammenhang der Erfahrung kenntlich machen, und, in dem, was ihres Ursprungs und künftigen Zustandes, Erklärung geben können.

ten. Wenn ich nun aber durch diese Kategorie sage: die Seele ist eine einfache Substanz, so ist klar, daß da der nächste Grundgedanke von Substanz nichts weiter enthält, als daß ein Dasey, als Subject an sich, ohne wiederum Platz hat von einem andern zu fern, vorausgesetzt werden solle, daraus nichts von Beharrlichkeit folge, und daß nur aus des Einfachen diese Beharrlichkeit gewiß nicht hervorgehen könne, mithin man dadurch über das, was die Seele bey den Weltveränderungen treffen könne, nicht im mindesten unterrichtet werde. Würde man uns fragen 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 Unveränderlichkeit derselben ableiten können. Dessen sagt uns aber der Begriff des Ich, in dem psychologischen Grundsatz (Ich denke), nicht ein Wort.

Daß aber das Denken, welches in uns denkt, durch reine Kategorien und zwar diejenigen, welche die absolute Einheit unter jedem Titel derselben ausdrücken, sich selbst zu erkennen vermöge, lehrt daher. Die Apperception ist selbst der Grund der Nothwendigkeit der Kategorien, welche ihrer Seite nichts anders vorstellen, als die Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung, so fern dasselbe in der Apperception Einheit hat. Daher ist das Transscendenteste überhaupt die Vorstellung desjenigen, was alle Bedingungen aller Einheit, und doch selbst unbedinget ist. Man kan daher von dem denkenden Ich, (Seele) das Ich als

Substanz, einfach, numerisch identisch in aller Zeit, und das Correlatum alles Daseyns, aus welchem alles andere Daseyn geschlossen werden muß, sagen: daß es nicht sowohl sich selbst durch die Categorien, sondern die Categorien, 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 Subiect), wie Erkenntniß vom Gegenstande unterschieden sey. Gleichwohl ist nichts natürlicher und verführerischer, als der Schein, die Einheit in der Synthesis der Gedanken vor eine wahrgenommene Einheit im Subiecte dieser Gedanken zu halten. Man könnte ihn die Subreption des hypostasirten Bewußtseyns (*apperceptiones substantiatae*) nennen.

Wenn man den Paralogism in den dialectischen Vernunftschlüssen der rationalen Seelenlehre, so fern sie gleichwohl richtige Prämissen haben, logisch betiteln will: so kan er vor ein *sophisma figurae dictionis* gelten, in welchem der Obersatz von der Kategorie, in Ansehung ihrer Bedingung, einen bloß transcendentalen Gebrauch, der Untersatz aber und der Schlußsatz in Ansehung der Seele, die unter diese Bedingung subsumirt werden, von eben der Kategorie einen empirischen Gebrauch macht. So ist z. B.

der

der Begriff der Substanz in dem Paralogismus der Simplicität ein reiner intellectueller Begriff, der ohne Bedingungen der sinnlichen Anschauung bloß von transcendenten, 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, nemlich 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 dialectischen Behauptungen, in einer vernünftelichen Seelenlehre, in einem Zusammenhange der reinen Vernunft, mithin die Vollständigkeit derselben zu zeigen, so merke man: daß die Apperception durch alle Classen der Categorien, aber nur auf diejenige Verstandesbegriffe durchgeführt werde, welche in ieder 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

I.

Die unbedingte Einheit
des Verhältnisses

d. i.

sich selbst, nicht als inhärend,
sondern
subsistirend

2.

Die unbedingte Einheit
der Quantität

d. i.

nicht als reales Ganze,
sondern
einfach *)

3.

Die unbedingte Einheit
bey der Gleichheit in der Zeit,

d. i.

nicht in verschiedenen Zeiten
numerisch verschieden,
sondern als
Eines und eben dasselbe
Subject

4.

Die unbedingte Einheit
des Daseyns im Raume,

d. i.

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

Ner:

*) Wie das Einfache hier wiederum der Kategorie der Maß
nicht entspricht, kan ich hier noch nicht zeigen, sondern
wird im folgenden Hauptstück, bey Gelegenheit eines
andern Vernunftgebrauchs eben desselben Begriffs, ge-
wiesen werden.

Thun ist es das Ziel in der Principien. Die
 Philosophie der menschlichen Vernunft enthält nicht ein-
 zeln die Wissenschaften von der Natur, sondern solche, die,
 wenn sie sich selbst betrachten, das Auge darauf haben, was
 ihnen von der Erfahrung, möglich durch die Vernunft,
 bekannt ist. Sie müssen also nicht auf Principien
 und auf die Natur der Vernunft überhaupt
 stehen. In dieser Hinsicht ist es: daß die
 Philosophie der Vernunft, die Vernunft selbst, welche
 schon davon, was sie die reine Vernunft oder reine Ver-
 stand, urtheilt, und nicht, wie ein allgemeiner
 Geist, der vor alle dastehende Wesen steht, existiert, und,
 da er gleichviel in einer Vernunft eintritt, den Vernunft
 über allen Vernunft der Bedingungen des Denkens
 überhaupt sich selbst, und dadurch sich weiter aus-
 breitet, als nicht die Erfahrung reichen könnte.

Der
Transscendentalen Dialectik
Zweites Buch.

Zweites Hauptstück.

Die Antinomie der reinen Vernunft.

Wir haben in der Einleitung zu diesem Theile unseres Werks gesagt: daß aller transcendente Schluß der reinen Vernunft auf dialectischen Schläffen beruhe, deren Schema die Logik in den drey formalen Arten der Ver-

kunstschlüsse überhaupt an die Hand giebt, so wie etwa die Kategorien ihr logisches Schema in den vier Functionen aller Urtheile antreffen. Die erste Art dieser vernünftigen Schlüsse gieng auf die unbedingte Einheit der subjectiven Bedingungen aller Vorstellungen überhaupt (des Subjects oder der Seele), in Correspondenz mit den categorischen Vernunftschlüssen, deren Obersatz, als Princip, die Beziehung eines Prädicats auf ein Subject aussagt. Die zweite Art des dialectischen Arguments wird also, nach der Analogie mit hypothetischen Vernunftschlüssen, die unbedingte Einheit der objectiven Bedingungen in der Erscheinung zu ihrem Inhalte machen, so wie die dritte Art, die im folgenden Hauptstücke vorkommen wird, die unbedingte Einheit der objectiven Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände überhaupt zum Thema hat.

Es ist aber merkwürdig: daß der transcendente Paralogismus einen bloß einseitigen Schein, in Ansehung der Idee von dem Subjecte unseres Denkens, bewirkte, und zur Behauptung des Gegentheils sich nicht der mindeste Schein aus Vernunftbegriffen verschaffen will. Der Vortheil ist gänzlich auf der Seite des Prematismus, obgleich dieser den Erbfehler nicht verläugnen kan, bey allem ihm günstigen Schein in der Feuerprobe der Critik sich in lauter Dunst aufzulösen.

Ganz anders fällt es aus, wenn wir die Vernunft auf die objective Synthesis der Erscheinungen anwenden,

we sie ihr Principium der unbedingten Einheit zwar mit vielem Scheine geltend zu machen denkt, sich aber bald in solche Widersprüche verwickelt, daß sie genöthigt wird, in cosmologischer Absicht, von ihrer Forderung abzustehen.

Hier zeigt sich nemlich ein neues Phänomen der menschlichen Vernunft, nemlich: eine ganz natürliche Neugier, auf die keiner zu grübeln und künstlich Schlingen zu legen braucht, sondern in welche die Vernunft von selbst und zwar unvermeidlich geräth, und dadurch zwar vor den Schlummer einer eingebildeten Ueberzeugung, den ein bloß einseitiger Schein hervorbringt, verwahrt, aber zugleich in Versuchung gebracht wird, sich entweder einer skeptischen Hoffungslosigkeit zu überlassen, oder einen dogmatischen Trost anzunehmen und den Kopf steif auf gewisse Behauptungen zu setzen, ohne den Gründen des Gegentheils Gehör und Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Beides ist der Tod einer gesunden Philosophie, wiewol keiner allenfals noch die Euthanasie der reinen Vernunft genant werden könnte.

Ehe wir die Austritte des Zwiespalts und der Zerrüttungen sehen lassen, welche dieser Widerspruch der Gesetze (Antinomie) der reinen Vernunft veranlaßt, wollen wir gewisse Erörterungen geben, welche die Methode erläutern und rechtfertigen können, deren wir uns in Behandlung unseres Gegenstandes bedienen. Ich nenne alle transcendente Ideen, so fern sie die absolute Totalität in der Synthesis der Erscheinungen betreffen, Weltbegriffe,

theils

theils wegen eben dieser unbedingten Totalität, worauf auch der Begriff des Weltganzen beruht, der selbst nur eine Idee ist, theils weil sie lediglich auf die Synthesis der Erscheinungen, mithin die empirische gehen, dahingegen die absolute Totalität, in der Synthesis der Bedingungen aller möglichen Dinge überhaupt, ein Ideal der reinen Vernunft veranlaßt wird, welches von dem Weltbegriffe gänzlich unterschieden ist, ob es gleich darauf in Beziehung steht. Daher, so wie die Paralogismen der reinen Vernunft den Grund zu einer dialectischen Psychologie legen, so wird die Antinomie der reinen Vernunft die transcendente Grundlage einer vermeinten reinen (rationalen) Cosmologie veranlassen sollen, nicht, um sie günstig zu finden und sich zuzueignen, sondern, wie es auch schon die Benennung von einem Widersreit der Vernunft anzeigt, um sie als eine Idee, die sich mit Erscheinungen nicht vereinbaren läßt, in ihrem blendenden aber falschen Scheine darzustellen.

Der

Antinomie der reinen Vernunft Erster Abschnitt.

System der cosmologischen Ideen.

Um nun diese Ideen nach einem Principe mit systematischer Präcision aufstellen zu können, müssen wir Erstlich bemerken: daß nur der Verstand es seyn, aus welchem reine und transcendente Begriffe entspringen können

führen, daß die Vernunft es nicht nur keinen Begriff er-
 zeugt, sondern daß sie nur den Verstand bezieht, von
 dem untermittelten Begriff zu einem möglichen Er-
 fahrung, führt nicht, und ist also über die Gränzen
 der Erfahrung, den aber in dem Anfang mit demselben,
 zu erweitern fähig. Dies geschieht dadurch: daß sie zu
 einem gewissen Begriff auf der Seite der Bedingungen
 (unter denen die Existenz eine Existenz der sensu-
 ellen Einheiten unterworfen) absolute Totalität fordert,
 und dadurch die Kategorie zur transscendentalen Idee macht,
 um der empirischen Totalität, durch die Fortsetzung ders-
 selben bis zum Unbedingten, welches niemals in der Er-
 fahrung, sondern nur in der Idee angetroffen wird) absol-
 ute Vollständigkeit zu geben. Die Vernunft fordert dies
 nach dem Grundsatz: wenn das Bedingte gegeben
 ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen,
 mithin das schon zum Unbedingten gegeben, wodurch
 jenes allein möglich war. Also werden ersichtlich die trans-
 scendentale Ideen eigentlich nichts, als bis zum Unbedingten
 erweiterte Kategorien sein, und jene werden sich in eine
 Tafel bringen lassen, die nach den Titeln der letzteren ange-
 ordnet ist. Zweitens aber werden doch auch nicht alle
 Kategorien dazu taugen, sondern nur diejenige, in welchen
 die Synthesis eine Reihe aufmacht, und ganz der voraus-
 der untergeordneten (nicht übergeordneten) Bedingungen
 zu einem Bedingten. Die absolute Totalität wird von der
 Vernunft nur so fern gefordert, als sie die aufsteigende

Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten an-
 geht, mithin nicht, wenn von der absteigenden Linie der
 Folgen, noch auch von dem Aggregat coordinirter Bedin-
 gungen zu diesen Folgen, die Rede ist. Denn Bedingun-
 gen sind in Ansehung des gegebenen Bedingten schon vor-
 ausgesetzt und mit diesem auch als gegeben anzusehen, an-
 statt daß, da die Folgen ihre Bedingungen nicht möglich
 machen, sondern vielmehr voraussetzen, man im Fortgan-
 ge zu den Folgen (oder im Absteigen von der gegebenen
 Bedingung zu dem Bedingten) unbekümmert seyn kan, ob
 die Reihe aufhöre oder nicht, und überhaupt die Frage,
 wegen ihrer Totalität, gar keine Voraussetzung der Vernunft ist.

So denkt man sich nothwendig eine bis auf den ge-
 gebenen Augenblick völlig abgelaufene Zeit, auch als gege-
 ben, (wenn gleich nicht durch uns bestimmbar). Was aber
 die künftige betrifft, da sie die Bedingung nicht ist, zu der
 Gegenwart zu gelangen, so ist es, um diese zu begreifen,
 ganz gleichgültig, wie wir es mit der künftigen Zeit halten
 wollen, ob man sie irgendwo aufhören, oder ins Unend-
 liche laufen lassen will. Es sey die Reihe m, n, o , wor-
 in n als bedingt in Ansehung m , aber zugleich als Be-
 dingung von o gegeben ist, die Reihe gehe aufwärts von
 dem bedingten n zu m (l, k, i etc.) imgleichen abwärts
 von der Bedingung n zum bedingten o (p, q, r etc.) so muß ich
 die erstere Reihe voraussetzen, um n als gegeben anzusehen,
 und n ist nach der Vernunft (der Totalität der Bedingungen)

nur vermittelt jener Reihe möglich, seine Möglichkeit beruht, aber nicht auf der folgenden Reihe o, p, q, r, die daher auch nicht als gegeben, sondern nur als *dabilis* angesehen werden könne.

Ich will die Synthesis einer Reihe auf der Seite der Bedingungen, also von derjenigen an, welche die nächste zur gegebenen Erscheinung ist, und so zu den entfernteren Bedingungen, die regressiv, diejenige aber, die auf der Seite des Bedingten, von der nächsten Folge zu den entferntern, fortgeht, die progressiv Synthesis nennen. Die erstere geht in *antecedentia*, die zweite in *consequentia*. Die cosmologische Ideen also beschäftigen sich mit der Totalität der regressiven Synthesis und gehen in *antecedentia*, nicht in *consequentia*. Wenn dieses letztere geschieht, so ist es ein willkürliches und nicht notwendiges Problem der reinen Vernunft, weil wir zur vollständigen Begreiflichkeit dessen, was in der Erscheinung gegeben ist, wol der Gründe, nicht aber der Folgen bedürfen.

Um nun nach der Tafel der Categorien die Tafel der Ideen einzurichten, so nehmen wir zuerst die zwei ursprüngliche *quanta* aller unserer Anschauung, Zeit und Raum. Die Zeit ist an sich selbst eine Reihe (und die formale Bedingung aller Reihen) und daher sind in ihr, in Ansehung einer gegebenen Gegenwart, die *antecedentia* als Bedingungen (das Vergangene) von den *consequentibus* (dem Künftigen) *a priori* zu unterscheiden. Folg-

sich geht die transcendente Idee, der also'n en Zeit-
 tät der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Be-
 dingten, nur auf alle vergangene Zeit. Es wird noch
 der Idee der Zukunft die ganze vorange Zeit als Be-
 dingung des gegebenen Maasstabes nothwendig als gege-
 ben gedacht. Was aber den Raum betrifft, so ist in ihm
 an sich selbst kein Unterschied des Vor- und Nach-
 stes, weil er ein Aggregat, ohne seine Reihe anzu-
 nehmen, indem seine Theile ungetrennt nebeneinander
 stehn. Den vorange Zeitpunkt setzte ich in Abhängung der vor-
 nachfolgenden Zeit nur als bedingt, niemals aber als Bedingung be-
 trachten, an sich, weil dieser Maasstab nur durch die vor-
 nachfolgende Zeit (oder vielmehr durch das Verhältniß der vor-
 nachfolgenden Zeit) abgemessen wird. Aber da die Theile
 des Raumes einander nicht untergeordnet, sondern be-
 gegnet sind, so ist ein Theil nicht die Bedingung der
 Existenz des andern, und er macht nicht, so wie die
 Zeit, an sich selbst eine Reihe aus. Allein die Syn-
 thesis der mannigfaltigen Theile des Raumes, wodurch
 wir ihn apprehendiren, ist doch successiv, geschieht also
 in der Zeit und enthält eine Reihe. Und da in dieser
 Reihe der gegebenen Räume (z. B. der Punkte in einer
 Linie) von einem gegebenen an, die weiter hinzuge-
 setzten die Bedingung von der Größe der vorigen
 sind, so ist das Maas eines Raumes auch als eine Syn-
 thesis einer Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen
 Bedingten anzusehen, nur daß die Folge der Bedingun-
 gen,

gen. von der Seite nach welcher das Bedingte hinneigt, oder von der Seite nach welcher es, sich selbst regressiv und progressiv im Raume einzeln zu sein scheint. Weil im Denken der Teil des Raums nicht durch den andern gegeben, sondern nur bestrahlt wird, so müssen wir jeden begrenzten Raum in sich selbst auch als bedingt ansehen, der einen andern Raum als die Bedingung seiner Größe voraussetzt, und so fortan. In Wirklichkeit der Verknüpfung ist also der Fortgang im Raume auch ein Regressus, und die transscendente Idee der absoluten Totalität der Synthesen in der Reihe der Bedingungen, trifft auch den Raum, und es kann eben sowohl nach der absoluten Totalität der Extension im Raume, als der, in der verflöhenen Zeit fragen. Ob aber überall darauf auch eine Antwort möglich sey, wird sich künftig bestimmen lassen.

Zweitens, so ist die Realität im Raume, d. i. die Materie, ein Bedingtes, dessen innere Bedingungen seine Theile, und die Theile der Theile die entfernte Bedingung sein sind, so daß hier eine regressiv-synthetische statt findet, deren absolute Totalität die Vernunft fordert, welche nicht anders als durch eine veränderte Theilung, dadurch die Realität der Materie entweder in Nichts oder doch in das, was nicht mehr Materie ist, nemlich das Einfache, verschwindet, statt finden kan. Folglich ist hier auch eine Reihe von Bedingungen und ein Fortschritt zum Unbedingten.

Drittens, was die Kategorien des realen Verhältnisses unter den Erscheinungen anlangt, so laßt sich die Kategorie

Categorie der Substanz mit ihren Accidenzen nicht zu einer transcendentalen Idee, d. i. die Vernunft hat keinen Grund, in Ansehung ihrer, regressiv auf Bedingungen zu gehen. Denn Accidenzen sind (so fern sie einer einzigen Substanz inhäriren) einander coordinirt, und machen keine Reihe aus. In Ansehung der Substanz aber sind sie derselben eigentlich nicht subordinirt, sondern die Art zu existiren der Substanz selber. Was hiebei noch scheinen könnte eine Idee der transcendentalen Vernunft zu seyn, wäre der Begriff von Substantiale. Allein, da dieses nichts Anderes bedeutet, als den Begriff vom Gegenstande überhaupt, welcher subsistirt, so fern man an ihm bloß das transcendente Subiect ohne alle Prädicate denkt, hier aber nur die Rede vom Unbedingten in der Reihe der Erscheinungen ist, so ist klar: daß das Substantiale kein Glied in derselben ausmachen könne. Eben dasselbe gilt auch von Substanzen in Gemeinschaft, welche bloße Aggregate sind, und keinen Exponenten einer Reihe haben, indem sie nicht einander als Bedingungen ihrer Möglichkeit subordinirt sind, welches man wol von den Räumen sagen konnte, deren Gränze niemals an sich, sondern immer durch einen andern Raum bestimmt war. Es bleibt also nur die Categorie der Causalität übrig, welche eine Reihe der Ursachen zu einer gegebenen Wirkung darbietet, in welcher man von der letzteren als dem Bedingten, zu jenen, als Bedingungen, aufsteigen und der Vernunftfrage antworten kan.

Viertens, die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen führen auf keine Reihe, außer nur, so fern das Zufällige im Daseyn jederzeit als bedingt angesehen werden muß, und nach der Regel des Verstandes auf eine Bedingung weist, darunter es nothwendig ist, diese auf eine höhere Bedingung zu weisen, bis die Vernunft nur in der Totalität dieser Reihe die unbedingte Nothwendigkeit antrifft.

Es sind demnach nicht mehr, als vier cosmologische Ideen, nach den vier Titeln der Categorien, wenn man diejenige aufhebt, welche eine Reihe in der Synthesis des Mannigfaltigen nothwendig bey sich führen.

I.

Die absolute Vollständigkeit
der

Zusammensetzung

des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen

2.

Die
absolute Vollständigkeit
der Theilung
eines gegebenen Ganzen
in der Erscheinung

3.

Die
absolute Vollständigkeit
der Entstehung
einer Erscheinung
überhaupt

4.

Die absolute Vollständigkeit
der Abhängigkeit des Daseyns
des Veränderlichen in der Erscheinung.

Zuerst

Zuerst ist hien zu annehmen: daß die Idee der absoluten Totalität nichts anders, als die Erscheinung der Erscheinungen betreffe, mithin nicht den reinen Begriff des Begriffs von einem Char von der Totalität habe. Es werden hier auch Erscheinungen als gegeben betrachtet, und die Vernunft fordert die absolute Bestimmtheit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, so fern diese eine Sache ausmachen, mithin eine schlechthin (d. i. in aller Hinsicht) vollständige Enthelt, wodurch die Erscheinung nach Befandesthatsen erkannt werden könne.

Zweitens ist es eigentlich nur das Unbedingte, was die Vernunft, in dieser, verlangen, und zwar regressiv fortgesetzten Fortschritt der Bedingungen, sucht, gleichsam die Vollständigkeit in der Reihe der Prämissen, die zusammen weiter keine andere voraussetzen. Dieses Unbedingte ist nun jederzeit in der absoluten Totalität der Reihe, wenn man sie sich in der Totalität vorstellt, enthalten. Allein diese schlechthin vollständige Enthelt ist wiederum nur eine Idee; denn man kan, wenigstens zum voraus, nicht wissen, ob eine solche bey Erscheinungen auch möglich sey. Wenn man sich alles durch bloße reine Befandestbegriffe, ohne Bedingungen der sinnlichen Anschauung, vorstellt, so kan man geradezu sagen: daß in einem gegebenen Bedingten auch die ganze Reihe einander subordinirter Bedingungen gegeben sey; denn keines ist allem durch diese gegeben. Allein bey Erscheinungen ist eine besondere Einschränkung der Art, wie Bedingungen gegeben werden, anzuz

anzutreffen, nemlich durch die successive Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung, die im Regressus vollständig seyn soll. Ob diese Vollständigkeit nun wirklich möglich sey, ist noch ein Problem. Allein die Idee dieser Vollständigkeit liegt doch in der Vernunft, unangesehen der Möglichkeit, oder Unmöglichkeit, ihr adäquat empirische Begriffe zu verknüpfen. Also, da in der absoluten Totalität der regressiven Synthesis des Mannigfaltigen in der Erscheinung (nach Anleitung der Categorien, die sie, als eine Reihe von Bedingungen zu einem geordneten Bedingten, vorstellen) das Unbedingte nothwendig enthalten ist, man mag auch unausgemacht lassen, ob und wie diese Totalität zu Stande zu bringen sey: so muß die Vernunft hier den Weg, von der Idee der Totalität auszugehen, ob sie gleich eigentlich das Unbedingte, es sey der ganzen Reihe, oder eines Theils derselben, zur Endabsicht hat.

Dieses Unbedingte kan man sich nun gedenken, entweder als Uos in der ganzen Reihe bestehend, in der also alle Glieder ohne Ausnahme bedingt und nur das Ganze derselben selbst nicht unbedingt wäre, und denn heißt der Regressus unendlich: oder das absolut Unbedingte ist nur ein Theil der Reihe, dem die übrige Glieder derselben untergeordnet sind, er selbst aber unter keiner andern Bedingung steht *). In dem ersteren Falle ist die Reihe

a parte

*) Das absolute Ganze der Reihe von Bedingungen zu einem

a parte priori ohne Gränzen (ohne Anfang), d. i. unendlich, und gleichwohl ganz gegeben, der Regressus in ihr aber ist niemals vollendet, und kan nur potentialiter unendlich genant werden. Im zweiten Falle gibt es ein Etwas der Reihe, welches in Ansehung der verfloßenen Zeit der Weltanfang, in Ansehung des Raums die Weltgränze, in Ansehung der Theile, eines in seinen Gränzen gegebenen Ganzen, das Einfache, in Ansehung der Ursachen die absolute Selbstthätigkeit (Freiheit), in Ansehung des Daseyns veränderlicher Dinge die absolute Naturnothwendigkeit heißt.

Wir haben zwey. Ausdrücke: Welt und Natur, welche bisweilen in einander laufen. Das erste bedeutet das mathematische Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis, im Großen, sowol als im kleinen, d. i. sowol in dem Fortschritt derselben durch Zusammensetzung, als durch Theilung. Eben dieselbe Welt wird aber Natur *) genant, so fern sie als ein dynamisches

... Ganze

einem gegebenen Bedingten ist jederzeit unbedingte; weil außer ihr keine Bedingungen mehr sind, in Ansehung deren es bedingt seyn könnte. Allein dieses absolute Ganze einer solchen Reihe ist nur eine Idee, oder vielmehr ein problematischer Begriff, dessen Möglichkeit untersucht werden muß, und zwar in Beziehung auf die Art, wie das Unbedingte, als die eigentliche transcendente Idee, worauf es ankommt, darin enthalten seyn mag.

*) Natur, adiective (formaliter) genommen, bedeutet den Zusammenhang der Bestimmungen eines Dinges, nach einem

Ganze betrachtet wird, und man nicht auf die Location im Raume oder der Zeit, um sie als eine Größe zu Stande zu bringen, sondern auf die Einheit im Daseyn der Erscheinungen sieht. Da heißt nun die Bedingung von dem, was geschieht, die Ursache, und die unbedingte Causalität der Ursache in der Erscheinung, die Freiheit, die bedingte dagegen heißt im engeren Verstande, Naturursache. Das Bedingte im Daseyn überhaupt, heißt zufällig, und das Unbedingte notwendig. Die unbedingte Nothwendigkeit der Erscheinungen kan Naturnothwendigkeit heißen.

Die Ideen, mit denen wir uns jetzt beschäftigen, habe ich oben cosmologische Ideen genant, theils darum, weil unter Welt der Inbegriff aller Erscheinungen verstanden wird, und unsere Ideen auch nur auf das Unbedingte unter den Erscheinungen gerichtet sind, theils auch, weil das Wort Welt, im transcendentalen Verstande, die absolute Totalität des Inbegriffs existirender Dinge bedeutet, und wir auf die Vollständigkeit der Synthesis (wiewol

D d 2

nur

einem innern Princip der Causalität. Dagegen versteht man unter Natur, substantiue (materialiter), den Inbegriff der Erscheinungen, so fern diese, vermöge eines innern Principis der Causalität, durchgängig zusammenhängen. Im ersteren Verstande spricht man von der Natur der flüssigen Materie, des Feuers &c. und bedient sich dieses Wortes nur adiectiue; dagegen wenn man von den Dingen der Natur redet, so hat man ein bestehendes Ganze im Gedanken.

nur eigentlich im Regreß zu den Bedingungen) allein unser Augenmerk richten. In Betracht dessen, daß überdem diese Ideen insgesamt transscendent sind, und, ob sie zwar das Object, nemlich Erscheinungen, der Art nach nicht überschreiten, sondern es lediglich mit der Sinnenwelt (nicht mit Noumenis) zu thun haben, dennoch die Synthesis bis auf einen Grad, der alle mögliche Erfahrung übersteigt, treiben, so kan man sie insgesamt meiner Meinung nach ganz schicklich Weltbegriffe nennen. In Ansehung des Unterschiedes des Mathematisch- und des Dynamischunbedingten, worauf der Regreß abzielt, würde ich doch die zwei Erstere in engerer Bedeutung, Weltbegriffe (der Welt im Großen und Kleinen), die zwei übrigen aber transscendente Naturbegriffe nennen. Diese Unterscheidung ist voriez noch nicht von sonderlicher Erheblichkeit, sie kan aber im Fortgange wichtiger werden.

Der

Antinomie der reinen Vernunft

Zweiter Abschnitt.

Antithetik der reinen Vernunft.

Wenn Thetik ein ieder Inbegriff dogmatischer Lehren ist, so verstehe ich unter Antithetik nicht dogmatische Behauptungen des Gegentheils, sondern den Widerspruch der dem Scheine nach dogmatischen Erkenntnisse, (thesin cum antithesi) ohne daß man einer vor der andern einen vorzüglichen Anspruch auf Verfall beilegt.

Die

Die Antithetik beschäftigt sich also gar nicht mit einzelnen Behauptungen, sondern betrachtet allgemeine Erkenntnisse der Vernunft nur nach dem Widerspreche derselben unter einander und den Ursachen desselben. Die transcendente Antithetik ist eine Untersuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Ursachen und das Resultat derselben. Wenn wir unsere Vernunft nicht bloß, zum Gebrauch der Verstandesgrundsätze, auf Gegenstände der Erfahrung verwenden, sondern jene über die Gränze der letzteren hinaus, ausdehnen wagen, so entstehen vernünftelnde Lehrsätze, die in der Erfahrung weder Bestätigung hoffen, noch Widerlegung fürchten dürfen, und deren jeder nicht allein an sich selbst ohne Widerspruch ist, sondern so gar in der Natur der Vernunft Bedingungen seiner Nothwendigkeit antrifft, nur daß unglücklicher Weise der Gegensatz eben so gültige und nothwendige Gründe der Behauptung auf seiner Seite hat.

Die Fragen, welche bey einer solchen Dialectik der reinen Vernunft sich natürlich darbieten, sind also 1. Von welchen Sätzen denn eigentlich die reine Vernunft einer Antinomie unausbleiblich unterworfen sey. 2. Auf welchen Ursachen diese Antinomie beruhe. 3. Ob und auf welche Art dennoch der Vernunft unter diesem Widerspruch ein Weg zur Gewißheit offen bleibe.

Ein dialectischer Lehrsatz der reinen Vernunft muß demnach dieses, ihn von allen sophistischen Sätzen unter-

stehen, das an sich haben, daß er nicht eine willkürliche Grenze betrifft, die man nur in gewisser beliebiger Absicht ansetzt, sondern eine solche, auf die jede menschliche Vernunft in ihrem Fortgange nothwendig stoßen muß, und zweitens: daß er, mit seinem Gegensatze, nicht bloß einen gefärbten Schein, der, wenn man ihn einsieht, sogleich verschwindet, sondern einen natürlichen und unermüdlichen Schein bey sich führe, der selbst, wenn man nicht mehr durch ihn hintergangen wird, noch immer täuscht, schon nicht betrügt, und also zwar unschädlich gemacht, aber niemals vertilgt werden kann.

Eine solche dialectische Lehre wird sich nicht auf die Verstandeseinheit in Erfahrungsbegriffen, sondern auf die Vernunftseinheit in bloßen Ideen beziehen, deren Bedingungen, da sie einstich, als Synthesis nach Regeln, dem Verstande und doch zugleich, als absolute Einheit derselben, der Vernunft congruiren soll, wenn sie der Vernunftseinheit adäquat ist, vor den Verstand zu groß, und, wenn sie dem Verstande angemessen, vor die Vernunft zu klein seyn wird; woraus denn ein Widerstreit entspringen muß, der nicht vermieden werden kan, man mag es anfangen, wie man will.

Diese vernünftelnde Behauptungen eröffnen also einen dialectischen Kampfplatz, wo jeder Theil die Oberhand behält, der die Erlaubniß hat, den Angriff zu thun, und der-

tenis

ienige getriß unterliegt, der sich bloß vertheidigungsweise zu führen genöthigt ist. Daher auch tüftige Datter, sie mögen sich vor die gute oder schlimme Sache verbürgen, sicher sind, den Siegeskranz davon zu tragen, wenn sie nur davor sorgen: daß sie den letzten Angriff zu thun das Verrecht haben, und nicht verbunden sind, einen neuen Anfall des Gegners auszuhalten. Man kan sich leicht vorstellen: daß dieser Tummelplatz von ieder oft genug betreten worden, daß viel Siege von beiden Seiten eifedten, vor den letzten aber, der die Sache entschied, wenigst in gesorgt werden sey, daß der Verfechter der guten Seite den Platz allein behielte, dadurch, daß seinen Gegner verboten wurde, fernerhin Waffen in die Hände zu nehmen. Als unparthenische Kampfrichter müssen wir es ganz bey Seite setzen, ob es die gute oder die schlimme Sache sey, um welche die Streitende fechten, und sie ihre Sache erst unter sich auemachen lassen. Vielleicht daß, nachdem sie einander mehr ermüdet als geschadet haben, sie die Wichtigkeit ihres Streithandels von selbst einsehen und es gute Freunde auseinander gehen.

Diese Methode, einem Streite der Behauptungen zuzusehen, oder vielmehr ihn selbst zu veranlassen, nicht, um endlich zum Vortheile des einen oder des andern Theils zu entscheiden, sondern, um zu untersuchen, ob der Gegenstand desselben nicht vielleicht ein bloßes Blendwerk sey, wernach ieder vergeblich haschet und bey welchem er

nichts

nichts gewinnen kan, wenn ihm gleich gar nicht widerstanden würde, dieses Verfahren, sage ich, kan man die sceptische Methode nennen. Sie ist vom Scepticismus gänzlich unterschieden, einem Grundsatz einer kunstmäßigen und wissenschaftlichen Unwissenheit, welcher die Grundlagen aller Erkenntniß untergräbt, um, wo möglich, überall keine Zuverlässigkeit und Sicherheit derselben übrig zu lassen. Denn die sceptische Methode geht auf Gewißheit, dadurch, daß sie in einem solchen, auf beiden Seiten redlich gemeinten und mit Verstande geführten Streite, den Punkt des Mißverständnisses zu entdecken sucht, um, wie weise Gesetzgeber thun, aus der Verlegenheit der Richter bey Rechtshändeln vor sich selbst Belehrung, von dem Mangelhaften und nicht genau Bestimmten in ihren Gesetzen, zu ziehen. Die Antinomie, die sich in der Anwendung der Gesetze offenbaret, ist bey unserer eingeschränkten Wahrheit der beste Prüfungsversuch der Dialectik, um der Herrin, die in abstracter Speculation ihre Fehltritte nicht leicht gewahr wird, dadurch auf die Memente in Bestimmung ihrer Grundsätze aufmerksam zu machen.

Diese sceptische Methode ist aber nur der Transcendentalphilosophie allein wesentlich eigan, und kan allensals in jedem anderen Felde der Untersuchungen, nur in diesem nicht, entbehret werden. In der Mathematik würde ihr Gebrauch ungereimt seyn; weil sich in ihr keine falsche Behauptungen verbergen und unsichtbar machen können, indem

indem die Beweise jederzeit an dem Faden der reinen Anschauung, und zwar durch jederzeit erdante Synthesen fortgehen müssen. In der Experimentalphysik kan wol ein Zweifel des Aufstubs natürlich seyn, allein es ist doch wenigstens kein Mißverstand möglich, der nicht leicht gehoben werden könnte, und in der Erfahrung müssen doch endlich die letzte Mittel der Entscheidung des Zweifel liegen, sie mögen nun früh oder spät aufgefunden werden. Die Moral kan ihre Grundsätze insgesamt auch in concreto zusamt den practischen Folgen, wenigstens in möglichen Erfahrungen geben, und dadurch den Mißverstand der Abstraction vermeiden. Dagegen sind die transcendentalen Behauptungen, welche selbst über das Feld aller möglichen Erfahrungen hinaus sich erweiternde Einsichten anmaßen, weder in dem Falle, daß ihre abstracte Synthesen in irgend einer Anschauung a priori könnte gegeben, noch so beschaffen, daß der Mißverstand vermittelst irgend einer Erfahrung entdeckt werden könnte. Die transcendente Vernunft also verstattet keinen anderen Probiertestein, als den Versuch der Vereinigung ihrer Behauptungen unter sich selbst, und mithin zuer des freien und ungeschiedten Wettstreits derselben unter einander und diesen Regeln wir aniezt anstellen*).

Dd 5

Die

*) Die Antinomien folgen einander nach der Ordnung der eben angeführten transcendentalen Ideen.

Die Antinomie Erster Widerstreit Thesis.

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raum nach auch in Gränzen eingeschlossen.

Beweis.

Denn man nehme an, die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang: so ist bis zu jedem gegebenen Zeitpuncte eine Ewigkeit abgelaufen, und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgenden Zustände der Dinge in der Welt verfloßen. Nun besteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe: daß sie durch successive Synthesis niemals vollendet seyn kan. Also ist eine unendliche verfloßene Weltreihe unmöglich, mithin ein Anfang der Welt, eine notwendige Bedingung ihres Daseyns, welches zuerst zu beweisen war.

In Anschauung des zweiten nehme man wiederum das Gegentheil an: so wird die Welt ein unendliches gegebenes Ganze von zugleich existirenden Dingen seyn. Nun können wir die Größe eines Quanti, welches nicht innerhalb gewissen Gränzen ieder Anschauung gegeben wird, *) auf
keine

*) Wir können ein unbestimmtes Quantum als ein Ganzes anschauen, wenn es in Gränzen eingeschlossen ist, ohne die Totalität desselben durch Abmessen, d. i. die successive Synthesis,

der reinen Vernunft.

der transscendentalen Ideen.

Antithesis.

Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit als des Raums, unendlich.

Beweis.

Denn man setze: sie habe einen Anfang. Da der Anfang ein Daseyn ist, worer eine Zeit vorhergeht, darin das Ding nicht ist, so muß eine Zeit vorhergegangen seyn, darin die Welt nicht war, d. i. eine leere Zeit. Nun ist aber in einer leeren Zeit kein Entstehen irgend eines Dinges möglich; weil kein Theil einer solchen Zeit vor einem anderen irgend eine unterscheidende Bestimmung des Daseyns, vor die des Nichtseyns an sich hat (man mag annehmen, daß sie von sich selbst, oder durch eine andere Ursache entstehe). Also kan zwar in der Welt manche Menge der Dinge anfangen, die Welt selber aber kan keinen Anfang haben, und ist also in Ansehung der vergangenen Zeit, unendlich.

Was das zweite betrifft, so nehme man zuvörderst das Gegentheil an: daß nemlich die Welt dem Raume nach endlich und begränzt ist, so befindet sie sich in einem leeren Raum, der nicht begränzt ist. Es würde also nicht allein ein Verhältniß der Dinge im Raum, sondern auch der Dinge zum Raume angetroffen werden. Da nun die Welt ein absolutes Ganze ist, außer welchem kein
Gegens

keine andere Art, als nur durch die Synthesis der Theile, und die Totalität eines solchen Quanti nur durch die vollendete Synthesis, oder durch wiederholte Hinzusetzung der Einheit zu sich selbst, gedenken **). Demnach um sich die Welt, die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes zu denken, müßte die successive Synthesis der Theile einer unendlichen Welt als vollendet angesehen, d. i. eine unendliche Zeit müßte, in der Durchzählung aller coexistirenden Dinge, als abgelaufen angesehen werden, welches unmöglich ist. Demnach kan ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge, nicht als ein gegebenes Ganze, mithin auch nicht als zugleich gegeben, angesehen werden. Eine Welt ist folglich, der Ausdehnung im Raume nach nicht unendlich, sondern in ihren Gränzen eingeschlossen; welches das zweite war.

An:

Synthesis seiner Theile, construiren zu dürfen. Denn die Gränzen bestimmen eben die Vollständigkeit, indem sie alles Mehrere abschneiden.

***) Der Begriff der Totalität ist in diesem Falle nichts anderes, als die Vorstellung der vollendeten Synthesis seiner Theile, weil, da wir nicht von der Anschauung des Ganzen (als welche in diesem Falle unmöglich ist) den Begriff abziehen können, wir diesen nur durch die Synthesis der Theile, bis zur Vollendung des Unendlichen, wenigstens in der Idee fassen können.

Gegenstand der Anschauung, und mithin kein Correlatum der Welt, angetroffen wird, womit dieselbe im Verhältniß stehe, so würde das Verhältniß der Welt zum leeren Raum ein Verhältniß derselben zu keinem Gegenstande seyn. Ein dergleichen Verhältniß aber, mithin auch die Begrenzung der Welt durch den leeren Raum, ist nichts; also ist die Welt, dem Raume nach, gar nicht begrenzt, d. i. sie ist in Ansehung der Ausdehnung unendlich *).

II. Anz

*) Der Raum ist blos die Form der äußeren Anschauung (formale Anschauung), aber kein wirklicher Gegenstand, der äußerlich angeschaut werden kann. Der Raum, vor als len Dingen, die ihn bestimmen (erfüllen oder beordnen), oder die vielmehr eine, seiner Form gemäß empirische Anschauung geben, ist, unter dem Nahmen des absoluten Raumes, nichts Anderes, als die bloße Möglichkeit äußerer Erscheinungen, so fern sie entweder an sich existiren, oder zu gegebenen Erscheinungen noch hinzukommen können. Die empirische Anschauung ist also nicht zusammengesetzt aus Erscheinungen und dem Raume (der Wahrnehmung und der leeren Anschauung). Eines ist nicht des andern Correlatum der Zurechnung, sondern nur in einer und derselben empfundenen Anschauung verbunden, als Materie und Form derselben. Will man eine dieser zweien Stücke außer der anderen setzen (Raum außerhalb allen Erscheinungen) so entstehen daraus allerley leere Bestimmungen der äußeren Anschauung, die doch nicht mögliche Wahrnehmungen sind. z. B. Beirregung oder Ruhe der Welt im unendlichen leeren Raum, eine Bestimmung des Verhältnisses beider untereinander, welche niemals wahrgenommen werden kann, und also auch das Prädicat eines bloßen Gedankendinges ist.

Anmerkung zur ersten Antinomie.

I. zur These

Ich habe bey diesen einander widerstrebenden Argumenten nicht Blendwerke gesucht, um etwa (wie man sagt) einen Adrocatenbeweis zu führen, welcher sich der Unbehutsamkeit des Gegners zu seinem Vortheile bedient, und seine Verurteilung auf ein mißverstandenes Gesetz gerne gelten läßt, um seine eigene unrechtmäßige Ansprüche auf die Widerlegung desselben zu bauen. Jeder dieser Beweise ist aus der Sache Natur gezogen und der Vortheil bey Seite gesetzt worden, den uns die Fehlschlüsse der Dogmatiker von beiden Theilen geben könnten.

Ich hätte die These auch dadurch dem Scheine nach beweisen können: daß ich von der Unendlichkeit einer gegebenen Größe, nach der Gewohnheit der Dogmatiker, einen fehlerhaften Begriff voran geschickt hätte. Unendlich ist eine Größe, über die keine größere (d. i. über die darin enthaltene Menge einer gegebenen Einheit) möglich ist. Man ist keine Menge die größte, weil noch immer eine, oder mehrere Einheiten hinzugehan werden können. Also ist eine unendliche gegebene Größe, mithin auch eine, (der verfloßenen Reihe sowol, als der Ausdehnung nach) unendliche Welt unmöglich: sie ist also beiderseitig begrenzt. So hätte ich meinen Beweis führen können: allein dieser Begriff stimmt nicht mit dem, was man unter einem unendlichen Ganzen versteht. Es wird dadurch nicht vorgestellt, wie groß es sey, mithin ist sein Begriff auch nicht der Begriff eines Maximum, sondern es wird dadurch nur
sein

II. Anmerkung zur Antithesis.

Der Verweis vor die Unendlichkeit der gegebenen Weltreihe und des Weltinbegriffs beruht darauf: daß im entgegengesetzten Falle, eine leere Zeit, imgleichen ein leerer Raum, die Weltaränge ausmachen müßte. Nun ist mir nicht unbekant, daß wider diese Consequenz Ausflüchte gesucht werden, indem man vergiebt: es sey eine Gränze der Welt, der Zeit und dem Raume noch, ganz wol möglich, ohne daß man eben eine absolute Zeit vor der Welt Anfang, oder einen absoluten, außer der wirklichen Welt ausgebreiteten Raum annehmen dürfe, welches unmöglich ist. Ich bin mit dem letzteren Theile dieser Meinung der Philosophen aus der Leibnizischen Schule ganz wol zufrieden. Der Raum ist blos die Form, der äußeren Anschauung, aber kein wirklicher Gegenstand, der äußerlich angeschauet werden kan, und kein Correlatum der Erscheinungen, sondern die Form der Erscheinungen selbst. Der Raum also kan absolut (vor sich allein) nicht als etwas Bestimmendes in dem Daseyn der Dinge vorkommen, weil er gar kein Gegenstand ist, sondern nur die Form möglicher Gegenstände. Dinge also, als Erscheinungen, bestimmen wol den Raum, d. i. unter allen möglichen Prädicaten desselben, (Größe und Verhältniß) machen sie es, daß diese oder jene zur Wirklichkeit gehören; aber umgekehrt kan der Raum, als etwas, welches vor sich besteht, die Wirklichkeit der Dinge in Ansehung der Größe oder Gestalt nicht bestimmen, weil er an sich selbst nichts wirkliches ist. Es kan also wol ein Raum (er sey voll oder leer *) durch Erscheinungen begrenzt, Erscheinungen

*) Man bemerkt leicht, daß hiedurch gesagt werden wolle: der leere Raum, so fern er durch Erscheinungen begrenzt wird

sein Verhältniß zu einer beliebig anzunehmenden Einheit, in Anschung deren dasselbe größer ist als alle Zahl, gedacht. Nachdem die Einheit nun größer oder kleiner angenommen wird, würde das Unendliche größer oder kleiner seyn, allein die Unendlichkeit, da sie bloß in dem Verhältnisse zu dieser gegebenen Einheit besteht, würde immer dieselbe bleiben, obgleich freilich die absolute Größe des Ganzen dadurch gar nicht erkannt würde, davon auch hier nicht die Rede ist.

Der wahre (transcendentale) Begriff der Unendlichkeit ist: daß die successive Synthesis der Einheit in Durchmessung eines Quantum niemals vollendet seyn kan *). Hieraus folgt ganz sicher: daß eine Ewigkeit wirklich auf einander folgenden Zustände bis zu einem gegebenen (dem gegenwärtigen) Zeitpunkte nicht verfloßen seyn kan, die Welt also einen Anfang haben müsse.

In Anschung des zweiten Theils der Thesis fällt die Schwierigkeit, von einer unendlichen und doch abgelaufenen Reihe, zwar weg; denn das Mannigfaltige einer der Ausdehnung nach, unendlichen Welt ist zugleich gegeben. Allein, um die Totalität einer solchen Menge zu denken, da wir uns nicht auf Gränzen berufen können, welche diese Totalität von selbst in der Anschauung ausmachen, müssen wir von unserem Begriffe Rechenschaft geben, der in solchem Falle nicht vom Ganzen zu der bestimmten Menge der Theile gehen kan, sondern die Möglichkeit eines Ganzen durch die successive Synthesis der Theile darthun muß. Da diese Synthesis nun eine nie zu vollendende Reihe ausmachen müßte: so kan man sich nicht vor ihr, und mithin auch nicht durch sie, eine Totalität denken. Denn der Begriff der Totalität selbst ist in diesem Falle die Vorstellung einer vollendeten Synthesis der Theile, und diese Vollendung, mithin auch der Begriff derselben ist unmöglich.

Der

*) Dieses enthält dadurch eine Menge (von gegebener Einheit) die größer ist als alle Zahl, welches der mathematische Begriff des Unendlichen ist.

nunmehr aber können nicht durch einen leeren Raum außer
denselben bearbeitet werden. Man darf sich auch von
der Zeit. Alles die's nun zu versehen, so ist abschließend
strenge: daß man diese zwei und drei, den leeren Raum
außer und die leere Zeit vor der Welt, durchaus anneh-
men müsse, wenn man eine Weltgränze, es sey dem Raum
oder der Zeit nach, annimmt.

Denn was den Raum betrifft, durch den man der
Consequenz auszuweichen sucht, nach welcher wir sagen:
daß, wenn die Welt (der Zeit und dem Raum nach)
Gränzen hat, das unendliche Leere das Daseyn wirklicher
Dinge ihrer Größe nach bestimmen müsse, so besteht er in
geheim nur darin: daß man statt einer Sinnenwelt setze,
wer weiß welche, intelligibele Welt bedenkst, und, statt
des ersten Satzes, von Daseyn, vor welchem eine Zeit
des Daseyns verläuft, sich überhauet ein Daseyn
denkt, welches keine andere Bedingung in der Welt vor-
aussetzt, statt der Gränze der Ausdehnung, Schranken
des Weltseyns denkt, und dadurch der Zeit und dem
Raume an dem Wesen geht. Es ist hier aber nur von
dem mundus phaenomenon die Rede und von dessen
Größe, von dem man von gedachten Bedingungen der
Existenz keinesweges abstrahiren kan, ohne das Wesen
desselben aufzuheben. Die Sinnenwelt, wenn sie besteht
ist, liegt nothwendig in dem unendlichen Leeren. Will man
dieses, und mithin den Raum überhaupt als Bedingung
der Existenz der Erscheinungen a priori weglassen, so
fällt die ganze Sinnenwelt weg. In unserer Aufgabe ist
uns diese allem gegeben. Der mundus intelligibilis ist
nichts als der allgemeine Begriff einer Welt überhaupt, in
welchem man von allen Bedingungen der Erscheinung der-
selben abstrahirt, und in Ansehung dessen solches gar kein
synthetischer Satz, weder behauptend noch verneinend mög-
lich ist. Der

wird, mithin derjenige innerhalb der Welt, widers-
spricht, wenn man nicht den transcendentalen Principien,
und können also in Ansehung dieser ein Urtheil (etwa
daran seine Möglichkeit nicht so fort behauptet) werden.

Der Antinomie zweiter Widerstreit

Thesis.

Keine einfache unvernünftliche Substanz in der Welt
läßt sich aus einfachen Theilen, und es erkläret sich nicht, daß
etw. das Einfache, oder das, was aus diesem zusammenge-
setzt ist.

Beweis.

Denn nehmet an: die zusammengesetzte Substanzen
beständen nicht aus einfachen Theilen, so würde, wenn
alle Zusammensetzung in Gedanken aufgehoben würde, kein
zusammengesetzter Theil, und (da es keine einfache Theile
gibt) auch kein einfacher, mithin gar nichts übrig blei-
ben, folglich keine Substanz sein gegeben werden. Ent-
weder also läßt sich unmöglich alle Zusammensetzung in
Gedanken aufheben, oder es muß nach deren Aufhebung
Etwas, ohne alle Zusammensetzung bestehendes, d. i. das
Einfache, übrig bleiben. Im ersteren Falle aber würde
das Zusammengesetzte wiederum nicht aus Substanzen be-
stehen (weil bei dessen die Zusammensetzung nur eine ge-
fährliche Bedenken der Substanz ist, ohne welche keine, als
vor sich bestehende Wesen, bestehen müßte.). Da nun

die,

der reinen Vernunft der transscendentalen Ideen.

Antithesis.

Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht
aus einfachen Theilen und es existirt überall nichts Einfaches
in derselben.

Beweis.

Setzt ein zusammengesetztes Ding (als Daseyn) voraus,
besteht es aus vielen Theilen. Weil alles andere Daseyn
höher, mithin auch das Zusammengesetzte aus Theilen
besteht, nur in Manne nicht anders so wenig, als so viel Theilen
des Daseyns besteht, als eben so viel Theilen
aus dem Kern besteht, den es umringt. Man setzt
den Kern nicht aus einfachen Theilen, sondern aus
einem. Also muß jeder Theil des Zusammengesetzten aus
Kernen bestehen. Die wirklichsten Theile des
Zusammengesetzten sind einfach. Also kann das Daseyn
einen Kern sein. Da nun alles Daseyn, was existirt, aus
einem Kern, ein auf sich selbst bestehendes Daseyn ist,
so ist es einfach, mithin nicht zusammengesetzt, und es ist
einmal zusammengefallen, nicht aus Theilen, denn
die Theile sind ohne Zusammenhang einer der Theile mit
den andern Theilen, so würde das Daseyn ein zusammen-
gefallenes Zusammengesetztes sein, welches sich nicht
hält.

Der zweite Satz der Antithese, daß in der Welt
gar nichts Einfaches existirt, soll hier nur so viel heißen

dieser Fall der Voraussetzung widerspricht, so bleibt nur der zweite übrig: daß nemlich das substanzelle Zusammengesetzte in der Welt aus einfachen Theilen bestehe.

Hieraus folgt unmittelbar: daß die Dinge der Welt insgesamt einfache Wesen sind, daß die Zusammensetzung nur ein äußerer Zustand derselben sey, und daß, wenn wir die Elementarsubstanzen gleich niemals völlig aus diesem Zustande der Verbindung setzen und isoliren können, doch die Vernunft sie als die erste Subiecte aller Composition und mithin, vor derselben, als einfache Wesen denken müsse.

ten als: Es könne das Daseyn des schlechthin Einfachen aus keiner Erfahrung oder Wahrnehmung, weder äusseren noch inneren, dataethan werden, und das schlechthin Einfache sey also eine bloße Idee, deren objective Realität niemals in irgend einer möglichen Erfahrung kan darge-
than werden, mithin in der Exposition der Erscheinungen ohne alle Anwendung und Gegenstand. Dann wir wollen annehmen, es liesse sich vor diese transcendente Idee ein Gegenstand der Erfahrung finden: so müste die empirische Anschauung irgend eines Gegenstandes als eine solche erkannt werden, welche schlechthin kein Mannigfaltiges außerhalb einander, und nur Einheit verbunden, erhält. Da nun von dem Nichterwähnen eines Mannigfaltigen auf die gänzliche Unmöglichkeit ein solches in irgend einer Anschauung desselben Objectes, kein Schluß gilt, dieses letztere aber zur abhewiten Empiricität durch-
aus nöthig ist, so folgt: das Daseyn aus keiner Wahrnehmung, welche sie auch sey, könne geschlossen werden. Da also etwas als ein schlechthin einfaches Object niemals in irgend einer möglichen Erfahrung kan gegeben werden, die Sinnewelt aber, als der Inbegriff aller möglichen Erfahrungen angesehen werden muß: so ist überall in ihr nichts Einfaches gegeben.

Dieser zweite Satz der Antithesis geht viel weiter als der erste, der das Einfache nur von der Anschauung des Zusammengesetzten verbant, dahingegen dieser es aus der ganzen Natur wegschaft, daher er auch nicht aus dem Begriffe eines gegebenen Gegenstandes der äusseren Anschauung (des Zusammengesetzten), sondern aus dem Verhältniß desselben zu einer möglichen Erfahrung überhaupt hat bewiesen werden können.

Anmerkung zur zweiten Antinomie.

I. zur These.

Wenn ich von einem Ganzen rede, welches nothwendig aus einfachen Theilen besteht, so verstehe ich darunter nur ein substantielles Ganze, als das eigentliche Compositum, d. i. diejenige zufällige Einheit des Mannigfaltigen, welches abgesondert (wenigstens in Gedanken) gegeben, in eine wechselseitige Verbindung gesetzt wird, und dadurch Eines ausmacht. Den Raum sollte man allerdings nicht Compositum, sondern Atom nennen, weil die Theile desselben nur im Ganzen und nicht dadurch durch die Theile möglich ist. Er würde allenfalls ein Compositum ideale, aber nicht reale heißen können. Doch dieses ist nur Subtilität. Da der Raum kein Zusammengesetztes aus Entfernungen (nicht einmal aus realen Abständen) ist, so muß, wenn ich alle Zusammensetzung in ihm aufhebe, nichts, auch nicht einmal der Punkt übrig bleiben; denn dieser ist nur als die Gränze eines Raumes, (mithin eines Zusammengesetzten) möglich. Raum, und

Zeit

II. Anmerkung zur Antithese.

Wider diesen Satz einer unendlichen Theilung der Materie, dessen Beweisgrund bloß mathematisch ist, werden von den Monadisten Einwände vorgebracht, welche sich dadurch schon verdächtig machen: daß sie die schließliche mathematische Beweise nicht der Einsichten in die Wirklichkeit des Raumes, so fern er in der That die ideale Bedingung der Möglichkeit aller Materie ist, rechnen lassen, sondern sie nur als Schlüsse aus angenommenen oder vorausgesetzten Begriffen anführen, die auf wirkliche Dinge nicht bezogen werden können. Gleich als wenn es auch nur möglich wäre, eine andere Art der Theilung zu erdenken, als die in der ursprünglichen Annahme des Raumes gegeben wird, und die Theilungen desselben a priori nicht zulassend alles dasjenige herleiten, was dadurch allein möglich ist, daß es diesen Raum erfüllt. Wenn man ihnen entgegen setzt: so müßte man, außer dem mathematischen Punkte, der einfach, aber kein Theil, sondern bloß die Gränze eines Raumes ist, sich noch physische Punkte denken, die zwar auch einfach sind, aber den Vorzug haben, als Theile des Raumes, durch ihre bloße Aggregation denselben zu erfüllen. Ohne nun hier die gemeine und klare Widerlegungen dieser Ungereimtheit, die man in Menge antrifft, zu wiederholen, wie es denn gänzlich umsonst ist, durch bloß discursive Begriffe die Evidenz der Mathematik weg vernünfteln zu wollen, so bemerke ich nur: daß, wenn die Philosophie hier mit der Mathematik

Zeit bestehen also nicht aus einfachen Theilen. Was nur zum Zustande einer Substanz gehört, ob es gleich eine Größe hat, (z. B. die Veränderung), besteht auch nicht aus dem Einfachen, d. i. ein gewisser Grad der Veränderung entsteht nicht durch einen Anwachs vieler einfachen Veränderungen. Unser Schluß vom Zusammengesetzten auf das Einfache gilt nur von vor sich selbst bestehenden Dingen. Accidenzen aber des Zustandes bestehen nicht vor sich selbst. Man kan also den Beweis vor die Nothwendigkeit des Einfachen, als dem Bestandtheile alles Substanziellen Zusammengesetzten, und dadurch überhaupt seine Sache leichtlich dadurch verderken, wenn man ihn zu weit ausdehnt und ihn vor alles Zusammengesetzte ohne Unterschied geltend machen will, wie es wirklich mehrmahlen schon geschehen ist.

Ich rede übrigens hier nur von dem Einfachen, so fern es nothwendig im Zusammengesetzten gegeben ist, indem dieses darin, als in seine Bestandtheile aufgelöst werden kan. Die eigentliche Bedeutung des Wortes Me-

hicant, es darum geschehe, weil sie vergift: daß es in dieser Frage nur um Erscheinungen und deren Bedingung zu thun sey. Hier ist es aber nicht *genua*, zum reinen Verstandesbegriffe des Zusammenfassens den Begriff des Einfachen, sondern zur Anschauung der Zusammengefügten (der Materie) die Anschauung des Einfachen zu finden, und dieses ist nach Gesetzen der Endlichkeit, mithin auch bey Gegenständen der Sinne gänzlich unmöglich. Es mag also von einem Ganzen aus Substanzen, welches bloß durch den reinen Verstand gedacht wird, immer gelten: daß wir vor aller Zusammenfügung desselben, das Einfache haben müssen, so gilt dieses doch nicht vom *totum substantiale phenomenon*, welches, als empirische Anschauung im Raume, die nothwendige Eigenschaft bey sich führt: daß kein Theil desselben einfach ist, darum, weil kein Theil des Raumes einfach ist. Indessen sind die Monadisten sehr *genua* gewesen, dieser Schwierigkeit dadurch auszuweichen zu wollen: daß sie nicht den Raum als eine Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände äußerer Anschauung (Körper), sondern die, und das dynamische Verhältniß der Substanzen überhaupt, als die Bedingung der Möglichkeit des Raumes voraussetzen. Nun haben wir von Körpern nur als Erscheinungen einen Begriff, als solche aber setzen sie den Raum als die Bedingung der Möglichkeit aller äußeren Erscheinung nothwendig voraus, und die Ausflucht ist also vergeblich, wie sie denn auch eben in der transcendentalen Aesthetik hinführend abgeschnitten werden. Wären sie Dinge an sich selbst, so würde der Beweis der Monadisten allerdings gelten.

naß (nach Leibnizens Gebrauch) sollte wol nur auf das
Einfache gehen, welches unmittelbar als einfache Sub-
stanz gegeben ist (z. B. im Selbstbewußtseyn) und nicht als
Element des Zusammengesetzten, welches man besser den
Atomus nennen könnte. Und da ich nur in Ansehung des
Zusammengesetzten die einfache Substanzen, als deren Ele-
mente, beweisen will, so könnte ich die Antithese der zwei-
ten Antinomie, die transcendente Atomistik nennen.
Weil aber dieses Wort schon verlängert zur Bezeichnung
einer besondern Erklärungsart körperlicher Erscheinungen
(molecularum) gebraucht werden, und also empirische
Begriffe voraussetzt, so mag er der dialectische Grundsatz
der Monadologie heißen.

Die zweite dialectische Entwicklung hat das Beson-
dere an sich: daß sie eine dialektische Entwicklung wieder
sieh hat, die unter allen vor sich gehenden die einfachste, wel-
che sich unternimmt, an einem Gegenstande die Entwicklung
der Selbstthätigkeit lassen, was wir eben eben in der ersten
dialektischen Ideen reihe, nämlich die absolute Substanz
der Entwicklung, augenscheinlich zu erkennen: nämlich daß
der Gegenstand des inneren Bewusstseins, das Ich, was da denkt,
eine schlechthin einfache Substanz sey. Ohne mich hier-
auf jetzt einzulassen, (da es eben ausführlicher erwiesen
ist) so bemerke ich nur: daß wenn etwas Alles als Gegen-
stand gedacht wird, ohne irgend eine synthetische Bewusst-
seinsbestimmung hinzu zu setzen, wie denn dieses
durch die eben erwähnte Reflexion: Ich gedulde so
eine gewisse selbstthätige Substanz und keine Zu-
sammensetzung, in einer solchen Bewusstseinsbestimmung vor-
kommen. Da bleiben die Produkte, wodurch in dem
Gegenstand denke, Alles durch den inneren Gegenstand
kann, so kann denn auch nichts vorhanden, welches ein
Zusammengesetztes aus sich selbst, mithin keine Zusam-
mensetzung beweist. Es bringt also nur das Selbstbe-
wußtseyn es so mit sich, daß, weil das Subject, welches
denkt, zunächst kein Object ist, es sich selber nicht
erkennen kann: obgleich die ihm inhärente Bestimmtheit
dann in Richtung seiner Thätigkeit ist jedes Object als der
einfache Einheit. Daraus ist klarer, wenn nicht Subject
in sich selbst, als ein Gegenstand der Reflexion, betrachtet
wird, so würde es doch wohl Zusammensetzung in der Er-
kenntnis an sich zeigen. So muß es aber jederzeit be-
achtet werden, wenn man wissen will, ob es nun ein
Einfaches oder aus sich selbst bestehendes sey oder nicht.

Der

Der Antinomie Dritter Widerstreit

Thesis.

Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen nothwendig.

Beweis.

Man nehme an: es gebe keine andere Causalität, als nach Gesetzen der Natur, so setzt alles, was geschieht, einen vorigen Zustand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt. Man muß aber der vorige Zustand selbst etwas seyn, was geschehen ist (in der Zeit geworden, da es vorher nicht war), weil, wenn es jederzeit gewesen wäre, seine Folge auch nicht allereist entstanden, sondern immer gewesen seyn würde. Also ist die Causalität der Ursache, durch welche etwas geschieht, selbst etwas Geschehenes, welches nach dem Gesetze der Natur wiederum einen vorigen Zustand und dessen Causalität, dieser aber eben so einen noch älteren voraussetzt u. s. w. Wenn also alles nach bloßen Gesetzen der Natur geschieht, so giebt es jederzeit nur einen Subalternen, niemals aber einen

der reinen Vernunft der transcendentalen Ideen.

Antithesis.

Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur:

Beweis.

Setzt: es gebe eine Freiheit im transcendentalen Verstande, als eine besondere Art von Causalität, nach welcher die Begebenheiten der Welt erfolgen könnten, nemlich ein Vermögen einen Zustand, mithin, auch eine Reihe von Folgen desselben schlechthin anzufangen, so wird nicht allein eine Reihe durch diese Spontaneität, sondern die Bestimmung dieser Spontaneität selbst zur Hervorbringung der Reihe, d. i. die Causalität wird schlechthin anzufangen, so daß nichts vorhergeht, wodurch diese geschehende Handlung nach beständigen Gesetzen bestimmt sey. Es setzt aber ein ieder Anfang zu handeln einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus, und ein dynamisch erster Anfang der Handlung, einen Zustand, der mit dem vorhergehenden eben derselben Ursache gar keinen Zusammenhang der Causalität hat, d. i. auf keine Weise daraus erfolgt. Also ist die transcendentale Freiheit dem Causalgesetze entgegen und eine solche Verbindung der successiven

einen ersten Anfang und also überhaupt keine Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abstammenden Ursachen. Nun besteht aber eben darin das Gesetz der Natur: daß ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe. Also widerspricht der Satz, als wenn alle Causalität nur nach Naturgesetzen möglich sey, sich selbst in seiner unbeschränkten Allgemeinheit, und diese kan also nicht als die einzige angenommen werden.

Diesemach muß eine Causalität angenommen werden, durch welche etwas geschehet, ohne daß die Ursache davon noch weiter, durch eine andere vorhergehende Ursache, nach notwendigen Gesetzen bestimmt sey, d. i. eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen, mithin transcendente Freiheit, ohne welche selbst im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erscheinungen auf der Seite der Ursachen niemals vollständig ist.

offen. Die Natur der Natur, die sich selbst keine
Grenze der Erfahrung möglich ist, die also auch in seiner
Erfahrung angetroffen wird, nicht ein leeres Gedan-
kending.

Wir haben also nichts als Natur, in welcher wir
den Zusammenhang und Ordnung der Wesenheiten
suchen müssen. Die Freiheit (Unabhängigkeit) von den
Gesetzen der Natur, ist zwar eine Befreiung vom Zwange,
aber auch vom Gesetz der Natur. Denn man kann nicht
sagen: daß, anstatt der Gesetze der Natur, Gesetze der Frei-
heit in die Gesetzmäßigkeit des Weltalls eintreten, weil, wenn
diese noch Gesetze wären, so wäre sie nicht Freiheit,
sondern selbst nichts anderes als Natur. Natur also und
transcendente Freiheit unterscheiden sich wie Gesetzmäßig-
keit und Gesetzlosigkeit, davon eine zwar den Verstand
mit der Gesetzmäßigkeit befaßt, die Bestimmung der Be-
gehrungen in der Natur der Natur immer höher hinauf
zu suchen, weil die Gesetzmäßigkeit an ihren Grenzen bedingt
ist, aber die Gesetzmäßigkeit der Natur und Gesetzmäßig-
keit der Natur der Natur entspricht, daher das
Blendwerk von Freiheit zwar dem fortwährenden Verstande
in der Natur der Natur Ruhe verleiht, indem sie ihn
zu einer unabhängigen Gesetzmäßigkeit führt, die von selbst zu
handeln anhebt, die aber, da sie selbst blind ist, den Fort-
schritten der Natur entspricht, so werden auch eine durch-
gängig zusammenhängende Erfahrung möglich ist.

Anmerkung zur dritten Antinomie 1. zur These.

Die transcendente Idee der Freiheit macht zwar bey weitem nicht den ganzen Inhalt des psychologischen Begriffs dieses Namens aus, welcher grossen Theils empirisch ist, sondern nur den der absoluten Spontaneität der Handlung, als den eigentlichen Grund der Imputabilität derselben, ist aber dennoch der eigentliche Stein des Anstosses vor die Philosophie, welche unüberwindliche Schwierigkeiten findet, dergleichen Art von unbedingter Causalität einzuräumen. Dasjenige also in der Frage über die Freiheit des Willens, was die speculative Vernunft von jeher in so grosse Verlegenheit gesetzt hat, ist eigentlich nur transcendental und gehet lediglich darauf: ob ein Vermögen angenommen werden müsse, eine Reihe von successiven Dingen oder Zuständen von selbst anzufangen. Wie ein solches möglich sey, ist nicht eben so nothwendig beantworten zu können, da wir uns eben so wohl bei der Causalität nach Naturgesetzen damit begnügen müssen, a priori zu erkennen, daß eine solche vorausgesetzt werden müsse, ob wir gleich die Möglichkeit, wie durch ein gewisses Daseyn das Daseyn eines andern gesetzt werde, auf keine Weise begreifen, und uns deßfalls lediglich an die Erfahrung halten müssen. Nun haben wir diese Nothwendigkeit eines ersten Anfangs einer Reihe von Erscheinungen aus Freiheit, zwar nur eigentlich in so fern dargethan, als zur Begreiflichkeit eines Ursprungs der Welt erforderlich ist, indessen daß man alle nachfolgende Zustände vor eine Abfolge nach blossen Naturgesetzen nehmen

II. Anmerkung zur Antithesis.

Der Vertheidiger der Unvermögenheit der Natur (transcendentale Physicoeratie), im Widerpiel mit der Lehre von der Freiheit, würde seinen Satz, gegen die verurtheilende Schlüsse der letzteren, auf folgende Art behaupten. Wenn ihr kein mathematisch Erstes der Zeit nach in der Welt annehmt, so habt ihr auch nicht nöthig, ein dynamisch Erstes der Causalität nach zu suchen. Wer hat euch geheißen, einen schlechten ersten Zustand der Welt, und mithin einen absoluten Anfang der nach und nach ablaufenden Reihe der Existenzungen zu erdenken, und, damit ihr eurer Einbildung einen Ruhepunkt verschaffen möget, der unumschränkten Natur Grenzen zu setzen. Da die Substanzen in der Welt jederzeit gewesen sind, wenigstens die Einheit der Erfahrung eine solche Voraussetzung nothwendig macht, so hat es keine Schwierigkeit auch anzunehmen: daß der Wechsel ihrer Zustände, d. i. eine Reihe ihrer Veränderungen jederzeit gewesen sey, und mithin kein erster Anfang, weder mathematisch, noch dynamisch, gesucht werden dürfe. Die Möglichkeit einer solchen unendlichen Abstammung, ohne ein erstes Glied, in Ansehung dessen alles übrige bloß nachfolgend ist, läßt sich, seiner Möglichkeit nach, nicht begreiflich machen. Aber wenn ihr diese Naturräthsel darum wegwerfen wollt, so werdet ihr euch genöthigt sehen, viel synthetische Grundbeschaffenheiten zu verwerfen, (Grundkräfte) die ihr eben so wenig begreifen könnt,

nehmen kan. Weil aber dadurch doch einmal das Ver-
mögen, eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen,
beweisen (obzwar nicht unmittelbar) ist, so ist es um so mehr
auch erlaubt, mitten im Laufe der Zeit vor jeder eine Reihe,
der Causalität nach, von sich herfangen zu lassen, und den
Entstehungen derselben ein Vorher zu beizulegen, aus Frei-
heit zu handeln. Man ist sich aber hiebei nicht durch
einen Mißverstand zu täuschen: daß, da nämlich eine suc-
cessive Reihe in der Zeit nur einen temporally ersten An-
fang haben kan, indem doch immer ein Zustand der Dinge
in der Welt vorher ist, etwa so, als ob ein An-
fang der Reihe während dem Bestehen möglich kan.
Denn wir reden hier nicht vom obersten Ursprunge der
Zeit nach, sondern der Causalität nach. Wenn ich jetzt
zum Beispiel sitze, und ich sehe den nehyrentia be-
sitzen den Ort, als da man ruhen von meinem Stuhle
absteigt, so leget in dieser Begebenheit, samt deren na-
turalen Folgen und Urenten, eine neue Reihe sich an,
hienan, welche der Zeit nach diese Begebenheit nur die
Fortsetzung einer vorhergehenden Reihe ist. Denn diese
Causalität wird gar nicht vor nicht in der Welt ohne bloß-
fer Naturursachen, und ist nicht eine bloße Fortsetzung
derselben, sondern die besondern Naturursachen haben
oberhalb derselben, in Bildung ihrer Ursachen, ganz
auf, die zwar auf ihre Folge, aber daraus nicht erzeugt
und daher zwar nicht der Zeit nach, aber doch in Hinsicht
der Causalität, ein ideltes, d. i. einer Anfang einer Reihe
von Ursachen genannt werden kan.

Die Bestimmungen von der Ursprung der Vernunft,
in der Reihe der Naturursachen nach auf einen ersten An-
fang aus Freiheit zu bringen, leuchtet daran sehr klar in
die Augen: daß (wie er der Natur ausgenommen)
alle Phänomene des Weltbaus sich ordnen lassen, zur
Erklärung der Weltbewegungen einen ersten Beweg-
grund annehmen, d. i. eine so beständige Ursache, welche die-
se Reihe von Zuständen zu Stande und von selbst aufsteht. Denn
an diesen Orten unterbreiten sie sich nicht, einen ersten
Anfang begreiflich zu machen.

Die

und selbst die Möglichkeit einer Veränderung überhaupt
nicht auch ableiten werden. Denn, wenn ihr nicht durch
Erfahrung findet, daß sie wirklich ist, so verändert ihr nie-
mals a priori euer Wissen, wie eine solche unaufhör-
liche Folge von Gegen und Wider sich nicht sein.

Wenn auch indeß ein solches untranscendentales
Vermögen der Freiheit vorhanden war, um die Welt
veränderungen anzustellen, so würde dieses Vermögen
doch nur eben so viel als Gegen der Welt sein müssen, (wie-
viel es immer eine falsche Vorstellung bleibt, außerhalb dem
Begriffe einer möglichen Einwirkung, noch einen Ge-
genstand anzunehmen, der in keiner möglichen Erfahrung
nirgends sein werden kann). Allein, in der Welt selbst, den
Erfahrungen ein solches Vermögen beizumessen, kan manners
nicht erlaubt sein, weil alldenn der Zusammenhang noch als
geordnet dastehen sich einander notwendigst an der
Geschehnissen, den nun nur recht, und mit ihm das Merk-
mal empfindlicher Freiheit, welches Erfahrung vom Traum
unterscheidet, größtentheils verschwinden würde. Denn
es blüht sich neben einem solchen geistlichen Bewußtsein der
Freiheit, kaum mehr Raum zu sein; weil die Ursache der
letzteren durch die Ursache der ersten, unaussprechlich
abgeändert, und das Spiel der Causen, welches
nach der bloßen Natur regelmäßig und gleichförmig sein
würde, dadurch verwirret und unzusammenhängend ge-
macht wird.

Der Antinomie vierter Widerstreit

Thesis.

Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Theil, oder ihre Ursache, ein schlechthin nothwendig Wesen ist.

Beweis.

Die Sinnenwelt, als das Ganze aller Erscheinungen, enthält zugleich eine Reihe von Veränderungen. Denn, ohne diese, würde selbst die Vorstellung der Zeitreihe, als einer Bedingung der Möglichkeit der Sinnenwelt, uns nicht gegeben seyn *). Eine jede Veränderung aber steht unter ihrer Bedingung, die der Zeit nach vorher geht und unter welcher sie nothwendig ist. Nun setzt ein jedes Bedingte, das gegeben ist, in Ansehung seiner Existenz, eine vollständige Reihe von Bedingungen bis zum Schlechthinunbedingten voraus, welches allein absolutnothwendig ist. Also muß etwas Absolutnothwendiges existiren, wenn eine Veränderung als seine Folge existirt. Dieses Nothwendige aber gehöret selber zur Sinnenwelt. Denn setzt, es sey ausser derselben: so würde von ihm die Reihe der Weltveränderungen ihren Anfang ableiten, ohne daß

*) Die Zeit steht zwar als formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen vor dieser objectiv vorher, allem subjectiv, und in der Wirklichkeit des Bewusstseyns, ist diese Vorstellung doch nur, so wie jede andere, durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben.

der reinen Vernunft
der transscendentalen Ideen.

Antithesis.

Es existirt überall kein schlechthinnothwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Ursache.

Beweis.

Setzet: die Welt selber, oder in ihr, sey ein nothwendiges Wesen, so würde in der Reihe ihrer Veränderungen, entweder ein Anfang seyn, der unbedingtnothwendig, mithin ohne Ursache wäre, welches dem dynamischen Gesetze der Bestimmung aller Erscheinungen in der Zeit widerspricht, oder die Reihe selbst wäre ohne allen Anfang, und, obgleich in allen ihren Theilen zufällig und bedingt, im Ganzen dennoch schlechthinnothwendig und unbedingt, welches sich selbst widerspricht; weil das Daseyn einer Menge nicht nothwendig seyn kan, wenn kein einziger Theil derselben ein an sich nothwendiges Daseyn besitzt.

Setzet dagegen: es gebe eine schlechthin nothwendige Weltursache außer der Welt, so würde dieselbe als das

oberste

daß doch diese nothwendige Ursache selbst der Sinnenwelt
gehörte. Nun ist dieses unmöglich. Denn, da der An-
fang einer Zeitreihe nur durch dasjenige, was der Zeit
nach vorhergeht, bestimmt werden kann: so muß die oberste
Bedingung des Anfangs einer Reihe von Veränderungen
in der Zeit existiren, da diese noch nicht war, (denn der
Anfang ist ein Daseyn, vor welchem eine Zeit vorhergeht,
darin das Ding, welches anfängt, noch nicht war). Also
gehört die Causalität der nothwendigen Ursache der Verän-
derungen, mithin auch die Ursache selbst, zu der Zeit, nicht
zur Erscheinung (an welcher die Zeit allein als deren Form
möglich ist), folglich kann sie von der Sinnenwelt, als dem
Inbegriff aller Erscheinungen, nicht abgesondert gedacht
werden. Also ist in der Welt selbst etwas Seylechthinnoth-
wendiges enthalten (es mag nun dieses die ganze Welt-
reihe selbst, oder ein Theil derselben seyn).

den sie auch in der Folge der Ursachen der Wesenveränderungen, das Dasein der letzteren und ihre Reihe zuerstein anfangen^{*)}). Nun müßte sie aber wiederum auch anfangen zu handeln und ihre Causalität würde in die Zeit, eben darum aber in den Inbegriff der Existenzen, d. i. in die Welt gehören, selbst sie selbst, die Ursache, nicht außer der Welt sein, welches der Voraussetzung widerspricht. Was ist weder in der Welt, noch außer derselben (oder mit ihr in Causalverbindung) irgend ein schlechthin nothwendiges Wesen.

II. Zwe:

*) Das Wort: anfangen, wird in zweifacher Bedeutung genommen. Die erste ist actio, da die Ursache eine Reihe von Folgenden als ihre Wirkung anfangt (ist). Die zweite passio, da die Existenz in der Ursache selbst anhebt (ist). Ich schreibe hier aus der ersten auf die letzte.

Anmerkung zur vierten Antinomie

1. zur These.

Um das Daseyn eines nothwendigen Wesens zu beweisen, liegt mir hier ob, kein anderes als cosmologisches Argument zu brauchen, welches nemlich von dem Bedingten in der Erscheinung zum Unbedingten im Begriffe aufsteigt, indem man dieses als die nothwendige Bedingung der absoluten Totalität der Reihe ansieht. Den Beweis, aus der bloßen Idee eines obersten aller Wesen überhaupt, zu versuchen, gehört zu einem andern Princip der Vernunft, und ein solcher wird daher besonders vorkommen müssen.

Der reine cosmologische Beweis kan nun das Daseyn eines nothwendigen Wesens nicht anders darthun, als daß er es zugleich unausgemacht lasse, ob dasselbe die Welt selbst, oder ein von ihr unterschiedenes Ding sey. Denn, um das letztere auszumitteln, dazu werden Grundsätze erfordert, die nicht mehr cosmologisch sind, und nicht in der Reihe der Erscheinungen fortgehen, sondern Begriffe von zufälligen Wesen überhaupt, (so fern sie bloß als Gegenstände des Verstandes erwogen werden) und ein Princip, solche mit einem nothwendigen Wesen, durch bloße Begriffe, zu verknüpfen, welches alles vor eine transscendente Philosophie gehört, vor welche hier noch nicht der Platz ist.

Wenn man aber einmal den Beweis cosmologisch anfängt, indem man die Reihe von Erscheinungen, und den Regressus in derselben nach empirischen Gesetzen der Causalität, zum Grunde legt: so kan man nachher davon nicht abspringen und auf etwas übergehen, was gar nicht in die Reihe als ein Glied gehört. Denn in eben derselben

II. Anmerkung zur Antithesis.

Wenn man, beim Aufsteigen in der Reihe der Erscheinungen, wider das Daseyn einer schlechthin nothwendigen obersten Ursache, Schwierigkeiten anzutreffen vermeint, so müssen sich diese auch nicht auf blosse Begriffe vom nothwendigen Daseyn eines Dinges überhaupt gründen und mithin nicht ontologisch seyn, sondern sich aus der Causalverbindung mit einer Reihe von Erscheinungen, um zu derselben eine Bedingung anzunehmen, die selbst unbedingt ist, hervor finden, folglich cosmologisch und nach empirischen Gesetzen gefolgert seyn. Es muß sich nemlich zeigen, daß das Aufsteigen in der Reihe der Ursachen (in der Sinnenwelt) niemals bey einer empirisch unbedingten Bedingung endigen könne, und daß das cosmologische Argument aus der Zufälligkeit der Weltzustände, laut ihren Veränderungen, wider die Annahme einer ersten, und die Reihe schlechthin zuerst anhebenden Ursache ausfalle.

ten Bedeutung muß etwas als Bedingung angesehen werden, in welcher die Natur des Gegenstandes, der Bedeutung in der Natur vorzuziehen würde, die auf diese Weise Bedeutung in einer bestimmten Natur zu setzen sollte. Wenn diese Bedingung nicht erfüllt wird, so ist die oberste Bedeutung oder die Natur der Natur der Natur nicht, mit der nur als die Natur der Natur der Natur betrachtet, und das natürliche Wesen muß aus das obere Glied der Natur zu verstehen werden.

Obwohl hat man sich die Arbeit annehmen, einen solchen Versuch (z. B. das Wesen der Natur) zu thun. Man schließt nämlich aus den Veränderungen in der Welt auf die empirische Natur, d. i. die Natur, die Natur der Natur von unendlichen Ursachen und Gesetzen eine aufsteigende Reihe empirischer Bestimmungen, welches auch ganz richtig war. Da man aber hierin keinen ersten Anfang und kein oberes Glied finden konnte, so ging man plötzlich vom empirischen Begriff der Natur ab und nahm die reine Kategorie, welche alsdann eine bloß intelligible Reihe vorstellte, deren Naturhaftigkeit auf dem Daseyn einer schlechthin notwendigen Ursache beruhte, die nunmehr, da sie an keine sinnliche Bedingungen gebunden war, auch von der Zeitbedingung, ihre Existenz selbst anzufangen, befreit wurde. Dieses Verfahren ist aber ganz widerrechtlich, wie man aus folgenden schließen kan.

Zusätzlich, im reinen Sinne der Kategorie, ist das, dessen contradictorisches Gegenheil möglich ist. Man kan man aus der empirischen Naturhaftigkeit auf jene intelligible gar nicht schließen. Das verändert wird, dessen Gegenheil
theil

Es zeigt sich aber in dieser Metaphysik ein seltsamer
Contrast: daß nemlich er eben den alten Beweisgeunde,
woraus in der H. 10 das Daseyn eines Weltens geschlossen
wurde, in der H. 11 das Daseyn derselben, und
zwar mit derselben Schärfe, geschlossen wird. Es ist hier
es: es ist ein nothwendiges Wesen, weil die ganze ver-
gangaene Zeit die Reihe aller Bedingungen und hiemit also
auch das Unbedingte (Nothwendige) in sich faßt; Nun heist
es: es ist kein nothwendiges Wesen, eben darum, weil
die ganze verfllossene Zeit die Reihe aller Bedingungen (die
müssen insgesamt wiederum bedingt seyn) in sich faßt. Die
Ursache hiervon ist diese. Das erste Argument stehet nur auf die
absolute Totalität der Reihe der Bedingungen, deren
eine die andere in der Zeit bestimmt, und bekommt dadurch
ein Unbedingtes und Nothwendiges. Das zweite zieht
dagegen die Zufälligkeit alles dessen, was in der Zeitreihe
bestimt ist, in Betrachtung, (weil vor jedem eine Zeit
vorhergeht, darin die Bedingung selbst wiederum als Be-
dingt bestimmt seyn muß) wodurch denn alles Unbedingte,
und

theil (seines Zustandes) ist zu einer andern Zeit wirklich, mithin auch möglich, mithin ist dieses nicht das contradictorische Gegentheil des vorigen Zustandes, wovon erfordert wird, daß in derselben Zeit, da der vorige Zustand war, an die Stelle desselben sein Gegentheil hätte seyn können, welches aus der Veränderung gar nicht geschlossen werden kan. Ein Körper, der in Bewegung war $= A$, kömmt in Ruhe $= \text{non } A$. Daraus nun, daß ein entgegengesetzter Zustand vom Zustande A auf diesen folgt, kan gar nicht geschlossen werden, daß das contradictorische Gegentheil von A möglich, mithin A zufällig sey; denn dazu würde erfordert werden, daß in derselben Zeit, da die Bewegung war, anstatt derselben die Ruhe habe seyn können. Nun wissen wir nichts weiter, als daß die Ruhe in der folgenden Zeit wirklich, mithin auch möglich war. Bewegung aber zu einer Zeit, und Ruhe zu einer andern Zeit sind einander nicht contradictorisch entgegengesetzt. Also beweiset die Succession entgegengesetzter Bestimmungen, d. i. die Veränderung, keinesweges die Zufälligkeit noch Begriffen des reinen Verstandes, und kan also auch nicht auf das Daseyn eines nothwendigen Wesens nach reinen Verstandesbegriffen, führen. Die Veränderung beweiset nur die empirische Zufälligkeit, d. i. daß der neue Zustand vor sich selbst, ohne eine Ursache, die zur vorigen Zeit gehört, gar nicht hätte statt finden können, zu Folge dem Gesetze der Causalität. Diese Ursache, und wenn sie auch als schlechthin nothwendig angenommen wird, muß auf diese Art doch in der Zeit angetroffen werden, und zur Reihe der Erscheinungen gehören.

und alle absolute Nothwendigkeit, gänzlich wegfällt. In-
dessen ist die Schlussart in beiden, selbst der gemeinen
Menschenvernunft ganz angemessen, welche mehrmalen in
den Fall geräth, sich mit sich selbst zu entzweien, nach-
dem sie ihren Gegenstand aus zwei verschiedenen Stand-
puncten errögt. Herr von Mairan hielt den Streit
zweier berühmter Astronomen, der aus einer ähnlichen
Schwierigkeit über die Wahl des Standpuncts entsprang,
vor ein gnugsam merkwürdiges Phänomen, um darüber
eine besondere Abhandlung abzufassen. Der eine schloß
nämlich so: der Mond drehet sich um seine Achse, dar-
um, weil er der Erde beständig dieselbe Seite zukehrt, der
andere: der Mond drehet sich nicht um seine Achse,
eben darum, weil er der Erde beständig dieselbe Seite zu-
kehrt. Beide Schlüsse waren richtig, nachdem man den
Standpunct nahm, aus dem man die Mondsbewegung
beobachten wollte.

Der
Autonomie der reinen Vernunft
Dritter Abschnitt.

Von dem
Interesse der Vernunft bey diesem ihrem
Widerstreite.

Da haben wir nun das ganze dialectische Spiel der cosmologischen Ideen, die es gar nicht verstanden, daß ihnen ein congruenter Gegenstand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werde, ja nicht einmal, daß die Vernunft sie einstimmig mit allgemeinen Erfahrungen besetzen denke, die gleichwohl doch nicht willkürlich erdacht sind, sondern auf welche die Vernunft im continuirlichen Fortgange der empirischen Synthesis so noch verdingt geführt wird, wenn sie das, was nach Regeln der Erfahrung (denn nur bedingt legitim werden kan, von aller Bedingung befreien und in seiner unbedingten Totalität sehen will. Diese vernünftelnde Behauptungen sind so viel Verläuche, vier natürliche und unvermeidliche Problemen der Vernunft aufzulösen, deren es also nur gerade so viel, nicht mehr auch nicht weniger, geben kan, weil es nicht mehr Reihen synthetischer Voraussetzungen giebt, welche die empirische Enthesis a priori legitimirt.

Wir haben die glänzende Annahmen, der ihr Gebiete über alle Grängen der Erfahrung erweiternden Vernunft, nur in trockenen Formeln, welche bloß den Grund
ihrer

ihrer rechtlichen Grundsätze erhalten, vergrößert und, wie
 es unser Transcendental Idealismus fordert, diese von
 allem Empirischen abstrahirt, also die ganze Macht der
 Vernunft-Gründungen nur in sich selbst, mit dem bloßen
 Verstande suchen. Zu dieser Abstraction aber, und
 zu dieser bloßen Grundlegung des Vernunft-Grundsatzes,
 indem sie von dem Reiche der Erscheinungen abhebt, und
 sich zu dem eigentlichen Grundsatze der Vernunft be-
 zieht, die Vernunft ist eine Sprache, welche, wenn sie ihre
 Aussagen, nur im Reine sucht, den Reiz aller an-
 den Vernunft an sich selbst oft weit unter sich lassen würde,
 indem sie die Grundlage zu einer bloßen Vernunft-
 und Vernunft auf die letzten Gründe, in welchen die Ver-
 nunft zu stehen sich endlich vernünftigen müssen, ver-
 zögert. Die Fragen: ob die Welt einen Anfang und irgend eine
 Ursache ihrer Dauer, und im Räume habe, ob es wahr-
 sey und vernünftig in sich dem denkenden Selbst eine unabhän-
 gige und unzerstörliche Substanz, oder nichts als das Ich,
 eine und Vernunft habe, ob ich in meinem Handeln frei,
 oder, wie andere Wesen, an dem Faden der Nothwendigkeit
 und des Schicksals geleitet sey, ob es endlich eine Ursache
 der Vernunft gebe, oder die Vernunft und deren Vernunft
 nur den letzten Grundstand ausmachen, das sind nur in
 allen unseren Vernunftfragen stehen bleiben müssen: das
 sind Fragen, um deren Klärung der Mathematiker seine
 seine ganze Wissenschaft dahin gäbe; denn diese Fragen
 doch in Ansehung der höchsten und angelegentlichsten Vernunft-
 Fragen.

Menschheit keine Befriedigung verschaffen. Selbst die eigentliche Würde der Mathematik (diesem Stütze der menschlichen Vernunft) beruht darauf: daß, da sie der Vernunft die Leitung giebt, die Natur im Großen sowohl als im Kleinen in ihrer Ordnung und Regelmäßigkeit, imgleichen in der bewundernswürdigen Einheit der sie bewegenden Kräfte, weit über alle Erwartung der auf gemeine Erfahrung bauenden Philosophie einzuweichen, sie dadurch selbst zu dem über alle Erfahrung erweiterten Gebrauch der Vernunft, Anlaß und Aufmunterung giebt, imgleichen die damit beschäftigte Weltweisheit mit den vorzüglichsten Materialien versorgt, ihre Nachforschung, so viel deren Beschaffenheit es erlaubt, durch angemessene Anschauungen zu unterstützen.

Unglücklicher Weise vor die Speculation (vielleicht aber zum Glück vor die practische Bestimmung des Menschen) siehet sich die Vernunft, mitten unter ihren größten Erwartungen, in einem Gedränge von Gründen und Gegengründen so befangen, daß, da es sowohl ihrer Ehre, als auch sogar ihrer Sicherheit wegen nicht thunlich ist, sich zurück zu ziehen, und diesem Zwist als einem bloßen Spielgefechte gleichgültig zuzusehen, noch weniger schlechthin Friede zu gebieten, weil der Gegenstand des Streits sehr interessirt, ihr nichts weiter übrig bleibt, als über den Ursprung dieser Veruneinigung der Vernunft mit sich selbst nachzusinnen, ob nicht etwa ein bleßer Mißverstand daran Schuld sey, nach dessen Erörterung zwar
bei:

leider Satz selbe Ansprüche vielleicht treffen, aber
dann ein drittes, das ruft, ein Merkmal der Vernunft über
Beide u. d. Sinne schon Anfang nehmen würde.

Die ersten beiden Gründe der Ueberzeugung noch
etwas an, und zwar in Erwägung setzen: auf welche
Seite wir uns wohl am besten stellen können, wenn
wir etwas gewählt werden, zweier zu nehmen. Da wir
in diesem Falle, nicht den leeren Platz der Vernunft
haben, sondern etwas unserer Vernunft beibringen, so wird eine
solche Untersuchung, so wie sie in Erwägung des Inter-
esses jedes der Theile nichts anstellt, dennoch die
Dinge haben, es leichter zu machen: warum die eine
mehr an diesem Punkte sich lieber auf die eine Seite
als auf die andere setzen lassen, ohne daß eben eine
vergleichende Einsicht des Gegenstandes daran Ursache er-
weisen, ungleichen noch andere Verbindungen zu stellen,
b. B. die seltsame Seite des einen und die kalte Seite
des andern, warum sie gerne der einen Par-
thei freudigen Beifall zuwenden, und wider die andere
zum voraus, unverzüglich eingenommen sind.

Es ist aber etwas, das bey dieser verläufigen Be-
urtheilung den Gesichtspunkt bestimmt, aus dem sie allein
mit gehöriger Gründlichkeit angefaßt werden kan, und
dieses ist die Vergleichung der Principien, von denen beide
Theile ausgehen. Man bemerkt unter den Belohnun-
gen der Menschheit, eine vollkommenste Gleichheit der
Lebensart und völlige Einheit der Maxime, nach

ein Principium des reinen Empirismus, nicht allein in Erklärung der Erscheinungen in der Welt, sondern auch in Auflösung der transcendentalen Ideen, vom Weltall her. Dagegen legen die Behauptungen der These, aufser der empirischen Critica als innerhalb der Reihe der Erscheinungen, noch intellectuelle Anfänge zum Grunde, und die These ist so fern nicht einfach. Ich will sie aber, von ihrem wesentlichen Unterscheidungsmerkmal, den Dogmatismus der reinen Vernunft nennen.

Auf der Seite des Dogmatismus, in Bestimmung der vernünftigen Vernunft, oder der These, zeigt sich

zuerst ein gewisses practisches Interesse, woran ieder theilnimmt, wenn er sich auf seinen wahren Vortheil versteht, heryach theil nimmt. Daß die Welt einen Anfang habe, daß man unter dem Selbst einfacher und daher unverwecklicher Natur, daß dieses zugleich in seinen natürlichen Handlungen frey und über den Naturzwang stehen sey, und daß endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urwesen abstamme, von welchem alles seine Einheit und zweckmäßige Vertheilung entlehnt, das sind so viel Grundsteine der Metaphysik und Religion. Die Antithese raubt uns alle diese Stützen, oder raubt wenigstens sie uns zu rauben.

Zweitens äußert sich auch ein speculatives Interesse der Vernunft auf dieser Seite. Denn, wenn man die transcendentalen Ideen auf solche Art annimmt und gebraucht,

braucht, so kan man 1^{te} a priori die ganze Kette der Bedingungen aufstellen, und die Möglichkeit des Bedingten begreifen, indem man vom Unbedingten anfängt, welches die Metaphysik nicht leidet, die dadurch sich sehr leicht empfiehlt, daß sie auf die Frage, wegen der Bedingungen ihrer Synthesis, keine Antwort geben kan, die nicht ohne Ende immer weiter zu fragen übrig läßt. Nach ihr muß man von einem gegebenen Anfang zu einem noch höhern aufsteigen, jeder Theil führt auf einen noch feineren Theil, jede Begebenheit hat immer noch eine andere Begebenheit als Ursache über sich, und die Bedingungen des Daseyns überhaupt setzen sich immer wiederum auf andere, ohne jemals in einem selbstständigen Dinge als Ursachen unbedingte Haltung und Stütze zu bekommen.

Drittens hat diese Seite auch den Verzug der Popularität, der gewiß nicht den kleinsten Theil seiner Empfehlung ausmacht. Der gemeine Verstand findet in den Ideen des unbedingten Anfangs aller Synthesis nicht die mindeste Schwierigkeit, da er ohnedem mehr gewohnt ist, zu den Folgen abwärts zu gehen, als zu den Gründen hinaufzu steigen, und hat in den Begriffen des all that Ersehn (über dessen Möglichkeit er nicht zweifelt), eine Vermächtnis und zugleich einen festen Punkt, um die Veranschauung seiner Schritte daran zu fassen, da er hingegen an dem raslosen Aufsteigen vom Bedingten zur Bedingung jederzeit mit einem Ende in der Luft, gar keinen Anhalt finden kan.

Daß der Satz des Empirismus in Bestimmung der cosmologischen Ideen, oder der Antithesis

findet sich ersicht, kein solches practisches Interesse aus reinen Principien der Vernunft, als Moral und Religion bey sich führen. Vielmehr scheint der bloße Empirismus beiden alle Kraft und Einfluß zu benehmen. Wenn es kein von der Welt unterschiedenes Urwesen gibt, wenn die Welt ohne Anfang und also auch ohne Urheber, unser Wille nicht frey und die Seele von gleicher Theilbarkeit und Vermeslichkeit mit der Materie ist, so verlieren auch die moralische Ideen und Grundsätze alle Gältigkeit, und fallen mit den transcendentalen Ideen, welche ihre theoretische Stütze ausmachten.

Dagegen bietet aber der Empirismus dem speculativen Interesse der Vernunft Vortheile an, die sehr anlockend seyn und dieienige weit übertreffen, die der dogmatische Lehrer der Vernunftideen versprechen mag. Nach jenem ist der Verstand jederzeit auf seinem eigenthümlichen Boden, nemlich dem Felde von lauter möglichen Geführungen, deren Gesetze er nachspühren und vermittelt derselben er seine sichere und faßliche Erkenntniß ohne Ende erweitern kan. Hier kan und soll er den Gegenstand, so wol an sich selbst, als in seinen Verhältnissen, der Anschauung darstellen, oder doch in Begriffen, deren Bild in gegebenen ähnlichen Anschauungen klar und deutlich vergelegt werden kan. Nicht allein, daß er nicht nöthig hat, diese Kette der Naturordnung zu verlassen, um sich an

an Ideen zu hängen, deren Gegenstände er nicht kent, weil sie als Gedankendinge niemals gegeben werden können, sondern es ist ihm nicht einmal erlaubt, sein Geschäfte zu verlassen und unter dem Verwande, es sey nurmehr zu Ende gebracht, in das Gebiete der idealisirenden Vernunft und zu transcendenten Begriffen über zu gehen, wo er nicht weiter nöthig hat zu beobachten und den Naturgesetzen gemäß zu forschen, sondern nur zu denken und zu dichten, sicher, daß er nicht durch That in der Natur widerlegt werden könne, weil er an ihr Zeugnis eben nicht gelunden ist, sondern sie vorbeiziehen, oder sie so gar selbst einem höheren Ansehen, nemlich dem der reinen Vernunft, unterordnen darf.

Der Empirist wird es daher niemals erlauben, irgend eine Ecke der Natur vor die philosophische anzunehmen, oder irgend eine Gränze seiner Macht in den Umfang derselben als die äußerste anzusehen, noch von den Gegenständen der Natur, die er durch Beobachtung und Mathematik aufzählen und in der Vorstauung philosophisch bestimmen kan, (dem Ausgedehnten) zu denen überzugehen, die weder Sinn, noch Einbildungskraft jemals in concreto darstellen kan (dem Einfachen), noch einräumen: daß man selbst in der Natur ein Vermögen, unabhängig von Gesetzen der Natur zu wirken, (Freiheit), zum Grunde lege und dadurch dem Verstande sein Geschäfte schmälere, an dem Festsitzen notwendiger Regeln dem Entgehen der Erscheinungen nachzuspüren, noch

end:

endlich zugeben: daß man irgend wozu die Ursache außerhalb der Natur suche, (Urwesen) weil wir nichts weiter, als die kennen, indem sie es allein ist, welche uns Gegenstände darbietet, und von ihren Gesetzen unterrichten kan.

Zwar, wenn der empirische Philosoph mit seiner Naturhege keine andere Absicht hat: als den Vorwitz und die Vermessenheit, der ihre wahre Bestimmung verkennenden Vernunft, niederzuschlagen, welche mit Einsicht und Wissen groß thut, da wo eigentlich Einsicht und Wissen auhören, und daß, was man in Ansehung des practischen Interesse gelten läßt, vor eine Beförderung des speculativen Interesse aufgeben will, um, wo es ihrer Gemächlichkeit zuträglich ist, den Faden physischer Untersuchungen abzureißen, und mit einem Vorhaben von Erweiterung der Erkenntniß, ihn an transcendente Ideen zu knüpfen, durch die man eigentlich nur erkennt, daß man nichts wisse, wenn, sage ich, der Empirist sich hiezu verhaute, so würde sein Grundsatz eine Maxime der Maßlosigkeit in Ansprüchen, der Bescheidenheit in Behauptungen und zugleich der grösst möglichen Erweiterung unseres Verstandes, durch den eigentlich uns vorgesetzten Lehrer, nemlich die Erfahrung, seyn. Denn, in solchem Falle, würden uns intellectuelle Voraussetzungen und Glaube, zum Behuf unserer practischen Angelegenheit nicht genommen werden, nur könnte man sie recht unter dem Titel und dem Pompe von Wissenschaft und Vernunft-

Da jeder von beiden sagt mehr als er weiß, doch so: daß der erstere das Leben, dessen man sich theils des Praktischen annehmen und theils, das zweite ganz Praktischen betrifft, der Philosophie an die Hand gibt, aber eben so sehr in sich selbst, und in dem, was ein vernünftiges Leben nach sich zieht, der Vernunft erkennt, indem er die Bedingungen der Naturerkenntnis nachzuweisen und darüber die physische Anschauung zu verabsäumen.

Was enthält das dritte Moment, worauf bei der vorstehenden Wahl zwischen beiden so hohen Theilen gesehen werden kann, anlangt: so ist es überaus befremdlich, daß der Empirismus oder Popularität gegenüber ist, ob man gleich glauben sollte, der gemeine Verstand werde einen Satzwurf leichter aufnehmen, der ihn durch nichts als Erfahrungserkenntnisse und deren vernünftigen Zusammenhang zu bestritten veranlaßt, anstatt daß die transcendente Doktrin ihn nöthigt, zu Begreifen hinaufzuheben, welche die Einsicht und das Vernunftvermögen der im Denken geknüpften Kräfte weit übersteigen.

Aber

den. sind noch jetzt sehr richtig als wertig beobachtete Grundthe, die relative Philosophie zu erkennen, so wie auch die Prinzipien der Welt, und die von fremden Philosophen anzufinden, ohne daß davon derjenige, welcher verlinat, irgend etwas weiß, so lange als wir mit der bloßen Empirie befaßt sind, zu ignoriren, darum behauptet werden darf, er wolle sie läugnen.

der eben dieses ist sein Vernunftspruch. Denn er be-
 findet sich alsdann in einem Zustande, in welchem sich auch
 der Göttertheil über ihn nichts heraussprechen kann. Wenn
 er wenig oder nichts davon versteht, so kann sich doch auch
 niemand thörlen, viel Mehr davon zu verstehen und, ob
 er gleich hierüber nicht so schätzerisch, als andere werden
 kan, so kan er doch damit erwerthlich mehr veranlassen,
 weil er unter lauter Ideen herumwandert, über die man
 eben darum am leichtesten ist, weil man davon nichts
 weiß; anstatt, daß er über den Grad der Vernunft der Natur
 ganz verkommen und seine Herrschaft absetzen müste.
 Gemüthslosigkeit und Stumpfheit als ob sich schon eine starke Ein-
 schränkung dieser Grundsätze. Ueberdem, ob es gleich einem
 Philosophen sehr schwer wird, etwas als Gewandtheit anzu-
 nehmen, ohne doch als selbst Bewandtheit geben zu könn-
 ren, noch wenn er Begriffe, deren objective Realität nicht
 eingesehen werden kan, einzuführen: so ist doch dem ge-
 meinen Verstande nichts verthätlicher. Er will etwas
 wissen, womit er zuversichtlich entstehen könne. Die
 Unwissenheit, eine solche Voraussetzung sei in seinen
 Kenntnissen nicht, weil sie ist, oder nicht weiß,
 (wie Descartes heißt,) niemals in den Sinn kommt, und er
 hat das vor bestant, was ihm durch öfteren Gebrauch
 schuldig ist. Zuletzt aber verschwindet alles speculative In-
 teresse bey ihm vor dem practischen, und er findet sich an,
 das einzusehen und zu wissen, was annehmen oder zu
 lassen, ihn seine Befürchtungen oder Hoffnungen antreibe.

So ist der Empirismus der transcendental-idealirenden Vernunft aller Popularität gänzlich beraubt und, so viel Nachtheiliges wider die eben so praktische Grundsätze sie auch enthalten mag, so ist doch gar nicht zu befürchten: daß sie die Gränzen der Schule jemals überschreiten und im gemeinen Wesen ein, nur einiger maßen beachtliches, Ansehen und einige Gunst bey der großen Menge erwerben werde.

Die menschliche Vernunft ist ihrer Natur nach architectonisch, d. i. sie betrachtet alle Erkenntnisse, als gehörig zu einem mäßigen System, und verfaßt daher auch nur solche Principien, die eine vorhandene Erkenntnis wenigstens nicht unfähig machen, in irgend einem System mit anderen zusammen zu setzen. Die Sätze der Antithesis sind aber von der Art: daß sie die Vollendung eines Gebäudes von Erkenntnissen gänzlich unmöglich machen. Nach ihnen giebt es über einen Zustand der Welt immer einen noch älteren, in jedem Theile immer noch andere wiederum theilbare, vor jeder Begebenheit eine andere, die wiederum eben so wol anderweitig erzeugt war, und im Daseyn überhaupt alles immer nur bedingt, ohne irgend ein unbedingtes und erstes Daseyn anzuerkennen. Da also die Antithesis nirgend ein Erstes einräumt und keinen Anfang, der schlechthin zum Grunde des Daseyns dienen könnte, so ist ein vollständiges Gebäude der Erkenntnis, bey dergleichen Voraussetzungen, gänzlich unmöglich.

Daher

Es ist das ausschließliche Interesse der Vernunft
nicht einseitig, sondern ihre Vernunftlichkeit
ist es, die eine natürliche Umsehung der Ver-
hauptungen der These bey sich.

Stelle sich aber ein Mensch von allem Interesse los-
gerissen, und die Lehauptungen der Vernunft, als ob sie
genau alle Gesetze, Ues nach dem Inhalte ihrer Gründe
in Betrachtung sehen: so würde ein solcher, gesetzt daß
er keine Mängel wüßte, anders aus dem Bedrange zu
kommen, als daß er sich zu einer, oder andern der sittli-
chen Lehauptungen, in einem unaufhörlich sich aufenden
Zustande fände. Heute würde es ihm überzeugend verken-
nen: der menschliche Wille sey frei; Morgen, wenn
er die unendliche Naturfolge in Betrachtung setze, wüßte
er daher halten: die Freiheit sey nichts als Selbstän-
stän und alles sey bloß Natur. Wenn es nun aber zum
Thun und Werken käme, so würde dieses Spiel der Ues
sich selbst vernunft, wie Schattenbilder eines Traums,
verloren und er würde seine Principien bloß nach dem
bestimmten Interesse wählen. Weil es aber doch einem
nachdenkenden und sich selbst anständig ist,
genüßte Zeiten lediglich der Prüfung seiner eignen Ver-
nunft zu widmen, hielten aber alle Partheyen seit gänzlich
einschüchtern, und so seine Bemerkungen anderen zur Ver-
urtheilung öffentlich mitzutheilen: so kan es niemanden
verarzt, noch weniger verarzt werden, die Sätze und
Gegen-

Gerechtsame, so wie sie sich, durch keine Drohung geschreckt, vor Vertheuerungen von seinem eigenen Stande (nemlich dem Stande schwacher Menschen) vertheidigen können, auftreten zu lassen.

Der
Antinomie der reinen Vernunft
Vierter Abschnitt.

Von den
Transscendentalen Aufgaben der reinen
Vernunft, in so fern sie schlechterdings müssen
aufgelöst werden können.

Alle Aufgaben auflösen und alle Fragen beantworten zu wollen, würde eine unverschämte Großsprecherey und ein so ausschweifender Eigendünkel seyn, daß man dadurch sich selbst um alles Vertrauen bringen müßte. Gleichwohl giebt es Wissenschaften, deren Natur es so mit sich bringt, daß eine jede darin vorkommende Frage, aus dem was man weiß, schlechterdings beantwortlich seyn muß, weil die Antwort aus denselben Quellen entsprungen muß, daraus die Frage entspringt, und wo es fernemweges erlaubt ist, unvermeidliche Unwissenheit vorzuschützen, sondern die Aufklärung gefördert werden kan. Was in allen möglichen Fällen Recht oder Unrecht sey, muß man der Regel nach wissen können, weil es unsere Verbindlichkeit betrifft und wir zu dem, was wir nicht wissen können, auch keine Verbindlichkeit haben. In der Erklärung der
Er:

Erklärungen der Natur muß uns indeß vieles ungewiß und manche Frage unauflöslich bleiben, weil das, was wir von der Natur wissen, zu dem, was wir erklären sollen, bey weitem nicht in allen Fällen ausreichend ist. Es fragt sich nun: ob in der Transcendentalphilosophie irgend eine Frage, die ein der Vernunft vorgelegtes Object betrifft, durch eben diese reine Vernunft unbeantwortlich sey und ob man sich ihrer entziehenden Beantwortung dadurch mit Recht entziehen könne, daß man es, als schlechthin ungewiß (aus allen dem, was wir erkennen können) demjenigen beizählet, wovon wir zwar so viel Begriff haben, um eine Frage aufzuwerfen, es uns aber gänzlich an Mitteln oder am Vermögen fehlt, sie jemals zu beantworten.

Ich behaupte nun, daß die Transcendentalphilosophie unter allem speculativen Erkenntniß dieses Eigenthums theil habe: daß gar keine Frage, welche einen der reinen Vernunft vorgelegenen Gegenstand betrifft, vor eben dieselbe menschliche Vernunft unauflöslich sey und daß kein Verstand einer unvermeidlichen Unwissenheit und unergündlicher Tiefe der Aufgabe von der Verbindlichkeit frey sprechen könne, sie gründlich und vollständig zu beantworten; weil eben derselbe Begriff, der uns in den Stand setzt zu fragen, durchaus uns auch tüchtig machen muß, auf diese Frage zu antworten, indem der Gegenstand außer dem Bereiche gar nicht angetroffen wird (wie bey Recht und Unrecht).

Es sind aber in der Transcendentalphilosophie keine andere, als nur die cosmologische Fragen, in Bezug deren man mit Recht eine genügende Antwort, die die Beschaffenheit des Gegenstandes betrifft, fordern kan, ohne daß dem Philosophen erlaubt sey, sich derselben dadurch zu entziehen, daß er unzulässige Voraussetzungen voraussetzt, und diese Fragen können nur cosmologische Ideen betreffen. Denn der Gegenstand mag einmal gegeben seyn und die Frage geht nur auf die Abhängigkeit desselben mit einer Idee. Ist der Gegenstand transscendental und also selbst unbekant, z. B. ob das Ureine, dessen Erscheinung (in uns selbst) das Denken ist (Seele) ein an sich einfaches Wesen sey, ob es eine Ursache aller Dinge insgesamt gebe, die selbst sich nothwendig um sich selbst, so sollen wir zu unserer Idee einen Gegenstand setzen, von welchem wir wissen können, daß er uns unbekant, aber deswegen doch nicht unmöglich sey *). Die cosmologische

logis

*) Man kan zwar auf die Frage, was ein transscendentaler Gegenstand vor eine Beschaffenheit habe, keine Antwort geben, nemlich was er sey, aber wol daß die Frage selbst nichts sey, darum, weil kein Gegenstand d. r. gegeben werden. Daher sind alle Fragen der transscendentalen Seelenlehre auch beantwortet und wirklich beantwortet; denn sie betreffen das transsc. Subject aller inneren Erscheinungen, welches selbst nicht Gegenstand und also nicht als Gegenstand gegeben ist, und weil es keine der Categorien (auf welche doch eigentlich die Frage gestellt

so ist: Sie haben eben eben das Selbstthümliche an sich, daß
 sie ihren Gegenstand und die zu dessen Begriff erforderliche
 empirische Synthesis, als gegeben voraussetzen können
 und die Frage, die aus ihnen entsteht, betrifft nur den
 Fortgang dieser Synthesis, so fern er absolute Totalität
 enthalten soll, welche letztere nichts Empirisches mehr ist,
 indem sie in keiner Erfahrung gegeben werden kan. Da
 nun hier lediglich von einem Dasee als Gegenstande einer
 möglichen Erfahrung und nicht als einer Sache an sich
 lautet die Rede ist, so kan die Beantwortung der trans-
 scendenten cosmologischen Frage, außer der Idee so. i. nir-
 gend liegen, denn sie beruht keinen Gegenstand an sich
 selbst, und in Absehung der möglichen Erfahrung so kund
 nicht nach demjenigen getragt, was in concreto in irgend
 einer Erfahrung gegeben werden kan, sondern was in der
 Idee liegt, der sich die empirische Synthesis bloß nähern
 soll: also muß sie aus der Idee allein aufgelöst werden
 können; denn diese ist ein bloßer Schein der Vernunft,
 welche also die Verantwortung nicht von sich abweisen und
 auf den unbekannten Gegenstand ziehen kan.

Es

stellt ist) Bedingungen ihrer Anwendung antzusehen. Also
 ist hier der Fall, da der gemeine Maxime gilt: daß
 keine Antwort auch eine Antwort sey, nämlich, daß eine
 Frage nach der Beschaffenheit desjenigen Etwas, was
 durch ein bestimmtes Prädikat gedacht werden kan, weil
 es gänzlich außer der Sphäre der Gegenstände gesetzt wird,
 die uns gegeben werden können, gänzlich nutzlos und
 leer sey.

Es ist nicht so außerordentlich, als es anfangs scheint: daß eine Wissenschaft in Ansehung aller in ihren Inbegriff gehörigen Fragen (*quaestiones domesticae*) lauter gewisse Lösungen foderu und erracten könne, ob sie gleich zur Zeit noch vielleicht nicht gefunden sind. Außer der Transscendentalphilosophie giebt es noch zwei reine Vernunftwissenschaften, eine, bloß speculativen, die andere practischen Inhalts: reine Mathematik und reine Moral. Hat man wol jemals gehört: daß, gleichsam wegen einer nothwendigen Uebereinstimmung der Bedingungen, es vor ungewiß sey auszugeben worden, welches Verhältniß der Durchmesser zum Kreise ganz genau in Rational- oder Irrationalzahlen habe. Da es durch andere gar nicht congruent gegeben werden kan, durch die gleiche aber noch nicht gefunden ist, so urtheilte man: daß wenigstens die Unmöglichkeit solcher Angemessenheit mit Gewisheit erkannt werden könne und Lambert gab einen Beweis davon. In den allgemeinen Principien der Ethik kan nichts Unawissens seyn, weil die Güter entweder ganz und gar nichts und sinnleer sind, oder bloß aus unsern Vernunftbegehrten bestehen müssen. Dagegen giebt es in der Vernunftkunde eine Unendlichkeit von Vermuthungen, in Ansehung deren niemals Gewisheit erwartet werden kan, weil die Naturerscheinungen (causalitäre) sind, die uns nur durch unsere Vernunft von unsern Begriffen getrennt werden, in denen also die Causalität nicht in uns und nicht in einem Dritten, sondern außer uns liegt und eben darum in vielen Fällen nicht aufgefunden, mit-

mithin kein sicherer Aufschluß erwartet werden kan. Ich rechne die Fragen der transcendentalen Analytik, welche die Deduction unserer reinen Erkenntniß betreffen, nicht hieher, weil wir jetzt nur von der Gewißheit der Urtheile in Ansehung der Gegenstände und nicht in Ansehung des Ursprungs unserer Begriffe selbst handeln.

Wir werden also der Verbindlichkeit einer wenigstens kritischen Auflösung der vorgelegten Vernunftfragen dadurch nicht ausweichen können: daß wir über die enge Schranke unserer Vernunftfragen erheben, und mit dem Scheitern einer demuthsvollen Selbsterkenntniß, bekennen: es sey über unsere Vernunft, auszumachen, ob die Welt von Ewigkeit her sey, oder einen Anfang habe; ob der Welt-raum ins Unendliche mit Wesen erfüllet, oder innerhalb gewissen Grenzen eingeschlossen sey; ob irgend in der Welt etwas einfach sey, oder ob alles ins Unendliche getheilt werden müsse; ob es eine Erzeugung und Hervorbringung aus Freiheit gebe, oder ob alles an der Kette der Naturordnung hänge; endlich ob es irgend ein gänzlich unbedingtes und an sich notwendig-Weisen gebe, oder ob alles seinem Daseyn nach bedingt und mithin äußerlich abhängig und an sich zufällig sey. Denn alle diese Fragen betreffen einen Gegenstand, der nirgend anders, als in unseren Gedanken geachtet werden kan, nemlich die schlechthin unbedingte Welt mit der Conchese der Erscheinungen. Wenn wir daher aus unseren eigenen Begriffen nichts gewisses sagen

sagen und ausmachen können, so dürfen wir nicht die Schuld auf die Sache schieben, die sich uns verbirgt; denn es kan uns dergleichen Sache (weil sie außer unserer Idee nirgends angetroffen wird) gar nicht gegeben werden, sondern wir müssen die Ursache in unsrer Idee selbst suchen, welche ein Problem ist, das keine Auflösung gestattet und wovon wir doch hartnäckigt annehmen, als entspreche ihr ein wirklicher Gegenstand. Eine deutliche Darlegung der Dialectik, die in unserem Begriffe selbst liegt, würde uns bald zur völligen Gewisheit bringen, von dem, was wir in Ansehung einer solchen Frage zu urtheilen haben.

Man kan eurem Verwande der Ungewisheit in Ansehung dieser Probleme zuerst diese Frage entgegensetzen, die ihr wenigstens deutlich beantworten müßet: Woher kommen euch die Ideen, deren Auflösung euch hier in solche Schwierigkeit verwickelt? Sind es etwa Erscheinungen, deren Erklärung ihr bedürft und wovon ihr, zufolge dieser Ideen, nur die Principien, oder die Regel ihrer Exposition zu suchen habt? Nehmet an, die Natur sey ganz vor euch aufgedeckt; euren Sinnen, und dem Bewußtseyn alles dessen, was eurer Anschauung vergelegt ist, sey nichts verborgen: so werdet ihr doch durch keine einzige Erfahrung den Gegenstand eurer Ideen in concreto erkennen können (denn es wird, außer dieser vollständigen Anschauung, noch eine vollendete Synthesis und das Bewußtseyn ihrer absoluten

Fetaz

Totalität erfordert, welches durch gar kein empir. Ge-
 kenntniß möglich ist), machen kan eine Reihe kennen: 3
 zur Erklärung von irgend einer vorfindenden Endlichkeit
 nothwendig und also gleichsam durch den Gegenstand selbst
 aufgegeben seyn. Denn der Gegenstand kan auch niemals
 erkennen, weil er durch keine mögliche Erfahrung ge-
 len werden kan. Ihr lebt mit allen möglichen Wahr-
 nehmungen immer unter Bedingungen, es sey im Ra-
 me, oder in der Zeit, bezaugen und setzt an nichts Unbe-
 dingtes, um anzunehmen, ob dieses Unbedingte in einem
 absoluten Anfang der Synthesis, oder einer absoluten To-
 talität der Reihe, ohne allen Anfang, zu setzen sey. Das All
 aber in empir. oder Bedeutung ist jederzeit nur comparative.
 Das absolute ist der Größe (das Weltall), der Theilung,
 der Zusammensetzung, der Bedingung des Daseyns etc. ganz,
 mit allen Bezaugen: ob es durch endliche, oder ins unend-
 liche fortwährende Synthesis zu Stande zu bringen sey,
 gehet keine mögliche Erfahrung etwas an. Ihr würdet
 z. B. die Erscheinungen eines Körpers nicht im mindesten
 besser, oder auch nur anders erklären können, ob ihr an-
 nehmen, er bestehe aus einfachen, oder durchgehend ins-
 mer aus zusammengesetzten Theilen; denn es kan auch kei-
 ne einfache Erscheinung und eben so wenig auch eine un-
 endliche Zusammensetzung, jemals erkennen. Die Er-
 scheinungen verlangen nur erklärt zu werden, so weit sie
 Erfklärungsbedingungen in der Wahrnehmung gegeben sind,
 alles aber, was jemals an ihnen gegeben werden mag, in

einem absoluten Ganzen zusammenzunehmen, ist selbst eine Wahrnehmung. Dieses All aber ist es eigentlich, dessen Erklärung in den transcendentalen Vernunftaufgaben gefodert wird.

Da also selbst die Auflösung dieser Aufgaben niemals in der Erfahrung vorkommen kan, so könnet ihr nicht sagen: daß es ungewiß sey, was hierüber dem Gegenstande beizulegen sey. Denn euer Gegenstand ist bloß in eurem Gehirne und kan außer demselben gar nicht gegeben werden, daher ihr nur davor zu sorgen habt, mit euch selbst einig zu werden und die Amphibolie zu verhüten, die eure Idee zu einer vermeintlichen Vorstellung eines empirisch Gegebenen und also auch nach Erfahrungsgesetzen zu erkennenden Objects macht. Die dogmatische Auflösung ist also nicht etwa ungewiß, sondern unmöglich. Die critische aber, welche völlig gewiß seyn kan, betrachtet die Frage gar nicht objectiv, sondern nach dem Fundamente der Erkenntniß, worauf sie gegründet ist.

Der
Antinomie der reinen Vernunft
Fünfter Abschnitt.

Sceptische Vorstellung der cosmologischen
Fragen durch alle vier transcendentalen
Ideen.

Wir würden von der Forderung gern absehen, unsere Fragen dogmatisch beantwortet zu sehen, wenn wir schon zum Voraus legten: die Antwort möchte ausfallen, wie sie wolle, so würde sie unsere Unwissenheit nur noch vermehren und uns aus einer Unbegreiflichkeit in eine andere, aus einer Dunkelheit in eine noch größere und vielleicht gar in Widersprüche stürzen. Wenn unsere Frage bloß auf Bejahung oder Verneinung gestellt ist, so ist es klüglich gehandelt, die vermuthliche Gründe der Beantwortung vor der Hand dahin gestellt fern zu lassen und zunächst in Erwägung zu ziehen, was man denn gewinnen würde, wenn die Antwort auf die eine und was, wenn sie auf der Gegenseite ausfiele. Trift es sich nun: daß in beiden Fällen lauter Sinnleeres (Nonsens) heraufkömmt, so haben wir eine gegründete Aufforderung unsere Frage selbst kritisch zu untersuchen, und zu sehen: ob sie nicht selbst auf einer grundlosen Voraussetzung beruhe und mit einer Idee spiele, die ihre Falschheit, besser in der Anwendung und durch ihre Folgen, als in der abstrakten dritten Vorstellung verräth. Das ist der große Augen-
den

den die sceptische Art hat, die Kraken zu behandeln, welche reine Vernunft an reine Vernunft thut, und wodurch man eines großen dogmatischen Witzes mit wenig Aufwand überheben kann, um an dessen Statt eine nüchterne Critik zu setzen, die, als ein wahres Cataracten, den Wahrn zusamt seinem Gefolge, der Vielwifferey, glücklich abfähren wird.

Wenn ich demnach von einer cosmologischen Idee zum voraus einschen könnte, daß, auf welche Seite des Unbedenkten der regressiven Synthesis der Critiken sie sich auch schlage, so würde sie doch vor einen jeden Verstandesbegriff entweder zu groß oder zu klein seyn, so würde ich begreifen: daß, da jene doch es nur mit einem Gegenstande der Erfahrung zu thun hat, welche einem möglichen Verstandesbegriffe anzuweisen seyn soll, sie ganz leer und ohne Bedeutung seyn müsse, weil ihr der Gegenstand nicht anraht, als max ihn derselben bequeeren, wie ich will. Und dieses ist wirklich der Fall mit allen Weltbegriffen, welche auch eben um deswillen, die Vernunft, so lange sie ihnen anhängt, in eine unvermeidliche Antinomie verwickeln. Denn nehmt

Erstlich an: die Welt habe keinen Anfang, so ist sie vor euren Begriff zu groß; denn dieser, welcher in einem successiven Regressus besteht, kan die garne verflössene Ewigkeit niemals erreichen. Setzt: sie habe einen Anfang, so ist sie wiederum vor euren Verstandesbegriff, in dem nothwendigen empirischen Regressus zu klein.

klein. Denn, weil der Anfang noch immer eine Zeit, die vorhergeht, voraussetzt, so ist er noch nicht unbedingte, und das Gesetz des empirischen Gebrauchs des Verstandes legt es auch auf, noch nach einer höheren Bedingung zu fragen, und die Welt ist also offenbar vor dieses Gesetz zu klein.

Eben so ist es mit der doppelten Beantwortung der Frage, wessen der Weltgröße, dem Raum nach, verwandt. Denn ist sie unendlich und unbeschränkt, so ist sie vor allen möglichen empirischen Begriff zu groß. Ist sie endlich und beschränkt, so fragt ihr mit Recht noch, was be-
samt diese Gränze? Der leere Raum ist nicht ein vor sich bestehendes Correlatum der Dasee und kan keine Bedingung seyn, bey der ihr stehen bleiben könntet, noch viel weniger eine empirische Bedingung, die einen Theil einer möglichen Erfahrung ausmachte (denn wer kan eine Erfahrung vom Schlechthinleeren haben). Zur absoluten Totalität aber der empirischen Erntheiß wird jederzeit er-
pedert, daß das Unbedingte ein Erfahrungsbegriff sey. Al-
so ist eine beschränzte Welt vor euren Begriff zu klein.

Zweitens, besteht jede Erscheinung im Raume (Materie) aus unendlich viel Theilen, so ist der Regressus der Theilung vor euren Begriff jederzeit zu groß, und soll die Theilung des Raumes irgend bey einem Gliede derselben (dem Einfachen) auf hören, so ist er vor die Idee des Unbedingten zu klein. Denn dieses Glied ist noch immer

einen Regressus zu mehreren in ihm enthaltenen Theilen übrig.

Drittens, nehmet ihr an: in allem, was in der Welt geschieht, sey nichts, als Erfolg nach Befehl der Natur, so ist die Causalität der Ursache immer wiederum etwas, das geschieht, und euren Regressus zu noch höherer Ursache, mithin die Verlängerung der Reihe von Bedingungen a parte priori ohne Aufhören nothwendig macht. Die bloße wirkende Natur ist also vor allen euren Begriff, in der Synthesis der Weltbegebenheiten, zu groß.

Wählt ihr, hin und wieder, von selbst gewirkte Begebenheiten, mithin Erzeugung aus Freiheit: so verzetzt euch das Warum nach einem unvermeidlichen Naturgesetze, und nöthigt euch, über diesen Punct nach dem Causalgesetze der Erfahrung hinaus zu gehen, und ihr findet, daß dergleichen Totalität der Verknüpfung vor euren nothwendigen empirischen Begriff zu klein ist.

Viertens. Wenn ihr ein schlechthin nothwendiges Wesen (es sey die Welt selbst oder Etwas in der Welt oder die Weltursache) annehmet: so setzt ihr es in eine, von jedem gegebenen Zeitpunkt unendlich entfernte Zeit; weil es sonst von einem anderen und älteren Daseyn abhängig seyn würde. Alsdenn ist aber diese Existenz vor euren empirischen Begriff unzugänglich und zu groß, als daß ihr jemals durch irgend einen fortgesetzten Regressus dazu gelangen könntet.

Iſt aber, eurer Meinung nach, alles, was zur Welt (es ſey als Bedingt oder als Bedingung) gehöret, unfällig: ſo iſt jede euch gegebene Exiſtenz vor euren Begriff zu klein. Denn ſie nöthigt euch, euch noch immer nach einer andern Exiſtenz umzuſehen, von der ſie abhängig iſt.

Wir haben in allen dieſen Fällen geſagt: daß die Weltidee vor den empiriſchen Reſerſus, mithin jeden möglichen Zuſtandesbegriff entweder zu groß, oder auch vor denſelben zu klein ſey. Warum haben wir uns nicht umgekehrt ausgedrückt und geſagt: daß, im erſten Falle, der empiriſche Begriff vor die Idee jederzeit zu klein, im zweiten aber zu groß ſey und mithin gleichſam die Schuld auf dem empiriſchen Reſerſus haſte, an ſtatt, daß wir die coſmologiſche Idee anſtaaten, daß ſie im Zuviel oder Zuwenig von ihrem Zwecke, nemlich der möglichen Erfahrung abweich? Der Grund war dieſer. Mögliche Erfahrung iſt das, was unſeren Begriffen allein Realität geben ſoll; ohne das iſt aller Begriff nur Idee, ohne Wahrheit und Beziehung auf einen Gegenſtand. Daher war der mögliche empiriſche Begriff das Richtmaß, wornach die Idee beurtheilt werden mußte, ob ſie bloße Idee und Gedankending ſey, oder in der Welt ihren Gegenſtand antreffe. Denn man ſagt nur von Dingen, daß es verhältnißweiſe auf etwas anderes zu groß oder zu klein ſey, was nur um dieſes letzteren willen angenommen wird, und darnach eingerichtet ſeyn muß. Zu dem Spielweiſe der al-

ten dialectischen Schulen gehörte auch diese Frage: wenn eine Stuzel nicht durch ein Loch geht, was soll man sagen: Ist die Stuzel zu groß, oder das Loch zu klein? In diesem Falle ist es gleichgültig, wie ihr euch ausdrücken wollt; denn ihr wißt nicht, welches von beiden um des anderen willen da ist. Dagegen würdet ihr nicht sagen: der Mann ist vor sein Kleid zu lang, sondern das Kleid ist vor den Mann zu kurz.

Ihr seid also wenigstens auf den gegründeten Verdacht gebracht: daß die cosmologische Ideen, und, mit ihnen alle unter einander in Streit gesetzte vernünftelsnde Behauptungen, vielleicht einen leeren und bloß eingebildeten Begriff, von der Art, wie uns der Gegenstand dieser Ideen gegeben wird, zum Grunde liegen haben, und dieser Verdacht kan uns schon auf die rechte Spur führen, das Blendwerk zu entdecken, was uns so lange irre geführt hat.

Der

Antinomie der reinen Vernunft

Sechster Abschnitt.

Der transcendente Idealismus, als der Schlüssel
zu Auflösung der cosmologischen Dialectik.

Wir haben in der transcendentalen Aesthetik hinreichend bewiesen: daß alles, was im Raume oder der Zeit angeschauet wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen, d. i.
bloße

bloßte Verhältnisse sind, die, so wie sie vergehtet werden, als ausgedehnte Wesen, oder Reichen von Veränderungen, außer unsren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben. Diesen Verheugnis nenne ich den transscendenten Ideen Idealismus. Der Mensch in transscendentaler Bedeutung macht aus diesen Metaphysiken unserer Sinnlichkeit an sich sich führende Dasee, und daher bloße Verstellungen zu Sachen an sich selbst.

Man würde uns Unrecht thun, wenn man uns den schon längst so verkehrten empirischen Idealismus zumuthen wollte, der, indem er die eigene Wirklichkeit des Raumes annimmt, das Daseyn der ausgedehnten Wesen in denselben hienet, wenigstens zweifelhaft findet, und zwischen Traum und Wahrheit in diesem Stücke keinen genugsam erweislichen Unterschied einräumet. Was die Erfahrungen des innern Sinnes in der Zeit betrifft, an denen, als wirklichen Dingen, findet er keine Schwierigkeit, ja er behauptet so gar: daß diese innere Erfahrung das wirkliche Daseyn ihres Objectis (an sich selbst), (mit aller dieser Zeitbestimmung), einzig und allem hinreichend beweise.

Unser transscendentale Idealismus erlaßt es dagegen: daß die Gegenstände äußerer Anschauung, eben so wie sie im Raume angeschauet werden, auch wirklich seyn, und in der Zeit alle Veränderungen, so wie sie der innere Sinn vorstellt. Denn, da der Raum schon eine Form derjenigen Anschauung ist, die wir die äußere nennen,

und

und, ohne Gegenstände in demselben, es gar keine empirische Vorstellung geben würde: so können und müssen wir darin ausgedehnte Wesen als wirklich annehmen, und eben so ist es auch mit der Zeit. Jener Raum selber aber, samt dieser Zeit und, zugleich mit beiden, alle Erscheinungen, sind doch an sich selbst keine Dinge, sondern nichts als Vorstellungen und können gar nicht außer unserem Gemüth existiren, und selbst ist die innere und sinnliche Anschauung unseres Gemüths, (als Gegenstandes des Bewußtseins), dessen Bestimmung durch die Succession verschiedener Zustände in der Zeit vorgestellt wird, auch nicht das eigentliche Selbst, so wie es an sich existirt, oder das transcendente Subiect, sondern nur eine Erscheinung, die der Sinnlichkeit dieses uns unbekannten Wesens gegeben worden. Das Daseyn dieser inneren Erscheinung, als eines so an sich existirenden Dinges, kan nicht einge-
räumet werden, weil ihre Duration die Zeit ist, welche keine Bestimmung irgend eines Dinges an sich selbst seyn kan. In dem Raume aber und der Zeit ist die empirische Wahrheit der Erscheinungen genugsam gesichert, und von der Verwandtschaft mit dem Traume hinreichend unterschieden, wenn beide nach empirischen Gesetzen in einer Erfahrung richtig und durchgängig zusammen hängen.

Es sind demnach die Gegenstände der Erfahrung niemals an sich selbst, sondern nur in der Erfahrung gegeben und existiren außer derselben gar nicht. Daß es

Einz

Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch jemals wahrgenommen hat, muß allerdings eingeräumt werden, aber es bedeutet nur so viel: daß wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen könnten; denn alles ist wirklich, was mit einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortgangs in einem Context steht. Sie sind also a. a. d. e. n. n. wirklich, wenn sie mit meinem wirklichen Bewußtseyn in einem empirischen Zusammenhange stehen, ob sie gleich darum nicht an sich, d. i. außer diesem Fortschritt der Erfahrung wirklich sind.

Uns ist wirklich nichts gegeben, als die Wahrnehmung und der empirische Fortschritt von dieser, zu andern möglichen Wahrnehmungen. Denn an sich selbst sind die Erscheinungen, als bloße Vorstellungen, nur in der Wahrnehmung wirklich, die in der That nichts anders ist, als die Wirklichkeit einer empirischen Vorstellung, d. i. Erscheinung. Der der Wahrnehmung eine Erscheinung ein wirkliches Ding nennen, bedeutet entweder, daß wir im Fortgange der Erfahrung auf eine solche Wahrnehmung treffen müssen, oder es hat gar keine Bedeutung. Denn, daß sie an sich selbst, ohne Beziehung auf unsere Sinne und mögliche Erfahrung, errate, kann allerdings gesagt werden, wenn von einem Dinge an sich selbst die Rede wäre. Es ist aber bloß von einer Erscheinung im Raume und der Zeit, die beides keine Bestimmungen der Dinge an sich selbst, sondern nur unserer Sinnlichkeit sind, die Rede; daher das, was in ihnen ist, (Erscheinungen) nicht

nicht an sich Etwas, sondern bloße Vorstellungen sind, die, wenn sie nicht in uns, (in der Wahrnehmung) gegeben sind, überall nirgend angetroffen werden.

Das sinnliche Anschauungsvermögen ist eigentlich nur eine Receptivität, auf gewisse Weise mit Vorstellungen officirt zu werden, deren Verhältniß zu einander eine reine Anschauung des Raumes und der Zeit ist, (lauter Formen unserer Sinnlichkeit) und welche, so fern sie in diesem Verhältnisse (dem Raume und der Zeit) nach Gesetzen der Einheit der Erfahrung verknüpft und bestimmbar sind, Gegenstände heißen. Die nichtsinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekant, und diese können wir daher nicht als Object anschauen; denn der gleichen Gegenstand würde weder im Raume, noch der Zeit (als bloßen Bedingungen der sinnlichen Vorstellung) vorgestellt werden müssen, ohne welche Bedingungen wir uns gar keine Anschauung denken können. Indessen können wir die bloß intelligibele Ursache der Erscheinungen überhaupt, das transcendente Object nennen, bloß, damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondirt. Diesem transcendenten Object können wir allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben und sagen: daß es vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben sey. Die Erscheinungen aber sind, ihm gemäß, nicht an sich, sondern nur in dieser Erfahrung gegeben, weil sie bloße Vorstellungen sind, die nur als Wahrnehmungen einen wirklichen

lichen Gegenstand bedeuten, wenn nemlich diese Wahrnehmung mit allen andern nach den Regeln der Erfahrungseinheit zusammen hängt. So kan man sagen: die wirkliche Dinge der vergangenen Zeit sind in dem transcendentalen Gegenstände der Erfahrung gegeben; sie sind aber vor mich nur Gegenstände und in der vergangenen Zeit wirklich, so fern als ich mir vorstelle: daß eine regressire Reihe möglicher Wahrnehmungen, (es sey am Verfassen der Geschichte, oder an den Zusätzen der Ursachen und Wirkungen), nach empirischen Gesetzen, mit einem Worte, der Ablauf auf eine verlassene Zeitreihe, als Bedingung der gegenwärtigen Zeit führet, welche alsdenn doch nur in dem Zusammenhange einer mögl. den Erfahrung und nicht an sich selbst als wirklich vorgestellt wird, so, daß alle von undenklicher Zeit her vor meinem Daseyn verlassene Begebenheiten doch nichts anders bedeuten, als die Möglichkeit der Verlängerung der Kette der Erfahrung, von der gegenwärtigen Wahrnehmung an, aufwärts zu den Bedingungen, welche diese der Zeit nach bestimmen.

Wenn ich mir demnach alle existirende Gegenstände der Sinne in aller Zeit und allen Räumen insgesamt versetze: so setze ich solche nicht vor der Erfahrung in beide hinein, sondern diese Verstellung ist nichts anders, als der Gedanke von einer möglichen Erfahrung, in ihrer absoluten Vollständigkeit. In ihr allein sind jene Gegenstände (welche nichts als bloße Verstellungen sind) gegeben. Daß

Daß man aber sagt: sie existiren vor aller meiner Erfahrung, bedeutet nur: daß sie in dem Theile der Erfahrung, zu welchem ich, von der Wahrnehmung anhebend, zuletzt fortzuschreiten muß, anzutreffen sind. Die Ursache der empirischen Bedingungen dieses Fortschritts, mithin auf welche Glieder, oder auch, wie weit ich auf dergleichen im Regressus treffen könne, ist transcendentel und mir daher nothwendig unbekant. Aber um diese ist es auch nicht zu thun, sondern nur um die Regel des Fortschritts der Erfahrung, in der mir die Gegenstände, nemlich Erscheinungen gegeben werden. Es ist auch im Ausgange ganz emerley, ob ich sage: ich könne im empirischen Fortgange im Raume auf Sterne treffen, die hundertmal weiter entfernt sind, als die äußersten, die ich sehe: oder ob ich sage, es sind vielleicht deren im Weltraume anzutreffen, wenn sie gleich niemals ein Mensch wahrgenommen hat, oder wahrnehmen wird; denn, wenn sie gleich als Dinge an sich selbst, ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung, überhaupt gegeben wären: so sind sie doch vor mich nichts, mithin keine Gegenstände, als so fern sie in der Reihe des empirischen Regressus enthalten seyn. Nur in anderweitiger Beziehung, wenn eben diese Erscheinungen zur cosmologischen Idee von einem absoluten Ganzen gebraucht werden sollen und, wenn es also um eine Frage zu thun ist, die über die Gränzen möglicher Erfahrung hinausgeht, ist die Unterbindung der Art, wie man die Beschaffenheit gedachter Gegenstände der Sinne nimmt,

durch ein Regressus in der Reihe aller Bedingungen zu demselben aufgegeben sey; denn dieses bringt schon der Begriff des Bedingten so mit sich: daß dadurch etwas auf eine Bedingung und, wenn diese wiederum bedingt ist, auf eine entferntere Bedingung und so durch alle Glieder der Reihe bezogen wird. Dieser Satz ist also an sich und erhebt sich über alle Fäccht vor eine transcendente Grutik. Er ist ein laisttes Postulat der Vernunft: die nige Verknüpfung eines Begriffs mit seinen Bedingungen durch den Verstand zu verfolgen und so weit als möglich fortzusetzen, die schon dem Begriffe selbst anhängt.

Ferner: wenn das Bedingte so wol, als seine Bedingung, Dinge an sich selbst sind, so ist, wenn das Erstere gegeben werden, nicht bloß der Regressus zu dem Zweiten aufgegeben, sondern dieses ist dadurch wirklich schon mit gegeben und, weil dieses von allen Gliedern der Reihe gilt: so ist die vollständige Reihe der Bedingungen, mithin auch das Unbedingte dadurch zugleich gegeben, oder vielmehr vorausgesetzt, daß das Bedingte, welches nur durch jene Reihe möglich war, gegeben ist. Hier ist die Synthesis des Bedingten mit seiner Bedingung eine Synthesis des bloßen Verstandes, welcher die Dinge vorstellt, wie sie sind, ohne darauf zu achten, ob, und wie wir zur Kenntniß derselben gelangen können. Dagegen wenn ich es mit Erscheinungen zu thun habe, die, als bloße Vorstellungen, gar nicht gegeben sind, wenn ich nicht zu
ihre

über Kant's (d. i. zu ihnen selbst, denn sie sind nichts, als empirische Begriffe) gelangen, so kan ich nicht in eben der Bedeutung sagen: wenn das Bedingte gegeben ist, so sind auch alle Bedingungen (als Erscheinungen) zu demselben gegeben, und kan mithin auf die absolute Totalität der Reihe derselben keinesweges schließen. Denn die Erscheinungen sind, in der Apprehension, selber nichts anders, als eine empirische Synthesis (im Raume und der Zeit) und sind also nur in dieser gegeben. Nun folgt es gar nicht: daß, wenn das Bedingte (in der Erscheinung) gegeben ist, auch die Synthesis, die seine empirische Bedingung ausmacht, dadurch mit gegeben und vorausgesetzt sey, sondern diese findet allererst im Regressus, und niemals ohne denselben, statt. Aber das kan man wol in einem solchen Falle sagen: daß ein Regressus zu den Bedingungen, d. i. eine fortgesetzte empirische Synthesis auf dieser Seite geboten oder aufgegeben sey, und daß es nicht an Bedingungen fehlen könne, die durch diesen Regressus gegeben werden.

Hieraus erhellet: daß der Obersatz des cosmologischen Vernunftschlusses das Bedingte in transcendentaler Bedeutung einer reinen Categoric, der Untersatz aber in empirischer Bedeutung eines auf bloße Erscheinungen angewandten Verstandesbegriffs nehmen, folglich derentwegen dialectische Betrug darin angetroffen werde, den man Sophisma figurae dictionis nent. Dieser Betrug ist aber

ragt einkänft, sondern eine ganz natürliche Täuschung der gemeinen Vernunft. Denn durch dieselbe setzen wir (im Obersatz) die Bedingungen und ihre Reihe, gleichsam unbesehen, voraus, wenn etwas als Bedingt gegeben ist, weil dieses nichts anderes, als die logische Bedingung ist, vollständige Prämissen zu einem gegebenen Schlußsatz anzunehmen, und da ist in der Verknüpfung des Bedingten mit seiner Bedingung keine Sittelidung anzutreffen; sie werden an sich, als zugleich gegeben, vorausgesetzt. Ferner ist es eben so natürlich (im Untersatz) Erscheinungen als Dinge an sich und eben sowohl dem bloßen Verstande gegebene Gegenstände anzusehen, wie es im Obersatz geschah, da ich von allen Bedingungen der Anschauung, unter denen allem Gegenstände gegeben werden können, abstrahirte. Nun hatten wir aber hiebey einen merkwürdigen Unterschied zwischen den Begriffen übersehen. Die Synthesis des Bedingten mit seiner Bedingung und die ganze Reihe der letzteren (im Obersatz) führte gar nichts von Einschränkung durch die Zeit und keinen Begriff der Succession bey sich. Dagegen ist die empirische Synthesis und die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung, (die im Untersatz subsannirt wird), nothwendig successiv und nur in der Zeit nach einander gegeben; folglich konnte ich die absolute Totalität der Synthesis und der dadurch vorgestellten Reihe hier nicht eben so wol, als dort voraussetzen, weil dort alle Glieder der Reihe an sich (ohne Zeitbedingung) gegeben sind, hier aber nur durch den successiven

hren Reflexus möglich sind, der nur dadurch gegeben ist, daß man ihn wirklich vollführt.

Nach der Ueberweisung eines solchen Fehlritts, des gemeinschaftlich zum Grunde der cosmologischen Behauptungen) gelegten Arguments, können beide streitende Theile mit Recht, als solche, die ihre Forderung auf keinen gründlichen Titel gründen, abgewiesen werden. Dadurch aber ist ihr Zwist noch nicht in so fern beendet, daß sie überführt werden wären, sei, oder einer von beiden, hätte in der Sache falsch, die er behauptet, (im Schlußsatz) Unrecht, wenn er sie gleich nicht auf tüchtige Beweismittel zu bauen wußte. Es scheint doch nichts klarer, als daß von zweien, deren jeder eine behauptet: die Welt hat einen Anfang, der andere: die Welt hat keinen Anfang, sondern sie ist von Ewigkeit her, doch einer Recht haben müsse. Aber dieses: so ist es, weil die Klarheit auf beiden Seiten gleich ist, doch unendlich, nemlich auszumitteln, auf welcher Seite das Recht sey und der Streit dauert noch wie vor, wenn die Parteien gleich bey dem Gerichtshofe der Vernunft zur Ruhe verurtheilt worden. Es bleibt also kein Mittel übrig, den Streit gründlich und zur Zufriedenheit beider Theile zu endigen, als daß, da sie einander doch so schön widerlegen können, endlich überführt werden, daß sie um Nichts streiten, und ein gewisser transcendentaler Ehem ihnen da eine Wahrheit vergemahlt habe, wo keine anzuweisen ist. Dies

sen Weg der Beilegung eines nicht abzuurtheilenden Streits wollen wir jetzt einschlagen.

* * *

Der eleatische Zeno, ein subtiler Dialectiker ist schon vom Plato als ein muthwilliger Sophist darüber sehr getadelt worden, daß er, um seine Kunst zu zeigen, einen Satz durch scheinbare Argumente zu beweisen und bald darauf durch andere eben so starke wieder umzustürzen suchte. Er behauptete: Gott (vermuthlich war es bey ihm nichts als die Welt) sey weder endlich, noch unendlich, er sey weder in Bewegung, noch in Ruhe, sey keinem andern Dinge weder ähnlich, noch unähnlich. Es schien denen, die ihn hierüber beurtheilten, er habe zwey einander widersprechende Sätze gänzlich ablängen wollen, welches ungerecht ist. Allein ich finde nicht: daß ihm dieses mit Recht zur Last gelegt werden könne. Den ersteren dieser Sätze werde ich bald näher beleuchten. Was die übrige betrifft, wenn er unter dem Worte: Gott, das Universum verstand, so mußte er allerdings sagen: daß dieses weder in seinem Orte beharrlich gegenwärtig (in Ruhe) sey, noch denselben verändere (sich bewege), weil alle Orte nur im Univers, dieses selbst also in keinem Orte ist. Wenn das Weltall alles, was existirt, in sich faßt, so ist es auch so fern keinem andern Dinge, weder ähnlich, noch unähnlich, weil es außer ihm kein anderes Ding giebt, mit dem es könnte verglichen werden. Wenn zwey
ein:

einander entgegengesetzte Urtheile eine unstatthafte Bedingung voraussetzen, so fallen sie, uncrachtet ihres Widerspruchs (der gleichwohl kein eigentlicher Widerspruch ist), alle beide weg, weil die Bedingung wegfällt, unter der allein jeder dieser Sätze gelten sollte.

Wenn jemand säte: ein jeder Körper riecht entweder gut, oder er riecht nicht gut, so findet ein Drittes statt, nemlich: daß er gar nicht rieche, (ausduste) und so können beide widerstreitende Sätze falsch seyn. Sage ich, er ist entweder wohlriechend, oder er ist nicht wohlriechend: (vel suaucolens vel non suaucolens) so sind beide Urtheile einander contradictorisch entgegengesetzt und nur der erste ist falsch, sein contradictorisches Gegentheil aber, nemlich einige Körper sind nicht wohlriechend, befaßt auch die Körper in sich, die gar nicht riechen. In der vorigen Entgegenstellung (per disparata) blieb die zufällige Bedingung des Begriffs der Körper (der Geruch) noch bei dem widerstreitenden Urtheile, und wurde durch dieses also nicht mit aufgehoben, daher war das letztere nicht das contradictorische Gegentheil des ersteren.

Sage ich demnach: die Welt ist dem Raume nach entweder unendlich, oder sie ist nicht unendlich (non est infinitus), so muß, wenn der erstere Satz falsch ist, sein contradictorisches Gegentheil: die Welt ist nicht unendlich, wahr seyn. Dadurch würde ich nur eine unendliche Welt aufheben ohne eine andere, nemlich die endliche, zu setzen.

Hiesse

Siehe es aber: die Welt ist entweder unendlich, oder endlich (richtunendlich) so könnten beide falsch seyn. Denn ich sehe alsdenn die Welt, als an sich selbst, ihrer Größe nach bekannt an, indem ich in dem Gegensatz nicht bloß die Unendlichkeit aufhebe und, mit ihr, vielleicht ihre ganze abgeforderte Existenz, sondern eine Bestimmung zur Welt, als einem an sich selbst wirklichen Dinge, hinzusetze, welches eben so wol falsch seyn kan, wenn nemlich die Welt gar nicht als ein Ding an sich, mithin auch nicht ihrer Größe nach, weder als unendlich, noch als endlich gegeben seyn sollte. Man erkenne nur: daß ich dergleichen Entgegensetzung die dialectische, die des Widerspruchs aber, die analytische Opposition nennen darf. Also können von zwey dialectisch einander entgegengesetzten Urtheilen alle beide falsch seyn, darum, weil eines dem andern nicht bloß widerpricht, sondern etwas mehr sagt, als zum Widerspruche erforderlich ist.

Wenn man die zwei Sätze: die Welt ist der Größe nach unendlich, die Welt ist ihrer Größe nach endlich, als einander contradictorisch entgegengesetzte ansieht, so rührt man an, daß die Welt (die ganze Reihe der Erscheinungen) ein Ding an sich selbst sey. Denn sie bleibt, ich mag den unendlichen oder endlichen Regressus in der Reihe ihrer Erscheinungen aufheben. Nehme ich aber diese Voraussetzung, oder diesen transcendentalen Schein weg, und läugne, daß sie ein Ding an sich selbst sey, so verwandelt sich

sich der contradictorische 83 der Welt beider Beurtheilungen in einen bloß dickeren Theil der Welt, welcher gar nicht an sich (unabhängig von der 10. r. 7. von Kants Meinung der Scheinung) existirt: so ist sie, weder als ein an sich unendliches, noch als ein an sich endliches Ganze. Sie ist nur ein empirischer Theil der Reihe der Erscheinungen und vor sich selbst gar nicht anwesend. Daher, wenn diese jederzeit bedingt ist, so ist sie niemals ganz gegeben, und die Welt ist also kein unbedingtes Ganze, existirt also auch nicht als ein solches, weder mit unendlicher, noch endlicher Größe.

Was hier von der ersten cosmologischen Idee, nemlich der absoluten Totalität der Reihe in der Erscheinung gesagt werden, gilt auch von allen übrigen. Die Reihe der Bedingungen ist nur in der regressiven Synthesis selbst, nicht aber an sich in der Erscheinung, als einem eigenen, vor allem Regressus gegebenen Dinge, anzutreffen. Daher werde ich auch sagen müssen: die Menge der Theile in einer gegebenen Erscheinung ist an sich weder endlich, noch unendlich, weil Erscheinung nichts an sich ist oder ist, sondern nur durch den Regressus der Bedingungen gegeben ist, und die Theile allererst durch den Regressus der decomponirenden Synthesis, und in demselben, gegeben werden, welcher Regressus niemals vollständig ganz, weder als endlich, noch als unendlich gegeben ist. Eben das gilt von der Reihe der über einander geordneten Ursachen, oder der bedingten bis zur unbedingt nothwendigen Causa

ken; welche niemals weder an sich ihrer Totalität noch als endlich, noch als unendlich angesehen werden kan, weil sie als Reihe subordinirter Vorstellungen, nur im dynamischen Regressus besteht, vor demselben aber und, als vor sich bestehende Reihe von Dingen, an sich selbst gar nicht existiren kan.

So wird demnach die Antinomie der reinen Vernunft bey ihren cosmologischen Ideen gehoben, dadurch, daß gezeigt wird: sie sey bloß dialectisch und ein Widerstreit eines Scheins, der daher entspringt, daß man die Idee der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an sich selbst gilt, auf Erscheinungen angewandt hat, die nur in der Vorstellung und, wenn sie eine Reihe ausmachen, im successiven Regressus, sonst aber gar nicht existiren. Man kan aber auch umgekehrt aus dieser Antinomie einen wahren, zwar nicht dogmatischen, aber doch critischen und doctrinalen Nutzen ziehen: nemlich die transcendente Idealität der Erscheinungen dadurch indirect zu beweisen, wenn jemand etwa an dem directen Beweise in der transcendentalen Aesthetik nicht genug hätte. Der Beweis würde in diesem Dilemma bestehen. Wenn die Welt ein an sich existirendes Ganze ist: so ist sie entweder endlich, oder unendlich; Nun ist das erstere soviel als das zweite falsch (laut den oben angeführten Beweisen der Antithesis, einer und der Thesis anderer Seite). Also ist es auch falsch, daß die Welt (der Inbegriff aller Erscheinungen) ein an sich existirendes Ganze sey.

sey. Woraus denn folgt: daß Erscheinungen überhaupt außer unseren Vorstellungen nichts sind, welches wir eben durch die transcendente Idealität derselben sagen wollen.

Diese Anmerkung ist von Wichtigkeit. Man sieht daraus: daß die obige Beweise der vierfachen Antinomie nicht: Klendwerke, sondern gründlich waren, unter der Voraussetzung nemlich: daß Erscheinungen oder eine Empiriewelt, die sie insgesamt in sich bezieht, Dinge an sich selbst wären. Der Widerstreit der daraus gezogenen Sätze entzweyft aber: daß in der Voraussetzung eine Falschheit liege, und bringt uns dadurch zu einer Entdeckung der wahren Beschaffenheit der Dinge, als Gegenstände der Sinne. Die transcendente Dialectik thut also keinesweges dem Scepticismus einigen Vorschub, wol aber der sceptischen Methode, welche an ihr ein Beispiel ihres großen Nutzens aufweisen kan, wenn man die Argumente der Vernunft in ihrer größten Freiheit gegen einander auftreten läßt, die, ob sie gleich zuletzt nicht dasjenige, was man suchte, dennoch jederzeit etwas Mögliches und zur Beichtigung unserer Urtheile dienliches, liefern werden.

Der
Antinomie der reinen Vernunft
Achter Abschnitt.

Regulatives Princip der reinen Vernunft
in Aufhebung der cosmologischen Ideen.

Da durch den cosmologischen Grundsatz der Totalität kein Myximum der Reihe von Bedingungen in einer Sinnenwelt, als einem Dinge an sich selbst, gegeben wird, sondern bloß im Regreßus derselben aufgegeben werden kan, so behält der gedachte Grundsatz der reinen Vernunft, in seiner dergestalt berichtigten Bedeutung, annoch seine gute Gültigkeit, zwar nicht als Prinzip, die Totalität im Direct als wirklich zu denken, sondern als ein Problem vor den Verstand, also vor das Subject, um, der Vollständigkeit in der Idee gemäß, den Regreßus in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzustellen und fortzuführen. Denn in der Sinnlichkeit, d. i. im Raume und der Zeit, ist jede Bedingung, zu der wir in der Erfahrung gegebener Erscheinungen gelangen können, wiederum bedingt; weil diese keine Gegenstände an sich selbst sind, an denen allenfalls das Schlechthinunbedingte statt haben könnte, sondern bloß empirische Vorstellungen, die jederzeit in der Vorstellung ihre Bedingung finden müssen, welche sie dem Raume oder der Zeit nach bestimmt. Der Grundsatz der Vernunft also ist eigentlich nur eine Regel, welche in der Reihe der Bedingungen gegeben

mer

ner Erscheinungen einen Regressus getriebet, dem es niemals erlaubt ist, bey einem Fortschrittsunbedingten stehen zu bleiben. Er ist also kein Principium der Möglichkeit der Erfahrung und der empirischen Erkenntnis der Gegenstände der Sinne, mithin kein Grundgesetz des Verstandes; denn jede Erfahrung ist in ihren Ursachen (der gegebenen Anschauung gemäss) eingekerkert, auch kein constitutives Princip der Vernunft, den Begriff der Sinnwelt über alle mögliche Erfahrung zu erweitern, sondern ein Grundgesetz der gesetzmässigen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empirische Erfahrung vor absolute Gränze gehen muß, also ein Principium der Vernunft, welches, als Regel, vorschreibt, was von uns im Regressus gesucht soll, und nicht antwortet, was im Objecte vor einem Regressus an sich gegeben ist. Daher nenne ich es ein regulatives Princip der Vernunft, da hingegen der Grundgesetz der absoluten Fortschritt der Reihe der Bedingungen, als im Objecte (den Erscheinungen) an sich selbst gegeben, ein constitutives oder constitutives Princip seyn würde, dessen Unterschied ich eben durch diese Unterscheidung habe angedeutet und dadurch verhindern wollen: daß man nicht, wie sonst unvermerkt geschieht, (durch transcendente Suppositionen) einer Idee, welche bloß zur Regel dient, objective Realität beymesse.

Um nun den Sinn dieser Regel der reinen Vernunft gehörig zu fassen, so ist zunächst zu bemerken, daß
 sie

sie nicht sagen könne, was das Object sey, sondern wie der empirische Regressus anzustellen sey, um zu dem vollständigen Begriffe des Objects zu gelangen. Denn fände das erstere statt, so würde sie ein constitutives Principium seyn, dergleichen aus reiner Vernunft niemals möglich ist. Man kan also damit keinesweges die Absicht haben, zu sagen: die Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten sey an sich endlich oder unendlich; denn dadurch würde eine blosse Idee der absoluten Totalität, die lediglich in ihr selbst geschaffen ist, einen Gegenstand denken, der in keiner Erfahrung gegeben werden kan, indem einer Reihe von Erscheinungen eine, von der empirischen Synthesis unabhängige, obiective Realität ertheilet würde. Die Vernunft-idee wird also nur der regressiven Synthesis in der Reihe der Bedingungen eine Regel vorschreiben, nach welcher sie vom Bedingten, vermittelt aller einander untergeordneten Bedingungen, zum Unbedingten fortgeht, obgleich dieses niemals erreicht wird. Denn das Schlechthinunbedingte wird in der Erfahrung gar nicht angetroffen.

Zu diesem Ende ist nun erslich die Synthesis einer Reihe, so fern sie niemals vollständig ist, genau zu bestimmen. Man bedient sich in dieser Absicht gewöhnlich zweier Ausdrücke, die darin etwas unterscheiden sollen, ohne daß man doch den Grund dieser Unterscheidung recht anzugeben weiß. Die Mathematiker sprechen lediglich von einem Progressus in infinitum. Die Forscher der Begriffe (Philo:

(Metaphysik) wollen an dessen statt nur den Ausdruck von einem progressus in indefinitum gelten lassen. Ohne mich weiter zu beschaffen, der Bedenklichkeit, die diesen eine solche Unternehmung angerathen hat, und dem guten oder schlechten Gebrauch derselben aufzuhalten, will ich diese Worte in Beziehung auf meine Absicht genau zu bestimmen suchen.

Von einer geraden Linie kan man mit Recht sagen, sie könne ins Unendliche verlängert werden, und hier würde die Unterscheidung des Unendlichen und des unbestimmten Fortgangs (progressus in indefinitum) eine leere Subtilität seyn. Denn, ob gleich, wenn es heißt: ziehet eine Linie fort, es streich richtiger lautet, wenn man hinzu setz, in indefinitum, als wenn es heißt, in infinitum; weil das erstere nicht mehr bedeutet als: verlängert sie, so weit ihr wollet, das zweite aber: ihr sollt niemals aufhören sie zu verlängern (welches hiebei eben nicht die Absicht ist), so ist doch, wenn nur vom können die Rede ist, der erstere Ausdruck ganz richtig; denn ihr könnt sie ins Unendliche immer größer machen. Und so verhält es sich auch in allen Fällen, wo man nur vom Progressus, d. i. dem Fortgange von der Bedingung zum Bedingten, spricht; dieser mögliche Fortgang geht in der Reihe der Erscheinungen ins Unendliche. Von einem Eternypaar könnt ihr in absteigender Linie der Zeugung ohne Ende fortgehen und euch auch ganz wol denken, daß sie wirklich in

in der Welt so fortgehe. Denn hier bedarf die Vernunft niemals absolute Totalität der Reihe, weil sie solche nicht als Bedingung und wie gegeben (datum) voraussetzt, sondern nur als was Bedingtes, das nur angeblich (dabile) ist, und ohne Ende hinzugesetzt wird.

Ganz anders ist es mit der Aufgabe bewandt: wie weit sich der Regressus, der von dem gegebenen Bedingten zu den Bedingungen in einer Reihe aufsteigt, erstrecke, ob ich sagen könne: er sey ein Rückgang ins Unerdliche, oder nur ein unbestimmbar weit (in indefinitum) sich erstreckender Rückgang und ob ich also von den lebenden Menschen, in der Reihe ihrer Voraltern, ins Unerdliche aufwärts steigen könne, oder ob nur gesagt werden könne: daß, so weit ich auch zurückgegangen bin, niemals ein empirischer Grund angetroffen werde, die Reihe irgendwo vor begränzt zu halten, so daß ich beredigt und zugleich vertunder bin, zu iedem der Urväter noch fernerhin seinen Verfahren aufzusuchen, ob gleich eben nicht voraussetzen.

Ich sage demnach: wenn das Ganze in der empirischen Anschauung gegeben werden, so geht der Regressus in der Reihe seiner inneren Bedingungen ins Unerdliche; ist aber nur ein Glied der Reihe gegeben, von welchem der Regressus zur absoluten Totalität absteigt, fortsetzen soll: so findet nur ein Rückgang in unbekannte Wege (in
inde-

indefinitum) statt. So muß von der Theilung einer zwischen ihren Gränzen gegebenen Materie (eines Körpers) gesagt werden: sie gehe ins Unendliche. Dann diese Materie ist ganz, folglich mit allen ihren möglichen Theilen, in der empirischen Anschauung gegeben. Da nun die Bedingung dieses Ganzen sein Theil und die Bedingung dieses Theils der Theil vom Theile u. s. w. ist, und in diesem Regressus der Decomposition niemals ein Unbedingtes (untheilbares) Glied dieser Reihe von Bedingungen angetroffen wird, so ist nicht allein nirgend ein empirischer Grund, in der Theilung aufzuhören, sondern die fernere Glieder der fortzusetzenden Theilung sind selbst vor dieser weitergehenden Theilung empirisch gegeben, d. i. die Theilung geht ins Unendliche. Dagegen ist die Reihe der Vorerstern zu einem gegebenen Menschen in keiner möglichen Erfahrung, in ihrer absoluten Totalität, gegeben, der Regressus aber geht doch von jedem Gliede dieser Zeugung zu einem höhern, so, daß keine empirische Gränze anzutreffen ist, die ein Glied, als schlechthin unbedingt, darstellte. Da aber gleichwol auch die Glieder, die hiez zu die Bedingung abgeben könnten, nicht in der empirischen Anschauung des Ganzen schon vor dem Regressus liegen: so geht dieser nicht ins Unendliche (der Theilung des gegebenen), sondern in unbestimmbare Worte, der Aufsuchung mehrerer Glieder zu den gegebenen, die wiederum jederzeit nur bedingt gegeben sind.

In keinem von beiden Fällen, sowohl dem regressus in infinitum, als dem in indefinitum, wird die Reihe der Bedingungen als unendlich im Object gegeben angesehen. Es sind nicht Dinge, die an sich selbst, sondern nur Erscheinungen, die, als Bedingungen von einander, nur im Regressus selbst gegeben werden. Also ist die Frage nicht mehr: wie groß diese Reihe der Bedingungen an sich selbst sey, ob endlich oder unendlich, denn sie ist nichts an sich selbst, sondern: wie wir den empirischen Regressus anstellen und wie weit wir ihn fortsetzen sollen. Und da ist denn ein nahmhafter Unterschied in Ansehung der Regel dieses Fortschritts. Wenn das Ganze empirisch gegeben worden, so ist es möglich, ins Unendliche in der Reihe seiner inneren Bedingungen zurück zu gehen. Ist jenes aber nicht gegeben, sondern soll durch empirischen Regressus allererst gegeben werden, so kan ich nur sagen: es ist ins Unendliche möglich zu noch höheren Bedingungen der Reihe fortzugehen. Im ersten Falle kan ich sagen: es sind immer mehr Glieder da und empirisch gegeben, als ich durch den Regressus (der Decomposition) erreiche; im zweiten aber: ich kan im Regressus noch immer weiter gehen, weil kein Glied als schlechtthin unbedinnet empirisch gegeben ist, und also noch immer ein höheres Glied als möglich und mithin die Nachfrage nach demselben als nothwendig zuläßt. Dort war es nothwendig, mehr Glieder der Reihe anzutreffen, hier aber ist es immer nothwendig, nach mehreren zu fragen, weil keine

Erfah

Erfahrung absolute begränzt. Denn ihr habt entweder keine Wahrnehmung, die euren empirischen Regressus schlechthin begränzt, und dann müßt ihr euren Regressus nicht vor vollendet halten, oder habt eine solche eure Reihe begränzende Wahrnehmung, so kan diese nicht ein Theil eurer zurückgelegten Reihe seyn (weil das, was begränzt, von dem, was dadurch begränzt wird, unterschieden seyn muß) und ihr müßt also euren Regressus auch zu dieser Bestimmung weiter fortsetzen, und so fortan.

Der folgende Abschnitt wird diese Bemerkungen durch ihre Anwendung, in ihr gehöriges Licht setzen.

Der Antinomie der reinen Vernunft Neunter Abschnitt.

Von dem
Empirischen Gebrauche des regulativen Princip's
der Vernunft, in Ansehung aller cosmologischen
Ideen.

Da es, wie wir mehrmalen gezeigt haben, keinen transscendentalen Gebrauch, so wenig von reinem Verstandes- als Vernunftbegreifen giebt, da die absolute Totalität der Reihen der Bedingungen in der Sinnenwelt sich lediglich auf einen transscendentalen Gebrauch der Vernunft stützt, welche diese unbedingte Vollständigkeit von demjenigen fordert, was sie als Ding an sich selbst

veraussetzt, da die Sinnenwelt aber dergleichen nicht enthält: so kan die Rede niemals mehr von der absoluten Größe der Reihen in derselben seyn, ob sie begränzt, oder an sich unbegränzt seyn mögen, sondern nur, wie weit wir im empirischen Regressus, bey Zurückführung der Erfahrung auf ihre Bedingungen, zurückgehen sollen, um nach der Regel der Vernunft bey keiner andern, als dem Gegenstande angemessenen Beantwortung der Fragen derselben stehen zu bleiben.

Es ist also nur die Gültigkeit des Vernunftprinzips, als einer Regel der Fortsetzung und Größe einer möglichen Erfahrung, die uns allein übrig bleibt, nachdem seine Ungültigkeit, als eines constitutiven Grundsatzes der Erscheinungen an sich selbst, hinlänglich dargethan worden. Auch wird, wenn wir jene ungezweifelt vor Augen legen können, der Streit der Vernunft mit sich selbst völlig geendigt, indem nicht allein durch critische Auflösung der Schein, der sie mit sich entzweite, aufgehoben worden, sondern an dessen Statt der Sinn, in welchem sie mit sich selbst zusammenstimmt und dessen Mißdeutung allein den Streit veranlaßte, aufgeschlossen und ein sonst dialectischer Grundsatz in einen doctrinalen verwandelt wird. In der That, wenn dieser, seiner subjectiven Bedeutung nach, den grüßtmöglichen Verstandesgebrauch in der Erfahrung den Gegenständen derselben angemessen zu bestimmen, bewähret werden kan: so ist es gerade eben so viel, als ob

er wie ein Axiom (welches aus reiner Vernunft unmöglich ist) die Gegenstände an sich selbst a priori bestimme; denn auch dieses könnte in Ansehung der Objecte der Erfahrung keinen größeren Einfluß auf die Erweiterung und Berichtigung unserer Erkenntniß haben, als daß es sich in dem ausgebreitetsten Erfahrungsgebrauche unseres Verstandes thätig bewiese.

I.

Darstellung der cosmologischen Idee.

von der

Totalität der Zusammensetzung
der Erscheinungen von einem
Weltganzen.

So wol hier, als bei den übrigen cosmologischen Fragen ist der Grund des regulativen Princips der Vernunft der Satz: daß im empirischen Regressus keine Erfahrung von einer absoluten Gränze, mithin von keiner Bedingung, als einer solchen, die empirisch schlechthin unbedingt sey, angetroffen werden könne. Der Grund davon aber ist: daß eine dergleichen Erfahrung eine Beendigung der Erscheinungen durch Nichts, oder das Leere, darauf der fortgesetzte Regressus vermittlest einer Wahrnehmung stoßen könnte, in sich enthalten müßte, welches unmöglich ist.

Dieser Satz nun, der eben so viel sagt, als: daß ich im empirischen Regressus jederzeit nur zu einer Bedingung gelang-

gelaufe, die selbst wiederum als empirisch bedingt anzusehen werden muß, enthält die Regel in terminis: daß so weit ich auch damit in der aufsteigenden Reihe gekommen seyn möge, ich jederzeit nach einem höheren Gliede der Reihe fragen müsse, es mag mir dieses nun durch Erfahrung bekannt werden, oder nicht.

Dann ist zur Vervollendung der ersten cosmologischen Aufgabe nichts weiter nothig, als noch auszumachen: ob in dem Regressus zu der unbedingten Größe des Weltganzen (der Zeit und dem Raum) auch nichts niemals begrenztes vorkommen ein Hinderniß das Unendliche heißen könne, oder nur ein unbegrenzter fortgesetzter Regressus (in indefinitum).

Die bloße allgemeine Vorstellung der Reihe aller vergangenen Weltzustände, unabhängig von der Frage, welche im Welttraume zugleich sind, ist selbst nichts anderes, als ein unbedingter empirischer Regressus, den ich nur, obwar noch unbestimmt, denke, und wodurch der Begriff einer solchen Reihe von Bestimmungen zu der gegebenen Wahrnehmung allein entstehen kan *). Nun habe ich das Weltganze

*) Diese Weltreihe kan also auch weder größer, noch kleiner seyn, als der unbedingte empirische Regressus, auf dem allein ihr Begriff beruht. Und da dieser kein bestimmtes Hinderniß (oder so wenig aber auch ein bestimmtes Ende) (ja auch kein Begrenztes) geben kan: so ist daraus klar, daß die Weltgröße weder als endlich, noch unendlich angenommen können, weil der Regressus (dadurch seine Vorstellung wird) keines von beiden zuläßt.

ganze jederzeit nur im Begriffe, keinesweges aber (als
 Ganzes, in der Anschauung. Also kan ich nicht von sei-
 ner Größe auf die Größe des Regressus schließen, und die-
 se immer gemäß bestimmen, sondern ich muß mir allerer-
 eiten Begriff von der Weltgröße durch die Größe des em-
 pirischen Regressus machen. Von diesem aber reiß ich
 niemals etwas mehr, als daß ich von jedem gegebenen
 Gliede der Reihe von Bedingungen immer noch zu einem
 folgenden gehen werde. Glücke es mir so fortzuehen müsse.
 Wo es dardurch die Größe des Ganzen der Bedingungen
 gar nicht zu bestimmen ist, mithin kan man auch nicht
 wissen: daß dieser Regressus ins Unendliche gehe, weil
 dieses die Glieder, dahin der Regressus noch nicht gelang-
 get ist, anticipiren und ihre Menge so groß vorstellen wür-
 de, daß keine empirische Synthesis dazu gelangen kan,
 soviel die Weltgröße vor dem Regressus (wenn gleich
 nur negativ) bestimmen würde, welches unmöglich ist.
 Denn diese ist mir durch keine Anschauung, (ihrer Totali-
 tät nach) mithin auch ihre Größe vor dem Regressus gar
 nicht gegeben. Demnach können wir von der Weltgröße
 gar nichts sagen, auch nicht einmal, daß in ihr
 ein regressus in infinitum statt finde, sondern müssen nur
 nach der Regel, die den empirischen Regressus in ihr be-
 stimmt, den Begriff von ihrer Größe suchen. Diese Regel
 aber sagt nichts mehr, als daß, so weit wir auch in der
 Reihe der empirischen Bedingungen gekommen seyn mö-
 gen, wir nirgend eine absolute Gränze annehmen sollen,

sondern jede Erscheinung als bedingt, einer andern, als ihrer Bedingung unterordnen, zu dieser also ferner fortschreiten müssen, welches der regressus in indefinitum ist, der, weil er keine GröÙe im Object bestimmt, von dem in infinitum deutlich genug zu unterscheiden ist.

Ich kan demnach nicht sagen: die Welt ist der vergangenen Zeit, oder dem Raume nach unendlich. Denn dergleichen Begriff von GröÙe, als einer gegebenen Unendlichkeit, ist empirisch, mithin auch in Ansehung der Welt, als eines Gegenstandes der Sinne, schlechterdings unmöglich. Ich werde auch nicht sagen: der Regressus von einer gegebenen Wahrnehmung an, zu allen dem, was diese im Raume so wol, als der vergangenen Zeit in einer Reihe begränzt, geht ins Unendliche; denn dieses setzt die unendliche WeltgröÙe voraus; auch nicht: sie ist endlich; denn die absolute Gränze ist gleichfalls empirisch unmöglich. Demnach werde ich nichts von dem ganzen Gegenstande der Erfahrung (der Sinnenwelt), sondern nur von der Regel, nach welcher Erfahrung ihrem Gegenstande angemessen, angesetzt und fortgesetzt werden soll, sagen können.

Auf die cosmologische Frage also, wegen der WeltgröÙe, ist die erste und negative Antwort: die Welt hat keinen ersten Anfang der Zeit und keine äußerste Gränze dem Raume nach.

Denn im entgegengesetzten Falle würde sie durch die leere Zeit einer, und durch den leeren Raum, anderer
Seits,

Seits, begränzt seyn. Da sie nun, als Erscheinung, keines von beiden an sich selbst seyn kan, denn Erscheinung ist kein Ding an sich selbst, so müßte eine Wahrnehmung der Begränzung durch schlechten leere Zeit, oder leeren Raum, möglich seyn, durch welche diese Weltenden in einer möglichen Erfahrung gegeben wären. Eine solche Erfahrung aber, als völlig leer an Inhalt, ist unmöglich. Also ist eine absolute Weltbarre empirisch, mithin auch schlechterdings unmöglich *).

Hieraus folgt nun nämlich die kühnende Antwort: der Regressus in der Reihe der Welterscheinungen, als eine Behauptung der Weltgröße, geht in indefinitum, welches eben so viel sagt, als: die Sinnenwelt hat keine absolute Größe, sondern der empirische Regressus (welcher durch sie auf der Seite ihrer Bedingungen allein gegeben werden kan) hat seine Regel, nemlich von einem jeden Gliede der Reihe, als einem Bedingten, jederzeit zu einem noch entferntern (es sey durch eigene Erfahrung, oder

den

Kf 5

*) Man wird bemerken: daß der Beweis hier auf ganz andere Art geführt werden, als der dogmatische, eben in der Antinomie der ersten Antinomie. Dasselbst hatten wir die Sinnenwelt, nach der gemeinen und dogmatischen Verstellungsart, vor ein Ding, was an sich selbst, vor allem Regressus, seiner Totalität nach gegeben worden sollte, und hatten ihr, wenn sie nicht alle Zeit und alle Räume einnähme, überhaupt irgend eine bestimmte Stelle in beiden abgesprochen. Daher war die Folgerung auch anders, als hier, nemlich es wurde auf die wirkliche Unendlichkeit derselben geschlossen.

den Zeitfaden der Geschichte, oder die Kette der Wirkungen und ihrer Ursachen) fortzuschreiten, und sich der Erweiterung des möglichen empirischen Gebrauchs seines Bestandes nirgend zu überheben, welches denn auch das einzige und einzige Geschäft der Vernunft bey ihren Principien ist.

Ein beschränkter empirischer Regressus, der in einer gewissen Art von Erscheinungen ohne Aufhören fortginge, wird hiedurch nicht vorgeschrieben, z. B. daß man von einem lebenden Menschen immer in einer Reihe von Vorfahren aufwärts steigen müsse, ohne ein erstes Paar zu erwarten, oder in der Nähe der Weltkörper ohne eine äußerste Sonne anzulassen, sondern es wird nur der Fortschritt von Erscheinungen zu Erscheinungen geboten, selbst diese auch keine wirkliche Wahrnehmung (wenn sie dem Grade nach vor unser Verstand zu schwach ist, um Erfahrung zu werden) abgeben, weil sie dem ungeachtet doch zur möglichen Erfahrung gehören.

Alles Anfang ist in der Zeit und alle Gränze des Ausgedehnten im Raume. Raum und Zeit aber sind nur in der Sinnenwelt. Nöthig sind nur Erscheinungen in der Welt bedingterweise, die Welt aber selbst weder bedingt, noch auf unbedingte Art befangen.

Oben im Ideen, und da die Welt niemals ganz, und selbst die Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten nicht, als Weltreihe, ganz gegeben werden kan, ist der Begriff von der Weltgröße nur durch den Regressus

gressus und nicht vor demselben in einer collectiven Anschauung, gegeben. Jener besteht aber immer nur im Bestimmen der Größe, und setzt also keinen bestimmten Regr., also auch keinen Beginn von einer Größe, die in Ansehung eines gewissen Maasses unendlich wäre, geht also nicht ins Unendliche (gleichsam gegebene), sondern in unbestimmte Weise, um eine Größe (der Erfahrung) zu geben, die allererst durch diesen Regressus wirklich wird.

II.

Auflösung der cosmologischen Idee,
von der
Totalität der Theilung
eines gegebenen Ganzen in der
Anschauung.

Wenn ich ein Ganzes, das in der Anschauung gegeben ist, theile, so gehe ich von einem Bedingten zu den Bedingungen seiner Möglichkeit. Die Theilung der Theile (subdivisio oder decompositio) ist ein Regressus in der Reihe dieser Bedingungen. Die absolute Totalität dieser Reihe würde nur alsdann gegeben seyn, wenn der Regressus bis zu einfachen Theilen gelangen könnte. Sind aber die Theile in einer continuirlichfortgehenden Decomposition immer wiederum theilbar, so geht die Theilung, d. i. der Regressus, von dem Bedingten zu seinen Bedingungen in infinitum; weil die Bedingungen (die Theile) in dem Bedingten selbst enthalten sind und, da dieses in einer

wirkl.

zwischen seinen Gränzen eingeschlossenen Anschauung ganz gegeben ist, insgesamt auch mit gegeben sind. Der Regressus darf also nicht bloß ein Rückgang in indefinitum genannt werden, wie es die vorige cosmologische Idee allein erlaubte, da ich vom Bedingten zu seinen Bedingungen, die, außer demselben, mithin nicht dadurch zugleich mit gegeben waren, sondern die im empirischen Regressus allererst hinzu kamen, fortgehen sollte. Diesem ungeachtet ist es doch keinesweges erlaubt, von einem solchen Ganzen, das ins Unendliche theilbar ist, zu sagen: es bestehe aus unendlich viel Theilen. Denn obgleich alle Theile in der Anschauung des Ganzen enthalten sind, so ist doch darin nicht die ganze Theilung enthalten, welche nur in der fortgehenden Decomposition, oder dem Regressus selbst besteht, der die Reihe allererst wirklich macht. Da dieser Regressus nun unendlich ist, so sind zwar alle Glieder (Theile), zu denen er gelangt, in dem gegebenen Ganzen als Aggregate enthalten, aber nicht die ganze Reihe der Theilung, welche successivunendlich und niemals ganz ist, folglich keine unendliche Menge, und keine Zusammennehmung derselben in einem Ganzen darstellen kan.

Diese allgemeine Erinnerung läßt sich zuerst sehr leicht auf den Raum anwenden. Ein ieder in seinen Gränzen angeschauter Raum ist ein solches Ganze, dessen Theile bey aller Decomposition immer wiederum Räume sind, und ist daher ins Unendliche theilbar.

Hier

Hieraus folgt auch ganz natürlich die zweite Anwendung, auf eine in ihren Gränzen eingeschlossene äussere Erscheinung (Körper). Die Theilbarkeit desselben gründet sich auf die Theilbarkeit des Raumes, der die Möglichkeit des Körpers, als eines ausgedehnten Ganzen, ausmacht. Dieser ist also ins Unendliche theilbar, ohne doch darum aus unendlich viel Theilen zu bestehen.

Es scheint zwar: daß, da ein Körper als Substanz im Raume vorgestellt werden muß, er, was das Gesetz der Theilbarkeit des Raumes betrifft, hierin von diesem unterschieden seyn werde: denn man kan es allenfalls wol zugeben: daß die Decomposition im letzteren niemals alle Zusammensetzung wegnehmen könne, indem alledenn so gar aller Raum, der sonst nichts Selbstständiges hat, aufgehoben würde (welches unmöglich ist); allein daß, wenn alle Zusammensetzung der Materie in Gedanken aufgehoben würde, gar nichts übrig bleiben sollte, scheint sich nicht mit dem Begriffe einer Substanz vereinigen zu lassen, die eigentlich das Subiect aller Zusammensetzung seyn sollte, und in ihren Elementen übrig bleiben könnte, wenn gleich die Verknüpfung derselben im Raume, dadurch sie einen Körper ausmachen, aufgehoben wäre. Allein mit dem, was in der Erscheinung Substanz heist, ist es nicht so bewandt, als man es wol von einem Dinge an sich selbst durch reinen Verstandesbegriff denken würde. Denn es ist nicht absolutes Subiect, sondern beharrliches Bild der Sinn:

Sinnlichkeit und nichts als Anschauung, in der überall nichts Unbedingtes angetroffen wird.

Ob nun aber gleich diese Regel des Fortschritts ins Unendliche bey der Subdivision einer Erscheinung, als einer bloßen Erfüllung des Raumes, ohne allen Zweifel statt findet: so kan sie doch nicht gelten, wenn wir sie auch auf die Menge der auf gewisse Weise in dem gegebenen Ganzen schon abgetheilten Theile, dadurch diese ein quantum discretum ausmachen, erstrecken wollen. Annehmen: daß in jedem gegliederten (organisierten) Ganzen ein ieder Theil wiederum gegliedert sey, und daß man auf solche Art, bey Zerlegung der Theile ins Unendliche, immer neue Theile entsehe, mit einem Worte, daß das Ganze ins Unendliche gegliedert sey, so ist es gar nicht denken lassen, obzwar wol, daß die Theile der Materie, bey ihrer Decomposition ins Unendliche, gegliedert werden könnten. Denn die Unendlichkeit der Theilung einer gegebenen Erscheinung im Raume gründet sich allein darauf: daß durch diese bloß die Theilbarkeit, d. i. eine an sich schlechthin unbestimmte Menge von Theilen gegeben ist, die Theile selbst aber nur durch die Subdivisionen gegeben und bestimmt werden, kurz: daß das Ganze nicht an sich selbst schon eingetheilt ist. Daher die Theilung eine Menge in demselben bestimmen kan, die so weit geht, als man im Regressus der Theilung fortzudringen will. Dagegen wird bey einem ins Unendliche gegliederten organischen Körper das

das Ganze eben durch diesen Zerfall schon als eingetheilt voresteht, und eine an sich selbst bestimmte, aber unendliche Menge der Theile, vor allem Abgriess der Theilung, in ihm angetroffen, wodurch man sich selbst widerspricht; indem diese unendliche Entwicklung als eine niemals zu vollendende Reihe (unendlich) und gleichwohl doch in einer Zusammenfassung als vollendet, angesehen wird. Die unendliche Theilung bezeichnet nur die Erscheinung als quantum continuum und ist von der Erfassung des Raumes unzertrennlich; weil eben in denselben der Grund der unendlichen Theilbarkeit liegt. So bald aber etwas als quantum discretum angenommen wird: so ist die Menge der Einheiten darin bestimmt; daher auch jederzeit einer Zahl gleich. Wie weit also die Organisation in einem gegliederten Körper gehen möge, kan nur die Erfahrung ausmachen, und wenn sie gleich mit Gewisheit zu keinem unorganischen Theile gelangte, so müssen solche doch wenigstens in der möglichen Erfahrung liegen. Aber wie weit sich die transcendente Theilung einer Erscheinung überhaupt erstreckt, ist gar keine Sache der Erfahrung, sondern ein Principium der Vernunft, den empirischen Abgriess, in der Decomposition des Ausgedehnten, der Natur dieser Erscheinung gemäß, niemals vor sich selbst vollendet zu halten.

* * *

Schlußanmerkung

zur

Auflösung der Mathematischtranscendenten,
und Erinnerung
zur Auflösung der dynamisch-transcendenten
Ideen.

Als wir die Antinomie der reinen Vernunft durch alle transcendente Ideen in einer Tafel vorstellten, da wir den Grund dieses Widerspruchs und das einzige Mittel, ihn zu heben, anzeigten, welches darin bestand, daß beide entgegengesetzte Behauptungen vor falsch erklärt wurden: so haben wir allenthalben die Bedingungen, als zu ihrem Bedingten nach Verhältnissen des Raumes und der Zeit gehörig, vorgestellt, welches die gewöhnliche Voraussetzung des gemeinen Menschenverstandes ist, worauf denn auch jener Widerspruch gänzlich beruhete. In dieser Rücksicht waren auch alle dialectische Vorstellungen der Totalität, in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, durch und durch von gleicher Art. Es war immer eine Reihe, in welcher die Bedingung mit dem Bedingten, als Glieder derselben, verknüpft und dadurch gleichartig waren, da denn der Regressus niemals vollendet gedacht, oder, wenn dieses geschehen sollte, ein an sich bedingtes Glied fälschlich als ein erstes, mithin als unbedingt angenommen werden müßte. Es würde also zwar nicht allerwärts das Object, d. i. das Bedingte, aber doch die Reihe

he

he der Bedingungen zu demselben, bloß ihrer Größe nach er-
trogen, und da bestand die Schwierigkeit, die durch kei-
nen Vergleich, sondern durch gänzliche Abstreifung des
Knotens allein gehoben werden konnte, darin, daß die Ver-
nunft es dem Verstande entweder zu lang oder zu kurz,
machte, so, daß dieser ihrer Idee niemals gleich kom-
men konnte.

Wir haben aber hiebei einen wesentlichen Unter-
schied übersehen, der unter den Objecten, d. i. den Ver-
standesbegriffen herrscht, welche die Vernunft zu Ideen
zu erheben trachtet, da nemlich, nach unserer obigen Ta-
fel der Categetien, zwey derselben mathematische, die
zwey übrige aber eine dynamische Synthesis der Erschei-
nungen bedeuten. Bis hieher konnte dieses auch gar wol
geschehen, indem, so wie wir in der allgemeinen Vorstel-
lung aller transcendentalen Ideen immer nur unter Be-
dingungen in der Erscheinung thieben, eben so auch in
den zweien mathematisch-transcendentalen keinen andern
Gegenstand, als den in der Erscheinung hatten. Jetzt
aber, da wir zu dynamischen Begriffen des Verstandes,
so fern sie der Vernunftidee anpassen sollen, fortgehen,
wird jene Unterscheidung wichtig und eröffnet uns eine
ganz neue Aussicht in Ansehung des Streithandels, dar-
in die Vernunft verflochten ist und welcher, da er vorher,
als auf beiderseitige falsche Voraussetzungen gebaut, abge-
wiesen worden, jetzt da vielleicht in der dynamischen An-
sicht

tinomie eine solche Voraussetzung statt findet, die mit der Prätenſion der Vernunft zuſammen beſtehen ſon, aus dieſem Geſichtspunkte und, da der Richter den Mangel der Rechtsgründe, die man beiderſeits verſant hatte, ergänzt, zu beider Theile Annahmen verglichen werden ſon, welches ſich bey dem Streite in der mathematiſchen Antinomie nicht thun ließ.

Die Reihen der Bedingungen ſind ſtreich in ſo fern alle gleichartig, als man lediglich auf die Erſtreckung derſelben ſieht: ob ſie der Idee angemessen ſind, oder ob dieſe vor ſie zu groß, oder zu klein ſon. Allein der Verſtandesthegriff, der dieſen Ideen zum Grunde liegt, enthält entweder lediglich eine Syntheſis des Gleichartigen, (welches bey ieder Größe, in der Zuſammensetzung, ſowol als Theilung derſelben, vorausgeſetzt wird), oder auch des Ungleichartigen, welches in der dynamischen Syntheſis, der Cauſalverbindung ſo wol, als der des Nothwendigen mit dem Zufälligen, wenigſtens zugelaffen werden ſon.

Daher kommt es: daß in der mathematiſchen Verknüpfung der Reihen der Erſcheinungen keine andere, als ſinnliche Bedingung hinein kommen ſon, d. i. eine ſolche, die ſelbſt ein Theil der Reihe iſt, da hingegen die dynamische Reihe ſinnlicher Bedingungen doch noch eine ungleichartige Bedingung zuläßt, die nicht ein Theil der Reihe, ſondern, als bloß intelligibel, auſſer der Reihe liegt, wo-

durch

durch denn der Vernunft ein Gränze gesetzt und das Unbedingte den Erscheinungen vorgesetzt wird, ohne die Reihe der letzteren, o's jederzeit bedingt, dadurch zu verneinen und, den Verstandesgrundsätzen zuwider, abzuweisen.

Dadurch nun, daß die dynamische Ideen eine Bedingung der Erscheinungen außer der Reihe derselben, d. i. eine solche, die selbst nicht Erscheinung ist, zu offen, geschieht etwas, was von dem Erfolg der Argumente gänzlich unterschieden ist. Diese nemlich verurtheilt: daß beide dialectischen Gegenbehauptungen ver falsch erklärt werden müssen. Dagegen das Durchgängigbedingte der dynamischen Reihen, welches von ihnen als Bedingungen unzertrennlich ist, mit der zwar empirischunbedingten, aber auch nichtsinnlichen Bedingung verknüpft, dem Verstande einer Seite und der Vernunft anderer Seite *) Gränze setzen und, indem die dialectische Argumente, welche unbedingte Totalität in Hören Erscheinungen auf eine oder andere Art suchten, wegfallen, dagegen die

*) Denn der Verstand erlaubt unter Erscheinungen keine Bedingung, die selbst empirisch unbedingt wäre. Er setze sich aber eine intelligibele Bedingung, die also nicht in die Reihe der Erscheinungen, als ein Glied, mit gehörte, zu einem Bedingten (in der Erscheinung) zedenten, ohne doch dadurch die Reihe empirischer Bedingungen im mindesten zu unterbrechen: so könnte eine solche als empirischunbedingt zugelassen werden, so daß dadurch dem empirischen continuirlichen Regressus nirgend Abbruch geschehe.

Vernunftsätze in der, auf solche Weise berichtigten Bedeutung, alle beide wahr seyn können; welches bey den cosmologischen Ideen, die blos mathematisch-unbedingte Einheit betreffen, niemals statt finden kan, weil bey ihnen keine Bedingung der Reihe der Erscheinungen angetroffen wird, als die auch selbst Erscheinung ist und als solche mit ein Glied der Reihe ausmacht.

III.

Auflösung der cosmologischen Ideen,
von der
Totalität der Ableitung
der Weltbegebenheiten aus ihren
Ursachen.

Man kan sich nur zweierley Causalität in Ansehung dessen, was geschieht, denken, entweder nach der Natur, oder aus Freiheit. Die erste ist die Verknüpfung eines Zustandes mit einem vorigen in der Sinnenwelt, worauf iener nach einer Regel folgt. Da nun die Causalität der Erscheinungen auf Zeitbedingungen beruht, und der vorige Zustand, wenn er iederzeit gewesen wäre, auch keine Wirkung, die allererst in der Zeit entspringt, hervorgebracht hätte: so ist die Causalität der Ursache dessen, was geschieht, oder entsteht, auch entstanden und bedarf nach dem Verstandesgrundsatz selbst wiederum eine Ursache.

Dagegen verstehe ich unter Freiheit, im cosmologischen Verstande, das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren Causalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte. Die Freiheit ist in dieser Bedeutung eine reine transcendente Idee, die erstlich nichts von der Erfahrung entlehntes enthält, zweitens deren Gegenstand auch in keiner Erfahrung bestimmt gegeben werden kan, weil es ein allgemeines Gesetz, selbst der Möglichkeit aller Erfahrung ist: daß alles, was geschieht, eine Ursache, mithin auch die Causalität der Ursache, die selbst geschehen, oder entstanden, wiederum eine Ursache haben müsse; wodurch denn das ganze Feld der Erfahrung, so weit es sich erstrecken mag, in einen Inbegriff bloßer Natur verwandelt wird. Da aber auf solche Weise keine absolute Totalität der Bedingungen im Causalverhältnisse heraus zu bekommen ist, so schafft sich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität, die von selbst anheben könne zu handeln, ohne daß eine andere Ursache vorangeschickt werden dürfe, sie wiederum nach dem Gesetze der Causalverknüpfung zur Handlung zu bestimmen.

Es ist überaus merkwürdig: daß auf diese transcendente Idee der Freiheit sich der practische Begriff derselben gründe, und iene in dieser das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über ihre Möglichkeit von jeher umgeben haben. Die

Freiheit im practischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkühr von der Nothigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. Denn eine Willkühr ist sinnlich, so fern sie pathologisch (durch Verursachen der Sinnlichkeit) afficirt ist; sie heißt thierisch *arbitrium brutum*, wenn sie pathologisch necessitirt werden kan. Die menschliche Willkühr ist zwar ein *arbitrium sensitivum*, aber nicht *brutum*, sondern *liberum*, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht nothwendig macht, sondern dem Menschen ein Raumlehen leihet, sich unabhängig von der Nothigung durch sinnliche Antriebe von selbst zu bestimmen.

Man sieht leicht: daß, wenn alle Causalität in der Sinnenwelt bloß Natur wäre, so würde jede Begebenheit durch eine andere in der Zeit nach nothwendigen Gesetzen bestimmt seyn und mithin, da die Erscheinungen, so fern sie die Willkühr bestimmen, jede Handlung als ihren natürlichen Effecta nothwendig machen müßten: so würde die Aufhebung der transcendentalen Freiheit zugleich alle practische Freiheit vertilgen. Denn diese setzt voraus: daß, obgleich etwas nicht geschehen ist, es doch haben geschehen sollen und seine Ursache in der Erscheinung also nicht so bestimmend war, daß nicht in unserer Willkühr eine Causalität liege, unabhängig von jenen Naturursachen und selbst wider ihre Gewalt und Einfluß etwas hervorzubringen, was in der Zeitordnung nach empirischen Gesetzen bestimmt ist, mithin eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen.

Es geschieht also hier, was überhaupt in dem Widerstreit einer sich über die Gränzen möglicher Erfahrung hinauswärtigen Vernunft angetroffen wird, daß die Aufgabe eigentlich nicht philosophisch, sondern transcendental ist. Daher die Frage von der Möglichkeit der Freiheit die Psychologie zwar aufstößt, aber, da sie auf dialectischen Argumenten der bloß reinen Vernunft beruht, somit ihrer Aufklärung lediglich die Transcendentalphilosophie beschäftigen muß. Um nun diese, welche eine befriedigende Antwort hierüber nicht ablehnen kan, dazu in Stand zu setzen, muß ich zuvörderst ihr Verfahren bey dieser Aufgabe durch eine Bemerkung näher zu bestimmen suchen.

Wenn Erscheinungen Dinge an sich selbst wären, mithin Raum und Zeit Formen des Daseyns der Dinge an sich selbst: so würden die Bedingungen mit dem Bedingten jederzeit als Glieder zu einer und derselben Reihe gehören und daraus auch in gegenwärtigem Falle die Antinomie entspringen, die allen transcendentalen Ideen gemein ist: daß diese Reihe unvermeidlich vor den Verstand zu groß, oder zu klein ausfallen müßte. Die dynamische Vernunftgröße aber, mit denen wir uns in dieser und der folgenden Kammer beschäftigen, haben dieses besondere: daß, da sie es nicht mit einem Gegenstande, als Größe betrachtet, sondern nur mit seinem Daseyn zu thun haben, man auch von der Größe der Reihe der Bedingungen abstrahiren kan, und es bey ihnen blos auf das dy-

namische Verhältniß der Bedingung zum Coordinaten aufseht, so, daß wir in der Frage über Natur und Freiheit schon die Schwierigkeit antreffen, ob Freiheit überall nur möglich sey und ob, wenn sie es ist, sie mit der Allgemeinheit des Naturgesetzes der Causalität zusammen bestehen könne, mithin ob es ein richtiadisjunctiver Satz sey: daß eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur, oder aus Freiheit entspringen müsse, oder ob nicht vielmehr beides in verschiedener Beziehung bey einer und derselben Begebenheit zugleich statt finden könne. Die Richtigkeit jenes Grundsatzes, von dem durchgängigen Zusammenhange aller Begebenheiten der Sinnenwelt, nach unwandelbaren Naturgesetzen, steht schon als ein Grundsatz der transcendentalen Analytik fest und leidet keinen Abbruch. Es ist also nur die Frage: ob dem ungeachtet in Ansehung eben derselben Wirkung, die nach der Natur bestimmt ist, auch Freiheit statt finden könne, oder diese durch jene unverletzliche Regel völlig ausgeschlossen sey. Und hier zeigt die zwar gemeine, aber betrügliche Voraussetzung der absoluten Realität der Erscheinungen, so gleich ihren nachtheiligen Einfluß, die Vernunft zu verwirren. Denn sind Erscheinungen Dinge an sich selbst: so ist Freiheit nicht zu retten. Wedenn ist Natur die vollständige und an sich hinreichend bestimmende Ursache jeder Begebenheit und die Bedingung derselben ist jederzeit nur in der Reihe der Erscheinungen enthalten, die samt ihrer Wirkung, unter dem Naturgesetze nothwendig sind. Wenn dagegen

Er

Erscheinungen vor nichts mehr gelten, als sie in der That sind, nemlich nicht vor Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Eine solche intelligibele Ursache aber wird in Ansehung ihrer Causalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, ob, war ihre Wirkungen erscheinen, und so durch andere Erscheinungen bestimmt werden können. Sie ist also samt ihrer Causalität außer der Reihe; dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden. Die Wirkung kan also in Ansehung ihrer intelligibelen Ursache als frey und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen, als Erfolg aus denselben nach der Nothwendigkeit der Natur angesehen werden; eine Unterscheidung, die, wenn sie im Allgemeinen und ganz abstract vorgetragen wird, äußerst subtil und dunkel scheinen muß, die sich aber in der Anwendung aufklären wird. Hier habe ich nur die Anmerkung machen wollen: daß, da der durchgängige Zusammenhang aller Erscheinungen, in einem Context der Natur, ein unnachlässliches Gesetz ist, dieses alle Freiheit nothwendig umstürzen müßte, wenn man der Realität der Erscheinungen hartnäckigt anhängen wolte. Daher auch diejenige, welche hierin der gemeinen Meinung folgen, niemals dahin haben gelangen können, Natur und Freiheit mit einander zu vereinigen.

Möglichkeit der Causalität
durch Freiheit,
in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der
Naturnothwendigkeit.

Ich nehme dasjenige an einem Gegenstande der Sinne, was jetzt nicht Erscheinung ist, intelligibel. Wenn demnach dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erscheinung anzuzeigen werden muß, an sich selbst auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, nachdem es aber doch die Ursache von Erscheinungen separaten: so kann man die Causalität dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten, als intelligibel nach ihrer Handlung, als eines Dinges an sich selbst, und als sensibel, nach den Wirkungen derselben, als einer Erscheinung in der Sinnenwelt. Wir würden uns demnach von dem Vermögen eines solchen Subiects einen empirischen, imgleichen auch einen intellectuellen Begriff seiner Causalität machen, welche bey einer und derselben Wirkung zusammen stattfinden. Eine solche doppelte Seite, das Vermögen eines Gegenstandes der Sinne sich zu denken, widerspricht keinem von den Begriffen, die wir uns von Erscheinungen und von einer möglichen Erfahrung zu machen haben. Denn, da diesen, weil sie an sich keine Dinge sind, ein transcendentaler Gegenstand zum Grunde liegen muß, der sie als bloße Vorstellungen bestimmt, so hindert nichts, daß wir diesem transcendentalen Gegenstande,

stande,

stande, außer der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch eine Unmöglichkeit besitzen sollen, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird. Es muß aber eine solche wirkende Ursache einen Character haben, d. i. ein Gesetz ihrer Causalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde. Und da wir eben nur an einem Subiecte der Sinnenwelt wirklich einen empirischen Character haben, wodurch seine Handlungen, als Erscheinungen, durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen und von ihnen, als ihren Bedingungen, abgeleitet werden könnten und also, mit diesen in Verbindung, Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachen. Zweitens würde man ihm noch einen intelligibelen Character einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache seiner Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist. Man könnte auch den ersteren den Character eines solchen Dinges in der Erscheinung, den zweiten den Character des Dinges an sich selbst nennen.

Dieses handelnde Subiect würde nun, nach seinem intelligibelen Character, unter keinen Zeitbedingungen stehen, denn die Zeit ist nur die Bedingung der Erscheinungen, nicht aber der Dinge an sich selbst. In ihm würde keine Handlung entstehen, oder vergehen, mithin würde

es auch nicht dem Gesetze aller Zeitbestimmung, alles Veränderlichen, unterworfen seyn: daß alles, was geschieht, in den Erscheinungen (des vorigen Zustandes) seine Ursache antreffe. Mit einem Worte, die Causalität desselben, so fern sie intellectuel ist, stände gar nicht in der Reihe empirischer Bedingungen, welche die Begebenheit in der Sinnenwelt nothwendig machen. Dieser intelligibele Character könnte zwar niemals unmittelbar gefant werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als so fern es erscheint, aber er würde doch dem empirischen Character gemäß gedacht werden müssen, so wie wir überhaupt einen transcendentalen Gegenstand den Erscheinungen in Gedanken zum Grunde legen müssen, ob wir zwar von ihm, was er an sich selbst sey, nichts wissen.

Nach seinem empirischen Character würde also dieses Subiect, als Erscheinung, allen Gesetzen der Bestimmung nach, der Causalverbindung unterworfen seyn und es wäre so fern nichts, als ein Theil der Sinnenwelt, dessen Wirkungen, so wie jede andere Erscheinung, aus der Natur unausbleiblich abfließen. So wie äußere Erscheinungen in dasselbe einfließen, wie sein empirischer Character, d. i. das Gesetz seiner Causalität, durch Erfahrung erkant wäre, müßten sich alle seine Handlungen nach Naturgesetzen erklären lassen und alle Requisite zu einer vollkommenen und nothwendigen Bestimmung derselben müßten in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden.

Nach

Nach dem intelligibelen Character desselben aber (ob wir zwar davon nichts als Ues den allgemeinen Begriff desselben haben können) würde dasselbe Subject dennoch von allem Einflusse der Sinnlichkeit und Bestimmung durch Erscheinungen frey gesprochen werden müssen, und, da in ihm, so fern es Noumenon ist, nichts geschieht, keine Veränderung, welche dynamische Zeitbestimmung erheischt, mithin keine Verknüpfung mit Erscheinungen als Ursachen angetroffen wird, so würde dieses thätige Wesen, so fern in seinen Handlungen von aller Naturnothwendigkeit, als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig und frey seyn. Man würde von ihm ganz richtig sagen: daß es seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfangt, ohne daß die Handlung in ihm selbst anfängt und dieses würde gültig seyn, ohne daß die Wirkungen in der Sinnenwelt darum von selbst anfangen dürfen, weil sie in derselben jederzeit durch empirische Bedingungen in der vorigen Zeit, aber doch nur vermittelt des empirischen Characters (der bloß die Erscheinung des intelligibelen ist) vorher bekannt seyn, und nur als eine Fortsetzung der Reihe der Naturursachen möglich sind. So würde denn Freiheit und Natur, jedes in seiner vollständigen Bedeutung, bey eben denselben Handlungen, nachdem man sie mit ihrer intelligibelen, oder sensibelen Ursache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden.

Erläuterung
der cosmologischen Idee einer Freiheit
in Verbindung mit der allgemeinen
Naturnothwendigkeit.

Ich habe gut gefunden, zerlegt den Schattenriß der Auflösung unseres transcendentalen Problems zu entwerfen, damit man den Gang der Vernunft in Auflösung desselben dadurch besser übersehen möge. Jetzt wollen wir die Momente ihrer Entscheidung, auf die es eigentlich ankommt, aus einander setzen und alles besonders in Erwägung ziehen.

Das Naturgesetz: daß alles, was geschieht, eine Ursache habe, daß die Causalität dieser Ursache, d. i. die Handlung, da sie in der Zeit verhergeht und in Betracht einer Wirkung, die da entstanden, selbst nicht immer gewesen seyn kan, sondern geschehen seyn muß, auch ihre Ursache unter den Erscheinungen habe, dadurch sie bestimmt wird und daß folglich alle Begebenheiten in einer Naturordnung empirisch bestimmt sind, dieses Gesetz, durch welches Erscheinungen allererst eine Natur ausmachen und Gegenstände einer Erfahrung abgeben können, ist ein Verstandesgesetz, von welchem es unter keinem Vorwande erlaubt ist abzugehen, oder irgend eine Erscheinung davon auszunehmen; weil man sie sonst ausserhalb aller möglichen Erfahrung setzen, dadurch aber von allen Gegenständen möglicher

sicher

licher Erfahrung unterscheiden und sie zum bloßen Gedankendinge und einem Hirngeispinist machen würde.

Ob es aber gleich hienieden lediglich nach einer Reihe von Ursachen ausgeht, die im Regressus zu ihren Bedingungen gar keine absolute Totalität versattet, so hält uns diese Bedenklichkeit doch gar nicht auf; denn sie ist schon in der allgemeinen Beurtheilung der Antinomie der Vernunft, wenn sie in der Reihe der Erscheinungen aufs Unbedingte ausgeht, gehoben worden. Wenn wir der Täuschung des transcendentalen Realismus nachgeben wollen: so bleibt weder Natur, noch Freiheit übrig. Hier ist nur die Frage: ob, wenn man in der ganzen Reihe aller Begebenheiten lauter Naturnothwendigkeit anerkennt, es doch möglich sey, eben dieselbe, die einer Seits bloße Naturwirkung ist, doch anderer Seits als Wirkung aus Freiheit anzusehen, oder ob zwischen diesen zweien Arten von Causalität ein gerader Widerspruch angetroffen werde.

Unter den Ursachen in der Erscheinung kan sicherlich nichts seyn, welches eine Reihe schlechthin und von selbst anfangen könnte. Jede Handlung, als Erscheinung, so fern sie eine Begebenheit hervorbringt, ist selbst Begebenheit, oder Ereigniß, welche einen andern Zustand voraussetzt, darin die Ursache angetroffen werde und so ist alles, was geschieht, nur eine Fortsetzung der Reihe und kein Anfang, der sich von selbst zutrüge, in derselben möglich.

Also

Also sind alle Handlungen der Naturursachen in der Zeitfolge selbst wiederum Wirkungen, die ihre Ursachen eben so wol in der Zeitreihe voraussetzen. Eine ursprüngliche Handlung, wodurch etwas geschieht, was vorher nicht war, ist von der Causalverknüpfung der Erscheinungen nicht zu erwarten.

Ist es denn aber auch nothwendig: daß, wenn die Wirkungen Erscheinungen sind, die Causalität ihrer Ursache, die (nemlich Ursache) selbst auch Erscheinung ist, lediglich empirisch seyn müsse und ist es nicht vielmehr möglich: daß, obgleich zu jeder Wirkung in der Erscheinung eine Verknüpfung mit ihrer Ursache, nach Gesetzen der empirischen Causalität, allerdings erfordert wird, dennoch diese empirische Causalität selbst, ohne ihren Zusammenhang mit den Naturursachen im mindesten zu unterbrechen, doch einer Wirkung einer nichtempirischen, sondern intelligibelen Causalität seyn könne, d. i. einer, in Ansehung der Erscheinungen, ursprünglichen Handlung einer Ursache, die also in so fern nicht Erscheinung, sondern diesem Vermögen nach intelligibel ist, ob sie gleich übrigenz gänzlich, als ein Glied der Naturkette, mit zu der Sinnenwelt gezählt werden muß.

Wir bedürfen des Satzes der Causalität der Erscheinungen unter einander, um von Naturbegebenheiten Naturbedingungen, d. i. Ursachen in der Erscheinung, zu suchen und angeben zu können. Wenn dieses eingeräumt und durch keine Ausnahme geschwächt wird, so hat der Verstand, der bey seinem empirischen Gebrauche in allen Er-
 äugnissen

Augnissen nichts als Natur sieht und dann auch berechtigt ist, alles, was er fordern kan, und die physische Existenz gehen ihren ungehinderten Gang fort. Nun thut ihm das nicht den mindesten Abbruch, gesetzt daß es übrigens auch bloß erdichtet seyn sollte, wenn man annimmt: daß unter den Naturursachen es auch welche gebe, die ein Vermögen haben, welches nur intelligibel ist, indem die Bestimmung desselben zur Handlung niemals auf empirischen Bedingungen, sondern auf blossen Gründen des Verstandes beruht, so doch, daß die Handlung in der Erscheinung von dieser Ursache allen Gesetzen der empirischen Causalität gemäß sey. Denn auf diese Art würde das handelnde Subiect, als *caussa phaenomenon*, mit der Natur in unzertrenter Abhängigkeit aller ihrer Handlungen verkettet seyn und nur das phaenomenon dieses Subiects (mit aller Causalität desselben in der Erscheinung) würde gewisse Bedingungen enthalten, die, wenn man von dem empirischen Gegenstande zu dem transcendentalen aufsteigen will, als bloß intelligibel müßten angesehen werden. Denn wenn wir nur in dem, was unter den Erscheinungen die Ursache seyn mag, der Naturregel folgen: so können wir darüber unbekümmert seyn, was in dem transcendentalen Subiect, welches uns empirisch unbekant ist, vor ein Grund von diesen Erscheinungen und deren Zusammenhange gedacht werde. Dieser intelligibele Grund sieht gar nicht die empirische Fragen an, sondern betrifft etwa bloß das Denken im reinen Verstande

M m

und,

und, etliche die Wirkungen dieses Denkens und Handelns des reinen Verstandes in den Erscheinungen angewendet werden, so müssen diese doch nichts desto minder aus ihrer Ursache in der Erscheinung nach Naturgesetzen verstanden erklärt werden können, indem man den bloß empirischen Character derselben, als den obersten Erklärungsgrund, befolgt, und den intelligibelen Character, der die transcendente Ursache von jenem ist, gänzlich als unbekannt reiben geht, außer so fern er nur durch den empirischen, als das sinnliche Zeichen desselben angegeben wird. Laßt uns dieses auf Erfahrung anwenden. Der Mensch ist eine von den Erscheinungen der Sinnenwelt, und in so fern auch eine der Naturursachen, deren Causalität unter empirischen Gesetzen stehen muß. Als eine solche muß er demnach auch einen empirischen Character haben, so wie alle andere Naturdinge. Wie bemerken denselben durch Kräfte und Vermögen, die er in seinen Thatungen äußert. Von der leblosen, oder bloß thierisch belebten Natur, finden wir keinen Grund, irgend ein Vernehmen uns anders, als bloß sinnlich bedingt zu denken. Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperception und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kan, und ist so selbst freilich eines Theils Phänomen, anderen Theils aber, nach in Richtung gewisser Vermögen, ein intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar

gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kan. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft, vornemlich wird d. letztere ganz eigentlich und vorzüglichlicher Weise von allen empirischbedingten Kräften unterschieden, da sie ihre Gegenstände bloß nach Ideen erwägt und den Verstand darnach beirathet, der denn von seinen (zwar auch reinen) Begriffen einen empirischen Gebrauch macht.

Daß diese Vernunft nun Causalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen ist aus den Imperativen klar, welche wir in allem Practischen den auswendigen Kräften als Regeln aufgeben. Das Sollen drückt eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorleimt. Der Verstand kan von dieser nur erkennen, was da ist, oder gewesen ist, oder seyn wird. Es ist unmöglich, daß etwas darin anders seyn soll, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der That ist, in das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen: was in der Natur geschehen soll, eben so wenig, als: was vor Eigenschaften ein Eurs. haben soll, sondern was darin geschieht, oder welche Eigenschaften der letztere hat.

Dieses Sollen nun drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anderes, als ein bloßer Begriff ist; dahingegen von einer bloßen Naturhandlung der

Grund jederzeit eine Erscheinung seyn muß. Nun muß die Handlung allerdings unter Naturbedingungen möglich seyn, wenn auf sie das Sollen gerichtet ist; aber diese Naturbedingungen betreffen nicht die Bestimmung der W. M. ihr selbst, sondern nur die Wirkung und den Erfolg derselben in der Erscheinung. Es mögen noch so viel Naturgründe seyn, die nach zum Wollen antreiben, noch so viel sinnliche Anreize, so können sie nicht das Sollen hervorbringen; sondern nur ein noch lange nicht nothwendiges, sondern jederzeit bedingtes Wollen, dem dagegen das Sollen, das die Vernunft auspricht, Maas und Ziel, in Verbot und Mischen entgegen setzt. Es mag ein Gegenstand der bloßen Sinnlichkeit (das Angenehme) oder auch der reinen Vernunft (das Gute) seyn: so giebt die Vernunft nicht demjenigen Grunde, der empirisch gegeben ist, nach, und folgt nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen, sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirische Bedingungen hinein paßt, und nach denen sie so gar Handlungen vor nothwendig erklärt, die doch nicht geschehen sind und vielleicht nicht geschehen werden, von allen aber gleichwol voraussetzt, daß die Vernunft in Beziehung auf sie Causalität haben könne; denn, ohne das, würde sie nicht von ihren Ideen Wirkungen in der Erfahrung erwarten.

Nun laßt uns hiebey stehen bleiben und es wenigstens als Möglich annehmen: die Vernunft habe wirklich
 Caus-

Causalität in Ansehung der Erscheinungen: so muß sie, so sehr sie auch Vernunft ist, dennoch einen empirischen Character von sich zeigen, weil jede Ursache eine Regel voraussetzt, darnach gewisse Erscheinungen als Wirkungen folgen, und jede Regel eine Gleichförmigkeit der Wirkungen erfordert, die den Begriff der Ursache (als eines Vermögens) gründet, welchen wir, so fern er aus bloßen Erscheinungen erhellen muß, seinen empirischen Character heißen können, der beständig ist, indessen die Wirkungen, nach Verschiedenheit der begleitenden und zum Theil einschränkenden Bedingungen, in veränderlichen Gestalten erscheinen.

So hat denn ieder Mensch einen empirischen Character seiner Willkühr, welcher nichts anders ist, als eine gewisse Causalität seiner Vernunft, so fern diese an ihren Wirkungen in der Erscheinung eine Regel zeigt, darnach man die Vernunftgründe und die Handlungen derselben nach ihrer Art und ihren Graden abnehmen, und die subjective Principien seiner Willkühr beurtheilen kan. Weil dieser empirische Character selbst aus den Erscheinungen als Wirkung und aus der Regel derselben, welche Erfahrung an die Hand giebt, gezogen werden muß: so sind alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung aus seinem empirischen Character und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt und, wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkühr bis auf

den

den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Bestimmtheit vorhersehen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten. In Aufhebung dieses empirischen Characters giebt es also keine Freiheit und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir idealisch beobachten und, wie es in der Metaphysik gelehrt, von seinen Handlungen die bewegende Ursachen philosophisch erforschen wollen.

Wenn wir aber eben dieselbe Handlungen in Beziehung auf die Vernunft erwägen und zwar nicht die speculative, um jene ihrem Ursprunge nach zu erklären, sondern ganz allein, so fern Vernunft die Ursache u. sie selbst zu erzeugen, mit einem Worte, verstanden wir sie mit dieser in practischer Absicht: so finden wir eine ganz andere Maass und Ordnung, als die Naturordnung ist. Denn da sollte vielleicht alles das nicht geschehen sein, was doch nach dem Naturlaufe geschehen ist und nach rein empirischen Gründen unausweichlich geschehen mußte. Vielmehr aber finden wir, oder glauben wenigstens zu finden: daß die Idee der Vernunft wirklich Causalkraft in Aufhebung der Handlungen des Menschen, als Erscheinungen, bewiesen haben, und daß sie darum geschehen sind, nicht weil sie durch empirische Ursachen, nein, sondern weil sie durch Gründe der Vernunft bestimmt waren.

Gesetzt nun, man könnte sagen: die Vernunft habe Causalität in Ansehung der Erscheinung; könnte da wohl die Handlung derselben frey heißen, da sie im empirischen Character derselben (der Sinnesart) ganz genau besamt und nothwendig ist. Dieser ist wied. nur im intelligibelen Character (der Denkungsart) besimt. Die letztere kennen wir aber nicht, sondern bezeichnen sie durch Erscheinungen, welche eigentlich nur die Sinnesart (empirischen Character) unmittelbar zu erkennen geben*. Die Handlung nun, so fern sie der Denkungsart, als ihrer Ursache, beizumessen ist, erfolgt dennoch daraus gar nicht nach empirischen Gesetzen, d. i. so, daß die Bedingungen der reinen Vernunft, sondern nur so, daß deren Mängel in der Erscheinung des inneren Sinnes vorhergehen. Die reine Vernunft, als ein bloß intelligibeles Vermögen, ist der Zeitform, und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge, nicht unterworfen. Die Causalität der Vernunft im intelligibelen Character entsteht nicht, oder hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen. Denn

M m 4

sonst

*) Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die, unserer eignen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Berechnungen können nur auf den empirischen Character bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Art ist, wie viel der bloßen Natur und dem unverstandenen Schicksal des Temperaments, oder dessen glücklicher Beschaffenheit (merito fortunae) zuschreiben wir, kan niemand ergründen, und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten.

sonst würde sie selbst dem Naturgesetz der Erscheinungen, so fern es Causalreihen der Zeit nach bestimmt, unterworfen seyn, und die Causalität wäre alsdenn Natur, und nicht Freiheit. Also werden wir sagen können: wenn Vernunft Causalität in Ansehung der Erscheinungen haben kan: so ist sie ein Vermögen, durch welches die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt. Denn die Bedingung, die in der Vernunft liegt, ist nicht sinnlich und fängt also selbst nicht an. Demnach findet alsdenn dasienige statt, was wir in allen empirischen Reihen vermischen: daß die Bedingung einer successiven Reihe von Begebenheiten selbst empirisch unbedinget seyn konnte. Denn hier ist die Bedingung außer der Reihe der Erscheinungen (im Intelligibelen) und mit einer sinnlichen Bedingung und keiner Zeitbestimmung durch vorhergehende Ursache unterworfen.

(Sie wirdol gehört doch eben dieselbe Ursache in einer andern Beziehung auch zur Reihe der Erscheinungen. Der Mensch ist selbst Erscheinung. Seine Willkühr hat einen empirischen Character, der die (empirische) Ursache aller seiner Handlungen ist. Es ist keine der Bedingungen, die den Menschen diesem Character gemäß bestimmen, welche nicht in der Reihe der Naturwirkungen enthalten wäre und dem Gesetze derselben gehorchte, nach welchem gar keine empirischunbedingte Causalität von dem, was in der Zeit geschieht, angetroffen wird. Daher kan keine gegebene Handlung (weil sie nur als Erscheinung wahrgenommen

men

men werden kan) schlechthin von selbst anfangen. Aber von der Vernunft kan man nicht sagen: daß vor demienigen Zustande, darin sie die Willkühr bestimmt, ein anderer vorherauche, darin dieser Zustand selbst bestimmt wird. Denn da Vernunft selbst keine Erscheinung und gar keinen Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen ist, so findet in ihr, selbst in Betreff ihrer Causalität, keine Zeitfolge statt und auf sie kan also das dynamische Gesetz der Natur, was die Zeitfolge nach Regeln bestimmt, nicht angewandt werden.

Die Vernunft ist also die beharrliche Bedingung aller willkührlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint. Jede derselben ist im empirischen Character des Menschen vorher bestimmt, ehe noch als sie geschieht. In Ansehung des intelligibelen Characters, wovon keiner nur das sinnliche Schema ist, gilt kein Vorher, oder Nachher und jede Handlung, unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit anderen Erscheinungen steht, ist die unmittelbare Wirkung des intelligibelen Characters der reinen Vernunft, welche mithin frey handelt, ohne in der Kette der Naturursachen, durch äußere oder innere, aber der Zeit nach vorhergehende Gründe, dynamisch bestimmt zu seyn, und diese ihre Freiheit kan man nicht allein negativ, als Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen ansehen, (denn dadurch würde das Vernunftvermögen aufhören, eine Ursache der Erscheinungen zu seyn), sondern

auch positiv, durch ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen, so, daß in ihr selbst nichts anfängt, sondern sie, als unbedingte Bedingung jeder willkürlichen Handlung, über sich keine der Zeit nach vorhergehende Bedingungen verstatet, indessen daß doch ihre Wirkung in der Reihe der Erscheinungen anfängt, aber darin niemals einen schlechthin ersten Anfang ausmachen kan.

Um das regulative Princip der Vernunft durch ein Beispiel aus dem empirischen Gebrauch desselben zu erläutern, nicht um es zu bestätigen, (denn dergleichen Beweise sind zu transcendentalen Behauptungen untauglich), so nehme man eine willkürliche Handlung, z. E. eine beschäzte Ehre, durch die ein Mensch eine gewisse Verwirrung in die Gesellschaft gebracht hat, und die man zuerst ihren Bewegursachen nach, woraus sie entstanden, untersucht und darauf beurtheilt, wie sie samt ihren Folgen ihm zugerechnet werden können. In der ersten Absicht geht man seinen empirischen Character bis zu den Quellen desselben durch, die man in der schlechten Erziehung, übler Gesellschaft, zum Theil auch in der Böseartigkeit, eines vor Beschämung unempfindlichen Naturels, aufsucht, zum Theil auf den Leichtsinns und Unbesonnenheit schiebt; wobei man denn die veranlassende Gelegenheitsursachen nicht aus der Sicht läßt. In allem diesem verfährt man, wie überhaupt in Untersuchung der Reihe bestimmender Ursachen zu einer gegebenen Naturwirkung. Ob man nun gleich
die

die Handlung dadurch befreit zu seyn glaubt: so tadelt man nichts desto weniger den Thäter und zwar nicht wegen seines unglücklichen Maricks, nicht wegen der auf ihn einwirkenden Umstände, ja so gar nicht wegen seines vorhergehenden Lebenswandels, denn man setzt voraus, man könne es gänzlich bey Seite setzen, wie dieser beschaffen gewesen, und die verfloßene Reihe von Bedingungen es untersucht, diese That aber als gänzlich unbedingt in Abhängung des vorläufigen Zustandes ansehen, als ob der Thäter damit eine Reihe von Folgen ganz von selbst anhebe. Dieser Tadel gründet sich auf ein Uebers der Vernunft, welcher man diese als eine Ursache anseht, welche das Verhalten des Menschen, unangesehen aller genannten einzeln Bedingungen, anders habe bestimmen können und wollen. Und zwar sehet man die Causalität der Vernunft nicht etwa bloß wie Concurrenz, sondern an sich selbst als vollständig an, wenn gleich die sinnliche Triebfedern gar nicht davor, sondern wohl gar darauf er wären: die Handlung wird seinem intellectuellen Character beigegeben, er hat sich, in dem Augenblicke, da er thut, gänzlich selbst; mithin war die Vernunft, unbeeinträchtigt aller empirischen Bedingungen der That, völlig frey und ihrer Unterlassung ist diese gänzlich beizumessen.

Man sehet diesem zurechnenden Urtheile es leicht an: daß man dabey in Gedanken habe, die Vernunft werde durch alle ihre Sinnlichkeit gar nicht afficirt, sie verändere sich nicht (wenn gleich ihre Erscheinungen, nemlich

sich die Art, wie sie sich in ihren Wirkungen zeigt, verändern), in ihr gehe kein Zustand vorher, der den folgenden bestimme, mithin sie gehöre gar nicht in die Reihe der sinnlichen Bedingungen, welche die Erscheinungen nach Naturgesetzen nothwendig machen. Sie, die Vernunft, ist allen Handlungen des Menschen in allen Zustandsständen gegenwärtig und ewig, selbst aber ist sie nicht in der Zeit und geräth etwa in einen neuen Zustand, darin sie vorher nicht war; sie ist bestimmend, aber nicht bestimmbar in Hinsicht desselben. Daher kan man nicht fragen: warum hat sich nicht die Vernunft anders bestimmt, sondern nur: warum hat sie die Erscheinungen durch ihre Causalität nicht anders bestimmt. Darauf aber ist keine Antwort möglich. Denn ein anderer intelligibeler Character würde einen andern empirischen gegeben haben und, wenn wir sagen: daß unerachtet seines ganzen, bis dahin geführten, Lebenswandels, der Thäter die Lüge doch hätte unterlassen können, so bedeutet dieses nur: daß sie unmittelbar unter der Macht der Vernunft stehe, und die Vernunft in ihrer Causalität keinen Bedingungen der Erscheinung und des Zeitlaufs unterworfen ist, der Unterschied der Zeit auch, zwar einen Hauptunterschied der Erscheinungen respectiv gegen einander, da diese aber keine Sachen, mithin auch nicht Ursachen an sich selbst sind, keinen Unterschied der Handlung in Beziehung auf die Vernunft machen könne.

Wir können also mit der Beurtheilung freier Handlungen, in Ansehung ihrer Causalität, nur bis an die intelligibele Ursache, aber nicht über dieselbe hinaus kommen, wir können erkennen, daß sie frey, d. i. von der Sinnlichkeit unabhängig besteht und, auf solche Art, die Sinnlichkeit bedingte Bedingung der Erscheinungen seyn könne. Darum aber der intelligibele Character gerade diese Erscheinungen und diesen empirischen Character unter vorliegenden Umständen gebe, das übersteiget so weit alles Vermögen unserer Vernunft es zu beantworten, da alle Befugniß derselben nur zu fragen, als ob man früge: welcher der transcendente Gegenstand unserer äußeren sinnlichen Anschauung gerade nur Anschauung im Raume und nicht irgend eine andere giebt. Willen die Aufgabe, die wir aufzulösen hatten, verhindert uns hiezu gar nicht, denn sie war nur diese: ob Freiheit der Naturnothwendigkeit in einer und derselben Handlung widerspreche und dieses haben wir hinreichend beantwortet, da wir zeigten: daß, da bey iener eine Beziehung auf eine ganz andere Art von Bedingungen möglich ist, als bey dieser, das Gesetz der letzteren die erstere nicht officire, mithin beide von einander unabhängig und durch einander ungestört statt finden können.

* * *

Man muß wol bemerken: daß wir hiedurch nicht die Wirklichkeit der Freiheit als einer der Vermögen, welche

welche die Ursache von den Erscheinungen unserer Zeit-
welt enthalten, haben darthun wollen. Denn außer,
daß dieses gar keine transcendente Betrachtung, die
bloß mit Begriffen zu thun hat, gewesen seyn würde: so
könnte es auch nicht gelingen, indem wir aus der Erfahrung
niemals auf etwas, was gar nicht nach Erfahrungszufügen
gedacht werden muß, schließen können. Ferner haben
wir auch gar nicht einmal die Möglichkeit der Zeit
beweisen wollen; denn dieses wäre auch nicht gelungen,
weil wir überhaupt von keinem Realgrunde und keiner
Causalität, aus bloßen Begriffen a priori, die Möglich-
keit erkennen können. Die Freiheit wird hier nur als
transcendente Idee behandelt, wodurch die Vernunft
die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung durch das
Sinnlichbedingte abschließen a priori zu haben denkt, das sich
aber in eine Antinomie mit ihren eigenen Gesetzen, welche
sie dem empirischen Gebrauche des Verstandes vorschreibt,
vermischt. Daß nun diese Antinomie auf einem bloßen
Scheine beruhe und, daß Natur der Causalität aus Frei-
heit wenigstens nicht widerspreche, das war das einzige,
was wir lernen konnten und woran es uns auch einzig und
allein gelegen war.

IV.

Auflösung der cosmologischen Idee,
 von der
Totalität der Abhängigkeit
 der Erscheinungen, ihrem Daseyn nach
 überhaupt.

In der vorigen Nummer betrachteten wir die Veränderungen der Samenwelt in ihrer dynamischen Reihe, da eine jede unter einer andern, als ihrer Ursache, steht. Jetzt dient uns diese Reihe der Zustände nur zur Leitung, um zu einem Daseyn zu gelangen, das die höchste Bedingung alles Veränderlichen seyn könne, nemlich dem nothwendigen Wesen. Es ist hier nicht um die unbedingte Causalität, sondern die unbedingte Existenz der Substanz selbst zu thun. Was ist die Reihe, welche wir vor uns haben, eigentlich nur die, von Begriffen und nicht von Anschauungen, in so fern die eine die Bedingung der andern ist.

Man sieht aber leicht: daß, da alles in dem Ir begriffe der Erscheinungen veränderlich, mithin im Daseyn bedingt ist, es überall in der Reihe des abhängigen Daseyns kein unbedingtes Wesen geben könne, dessen Existenz schlechthin nothwendig wäre, und daß also, wenn Erscheinungen Dinge an sich selbst wären, eben darum aber ihre Bedingung mit dem Bedingten jederzeit zu einer und derselben Reihe der Anschauungen gehörte, ein nothwendiges

ges

ges Wesen, als Bedingung des Daseyns der Erscheinungen der Sinnenwelt, niemals statt finden könnte.

Es hat aber der dynamische Regressus dieses & genethümliche und Unterscheidende von dem mathematischen an sich: daß, da dieser es eigentlich nur mit der Zusammensetzung der Theile zu einem Ganzen, oder der Zerfällung eines Ganzen in seine Theile, zu thun hat, die Bedingungen dieser Reihe immer als Theile derselben, mithin als gleichartig, folglich als Erscheinungen angesehen werden müssen, an statt daß in jenem Regressus, da es nicht um die Möglichkeit eines unbedingten Ganzen aus gegebenen Theilen, oder eines unbedingten Theils zu einem gegebenen Ganzen, sondern um die Ableitung eines Zustandes von seiner Ursache, oder des zufälligen Daseyns der Substanz selbst von der nothwendigen zu thun ist, die Bedingung nicht eben nothwendig mit dem Bedingten eine empirische Reihe ausmachen dürfte.

Also bleibt uns, bey der vor uns liegenden scheinbaren Antinomie, noch ein Ausweg offen: da nemlich alle beide einander widerstreitende Sätze in verschiedener Beziehung zugleich wahr seyn können, so, daß alle Dinge der Sinnenwelt durchaus zufällig sind, mithin auch immer nur empirischbedingte Existenz haben, gleichwol von der ganzen Reihe, auch eine nichtempirische Bedingung, d. i. ein unbedingtnothwendiges Wesen statt finde. Denn dieses würde, als intelligibele Bedingung, gar nicht zur Reihe als ein Glied derselben (nicht einmal als das oberste Glied) gehö-

gehören, und auch kein Glied der Reihe empirisch unbedingt machen, sondern die ganze Sinnenwelt, in ihrem durch alle Glieder gehenden empirisch bedingten Daseyn, lassen. Darin würde sich also diese Art, ein unbedingtes Daseyn den Erscheinungen zum Grunde zu legen, von der empirisch unbedingten Causalität (der Freiheit), im vorigen Artikel, unterscheiden: daß, bei der Freiheit, das Ding selbst, als Ursache (Substantia phaenomenon), dennoch in der Reihe der Bedingungen gehörete und nur seine Causalität als intelligibel gedacht wurde, hier aber das nothwendige Daseyn ganz außer der Reihe der Sinnenwelt (als ens extramundatum) und bloß intelligibel gedacht werden müßte, wodurch allein es verhöret werden kann: daß es nicht selbst dem Gesetze der Zufälligkeit und Abhängigkeit aller Erscheinungen unterworfen werde.

Das regulative Princip der Vernunft ist also in Ansehung dieser unserer Aufgabe: daß alles in der Sinnenwelt empirisch bedingte Existenz habe, und daß es überall in ihr, in Ansehung seiner Eigenschaft eine unbedingte Nothwendigkeit gebe: daß kein Glied der Reihe von Bedingungen sey, davon man nicht immer die empirische Bedingung in einer möglichen Erfahrung erwarten und, so weit man kan, suchen müßte und nichts und berechtige, irgend ein Daseyn von einer Bedingung außerhalb der empirischen Reihe abzuleiten, oder auch es als in der Reihe selbst vor schlechterdings unabhängig und selbstständig zu halten, gleichwol aber dadurch gar nicht in Abrede zu ziehen,

daß nicht die ganze Reihe in irgend einem intelligibelen Wesen, (welches darum von aller empirischen Bedingung frey ist und vielmehr den Grund der Möglichkeit aller dieser Erscheinungen enthält), gegründet seyn könne.

Es ist aber hiebei gar nicht die Meinung, das unbedingtnothwendige Daseyn eines Wesens zu beweisen, oder auch nur die Möglichkeit einer bloß intelligibelen Bedingung der Existenz der Erscheinungen der Sinnenwelt hierauf zu gründen, sondern nur eben so, wie wir die Vernunft einschränken, daß sie nicht den Faden der empirischen Bedingungen verlasse, und sich in transcendente und keiner Darstellung in concreto fähige Erklärungsgründe verlasse, also von anderer Seite, das Gesetz des bloß empirischen Verstandesgebrauchs dahin einzuschränken: daß es nicht über die Möglichkeit der Dinge überhaupt entscheide und das Intelligibele, ob es gleich von uns zur Erklärung der Erscheinungen nicht zu gebrauchen ist, darum nicht verunnöthlich erkläre. Es wird also dadurch nur gezeigt: daß die durchgängige Zufälligkeit aller Naturdinge und aller ihrer (empirischen) Bedingungen, ganz wol mit der willkührlichen Voraussetzung einer nothwendigen, ob zwar bloß intelligibelen Bedingung zusammen bestehen könne, also kein wahrer Widerspruch zwischen diesen Behauptungen anzutreffen sey, mithin sie beiderseits wahr seyn können. Es mag immer ein solches schlechthinnothwendiges Verstandeswesen an sich unendlich seyn, so kan dieses doch aus der
allge

allgemeinen Zufälligkeit und Abhängigkeit alles dessen, was zur Sinnenwelt gehört, imgleichen aus dem Phänomen bey keinem einzigen Grunde dastehen, so setzen es nicht ab, aufzulösen und sich auf eine Ursache außer der Welt zu berufen, keine, welche geschlossen werden. Die Vernunft geht ihren Gang im empirischen und ihren besondern Gang im transcendentalen Gebrauche.

Der Sinnenwelt enthält nichts als Erscheinungen, diese aber sind keine Vorstellungen, die immer wiederumständiglich betrachtet sind und, da wir hier niemals Dinge an sich selbst zu unseren Gegenständen haben, so ist nicht zu verwundern: daß wir niemals berechtigt seyn, von einem Grunde der empirischen Natur, welches es auch sey, einen Sprung außer dem Zusammenhange der Sinnlichkeit zu thun, gleich als wenn es Dinge an sich selbst wären, die außer ihrem transcendentalen Grunde existieren und die man verlassen könnte, um die Ursache ihres Daseyns außer ihnen zu suchen; welches bey zufälligen Dingen allerdings endlich geschehen magte, aber nicht bey bloßen Vorstellungen von Dingen, deren Zufälligkeit selbst nur Phänomen ist und auf keinen andern Regressus, als denjenigen, der die Phänomene selbst, d. i. der empirisch ist, führen kan. Esch aber einen intelligibeln Grund der Erscheinungen, d. i. der Sinnenwelt, und denselben befreit von der Zufälligkeit der letzteren, denken, ist weder dem uneingeschränkten empirischen Regressus in der Reihe der Erscheinungen, noch der durchgängigen Zufäll-

ligkeit derselben entgegen. Das ist aber auch das Einzige, was wir zu Hebung der scheinbaren Antinomie, zu leisten hatten, und was sich nur auf diese Weise thun ließ. Denn ist die jedesmalige Bedingung zu jedem Bedingten (dem Daseyn nach) sinnlich und eben darum zur Reihe gehörig, so ist sie selbst wiederum bedingt (wie die Antithesis der vierten Antinomie es ausweist). Es mußte also entweder ein Widerspruch mit der Verunft, die das Unbedingte bedingt, bleiben, oder dieses ausser der Reihe in dem Intelligibelen gesetzt werden, dessen Nothwendigkeit keine empirische Bedingung erfordert, noch veranlaßt, und also, respective auf Erscheinungen, unbedingt nothwendig ist.

Der empirische Gebrauch der Vernunft (in Ansehung der Bedingungen des Daseyns in der Sinnenwelt) wird durch die Einräumung eines bloß intelligibelen Besseus nicht afficirt, sondern geht nach dem Princip der durchgängigen Zufälligkeit, von empirischen Bedingungen zu höheren, die immer eben so wol empirisch seyn. Eben so wenig schließt aber auch dieser regulative Grundsatz die Annahme einer intelligibelen Ursache, die nicht in der Reihe ist, aus, wenn es um den reinen Gebrauch der Vernunft (in Ansehung der Zwecke) zu thun ist. Denn da bedeutet jene nur den, vor uns bloß transcendentalen und unbefangenen Grund der Möglichkeit der sinnlichen Reihe überhaupt, dessen, von allen Bedingungen der letzteren unabhängiges und, in Ansehung dieser, unbedingtnothwendiges

dieses Daseyn der unbegrenzten Zufälligkeit der ersteren, und darum auch, dem nirgend geendigten Regressus in der Reihe empir. Bedingungen gar nicht entgegen ist.

Schlussanmerkung

zur ganzen Harmonie der reinen Vernunft.

So lange wir mit unsern Vernunftgriffen bloß die Totalität der Bedingungen in der Sinnenwelt und, was in Ansehung ihrer der Vernunft zu Diensten geschehen kan, zum Gegenstande haben: so sind unsere Ideen zwar transcendent, aber doch cosmologisch. So bald wir aber das Unbedingte (um das es doch eigentlich zu thun ist) in demjenigen sehen, was ganz außerhalb der Sinnenwelt, mithin außer aller möglichen Erfahrung ist, so werden die Ideen transcendent; sie dienen nicht bloß zur Vervollendung des empirischen Vernunftgebrauchs (der immer eine nie auszuführende, aber dennoch zu befolgende Idee bleibt), sondern sie trennen sich davon gänzlich und machen sich selbst Gegenstände, deren Stoff nicht aus Erfahrung genommen, deren objective Realität auch nicht auf der Vollendung der empirischen Reihe, sondern auf reinen Begriffsen a priori beruht. Dergleichen transcendente Ideen haben einen bloß intelligiblen Gegenstand, welchen als ein transcendentales Object, von dem man übrigens nichts weiß, zuzulassen, es allerdings erlaubt ist, wenn aber, um es, als ein, durch seine unterscheidende und innere Prädicate bestimmtes Ding zu denken, wir weder

Grün-

Gründe der Möglichkeit (als unabhängig von allen Erfahrung nehmend), noch die mindeste Rectification, einen solchen Gegenstand anzunehmen, auf unserer Seite haben und welches daher ein bloßes Gedankending ist. Gleichwohl dringt uns, unter allen cosmologischen Ideen, diejenige, so die vierte Antinomie veranlaßt, diesen Schritt zu wagen. Denn das in sich selbst ganz und gar nicht gegründete, sondern stets bedingte Daseyn der Erscheinungen, federt uns auf: uns nach etwas, von allen Erscheinungen Unterschiedenem, mithin einem intelligibelen Gegenstande umzusehen, bey welchem diese Zufälligkeit aufhöre. Weil aber, wenn wir uns einmal die Erlaubniß genommen haben, außer dem Felde der gesamten Sinnlichkeit eine vor sich bestehende Pfllichtheit anzunehmen, Erscheinungen nur als zufällige Verschönerungen intelligibelen Gegenstände, von solchen Wesen, die selbst Intelligenzen sind, anzusehen: so bleibt uns nichts anders übrig, als die Analogie, nach der wir die Erfahrungsbegriffe nutzen, um uns von intelligibelen Dingen, von denen wir an sich nicht die mindeste Notiz haben, doch irgend einigen Begriff zu machen. Weil wir das Zufällige nicht anders als durch Erfahrung kennen lernen, hier aber von Dingen, die gar nicht Gegenstände der Erfahrung seyn sollen, die Rede ist, so werden wir ihre Kenntniß aus dem, was an sich nothwendig ist, aus reinen Begriffen von Dingen überhaupt, ableiten müssen. Daher nöthigt uns der erste Schritt, den wir außer der Sinnenwelt thun, unsere

unsere neue Kenntnisse von der Untersuchung des schlechthin
nothwendigen Wesens anzufangen, und von den Begriffen
desselben die Begriffe von andern Dingen, so fern sie Nos ins-
telligibel sind, abzuleiten, und diesen Versuch wollen wir
in dem folgenden Hauptstücke anstellen.

Des
Zweiten Buchs
der transcendentalen Dialectik
Drittes Hauptstück.
Das Ideal der reinen Vernunft.
Erster Abschnitt.
Von dem Ideal überhaupt.

Wir haben oben gesehen: daß durch reine Verstandes-
begriffe, ohne alle Bedingungen der Sinnlich-
keit, gar keine Gegenstände können vorgestellt werden,
weil die Bedingungen der objectiven Realität derselben
fehlen und nichts, als die bloße Form des Denkens, in
ihnen angetroffen wird. Gleichwohl können sie in concreto
dargestellet werden, wenn man sie auf Erscheinungen an-
wendet; denn an ihnen haben sie eigentlich den Stoff zum
Erfahrungsgebegriffe, der nichts als ein Verstandesbegriff
in concreto ist. Ideen aber sind noch weiter von der
objectiven Realität entfernt, als Categorien; denn es
kann keine Erscheinung gefunden werden, an der sie sich
in concreto vorstellen ließen. Sie enthalten eine gewisse

Voll-

Vollständigkeit, zu welcher keine mögliche empirische Erkenntniß zulangt, und die Vernunft hat dabei nur eine systematische Einheit im Sinne, welcher sie die empirisch-mögliche Einheit zu nähern sucht, ohne sie jemals völlig zu erreichen.

Aber noch weiter, als die Idee, scheint dasjenige von der objectiven Realität entfernt zu seyn, was ich das Ideal nenne, und darunter ich die Idee, nicht bloß in concreto, sondern in individuo, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding, verstehe.

Die Menschheit in ihrer ganzen Vollkommenheit, enthält nicht allein die Erinnerung aller zu dieser Natur gehörigen wesentlichen Eigenschaften, welche unseren Begriff von derselben ausmachen, bis zur vollständigen Congruenz mit ihren Zwecken, welches unsere Idee der vollkommenen Menschheit seyn würde, sondern auch alles, was außer diesem Begriffe zu der durchgängigen Bestimmung der Idee gehört; dann von allen entgegengesetzten Prädicaten kan sich doch nur ein einziges zu der Idee des vollkommensten Menschen schicken. Was uns ein Ideal ist, war dem Plato eine Idee des göttlichen Verstandes, ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung dessen, das Vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung.

Ohne

Obne uns aber so weit zu versetzen, müssen wir gestehen: daß die menschliche Vernunft nicht allein Ideen, sondern auch Ideale enthalte, die zwar nicht, wie die platonische, schöpferische, aber doch praktische Kraft (als regulative Pr. entz.) haben, und der Möglichkeit der Vollkommenheit größer Handlungen zum Grunde liegen. Moralische Ideale sind nicht gänzlich reine Vernunftbegriffe, weil ihnen etwas Empirisches (Lust oder Unlust) zum Grunde liegt. Gleichwohl können sie in Aufsehung des Princips, wodurch die Vernunft der an sich gesetzlosen Freiheit Schranken setzt, (also wenn man bloß auf ihre Form Acht hat) gar wol zum Beispiele reiner Vernunftbegriffe dienen. Tugend und, mit ihr, menschliche Weisheit in ihrer ganzen Reinheit, sind Ideen. Über der Weise (des Stoikers) ist ein Ideal, d. i. ein Mensch der bloß in Gedanken existirt, der aber mit der Idee der Weisheit völlig congruirt. So wie die Idee die Regel giebt, so dient das Ideal in solchem Falle zum Urbilde der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes und wir haben kein anderes Richtmaaß unserer Handlungen, als das Ver halten dieses göttlichen Menschen in uns, womit wir uns vergleichen, beurtheilen und dadurch uns bessern, obgleich es niemals erreichen können. Diese Ideale, ob man ihnen gleich nicht objective Realität (Existenz) zuschreiben möchte, sind doch um deswillen nicht vor Hirngespinnste anzusehen, sondern geben ein unentzehlbares Richtmaaß der Vernunft ab, die das Begriffs von dem, was

in seiner Art ganz vollständig ist, selbst, um darnach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen. Das Ideal oder in einem Beispiele, d. i. in der Einsicht, rechnen wollen, wie etwa den Besatz in einem Heere, ist wohl, doch nicht überdies etwas sehr schwer und wenig erquicklich an sich, indem die vollständige Schraube, welche der Vollständigkeit in der Idee entspricht Abbruch thun, die Mängel in solchem Verfaßte nachschärfen und dadurch das Gute, das in der Idee liegt, selbst verdächtigt und einer bloßen Gedichtung ähnlich machen.

So ist es mit dem Ideale der Vernunft bewandt, welches jederzeit auf bestimmten Begriffen beruhen und zur Regel und Leuchte, es sey der Befolgung, oder Beurtheilung, dienen muß. Ganz anders verhält es sich mit denen Gesetzen der Einbildungskraft, darüber sich niemand erklären und einen vernünftlichen Begriff geben kan, gleichsam Mienengrammen, die nur einzelne, obzwar nach keiner angeklachten Regel bestimmte Züge sind, welche mehr eine im Mittel verschiedener Erfahrungen gleichsam schwebende Zeichnung, als ein bestimmtes Bild ausmachen, dergleichen Mahler und Physiognomen in ihrem Kopfe zu haben vergehen und die ein nicht m'zutheilendes Schattensbild ihrer Producte oder auch Beurtheilungen seyn sollen. Sie können, obzwar nur uneigentlich, Ideale der Sinnlichkeit genant werden, weil sie das nicht erreichbare Muster möglicher empirischer Anschauungen seyn sollen und gleich-

wol

triel keine der Erklärung und Prüfung fähige Regel abgeben.

Die Absicht der Vernunft mit ihrem Ideale ist das gegen die durchgängige Bestimmung nach Regeln a priori; daher sie sich einen Gegenstand denkt, der nach Principien durchgängig bestimmbar seyn soll, obgleich dazu die harrschende Bedingungen in der Erfahrung mangeln und der Begriff selbst also transcendent ist.

Des dritten Hauptstücks Zweiter Abschnitt.

Von dem

Transcendentale Ideal (Prototypen transcendentale).

Ein jeder Begriff ist in Hinsicht dessen, was in ihm selbst nicht enthalten ist, unbestimmt und steht unter dem Grundsatz der Bestimmtheit: daß nur eines, von jedem zweien einander contradictorisch entgegengesetzten Prädicaten, zua zusammen könne, welcher auf dem Satze des Widerspruchs beruht und daher ein logisch Princip ist, das von allem Inhalte der Erkenntnis abstrahirt und nichts, als die logische Form derselben vor Augen hat.

Ein jedes Ding aber, seiner Möglichkeit nach, steht noch unter dem Grundsatz der durchgängigen Bestimmtheit, nach welchem ihm von allen möglichen Prädicaten der
Dinge,

Dinge, so fern sie mit ihren Gegentheilen verglichen werden, einer zusammen muß. Dieses beruht nicht bloß auf dem Satz des Widerspruch; denn es betrachtet außer dem Verhält. als zweier einander widerstrebenden Prädicate, jedes Ding noch im Verhältn. auf die gesamte Möglichkeit, als den Inbegriff aller Prädicate der Dinge überhaupt und, indem es solche als Bedingung a priori voraussetzt, so stellt es ein jedes Ding so vor, wie es von dem Ganzen, den es an seiner gesamten Möglichkeit hat, seine eigene Möglichkeit ableite *). Das Principium der durchgängigen Bestimmung betrifft also den Inhalt und nicht bloß die logische Form. Es ist der Grundsatz der Synthesis aller Prädicate, die den vollständigen Begriff von einem Dinge machen sollen und nicht bloß der analytischen Vorstellung, durch eines zweier entgegengesetzten Prädicate, und enthält eine transcendente Voraussetzung, nemlich

die

*) Es wird also durch diesen Grundsatz jedes Ding auf ein gemeinschaftliches Correlatum, nemlich, die gesamte Möglichkeit, bezogen, welche, wenn sie (d. i. der Stoff zu allen möglichen Prädicaten) in der Idee eines einzigen Dinges angetroffen würde, eine Affinität alles Möglichen durch die Identität des Grundes der durchgängigen Bestimmung desselben beweisen würde. Die Bestimmbarkeit eines jeden Begriffs ist der Allgemeinheit (Universalitas) des Grundsatzes der Ausschließung eines Mittleren zwischen zweien entgegengesetzten Prädicaten, die Bestimmung aber eines Dinges der Allheit (Universitas) oder dem Inbegriffe aller möglichen Prädicate untergeordnet.

die der Materie zu aller Möglichkeit, welche a priori die Data zur besondern Möglichkeit jedes Dinges enthalten soll.

Der Satz: alles Existirende ist durchgängig bestimmt, bedeutet nicht allein, daß von jedem Paare einander entgegengesetzten gegeben, sondern auch von allen möglichen Prädicaten ihm immer eines zukommt; es werden durch diesen Satz nicht bloß Prädicate unter einander logisch, sondern das Ding selbst, mit dem Inbegriffe aller möglichen Prädicate, transcendental verbunden. Er will so viel sagen, als: um ein Ding vollständig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es sey bejahend oder verneinend, bestimmen. Die durchgängige Bestimmung ist folglich ein Begriff, den wir niemals in concreto seiner Totalität nach darstellen können und gründet sich also auf einer Idee, welche lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat, die dem Verstande die Regel seines vollständigen Gebrauchs vorschreibt.

Ob nun zwar diese Idee von dem Inbegriffe aller Möglichkeit, so fern er als Bedingung der durchgängigen Bestimmung eines jeden Dinges zum Grunde liegt, in Absehung der Prädicate, die denselben ausmachen mögen, selbst noch unbestimmt ist, und wir dadurch nichts weiter, als einen Inbegriff aller möglichen Prädicate überhaupt denken, so finden wir doch bey näherer Untersuchung, daß diese Idee, als Urbegriff, eine Menge von Prädicaten ausstosse, die als abgeleitet durch andere schon gegeben
seyn

fern, oder neben einander nicht stehen können, und daß sie sich bis zu einem durchgängigen a priori bestimmten Begriffe klären und dadurch der Begriff von einem einzelnen Gegenstande werde, der durch die bloße Idee durchgängig bestimmt ist, mithin ein Ideal der reinen Vernunft genant werden muß.

Wenn wir alle mögliche Prädicate nicht bloß logisch, sondern transcendental, d. i. nach ihrem Inhalte, der an ihnen a priori gedacht werden kan, erwägen, so finden wir: daß durch einige derselben ein Seyn, durch andere ein bloßes Nichtseyn vorgestellt wird. Die logische Verneinung, die lediglich durch das Wörtchen: Nicht, angezeigt wird, hängt eigentlich niemals einem Begriffe, sondern nur dem Verhältnisse desselben zu einem andern im Urtheile an, und kan also dazu bey weitem nicht hinreichend seyn, einen Begriff in Ansehung seines Inhalts zu bezeichnen. Der Ausdruck: Nichtetwlich, kan gar nicht zu erkennen geben, daß dadurch ein bloßes Nichtseyn am Gegenstande vorgestellt werde, sondern läßt allen Inhalt unberührt. Eine transcendente Verneinung bedeutet dagegen das Nichtseyn an sich selbst, dem die transcendente Beziehung entgegen gesetzt wird, welche ein Etwas ist, dessen Begriff an sich selbst schon ein Seyn ausdrückt, und daher Realität (Sachheit) genant wird, weil durch sie allein und so weit sie reicht, Gegenstände Etwas (Dinge) sind, die entgegengesetzte Negation hingegen

einen

einen bloßen Mangel bedeutet und, wo diese allein gedacht wird, die Ausübung alles Dinges vergeht wird.

Man kann sich niemand eine Verneinung beizumessen, ohne daß er die entgegengesetzte Bejahung zum Grunde liegen habe. Der Blindgeborene kann sich nicht die mindeste Vorstellung von Farbe machen, weil er keine vom Lichte hat; der Taube nicht von der Harmonie, weil er den Gehör nicht kennt *). Der Taubstumme hat keinen Begriff von seiner Umräumtheit, weil er keinen von der Wissenschaft hat, u. s. w. Es sind also auch alle Begriffe der Negationen im Lichte, und die Negationen enthalten die Data und so zu sagen die Materie, oder den transcendentalen Inhalt, zu der Möglichkeit und durchgängigen Bestimmung aller Dinge.

Wenn also der durchgängige Bestimmung in unserer Vernunft ein transcendentales Substratum zum Grunde gelegt wird, welches gleichsam den ganzen Verstand des Stufes, daher alle mögliche Predikate der Dinge genommen werden können, enthält, so ist dieses Substratum nichts anderes, als die Idee von einem All der

Reas

*) Die Beobachtungen und Berechnungen der Sternkundiger haben uns viel bewundernswürdiges gezeigt, aber das Wichtigste ist wohl, daß sie uns den Mangel der Unwissenheit aufgedeckt haben, den die menschliche Vernunft, ohne diese Kenntnisse, sich niemals so groß hätte vorstellen können, und worüber das Nachdenken eine solche Veränderung in der Bestimmung der Endabsichten und des Vernunftgebrauchs hervorbringen muß.

Realität (*omnitudo realitatis*). Alle wahre Verneinungen sind alledenn nichts als Schranken, welche es sie nicht genant werden könnten, wenn nicht das Unbejagante (das All) zum Grunde läge.

Es ist aber auch durch diesen Mibefiz der Realität der Begriff eines Dinges an sich selbst, als durchgängig bestimmt, veranschelt und der Begriff eines entis realissimi ist der Begriff eines einzelnen Wesens, weil von allen möglichen entgegengesetzten Prädicaten eines, nemlich das, was zum Seyn schlechthin gehört, in seiner Bestimmung angetroffen wird. Also ist es ein transcendentaler Ideal, welches der durchgängigen Bestimmung, die notwendig bey allem, was existirt, angetroffen wird, zum Grunde liegt, und die oberste und vollständige materiale Bedingung seiner Möglichkeit ausmacht, auf welcher alles Denken der Gegenstände überhaupt ihrem Inhalte nach zurückgeführt werden muß. Es ist aber auch das einzige eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist; weil nur in diesem einzigen Falle ein an sich allgemeiner Begriff von einem Dinge durch sich selbst durchgängig bestimmt, und als die Vorstellung von einem Idealium erkannt wird.

Die logische Bestimmung eines Begriffs durch die Vernunft beruht auf einem disjunctiven Vernunftschlusse, in welchem der Obersatz eine logische Enthellung (die Theilung der Sphäre eines allgemeinen Begriffs) enthält, der Untersatz diese Sphäre bis auf einen Theil einschränkt und

und der Schlußsatz den Begriff durch diesen bestimmt. Der allgemeine Begriff einer Realität überhaupt kan a priori nicht eingetheilt werden, weil man ohne Erfahrung keine bestimmte Arten von Realität kent, die unter iener Gattung enthalten wären. Also ist der transcendente Obersatz der durchgängigen Bestimmung aller Dinge nichts anders, als die Vorstellung des Inbegriffs aller Realität, nicht bloß ein Begriff, der alle Prädicate ihrem transcendentalen Inhalte nach unter sich, sondern der sie in sich begreift und die durchgängig: Bestimmung eines jeden Dinges beruht auf der Einschränkung dieses All der Realität, indem Einiges derselben dem Dinge beigelegt, das übrige aber ausgeschlossen wird, welches mit dem Entweder- oder des disjunctiven Obersatzes und der Bestimmung des Gegenstandes, durch eins der Glieder dieser Theilung im Untersatze, übereinkommt. Demnach ist der Gebrauch der Vernunft durch den sie das transcendente Ideal zum Grunde ihrer Bestimmung aller möglichen Dinge legt, demjenigen analog, nach welchem sie in disjunctiven Vernunftschlüssen verfährt, welches der Satz war, den ich oben zum Grunde der systematischen Eintheilung aller transcendentalen Ideen legte, nach welchem sie den drei Arten von Vernunftschlüssen parallel und correspondirend erzeugt werden.

Es versteht sich von selbst, daß die Vernunft zu dieser ihrer Absicht, nemlich sich lediglich die nothwendige durchgängige Bestimmung der Dinge vorzustellen, nicht

Die Existenz eines solchen Wesens, das dem Ideale gemäß ist, sondern nur die Idee desselben voraussetze, um von einer unbedingten Totalität der durchschlagigen Bestimmung die bedingte, d. i. die des Eingeständnisses abzuleiten. Das Ideal ist ihr als das Urbild (Prototypen) aller Dinge, welche irrgeseint, als marionettische Copien (ectypa), den Stoff zu ihrer Mächtigkeith daher nehmen und, indem sie demselben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch jederzeit unendlich weit davon stehen, es zu erreichen.

So wird denn alle Mächtigkeith der Dinge (der Synthesis des Mannigfaltigen ihrem Inhalte nach) als abgeleitet und nur allem die, bezeichnen, was alle Realität in sich schließt, als ursprünglich angesehen. Denn alle Verneinungen, (welche doch die einzige Prädicate sind, wodurch sich alles andere vom realsten Wesen unterscheiden läßt) sind bloße Einschränkungen einer größeren und endlich der höchsten Realität, mithin setzen sie diese voraus und sind dem Inhalte nach von ihr los abgeleitet. Alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur eine eben so vielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftlich Substratum ist, einzuschränken, so wie alle Figuren nur als verschiedene Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich seyn. Daher wird der blos in der Vernunft befindliche Gegenstand ihres Ideals auch das Urwesen (ens originarium), so fern es keines über sich hat, das höchste Wesen (ens summum) und, so fern alles, als bedingt, unter ihm steht, das Wesen aller

ler Wesen (*ens entium*) genant. Alles dieses aber bedeutet nicht das relative Verhältniß eines wirklichen Geistesstandes zu andern Dingen, sondern der Idee zu Begriffen und läßt uns wegen der Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwissenheit.

Weil man auch nicht sagen kan: daß ein Urwesen aus viel abgeleiteten Wesen bestehe, indem ein jedes derselben eines voraussetzt, mithin es nicht ausmachen kan, so wird das Ideal des Urwesens auch als einfach gedacht werden müssen.

Die Ableitung aller andern Möglichkeit von diesem Urwesen wird daher, genau zu reden, auch nicht als eine Einschränkung seiner höchsten Realität und gleichsam als eine Theilung derselben angesehen werden können; denn alsdenn müßte das Urwesen als ein bloßes Aggregat von abgeleiteten Wesen angesehen werden, welches nach dem vorigen unmöglich ist, ob wir es gleich anfänglich im ersten rohen Schattenrisse so vorstellten. Vielmehr würde der Möglichkeit aller Dinge die höchste Realität als ein Grund und nichts als Inbegriff zum Grunde liegen und die Mannigfaltigkeit der eistern nicht auf der Einschränkung des Urwesens selbst, sondern seiner vollständigen Folge beruhen, zu welcher denn auch unsere ganze Sinnlichkeit, samt aller Realität in der Erscheinung, gehören würde, die zu der Idee des höchsten Wesens, als ein Ingrediens, nicht gehören kan.

Wenn wir nun dieser unserer Idee, indem wir sie hypostasiren, so ferner nachgehen, so werden wir das Unwesen durch den bloßen Begriff der höchsten Realität als ein einiges, einfaches, allgenugsames, ewiges u. mit einem Worte, es in seiner unbedingten Vollständigkeit durch alle Prädicamente bestimmen können. Der Begriff eines solchen Wesens ist der von Gott in transcendentalen Verstande gedacht, und so ist das Ideal der reinen Vernunft der Gegenstand einer transcendentalen Theologie, so wie ich es auch oben angeführt habe.

Indessen würde dieser Gebrauch der transcendentalen Idee doch schon die Grenzen ihrer Bestimmung und Zulässigkeit überschreiten. Denn die Vernunft legte sie nur, als den Begriff von aller Realität, der durchgängigen Bestimmung der Dinge überhaupt zum Grunde, ohne zu verlangen, daß alle diese Realität objectiv gegeben sey und selbst ein Ding ausmache. Dieses letztere ist eine bloße Erdichtung, durch welche wir das Mannigfaltige unserer Idee in einem Ideale, als einem besonderen Wesen, zusammenfassen und realisiren, wozu wir keine Befugniß haben, so gar nicht einmal die Möglichkeit einer solchen Hypothese geradezu anzunehmen, wie denn auch alle Folgerungen, die aus einem solchen Ideale abfließen, die durchgängige Bestimmung der Dinge überhaupt, als zu deren Schuf die Idee allein nöthig war, nichts angehen, und darauf nicht den mindesten Einfluß haben.

Es ist nicht genug, das Verfahren unserer Vernunft und ihre Dialectik zu beschreiben, man muß auch die Quellen derselben zu entdecken suchen, um diesen Schein selbst, wie ein Phänomen des Verstandes, erklären zu können; denn das Ideal, wovon wir reden, ist auf einer natürlichen und nicht bloß willkührlichen Idee gegründet. Daher frage ich: wie kommt die Vernunft dazu, alle Möglichkeit der Dinge als abgeleitet von einer einzigen, die zum Grunde liegt, nemlich der der höchsten Realität, anzusehen, und diese sodann, als in einem besondern Urwesen enthalten, vorauszusetzen?

Die Antwort bietet sich aus den Verhandlungen der transcendentalen Aesthetik von selbst dar. Die Möglichkeit der Gegenstände der Sinne ist ein Verhältniß derselben zu unserm Denken, worin etwas (nemlich die empirische Form) a priori gedacht werden kan, dasienige aber, was die Materie ausmacht, die Realität in der Erscheinung, (was der Empfindung entspricht) gegeben seyn muß, ohne welches es auch gar nicht gedacht und mithin seine Möglichkeit nicht vorgestellet werden könnte. Nun kan ein Gegenstand der Sinne nur durchgängig bestimmt werden, wenn er mit allen Prädicaten der Erscheinung verglichen und durch dieselbe bejahend, oder verneinend vorgestellet wird. Weil aber darin dasienige, was das Ding selbst (in der Erscheinung) ausmacht, nemlich das Reale gegeben seyn muß, ohne welches es auch gar nicht gedacht werden könnte, dasienige aber, worin

das Reale aller Erscheinungen gegeben ist, die einzige allbefassende Erfahrung ist, so muß die Materie zur Möglichkeit aller Gegenstände der Sinne, als in einem Inbegriffe gegeben, vorausgesetzt werden, auf dessen Einschränkung allein alle Möglichkeit empirischer Gegenstände, ihr Unterschied von einander und ihre durchgängige Bestimmung, beruhen kan. Nun können uns in der That keine andere Gegenstände, als die der Sinne und nirgend, als in dem Georte einer möglichen Erfahrung gegeben werden, folglich ist nichts vor uns ein Gegenstand, wenn es nicht den Inbegriff aller empirischen Realität als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt. Nach einer natürlichen Illusion sehen wir nun das vor einen Grundsatz an, der von allen Dingen überhaupt gelten müsse, welcher eigentlich nur von denen gilt, die als Gegenstände unserer Sinne gegeben werden. Folglich werden wir das empirische Princip unserer Begriffe der Möglichkeit der Dinge, als Erscheinungen, durch Weglassung dieser Einschränkung, vor ein transcendentes Princip der Möglichkeit der Dinge überhaupt halten.

Daß wir aber hernach diese Idee vom Inbegriffe aller Realität hypostasiren, komit daher: weil wir die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die collective Einheit eines Erfahrungsganzen, dialectisch verwandeln, und an diesem Ganzen der Erscheinung uns ein einzelnes Ding denken, was alle empirische Realität in sich enthält, welches denn, vermittelst der
 schon

schon gedachten transcendentalen Subreption, mit dem Begriffe eines Dinges verwechselt wird, was an der Spitze der Möglichkeit oder Dasei steht, zu deren durchgängiger Bestimmung es die reale Bedingungen hergiebt *).

Des dritten Hauptstück

Dritter Abschnitt.

Von den Beweisgründen der speculativen Vernunft, auf das Dasein eines höchsten Wesens zu schließen.

Ungeachtet dieser dringenden Bedürfnis der Vernunft, etwas vorauszusetzen, was dem Verstande zu der durchgängigen Bestimmung seiner Begriffe vollständig zum Grunde liegen könne, so bemerkt sie doch das Idealische und bloß Gedichtete einer solchen Voraussetzung viel zu leicht, als daß sie dadurch allein überredet werden sollte, ein

Do 4

blosses

*) Dieses Ideal des allerrealsten Wesens wird also, ob es zwar eine bloße Vorstellung ist, zuerst realisirt, d. i. zum Object gemacht, darauf hypostasirt, endlich, durch einen natürlichen Fortschritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit, so gar personificirt, wie wir bald anzuführen werden; weil die relative Einheit der Erfahrung nicht auf den Erscheinungen selbst (der Sinnlichkeit allein), sondern auf der Verknüpfung ihres Mannigfaltigen durch den Verstand (in einer Apperception) beruht, mithin die Einheit der höchsten Realität und die durchgängige Bestimmtheit (Wesentlichkeit) aller Dinge in einem höchsten Verstande, mithin in einer Intelligenz zu liegen scheint.

bloßes Selbstgeschöpf ihres Denkens so fort vor ein wirkliches Wesen anzunehmen, wenn sie nicht wodurch anders gedrungen würde, irgendwo ihren Ruhestand, in dem Regreß vom Bedingten, das gegeben ist, zum Unbedingten zu suchen, das zwar an sich und seinem bloßen Begriff noch nicht als wirklich gegeben ist, welches aber allein die Reihe der zu ihren Gründen hinausgeführten Bedingungen vollenden kan. Die es ist nun der natürliche Gang, den jede menschliche Vernunft, selbst die gemeinste nimmt, obgleich nicht eine jede in demselben aushält. Sie fängt nicht von Begriffen, sondern von der gemeinen Erfahrung an, und legt also etwas Existirendes zum Grunde. Dieser Boden aber sinkt, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felsen des Absolutnothwendigen ruhet. Dieser selber aber schwebt ohne Stütze, wenn noch außer und unter ihm leerer Raum ist, und er nicht selbst alles erfüllet und dadurch seinen Platz zum Warum mehr übrig läßt, d. i. der Realität nach unendlich ist.

Wenn etwas, was es auch sey, existirt, so muß auch eingeräumt werden, daß irgend etwas nothwendigerweise existire. Denn das Zufällige existirt nur unter der Bedingung eines anderen, als seiner Ursache und von dieser gilt der Schluß fernerhin, bis zu einer Ursache, die nicht zufällig und eben darum ohne Bedingung nothwendigerweise da ist. Das ist das Argument, worauf die Vernunft ihren Fortschritt zum Uurwesen gründet.

Nun

Nun sieht sich die Vernunft nach dem Begriffe eines Wesens um, das sich zu einem solchen Vorzuge der Existenz, als die unbedingte Nothwendigkeit, schicke, nicht so wol, um alsdenn von dem Begriffe desselben a priori auf sein Daseyn zu schließen (denn getrauet sie sich dieses, so dürfte sie überhaupt nur unter bloßen Begriffen forschen und hätte nicht nöthig, ein gegebenes Daseyn zum Grunde zu legen), sondern nur um unter allen Dingen möglicher Dinge demjenigen zu finden, der nichts der absoluten Nothwendigkeit widerstreitendes in sich hat. Denn, daß doch irgend etwas schlechthin nothwendig existiren müßte, hält sie nach dem ersten Satze schon vor ausgemacht. Wenn sie nun alles wegschaffen kan, was sich mit dieser Nothwendigkeit nicht verträgt, außer einem, so ist dieses das schlechthinnothwendige Wesen, man mag nun die Nothwendigkeit desselben begreifen, d. i. aus seinem Begriffe allein ableiten können, oder nicht.

Nun scheint dasjenige, dessen Begriff zu allem Warum das Darum in sich enthält, das in keinem Stücke und in keiner Macht defect ist, welches allerwärts als Bedingung hinreicht, eben darum das zur absoluten Nothwendigkeit schickliche Wesen zu seyn, weil es, bei dem Selbstbestehen aller Bedingungen zu allem Möglichen, selbst keiner Bedingung bedarf, ja derselben nicht einmal fähig ist, folglich, wenigstens in einem Stücke, dem Begriffe der unbedingten Nothwendigkeit ein Gänge thut, darin es kein anderer Begriff ihm gleich

thun kan, der, weil er mangelhaft und der Ergänzung bedürftig ist, kein solches Merkmal der Unabhängigkeit von allen ferneren Bedingungen an sich zeigt. Es ist wahr, daß h. er. us. noch nicht sicher geschlossen werden könne: daß, was nicht die höchste und in aller Art vollstän- dige Beemung in sich enthält, darum selbst seiner Existenz nach bed. not. seyn müsse; aber es hat denn doch das eragte Merkzeichen des Unbedingten Daseyns nicht an sich, dessen die Vernunft mächtig ist, um durch einen Begriff a priori irgend ein Wesen als unbedingt zu erkennen.

Der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität würde sich also unter allen Begriffen möglicher Dinge zu dem Begriffe eines unbedingtnothwendigen Wesens am besten schicken und, wenn er diesem auch nicht völlig genügt, so haben wir doch keine Wahl, sondern sehen uns genöthigt, uns an ihn zu halten, weil wir die Existenz eines nothwendigen Wesens nicht in den Wind schlagen dürfen; geben wir sie aber zu, doch in dem ganzen Felde der Möglichkeit nichts finden können, was auf einen solchen Vorzug im Daseyn einen gegründeten Anspruch machen könnte.

So ist also der natürliche Gang der menschlichen Vernunft beschaffen. Zuerst überzeugt sie sich vom Daseyn irgend eines nothwendigen Wesens. In diesem erkennt sie eine unbedingte Existenz. Nun sucht sie den Begriff des Unabhängigen von aller Bedingung und findet ihn

ihn in dem, was selbst die zureichende Bedingung zu allem andern ist, d. i. in demjenigen, was alle Realität enthält. Das All aber ohne Schranken ist absolute Einheit und führt den Begriff eines einzigen, nemlich des höchsten Wesens bey sich und so schließt sie, daß das höchste Wesen, als Ursprung aller Dinge, schlechthin notwendiger Weise da sey.

Diesem Begriffe kan eine gewisse Unendlichkeit nicht gestritten werden, wenn von Entschiedenheiten die Rede ist, nemlich, wenn einmal das Daseyn eines notwendigen Wesens zugesprochen wird und man daraus abtrennen ferner, daß man seine Parthey erweisen müsse, wenn man daselbe seyn wolle; denn alledem kan man nicht schiedlich wählen, oder man hat vielmehr keine Wahl, sondern ist genöthigt, der absoluten Einheit der vollständigen Realität, als dem Urquelle der Realität, seine Stimme zu geben. Wenn uns aber nichts treibt, uns zu entschließen und wir lieber diese ganze Sache dahin stellen seyn lassen, bis wir durch das volle Gewicht der Gründe zum Besatze gezwungen würden, d. i. wenn es blos um Beurtheilung zu thun ist, wie viel wir von dieser Aufgabe wissen und was wir uns nur zu wissen schmeicheln: dann erscheint obiger Schluß bey weitem nicht in so vorthheilhafter Gestalt und bedarf Gunst, um den Mangel seiner Rechtsansprüche zu ersetzen.

Denn, wenn wir alles so gut seyn lassen, wie es hier vor uns liegt, daß nemlich erstlich von irgend einer
geze

gegebenen Existenz (allenfalls auch bloß meiner eigenen) ein richtiger Schluß auf die Existenz eines unbedingtnothwendigen Wesens statt finde, zweitens: daß ich ein Wesen, welches alle Realität, mithin auch alle Bedingung enthält, als schlechthin unbedingt ansehen müsse, folglich der Begriff des Dinges, welches sich zur absoluten Nothwendigkeit schließt, dadurch gefunden sey: so kan daraus doch gar nicht geschlossen werden, daß der Begriff eines eingeschränkten Wesens, das nicht die höchste Realität hat, darum der absoluten Nothwendigkeit widerspreche. Denn, ob ich gleich in seinem Begriffe nicht das Unbedingte antreffe, was das All der Bedingungen schon bei sich führt, so kan daraus doch gar nicht gefolgert werden, daß sein Daseyn eben darum bedingt seyn müsse; so wie ich in einem hypothetischen Vernunftschlusse nicht sagen kan: wo eine gewisse Bedingung (nemlich hier der Vollständigkeit nach Begriffen) nicht ist, da ist auch das Bedingte nicht. Es wird uns vielmehr urbenommen bleiben, alle übrige eingeschränkte Wesen eben so wol vor unbedingt nothwendig gelten zu lassen, ob wir gleich ihre Nothwendigkeit aus dem allgemeinen Begriffe, den wir von ihnen haben, nicht schließen können. Auf diese Weise aber hätte dieses Argument uns nicht den mindesten Begriff von Eigenschaften eines nothwendigen Wesens verschafft und überall gar nichts geleistet.

Gleichwol bleibt diesem Argumente eine gewisse Wichtigkeit und ein Ansehen, das ihm, wegen dieser objectiven

Unzu-

Unzulänglichkeit, noch nicht so fern genommen werden kan. Denn setzet: es gebe Verbindlichkeiten, die in der Idee der Vernunft ganz richtig, aber ohne alle Realität der Anwendung auf uns selbst, d. i. ohne Triebfedern seyn würden, wo nicht ein höchstes Wesen vorausgesetzt würde, das den practischen Gesetzen Beförderung und Nachdruck geben könnte: so würden wir auch eine Verbindlichkeit haben, den Begriffen zu folgen, die, wenn sie gleich nicht objectiv zulänglich seyn möchten, doch nach dem Maße unserer Vernunft überwiegend sind und in Vergleichung mit denen wir doch nichts Besseres und Uebersührenderes erkennen. Die Pflicht zu wählen würde hier die Unschließigkeit der Speculation durch einen practischen Zusatz aus dem Gleichgewichte bringen, ja die Vernunft würde bey ihr selbst, als dem nachsehendsten Richter, keine Rechtfertigung finden, wenn sie unter dringenden Verweizungen, obzwar nur mangelhafter Einsicht, diesen Gründen ihres Urtheils, über die wir doch wenigstens keine bessere kennen, nicht gefolgt wäre.

Dieses Argument, ob es gleich in der That transcendental ist, indem es auf der inneren Unzulänglichkeit des Zufälligen beruht, ist doch so einfach und natürlich, daß es dem gemeinsten Menschensinne angemessen ist, so bald dieser nur einmal darauf geführt wird. Man sieht Dinge sich verändern, entstehen und vergehen; sie müssen also, oder wenigstens ihr Zustand, eine Ursache haben. Von jeder Ursache aber, die jemals in der Erfahrung gegeben wer-

den

den mag, läßt sie eben dieses wiederum fragen. Wohin sollen wir nun die oberste Causalität hinsetzen, als dahin, wo auch die höchste Causalität ist, d. i. in dasjenige Wesen, was zu der möglichsten Wirkung die Zulänglichkeit in sich selbst notwendig enthält, dessen Begriff auch durch den einzigen Zug einer allbefassenden Vollkommenheit sehr leicht zu Stande kommt. Diese höchste Ursache hatten wir denn vor sich dahin notwendig, weil wir es unbedingt notwendig finden, bis zu ihr hinaufzusteigen und keinen Grund, über sie noch weiter hinauszugehen. Daher sehen wir bey allen Völkern durch ihre blindeste Vielgötterey doch einige Spuren des Monothismus durchschimmern, wozu nicht Hochdenken und tiefe Speculation, sondern nur ein nach und nach verständlich gewordener natürlicher Gang des gemeinen Verstandes geführt hat.

Es sind nur drey Beweisarten vom Daseyn Gottes aus speculativer Vernunft möglich.

Alle Wege, die man in dieser Absicht einschlagen mag, fangen entweder von der bestimmten Erfahrung und der dadurch erkanten besondern Beschaffenheit unserer Sinnenwelt an, und steigen von ihr nach Gesetzen der Causalität bis zur höchsten Ursache außer der Welt hinauf: oder sie legen nur unbestimmte Erfahrung, d. i. irgend ein Daseyn empirisch zum Grunde, oder sie abstrahiren endlich von aller Erfahrung und schliessen gänzlich a priori aus bloßen Begriffen auf das Daseyn einer höchsten Ursache.

sache. Der erste Beweis ist der physicotheologische, der zweite der cosmologische, der dritte der ontologische Beweis. Mehr giebt es ihrer nicht und mehr kann es auch nicht geben.

Ich werde darthun: daß die Vernunft, auf dem einen Wege (dem empirischen) so wenig als auf dem andern, (dem transcendentalen) etwas errichte und daß sie vergeblich ihre Flügel ausstrecke, um über die Sinnenwelt durch die bloße Macht der Speculation hinaus zu kommen. Was aber die Ordnung betrifft, in welcher diese Beweisarten der Prüfung vorgelegt werden müssen, so wird sie gerade die umgekehrte von derjenigen seyn, welche die sich nach und nach erweiternde Vernunft nimmt und in der wir sie auch zuerst gestellt haben. Denn es wird sich zeigen: daß, obgleich Erfahrung den ersten Anlaß dazu giebt, dennoch blos der transcendente Begriff die Vernunft in dieser ihrer Bestrebung leite und in allen solchen Versuchen das Ziel ausstrecke, das sie sich vorgesetzt hat. Ich werde also von der Prüfung des transcendentalen Beweises anfangen und nachher sehen, was der Zusatz des Empirischen zur Vergrößerung seiner Beweisskraft thun könne.

Des dritten Hauptstücks Vierter Abschnitt.

Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Daseyn Gottes.

Man sieht aus dem bisherigen leicht: daß der Begriff eines absolutnothwendigen Wesens ein reiner Vernunftbegriff, d. i. eine bloße Idee sey, deren obiective Realität dadurch, daß die Vernunft ihrer bedarf, noch lange nicht bewiesen ist, welche auch nur auf eine gewisse, obzwar unerreichbare Vollständigkeit Hinweisung giebt und eigentlich mehr dazu dient, den Verstand zu begnügen, als ihn auf neue Gegenstände zu erweitern. Es findet sich hier nun das Befremdliche und Widersinnliche, daß der Schluß, von einem gegebenen Daseyn überhaupt auf irgend ein schlechthinnothwendiges Daseyn, dringend und richtig zu seyn scheint und wir gleichwol alle Bedingungen des Verstandes, sich einen Begriff von einer solchen Nothwendigkeit zu machen, gänzlich wider uns haben.

Man hat zu aller Zeit von dem absolutnothwendigen Wesen geredet und sich nicht so viel Mühe gegeben, zu verstehen: ob und wie man sich ein Ding von dieser Art auch nur denken könne, als vielmehr dessen Daseyn zu beweisen. Nun ist zwar eine Mahnenerklärung von dieser Begriffe ganz leicht, daß es nemlich so etwas sey, dessen Nichtseyn unmöglich ist, aber man wird hiedurch um nichts klüger,

flüger, in Ansehung der Bedingungen, die es unmöglich machen, das Nichtseyn eines Dinges als schlechterdings undenklich anzusehen und die eigentlich dasjenige sind, was man wissen will, nemlich, ob wir uns durch diesen Begriff überall etwas denken, oder nicht. Denn alle Bedingungen, die der Verstand jederzeit bedarf, um etwas als nothwendig anzusehen, vermacht des Worts: Unbedingt, wegzwerfen, macht mir noch lange nicht verständlich, ob ich alsdenn durch einen Begriff eines Unbedingten nothwendigen noch etwas, oder vielleicht gar nichts denke.

Noch mehr: diesen auf das bloße Gerathewol geworfen und endlich ganz geläufig gewordenen Begriff hat man noch dazu durch eine Menge Beispiele zu erklären geglaubt, so, daß alle weitere Nachfrage wegen seiner Verständlichkeit ganz unnöthig geschienen. Ein ieder Satz der Geometrie, z. B. daß ein Triangel drey Wi. sel habe, ist schlechthin nothwendig und so redete man von einem Gegenstande, der ganz außerhalb der Sphäre unseres Verstandes liegt, als ob man ganz wol verstände, was man mit dem Begriffe von ihm sagen wolle.

Alle vorgegebene Beispiele sind ohne Ausnahme nur von Urtheilen, aber nicht von Dingen und deren Daseyn hergenommen. Die unbedingte Nothwendigkeit der Urtheile aber ist nicht eine absolute Nothwendigkeit der Sachen. Denn die absolute Nothwendigkeit des Urtheils ist nur eine bedingte Nothwendigkeit der Sache, oder des

Prädicats im Urtheile. Der vorige Satz sagte nicht: daß drey Winkel schlechterdings nothwendig seyn, sondern, unter der Bedingung, daß ein Triangel da ist, (gegeben ist) sind auch drey Winkel (in ihm) nothwendiger Weise da. Gleichwol hat diese logische Nothwendigkeit eine so grosse Macht ihrer Illusion bewiesen: daß, indem man sich einen Begriff *a priori* von einem Dinge gemacht hatte, der so gestellet war, daß man seiner Meinung nach das Daseyn mit in seinen Umfang begriff, man daraus glaubete sicher schliessen zu können, daß, weil dem Object dieses Begriffs das Daseyn nothwendig zukommt, d. i. unter der Bedingung, daß ich dieses Ding als gegeben (existirend) setze, auch sein Daseyn nothwendig (nach der Regel der Identität) gesetzt werde und dieses Wesen daher selbst schlechterdings nothwendig sey, weil sein Daseyn in einem nach Belieben angenommenen Begriffe und unter der Bedingung, daß ich den Gegenstand desselben setze, mit gedacht wird.

Wenn ich das Prädicat in einem identischen Urtheile aufhebe und behalte das Subiect, so entspringt ein Widerspruch und daher saae ich: ienes kommt diesem nothwendiger Weise zu. Hebe ich aber das Subiect zusamt dem Prädicate auf, so entspringt kein Widerspruch; denn es ist nichts mehr, welchem widersprechen werden könnte. Einen Triangel setzen und doch die drey Winkel desselben aufheben, ist widersprechend, aber den Triangel samt seinen drey Winkeln aufheben, ist kein Widerspruch. Gerade eben so ist es mit dem Begriffe eines absolutnothwendigen Wesens

Wesens bewandt. Wenn ihr das Daseyn desselben aufhebt, so hebt ihr das Ding selbst mit allen seinen Prädicaten auf, wo soll alldenn der Widerspruch herkommen? Außerlich ist nichts dem widersprochen würde; denn das Ding soll nicht äußerlich nothwendig seyn, innerlich auch nichts, denn ihr halt, durch Aufhebung des Dinges selbst, alles Innere zugleich aufgehoben. Gott ist allmächtig; das ist ein nothwendiges Urtheil. Die Allmacht kan nicht aufgehoben werden, wenn ihr eine Gottheit, d. i. ein unendlich Wesen, setzt, mit dessen Begriff iener indessen ist. Wenn ihr aber sagt: Gott ist nicht, so ist weder die Allmacht, noch irgend ein anderes seiner Prädicate gegeben, denn sie sind alle zusamt dem Subiecte aufgehoben und es zeigt sich in diesem Gedanken nicht der mindeste Widerspruch.

Ihr habt also gesehen: daß, wenn ich das Prädicat eines Urtheils zusamt dem Subiecte aufhebe, niemals ein innerer Widerspruch entspringen könne, das Prädicat mag auch seyn, welches es wolle. Nun bleibt euch keine Ausflucht übrig, als ihr müßt sagen: es giebt Subiecte, die gar nicht aufgehoben werden können, die also bleiben müssen. Das würde aber eben so viel sagen, als: es giebt schlechterdinerendige Subiecte, eine Voraussetzung, an deren Richtigkeit ich eben gezweifelt habe und deren Möglichkeit ihr mir zeigen wollet. Denn ich kan mir nicht den geringsten Begriff von einem Dinge machen, welches, wenn es mit allen seinen Prädicaten aufgehoben würde,

würde, einen Widerspruch zurück ließe und ohne den Widerspruch habe ich, durch bloße reine Begriffe a priori, kein Merkmal der U. möglichkeit.

Wider alle diese allgemeine Schlüsse, (deren sich kein Mensch zeigen kan) fädert ihr mich durch einen Fall auf, den ihr, als einen Beweis durch die That, aufstellt: daß es doch einen und zwar nur diesen einen Begriff gebe, da das Nichtseyn oder das Aufheben seines Gegenstandes in sich selbst widersprechend sey, und dieses ist der Begriff des allerrealsten Wesens. Es hat, sagt ihr, alle Realität und ihr seyd berechtigt, ein solches Wesen als möglich anzunehmen, (welches ich verzieht einwillige, obgleich der sich nicht widersprechende Begriff noch lange nicht die Möglichkeit des Gegenstandes beweiset *). Nun ist unter aller Realität auch das Daseyn mit begriffen: Also liegt das Daseyn in dem Begriffe von einem Möglichen. Wird
die:

*) Der Begriff ist allemal möglich, wenn er sich nicht widerspricht. Das ist das logische Merkmal der Möglichkeit und dadurch wird sein Gegenstand vom nihil negativum unterschieden. Allein er kan nichts destoweniger ein leerer Begriff seyn, wenn die obiective Realität der Synthesis, dadurch der Begriff erzeugt wird, nicht besonders dargethan wird, welches aber jederzeit, wie oben gezeigt worden, auf Principien möglicher Erfahrung und nicht auf dem Grundsatz der Analysis (dem Satze des Widerspruchs) beruht. Das ist eine Warnung, von der Möglichkeit der Begriffe (logische) nicht so fort auf die Möglichkeit der Dinge (reale) zu schließen.

dieses Ding nun aufgehoben, so wird die innere Möglichkeit des Dinges aufgehoben, welches widersprechend ist.

Ich antworte: Ihr habt schon einen Widerspruch begangen, wenn ihr in den Begriff eines Dinges, welches ihr lediglich seiner Möglichkeit nach denken woltet, es sey unter welchem vermittelten Namen, schon den Begriff seiner Existenz hinein brachtet. Räumet man euch dieses ein, so habt ihr dem Scheine nach gewonnen Spiel, in der That aber nichts gesagt; denn ihr habt eine bloße Tautologie begangen. Ich frage euch, ist der Satz: dieses oder jenes Ding (welches ich euch als möglich einzuräume, es mag seyn, welches es wolle) existirt, ist, sage ich, dieser Satz ein analytischer oder synthetischer Satz? Wenn er das erstere ist, so thut ihr durch das Daseyn des Dinges zu eurem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu, aber alsdenn müßte entweder der Gedanke, der in euch ist, das Ding selber seyn, oder ihr habt ein Daseyn, als zur Möglichkeit gehörend, vorausgesetzt und alsdenn das Daseyn dem Vorgeben nach aus der inneren Möglichkeit geschlossen, welches nichts, als eine elende Tautologie ist. Das Wort: Realität, welches im Begriffe des Dinges anders klingt, als Existenz im Begriffe des Prädicates, macht es nicht aus. Denn, wenn ihr auch alles Setzen (unbestimmt was ihr setzt) Realität nent, so habt ihr das Ding schon mit allen seinen Prädicaten im Begriffe des Subjects gesetzt und als wirklich angenommen und im Prädicate wiederholt

derholt ihr es nur. Besteht ihr dagegen, wie es billiger maassen ieder Verrüfuge gestehen muß, daß ein ieder Existenzialsatz synthetisch sey, wie wollet ihr denn behaupten, daß das Prädicat der Existenz sich ohne Widerspruch nicht aufheben lasse, da dieser Verzug nur den analytischen, als deren Character eben darauf beruht, eigenthümlich zukommt.

Ich würde zwar hoffen, diese grüblerische Argutazion, ohne allen Umschweif, durch eine genaue Bestimmung des Begriffs der Existenz, zu nichts zu machen, wenn ich nicht gefunden hätte: daß die Illusion, in Verwechslung eines logischen Prädicats mit einem realen, (d. i. der Bestimmung eines Dinges) benaze als Bezeichnung ausfalle. Zum logischen Prädicate kan alles dienen, was man will, so gar das Subject kan von sich selbst prädicirt werden; denn die Logik abstrahirt von allem Inhalte. Aber die Bestimmung ist ein Prädicat, welches über den Begriff des Subjects hinzukommt und ihn vergrößert. Sie muß also nicht in ihm schon enthalten seyn.

Seyn ist offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist blos die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urtheils. Der Satz: Gott ist allmächtig, enthält zwey Begriffe, die ihre Objecte haben: Gott und Allmacht; das Wörtchen: ist, ist nicht noch ein Prädicat oben ein, sondern

tern nur das, was das Prädicat beziehungsweise aufs Subiect setzt. Nehme ich nun das Subiect (Gott) mit allen seinen Prädicaten (worunter auch die Allmacht gehört) zusammen, und sage: Gott ist, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädicat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subiect an sich selbst mit allen seinen Prädicaten und zwar den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff. Beide müssen genau einerley enthalten und es kan daher zu dem Begriffe, der bloß die Möglichkeit ausdrückt, darum, daß ich dessen Gegenstand als sich selbst gegeben (durch den Ausdruck: er ist) denke, nichts weiter hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche. Denn, da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Prätien an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm seyn. Mer in meinem Vermögenszustande ist mehr bey hundert wirklichen Thalern, als bey dem bloßen Begriffe derselben, (d. i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist bey der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne daß durch dieses Seyn außerhalb meinem Begriffe, diese gedachte hundert Thaler selbst im mindesten vermehrt werden.

Wenn ich also ein Ding, durch welche und wie viel Prädicate ich will, (selbst in der durchhängigen Bestimmung) denke, so kommt dadurch, daß ich noch hinzusetze, dieses Ding ist, nicht das mindeste zu dem Dinge hinzu. Denn sonst würde nicht eben dasselbe, sondern mehr existiren, als ich im Begriffe gedacht hatte und ich könnte nicht sagen: daß gerade der Gegenstand meines Begriffs existire. Denke ich mir auch so gar in einem Dinge alle Realität außer einer, so kommt dadurch, daß ich sage, ein solches mangelhafte Ding existirt, die fehlende Realität nicht hinzu, sondern es existirt gerade mit demselben Mangel behaftet, als ich es gedacht habe, sonst würde etwas Anderes, als ich dachte, existiren. Denke ich mir nun ein Wesen als die höchste Realität (ohne Mangel), so bleibt noch immer die Frage: ob es existire, oder nicht. Denn, obgleich an meinem Begriffe, von dem möglichen realen Inhalte eines Dinges überhaupt, nichts fehlt, so fehlt doch noch etwas an dem Verhältnisse zu meinem ganzen Zustande des Denkens, nemlich: daß die Erkenntniß jenes Objects auch a posteriori möglich sey. Und hier zeigt sich auch die Ursache der hiebei obwaltenden Schwierigkeit. Wäre von einem Gegenstande der Sinne die Rede, so würde ich die Existenz des Dinges mit dem bloßen Begriffe des Dinges nicht verwechseln können. Denn durch den Begriff wird der Gegenstand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empirischen Erkenntniß überhaupt als einstimmig, durch die Existenz aber als in dem Context der gesamten Erfahrung

IV. Absch. Unmöglichkeit eines ontolog. Beweises :c. 601

nung enthalten gedacht: da denn durch die Verknüpfung mit dem Inhalte der gesamten Erfahrung der Begriff vom Gegenstande nicht im mindesten vermehrt wird, unser Denken aber durch denselben eine mögliche Wahrnehmung mehr bekommt. Sollen wir dagegen die Existenz durch die reine Kategorie allein denken, so ist kein Wunder, daß wir kein Merkmal angeben können, sie von der bloßen Möglichkeit zu unterscheiden.

Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu ertheilen. Bei Gegenständen der Sinne geschieht dieses durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen; aber vor Objecte des reinen Denkens in ganz und gar kein Mittel, ihr Daseyn zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte, unser Bewußtseyn aller Existenz aber, (es sey durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen,) gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung und eine Existenz außer diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings vor unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können.

Der Begriff eines höchsten Wesens ist eine in mancher Absicht sehr nützliche Idee, sie ist aber eben darum, weil sie bloß Idee ist, ganz unfähig, um vermittelst ihrer allein unsere Erkenntniß in Ansehung dessen, was existirt,

zu erweitern. Sie vermag nicht einmal so viel, daß sie uns in Ansehung der Möglichkeit eines Mehreren belehrete. Das analytische Merkmal der Möglichkeit, das darin besteht, daß bloße Positionen (Realitäten) keinen Widerspruch erzeugen, kan ihm zwar nicht gestritten werden; weil aber die Verknüpfung aller realen Eigenschaften in einem Dinge eine Synthesis ist, über deren Möglichkeit wir a priori nicht urtheilen können, weil uns die Realitäten specifisch nicht gegeben sind und, wenn dieses auch geschähe, überall gar kein Urtheil darin statt findet, weil das Merkmal der Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse immer nur in der Erfahrung gesucht werden muß, zu welcher aber der Gegenstand einer Idee nicht gehören kan, so hat der berühmte Leibnitz bey weitem das nicht geleistet, wessen er sich schmeichete, nemlich eines so erhabenen idealischen Wesens Möglichkeit a priori einsehen zu wollen.

Es ist also an dem so berühmten ontologischen (cartesianischen) Beweise, vom Daseyn eines höchsten Wesens aus Begriffen, alle Mühe und Arbeit verloren und ein Mensch möchte wol eben so wenig aus blossen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Cassenbestande einige Nullen anhängen wolte.

Des dritten Hauptstücks
Fünfter Abschnitt.

Von der
Unmöglichkeit eines cosmologischen Beweises
vom Daseyn Gottes.

Es war etwas ganz Unnatürliches und eine bloße Neuer-
ung des Schulwizes, aus einer ganz willkürlich
entworfenen Idee das Daseyn des ihr entsprechenden Ge-
gandes selbst ausflauben zu wollen. In der That würde
man es nie auf diesem Wege versucht haben, wäre nicht
die Bedürfnis unserer Vernunft, zur Existenz überhaupt
irgend etwas Nothwendiges (bey dem man im Aufsteigen
stehen bleiben konnte) anzunehmen, vorhergegangen und,
wäre nicht die Vernunft, da diese Nothwendigkeit unbe-
dingt und a priori gewiß seyn muß gezwungen worden,
einen Begriff zu suchen, der, wo möglich, einer solchen
Forderung ein Geringe thäte, und ein Daseyn ohne a priori
zu erkennen gäbe. Diesen glaubte man nun in der Idee
eines allerrealsten Wesens zu finden, und so wurde diese
nur zur besondern Kenntniß desjenigen, wessen man schon
anderweitig überzeugt oder überredet war, es müsse existir-
ten, nemlich des nothwendigen Wesens gebraucht. In-
des verheele man diesen natürlichen Gang der Vernunft,
und, anstatt bey diesem Begriffe zu endigen, versuchte
man von ihm anzufangen, um die Nothwendigkeit des
Daseyns aus ihm abzuleiten, die er, doch nur zu ergänzen
bestim

bestimmt war. Hieraus entsprang nun der verunglückte ontologische Beweis, der weder vor den natürlichen und gesunden Verstand, noch vor die schulgerechte Prüfung etwas genutzthnendes bey sich führet.

Der cosmologische Beweis, den wir jetzt untersuchen wollen, behält die Verknüpfung der absoluten Nothwendigkeit mit der höchsten Realität bey, aber, anstatt, wie der vorige, von der höchsten Realität auf die Nothwendigkeit im Daseyn zu schließen, schließt er vielmehr von der, zum voraus gegebenen unbedingten Nothwendigkeit irgend eines Wesens, auf dessen unbegranzte Realität, und bringt so fern alles wenigstens in das Gleiß einer, ich weiß nicht ob vernünftigen, oder vernünftelnden, wenigstens natürlichen Schlussart, welche nicht allein vor den gemeinen, sondern auch den speculativen Verstand die meiste Ueberredung bey sich führt, wie sie denn auch sichtbarlich zu allen Beweisen der natürlichen Theologie die erste Grundlinien zieht, denen man jederzeit nachzugehen ist und ferner nachgehen wird, man mag sie nun durch noch so viel Laubwerk und Schindkel verzieren und verstecken, als man immer will. Diesen Beweis, den Leibnitz auch den *a contingentia mundi* nante, wollen wir jetzt vor Augen stellen und der Prüfung unterwerfen.

Er lautet also: Wenn etwas existirt, so muß auch ein schlechterdingennothwendiges Wesen existiren. Nun existire, zum mindesten, ich selbst: also existirt ein absolutnothwendiges Wesen. Der Untersatz enthält eine Erfahrung:

fahrung, der Obersatz die Schlußfolge aus einer Erfahrung überhaupt auf das Daseyn des Nothwendigen *). Also hebt der Beweis eigentlich von der Erfahrung an, mithin ist er nicht gänzlich a priori geführt, oder ontologisch, und weil der Gegenstand aller möglichen Erfahrung Welt heißt, so wird er darum der cosmologische Beweis genant. Da er auch von aller besondern Eigenschaft der Gegenstände der Erfahrung, dadurch sich diese Welt von ieder möglichen unterscheiden mag, abstrahirt: so wird er schon in seiner Benennung auch vom physicotheologischen Beweise unterschieden, welcher Beobachtungen der besondern Beschaffenheit dieser unserer Sinnenwelt zu Beweisgründen braucht.

Nun schließt der Beweis weiter: das nothwendige Wesen kan nur auf eine einzige Art, d. i. in Ansehung aller möglichen entgegengesetzten Prädicate nur durch eines derselben bestimmt werden, folglich muß es durch seinen Begriff durchgängig lesamt seyn. Nun ist nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich, der dasselbe a priori durchgängig bestimmt, nemlich der des entis realissimi: Also ist der Begriff des allerrealsten Wesens der
einzige

*) Diese Schlußfolge ist zu bekant, als daß es nöthig wäre, sie hier weitläufig vorzutragen. Sie beruht auf dem vermeintlich transcendentalen Naturgesetz der Caussalität: daß alles Zufällige seine Ursache habe, die, wenn sie wies derum zufällig ist, eben sowol eine Ursache haben muß, bis die Reihe der einander untergeordneten Ursachen sich bey einer schlechthinnothwendigen Ursache endigen muß, ohne welche sie keine Vollständigkeit haben würde.

einzig, dadurch ein nothwendiges Wesen gedacht werden kan, d. i. es existirt ein höchstes Wesen nothwendiger Weise.

In diesem cosmologischen Argumente kommen so viel vernünftelnde Grundsätze zusammen, daß die speculative Vernunft hier alle ihre dialectische Kunst aufgebieten zu haben scheint, um den größtmöglichen transcendenten Schein zu Stande zu bringen. Wir wollen ihre Prüfung indessen eine Weile bey Seite setzen, um nur eine List derselben offenbar zu machen, mit welcher sie ein altes Argument in verkleideter Gestalt vor ein neues aufstellt und sich auf zweier Zeugen Einstimmung beruft, nemlich einem reinen Vernunftzeugen und einem anderen von empirischer Beglaubigung, da es doch nur der erstere allein ist, welcher bloß seinen Anzug und Stimme verändert, um vor einen zweiten gehalten zu werden. Um seinen Grund recht sicher zu legen, fußt sich dieser Beweis auf Erfahrung und giebt sich dadurch das Ansehen, als sey er vom ontologischen Beweise unterschieden, der auf lauter reine Begriffe a priori sein ganzes Vertrauen setzt. Dieser Erfahrung aber bedient sich der cosmologische Beweis nur, um einen einzigen Schritt zu thun, nemlich zum Daseyn eines nothwendigen Wesens überhaupt. Was dieses vor Eigenschaften habe, kan der empirische Beweisgrund nicht lehren, sondern da nimt die Vernunft gänzlich von ihm Abschied und forsch' hinter lauter Begriffen: was nemlich ein absolutnothwendiges Wesen überhaupt

vor

der Eigenschaften haben müsse, d. i. welches unter allen möglichen Dingen die erforderliche Bedingungen (requisita) zu einer absoluten Nothwendigkeit in sich enthalte. Nun glaubt sie im Begriffe eines allerrealsten Wesens einzig und allein diese Requisite anzutreffen, und schließt sodann: das ist das schlechterdingsnothwendige Wesen. Es ist aber klar: daß man hiebei voraussetzt, der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität thue dem Begriffe der absoluten Nothwendigkeit im Daseyn völlig genug, d. i. es lasse sich aus iener auf diese schließen, ein Satz, den das ontologische Argument behauptete, welches man also im cosmologischen Beweise annimmt und zum Grunde legt, da man es doch hatte vermeiden wollen. Denn die absolute Nothwendigkeit ist ein Daseyn aus bloßen Begriffen. Sage ich nun: der Begriff des entis realissimi ist ein solcher Begriff und zwar der einzige, der zu dem nothwendigen Daseyn passend und ihm adäquat ist, so muß ich auch einräumen, daß aus ihm das letztere geschlossen werden könne. Es ist also eigentlich nur der ontologische Beweis aus lauter Begriffen, der in dem sogenannten cosmologischen alle Beweisraft enthält, und die angebliche Erfahrung ist ganz müßig, vielleicht, um uns nur auf den Begriff der absoluten Nothwendigkeit zu führen, nicht aber um diese an irgend einem bestimmten Dinge darzuthun. Denn sobald wir dieses zur Absicht haben, müssen wir so fort alle Erfahrung verlassen und unter reinen Begriffen suchen, welcher von ihnen wel. die Be-

dina

dingungen der Möglichkeit eines absolutnothwendigen Wesens enthalte. Ist aber auf solche Weise nur die Möglichkeit eines solchen Wesens eingesehen, so ist auch sein Daseyn dargethan; denn es heißt so viel, als: unter allem Möglichen ist Eines, das absolute Nothwendigkeit bey sich führt, d. i. dieses Wesen ergüßt schlechterdingennothwendig.

Alle Blendwerke im Schließen entdecken sich am leichtesten, wenn man sie auf schulgerechte Art vor Augen stellt. Hier ist eine solche Darstellung.

Wenn der Satz richtig ist: ein jedes schlechthinnothwendiges Wesen ist zugleich das allerrealste Wesen (als welches der nervus probandi des cosmologischen Beweises ist), so muß er sich, wie alle bejahende Urtheile, wenigstens per accidens umkehren lassen; also einige allerrealste Wesen sind zugleich schlechthinnothwendige Wesen. Nun ist aber ein ens realissimum von einem anderen in keinem Stücke unterschieden und, was also von einigen unter diesem Begriffe enthaltenen gilt, das gilt auch von allen. Mithin werde ich (in diesem Falle) auch so leicht hin umkehren können, d. i. ein jedes allerrealste Wesen ist ein nothwendiges Wesen. Weil nun dieser Satz bloß aus seinen Begriffen a priori bestimmt ist: so muß der bloße Begriff des realsten Wesens auch die absolute Nothwendigkeit desselben bey sich führen, welches eben der ontologische Beweis behauptete und der cosmologische nicht anerkenn

erkennen wolte, gleichwohl aber seinen Schlüssen, obzwar versteckter Weise, unterlegte.

So ist denn der zweite Weg, den die speculative Vernunft nimmt, um das Daseyn des höchsten Wesen zu beweisen, nicht allein mit dem ersten gleich trügalich, sondern hat noch dieses tadelhafte an sich, daß er eine *ignoratio elenchi* begeht, indem er uns verheißt, einen neuen Beweis zu führen, aber, nach einem kleinen Umickweil, uns wiederum auf den alten zurück bringt, den wir seiner wegen verlassen hatten.

Ich habe kurz vorher gesagt: daß in diesem cosmologischen Argumente sich ein ganzes Nest von dialektischen Annahmen verbergen hatte, welches die transcendente Critik leicht entdecken und zerstreuen kan. Ich will sie jetzt nur anführen und es dem schon oefften Leser überlassen, den trügalichen Grundsätzen weiter nachzuforschen und sie aufzuheben.

Da befindet sich denn z. B. 1. der transcendente Grundsatz: vom Zufälligen auf eine Ursache zu schließen, welcher nur in der Sinnenwelt von Bedeutung ist, außerhalb derselben aber auch nicht einmal einen Sinn hat. Denn der bloß intellectuelle Begriff des Zufälligen kan gar keinen synthetischen Satz, wie den der Causantität, hervorbringen, und der Grundsatz der letzteren hat gar keine Bedeutung und kein Merkmal seines Gebrauchs, als nur in der Sinnenwelt; hier aber solte er gerade dazu dienen, um über die Sinnenwelt hinaus zu kommen. 2. Der

Edenk, von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe über einander gegebenen Ursachen in der Innenwelt auf eine erste Ursache zu schließen, wozu uns die Principien des Vernunftgebrauchs selbst in der Erfahrung nicht berechtigen, vielweniger diesen Grundsatz über dieselbe (wohin diese Kette gar nicht verlängert werden kan) ausdehnen können. 3. Die falsche Selbstbefriedigung der Vernunft, in Ansehung der Vollendung dieser Reihe, dadurch: daß man endlich alle Bedingung, ohne welche doch kein Begriff einer Nothwendigkeit statt finden kan, wegschafft und, da man alsdenn nichts weiter begreifen kan, dieses vor eine Vollendung seines Begriffs annimmt. 4. Die Verwechselung der logischen Möglichkeit eines Begriffs von aller vereinigten Realität (ohne inneren Widerspruch) mit der transcendentalen, welche ein Principium der Thunlichkeit einer solchen Synthesis bedarf, das aber wiederum nur auf das Feld möglicher Erfahrungen gehen kan, u. s. w.

Das Kunststück des cosmologischen Beweises besteht bloß darauf ab, um dem Beweise des Daseyns eines nothwendigen Wesens a priori durch bloße Begriffe auszuweichen, der entologisch geführt werden müßte, wozu wir uns aber gänzlich unvermögend fühlen. In dieser Absicht schließen wir aus einem zum Grunde gelegten wirklichen Daseyn (einer Erfahrung überhaupt), so gut es sich will thun lassen, auf irgend eine schlechterdingsnothwendige Bedingung desselben. Wir haben alsdenn dieser ihre Möglichkeit nicht nöthig zu erklären. Denn, wenn

betwie-

bewiesen ist, daß sie da sey, so ist die Frage wegen ihrer
 Möglichkeit ganz unnöthig. Wollen wir nun dieses noth-
 wendige Wesen nach seiner Beschaffenheit näher bestimmen,
 so suchen wir nicht dasjenige, was hinreichend ist, aus
 seinem Begriffe die Nothwendigkeit des Daseyns zu bez-
 greifen, denn könnten wir dieses, so hätten wir keine em-
 pirische Voraussetzung nöthig; nein, wir suchen nur die
 negative Bedingung, (*conditio sine qua non*), ohne
 welche ein Wesen nicht absolutnothwendig seyn würde.
 Nun würde das in aller anderen Art von Schlüssen, aus
 einer gegebenen Folge auf ihren Grund, wol angehen;
 es tritt sich aber hier unglücklicher Weise, daß die Be-
 dingung, die man zur absoluten Nothwendigkeit fodert,
 nur in einem einzigen Wesen angetroffen werden kan,
 welches daher in seinem Begriffe alles, was zur absoluten
 Nothwendigkeit erforderlich ist, enthalten müßte, und also
 einen Satz a priori auf dieselbe möglich macht, d. i.
 ich müßte auch umgekehrt schließen können: welchem Din-
 ge dieser Begriff (der höchsten Realität) zukommt, das ist
 schlechterdings nothwendig und, kan ich so nicht schließen,
 (wie ich denn dieses gestehen muß, wenn ich den ontolo-
 gischen Beweis vermeiden will), so bin ich auch auf meis-
 nem neuen Wege verunglückt und befinde mich wiederum
 da, von wo ich ausging. Der Begriff des höchsten Wes-
 ens thut wol allen Fragen a priori ein Gnüge, die we-
 gen der inneren Bestimmungen eines Dinges können auf-
 geworfen werden, und ist darum auch ein Ideal ohne

Gleichen, weil der allgemeine Begriff dasselbe zugleich als ein Individuum unter allen möglichen Dingen auszeichnet. Er thut aber der Frage wegen seines eigenen Daseyns gar kein Gnüge, als warum es doch eigentlich nur zu thun war, und man sollte auf die Erkundigung dessen, der das Daseyn eines nothwendigen Wesens annahm und nur wissen wollte, welches denn unter allen Dingen davor angesehen werden müßte, nicht antworten: Dies hier ist das nothwendige Wesen.

Es mag wol erlaubt seyn, das Daseyn eines Wesens von der höchsten Zulänglichkeit, als Ursache zu allen möglichen Wirkungen, anzunehmen, um der Vernunft die Einheit der Erkennungsgründe, welche sie sucht, zu erleichtern. Allein, sich so viel herauszunehmen: daß man so gar sage: ein solches Wesen existirt nothwendig, ist nicht mehr die bescheidene Aeußerung einer erlaubten Hypothese, sondern die dreuste Ausrufung einer apodictischen Gewißheit; denn, was man als schlechthinnothwendig zu erkennen vergiebt, davon muß auch die Erkenntniß absolute Nothwendigkeit bey sich führen.

Die ganze Aufgabe des transcendentalen Ideals kommt darauf an: entweder zu der absoluten Nothwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriffe von irgend einem Dinge die absolute Nothwendigkeit desselben zu finden. Kann man das eine, so muß man auch das andere können; denn als schlechthinnothwendig erkent die Vernunft nur dasjenige, was aus seinem Begriffe nothwendig ist. Aber beiz-

des übersteigt gänzlich alle äußerliche Bestrebungen, unseren Verstand über diesen Punkt zu befriedigen, aber auch alle Versuche, ihn wegen dieses seines Unvermögens zu beruhigen.

Die unbedingte Nothwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dasey, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund vor der menschlichen Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so sich anerkennen haben sie auch ein Stillerschildern mag, macht lange den schwindelhaften Eindruck nicht auf das Gemüth; denn sie misst nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: daß ein Wesen, welches wir uns auch als das Höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was Alles durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung bloß vor der speculativen Vernunft, der es nichts festes, die eine so wie die andere, ohne die mindeste Hinderung verschwinden zu lassen.

Viele Kräfte der Natur, die ihr Daseyn durch gewisse Wirkungen äußern, bleiben vor uns unerforschlich; denn wir können ihnen durch Beobachtung nicht weit genug nachspüren. Das den Erscheinungen zum Grunde liegende transcendente Object und, mit demselben der Grund, warum unsere Sinnlichkeit diese vielmehr als andere

dere oberste Bedingungen habe, sind und bleiben vor uns unerforschlich, obzwar die Sache selbst übrigens gegeben, aber nur nicht eingesehen ist. Ein Ideal der reinen Vernunft kan aber nicht unerforschlich heißen, weil es weiter keine Beglaubigung seiner Realität aufzuweisen hat, als die Bedürfnis der Vernunft, vermittelt desselben alle synthetische Einheit zu vollenden. Da es also nicht einmal als denkbarer Gegenstand gegeben ist, so ist es auch nicht als ein solcher unerforschlich, vielmehr muß er, als bloße Idee, in der Natur der Vernunft seinen Sitz und seine Auflösung finden und also erfüllt werden können; denn eben darin besteht Vernunft: daß wir von allen unseren Begriffen, Meinungen und Behauptungen, es sey aus objectiven, oder, wenn sie ein bloßer Schein sind, aus subjectiven Gründen Rechenschaft geben können.

**Entdeckung und Erklärung
des dialectischen Scheins
in allen transcendentalen Beweisen vom Daseyn eines
nothwendigen Wesens.**

Beide bisher geführte Beweise waren transcendent, d. i. unabhängig von empirischen Principien versucht. Denn, obgleich der cosmologische eine Erfahrung überhaupt zum Grunde legt, so ist er doch nicht aus irgend einer besonderen Beschaffenheit derselben, sondern aus reinen Vernunftprincipien, in Beziehung auf eine durchs empirische Bewußtseyn überhaupt gegebene Existenz, geführt
und

und verläßt so gar diese Anleitung, um sich lauter reine Begriffe zu stützen. Was ist nun in diesen transcendentalen Beweisen die Ursache des dialectischen, aber natürlichen Scheins, welcher die Begriffe der Nothwendigkeit und höchsten Realität verknüpft und dastehend, was doch nur Idee seyn kan, realisiert und hypostatet? Was ist die Ursache der Unmöglichkeit, etwas als an sich nothwendig unter den erklärenden Dingen anzunehmen, und doch zugleich von dem Daseyn eines solchen Wesens als einem Abgunde zurückzubeugen, und wie kommt man es an, daß sich die Vernunft hierüber selbst verstehe und aus dem schwankenden Zustande eines schüchternen und immer wiederum zurückgenommenen Beifalls, zur ruhigen Einsicht gelange?

Es ist etwas überaus Merkwürdiges: daß, wenn man voraussetzt, etwas erklären, man der Reflexion nicht Umgang haben kann: daß auch irgend etwas nothwendig gerreife ergrüpe. Auf diesem ganz natürlichen (obzwar darum noch nicht sicheren) Schlusse beruhete das cosmologische Argument. Dagegen mag ich einen Begriff von einem Dinge annehmen, welchen ich will, so sande ich, daß sein Daseyn niemals von mir als schlechterdings nothwendig vorgestellt werden könne, und daß mich nichts hindere, es mag existiren was da wolle, das Nichtseyn desselben zu denken, mithin ich zwar zu dem Existirenden überhaupt etwas Nothwendiges annehmen müsse, kein einziges Ding aber selbst, als an sich nothwendig, denken könne: Das

heißt: ich kan das Zurückgehen zu den Bedingungen des Existirens niemals vollenden, ohne ein nothwendig Wesen anzunehmen, ich kan aber von demselben niemals anfangen.

Wenn ich zu existirenden Dingen überhaupt etwas Nothwendiges denken muß, kein Ding aber an sich selbst als nothwendig zu denken befugt bin, so folgt daraus unvermeidlich: daß Nothwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge selbst angehen und treffen müsse, weil sonst ein Widerspruch vergehen würde, mithin keiner dieser beiden Grundsätze objectiv sey, sondern sie allenfalls nur subjective Principien der Vernunft seyn können, nemlich einer Seits zu allem, was als existirend gegeben ist, etwas zu suchen, das nothwendig ist, d. i. niemals anderswo, als bey einer a priori vollendeten Erklärung aufzuhören, anderer Seits aber auch diese Vollendung niemals zu heffen, d. i. nichts empirisches als unbedingt anzunehmen, und sich dadurch fernere Ableitung zu überheben. In solcher Bedeutung können beide Grundsätze als bloß heuristisch und regulativ, die nichts, als das formale Interesse der Vernunft betreffen, ganz wol bey einander bestehen. Denn der eine sagt, ihr sollt so über die Natur philosophiren, als ob es zu allem, was zur Existenz gehöret, einen nothwendigen ersten Grund gebe, lediglich um systematische Einheit in euer Erkenntniß zu bringen, indem ihr einer solchen Idee, nemlich einem eingebildeten obersten Grunde, nachgeht: der andere aber warnet euch, keine

ein-

einzigste Bestimmtheit, die die Existenz der Dinge betrifft, vor einem solchen blossen Grund, d. i. als absolutnothwendig anzunehmen, sondern auch noch immer den Weg zur ferneren Ableitung offen zu erhalten und sie daher jederzeit noch als bedarft zu behandeln. Wenn aber vor uns alles, was an den Dingen wahrgenommen wird, als bedingtnothwendig betrachtet werden muß: so kan auch kein Ding (das empirisch gegeben seyn mag) als absolutnothwendig angesehen werden.

Es folgt aber h'eraus: daß ihr das Absolutnothwendige ausserhalb der Welt annehmen müßt; weil es nur zu einem Princip der grösstmöglichen Einheit der Erscheinungen, als deren oberster Grund, dienen soll und ihr in der Welt niemals dahin gelangen könnt, weil die zweite Regel euch gebietet, alle empirische Ursachen der Einheit jederzeit als abgeleitet anzusehen.

Die Philosophen des Alterthums sahen alle Form der Natur als zufällig, die Materie aber, nach dem Urtheile der gemeinen Vernunft, als ursprünglich und nothwendig an. Würden sie aber die Materie nicht als Substratum der Erscheinungen respectiv, sondern an sich selbst ihrem Daseyn nach betrachtet haben, so wäre die Idee der absoluten Nothwendigkeit so gleich verschwunden. Denn es ist nichts, was die Vernunft an dieses Daseyn schlecht hin bindet, sondern sie kan solches, jederzeit und ohne Widerstreit, in Gedanken zu heben; in Gedanken aber lag auch allein die absolute Nothwendigkeit.

Es mußte also bei dieser Ueberredung ein gewisses regulative Princip zum Grunde liegen. In der That ist auch Ausdehnung und Undurchdringlichkeit (die zusammen den Begriff von Materie ausmachen) das oberste empirische Principium der Einheit der Erscheinungen und hat, so fern als es empirisch unbedingt ist, eine Eigenschaft des regulativen Principis an sich. Gleichwol, da jede Bestimmung der Materie, welche das Reale derselben ausmacht, mithin auch die Undurchdringlichkeit, eine Wirkung (Handlung) ist, die ihre Ursache haben muß und daher immer noch abgeleitet ist, so schickt sich die Materie doch nicht zur Idee eines nothwendigen Wesens, als eines Principis aller abgeleiteten Einheit; weil jede ihrer realen Eigenschaften, als abgeleitet, nur bedingt nothwendig ist und also an sich aufgehoben werden kan, hienit aber das ganze Daseyn der Materie aufgehoben werden würde, wenn dieses aber nicht geschähe, wir den höchsten Grund der Einheit empirisch erreicht haben würden, welches durch das zweite regulative Princip verboten wird, so folgt: daß die Materie, und überhaupt, was zur Welt gehöria ist, zu der Idee eines nothwendigen Urwesens, als eines bloßen Principis der größten empirischen Einheit, nicht schicklich sey, sondern daß es außerhalb der Welt gesetzt werden müsse, da wir denn die Erscheinungen der Welt und ihr Daseyn immer getrost von anderen ableiten können, als ob es kein nothwendig Wesen gäbe und dennoch zu der Vollständigkeit der Ableitung unaufhörlich streben können:

nen:

nen, als ob ein solches, als ein oberster Grund, vorausgesetzt wäre.

Das Ideal des höchsten Wesens ist nach diesen Betrachtungen nichts anders, als ein regulatives Princip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allumfassenden nothwendigen Ursache entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und noch allgemeinen Gesetzen nothwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen und ist nicht eine Behauptung einer an sich nothwendigen Existenz. Es ist aber zugleich unvermeidlich, sich, vermittelt einer transcendentalen Subreption, dieses formale Princip als constitutiv vorzustellen und sich diese Einheit hypostatisch zu denken. Denn, so wie der Raum, weil er alle Gestalten, die lediglich verschiedene Einschränkungen desselben sind, ursprünglich möglich macht, ob er gleich nur ein Principium der Sinnlichkeit ist, dennoch eben darum vor ein schlechterdings nothwendiges vor sich bestehendes; Etwas und einen a priori an sich selbst gegebenen Gegenstand gehalten wird, so geht es auch ganz natürlich zu: daß, da die systematische Einheit der Natur auf keinerlei Weise zum Princip des empirischen Gebrauchs unserer Vernunft aufgestellt werden kan, als so fern wir die Idee eines allerrealsten Wesens, als der obersten Ursache, zum Grunde legen, diese Idee dadurch als ein wirklicher Gegenstand und dieser wiederum, weil er die oberste Bedingung ist, als nothwendig vorgestellet, mithin ein regulatives Princip

cip in ein constitutives verwandelt werde, welche Unterschiebung sich dadurch offenbart: daß, wenn ich nun dieses oberste Wesen, welches respectiv auf die Welt schlechthin (unbedingt) nothwendig war, als Ding vor sich betrachte, diese Nothwendigkeit leines Begriffs fähig ist, und also nur als formale Bedingung des Denkens, nicht aber als materiale und hypostatistische Bedingung des Daseyns, in meiner Vernunft anzutreffen gewesen seyn müsse.

Des dritten Hauptstücks Sechster Abschnitt.

Von der

Unmöglichkeit des physicotheologischen Beweises.

Wenn denn weder der Begriff von Dingen überhaupt, noch die Erfahrung von irgend einem Daseyn überhaupt, das, was gefordert wird, leisten kan, so bleibt noch ein Mittel übrig, zu versuchen, ob nicht eine bestimmte Erfahrung, mithin die, der Dinge der gegenwärtigen Welt, ihre Beschaffenheit und Anordnung einen Beweisgrund abgebe, der uns sicher zur Ueberzeugung von dem Daseyn eines höchsten Wesens verhelfen könne. Einen solchen Beweis würden wir den physicotheologischen nennen. Sollte dieser auch unmöglich seyn: so ist überall kein gnugthuender Beweis aus bloß speculativer Vernunft vor das Daseyn eines Wesens, welches unserer transscendentalen Idee entspräche, möglich.

Man

Man wird nach allen obigen Bemerkungen bald einsehen, daß der Bescheid auf diese Nachfrage ganz leicht und bündig erwartet werden könne. Denn, wie kan jemals Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemessen seyn sollte? Darin besteht eben das Eigenthümliche der letzteren, daß ihr niemals irgend eine Erfahrung congruiren könne. Die transcendente Idee von einem nothwendigen allumfassenden Urwesen ist so überschwenglich groß, so hoch über alles Empirische, das jederzeit bedingt ist, erhaben, daß man theils niemals Stoff genug in der Erfahrung aufzutreiben kan, um einen solchen Begriff zu fassen, theils immer unter dem Bedingten herumtappet und stets vergeltend nach dem Unbedingten, werden uns kein Gesetz irgend einer empirischen Causation ein Beispiel, oder dazu die mindeste Leitung giebt, suchen werden.

Stünde das höchste Wesen in dieser Kette der Bedingungen stehen, so würde es selbst ein Glied der Reihe derselben seyn und, eben so, wie die niedere Glieder, deren es vorausgesetzt ist, noch fernere Untersatzung wegen seines noch höheren Grundes erfordern. Will man es dagegen von dieser Kette trennen und, als ein bloß intelligibles Wesen, nicht in der Reihe der Naturursachen mit begreifen: welche Brücke kan die Vernunft alsdann wol schlagen, um zu demselben zu gelangen? Da alle Wege des Ueberganges von Wirkungen zu Ursachen, ja alle Synthesiß und Erweiterung unserer Erkenntniß überhaupt auf nichts anderes, als mögliche Erfahrung, mithin Alles auf

Gegens

Gegenstände der Sinnenwelt gestellt seyn und nur in Ansehung ihrer eine Bedeutung haben können.

Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen so unermesslichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, man mag diese nun in der Unendlichkeit des Raumes, oder in der unbegrenzten Theilung desselben verfolgen, daß selbst nach den Kenntnissen, welche unser schwache Verstand davon hat erwerben können, alle Sprache, über so viele und unabsehlich-große Wunder, ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu messen und selbst unsere Gedanken alle Begrenzung vermissen, so, daß sich unser Urtheil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredteres Erstaunen auflösen muß. Allzuwerts sehen wir eine Kette der Wirkungen und Ursachen, von Zwecken und den Mitteln, Regelmäßigkeit im Entstehen oder Vergehen, und, indem nichts von selbst in den Zustand getreten ist, daon es sich befindet, so weist er immer weiter hin nach einem anderen Dinge, als seiner Ursache, welche gerade eben dieselbe weitere Nachfrage nothwendig macht, so, daß auf solche Weise das ganze All im Abgrunde des Nichts versinken müßte, nähme man nicht etwas an, das außerhalb diesem unendlichen Zufälligen, vor sich selbst ursprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe hielte und, als die Ursache seines Ursprungs, ihm zugleich seine Fortdauer sicherte. Diese höchste Ursache (in Ansehung aller Dinge der Welt) wie groß soll man sie sich denken? Die Welt kennen wir nicht ihrem ganzen Inhalte

halte nach, noch weniger wissen wir ihre Größe durch die Vergleichung mit allem, was möglich ist, zu schätzen. Was hindert uns aber, daß, da wir einmal in Absicht auf Causalität ein äußerstes und oberstes Wesen bedürfen, es nicht zugleich dem Grade der Vollkommenheit nach über alles andere Mögliche setzen sollten, welches wir leicht, obzwar freilich nur durch den zarten Umriss eines abstracten Begriffs, bewerkstelligen können, wenn wir uns in ihm, als einer einzigen Substanz, alle mögliche Vollkommenheit vereinigt vorstellen, welcher Begriff der Forderung unserer Vernunft in der Erfahrung der Principien günstig, in sich selbst keinen Widersprüchen unterworfen und selbst der Erweiterung des Vernunftgebrauchs mitten in der Erfahrung, durch die Leitung, welche eine solche Idee auf Ordnung und Zweckmäßigkeit giebt, zuträglich, nirgend aber einer Erfahrung auf entschiedene Art zuwider ist.

Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, klärteste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Daseyn hat und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht von selbst entdeckt hätte und erweitert unsere Naturkenntnisse durch den Faden einer belebteren Einheit, deren Princip außer der Natur ist. Diese Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache, nemlich die

veran-

veranlassende Idee zurück und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Überzeugung.

Es würde daher nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst seyn, dem Menschen dieses Verweiss etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch so mächtige und unter ihren Händen immer wachsende, obzwar nur empirische Beweisgründe, unabläßig gefeilt wird, kan durch keine Zweifel subtiler abgezogener Speculation so niedergedrückt werden, daß sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und der Majestät des Weltbaues wirft, gerufen werden sollte, um sich von Größe zu Größe bis zur allerhöchsten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum ersten und unbedingten Urheber zu erheben.

Ob wir aber gleich wider die Vernunftmäßigkeit und Nützlichkeit dieses Verfahrens nichts einzuwenden, sondern es vielmehr zu empfehlen und aufzumuntern haben, so können wir darum doch die Ansprüche nicht billigen, welche diese Beweisart auf apodictische Gewissheit und auf einen, gar keiner Gunst, oder fremder Unterstützung bedürftigen Beifall machen möchte und es kan der guten Sache keinesweges schaden, die dogmatische Sprache eines hohnsprechenden Vernünftlers auf den Ton der Mäßigung und Bescheidenheit, eines zur Beruhigung hinreichenden, obgleich eben nicht unbedingte Unterwerfung gebietenden

Glaube

Glaubens, herabzustimmen. Ich behaupte demnach: daß der physicotheologische Beweis das Daseyn eines höchsten Wesens niemals allein darthun könne, sondern es jederzeit dem ontologischen (welchem er nur zur Introduction dient), überlassen müsse, diesen Mangel zu ergänzen, mithin dieser immer noch den einzigmöglichen Beweisgrund (wofern überall nur ein speculativer Beweis statt findet), enthalte, den keine menschliche Vernunft weiter gehen kan.

Die Hauptmomente des gedachten physicotheologischen Beweises sind folgende: 1. In der Welt finden sich allermorts deutliche Zeichen einer Ordnung nach bestimmter Absicht, mit großer Bertheil ausgeführt und in einem Ganzen, von unbeschreiblicher Mannigfaltigkeit des Inhalts so wol, als auch unbegrenzter Größe des Umfangs; 2. Denen Dingen der Welt ist diese zweckmäßige Anordnung ganz fremd und hängt ihren nur zufällig an, d. i. die Natur verschiedener Dinge konnte von selbst, durch so vielerley sich vereinigende Mittel, zu bestimmten Endabsichten nicht zusammen stimmen, wären sie nicht durch ein anordnendes vernünftiges Princip, nach zum Grunde liegenden Ideen, dazu ganz eigentlich gerichtet und angelegt worden. 3. Es existirt also eine erhabene und weise Ursache (oder mehrere), die nicht bloß, als blindwirkende allermächtige Natur, durch Grundsbarkeit, sondern, als Intelligenz, durch Freiheit die Ursache der Welt seyn muß. 4. Die Einheit derselben läßt sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung der Theile der Welt, als Glieder von eis-

nem künstlichen Bauwerk, an demjenigen, wozu unsere Beobachtung reicht, mit Gewißheit, weiter hin aber, nach allen Grundsätzen der Analogie, mit Wahrscheinlichkeit schließen.

Ohne hier mit der natürlichen Vernunft über ihren Schluß zu streiten, da sie aus der Analogie einiger Naturproducte mit demjenigen, was menschliche Kunst hervorbringt, wenn sie der Natur Gewalt thut und sie nöthigt, nicht nach ihren Zwecken zu verfahren, sondern sich in die unsrige zu schmiegen, (der Ähnlichkeit derselben mit unsern, Erzeugen, Uhren) schließt, es werde eben eine solche Causalkraft, nemlich Verstand und Willkür, bey ihr zum Grunde liegen, wenn sie die innere Nothwendigkeit der freiwirkenden Natur (die alle Kunst und vielleicht selbst so gar die Vernunft zuerst möglich macht), noch von einer anderen, obgleich übermenschlichen Kraft ableitet, welche Schlussart vielleicht die schärfste transsc. Critik nicht aushalten dürfte, muß man doch gestehen, daß, wenn wir einmal eine Ursache nennen sehen, wir hier nicht sicherer, als nach der Analogie mit dergleichen zweckmäßigen Erzeugnissen, die die einzige sind, wozu uns die Ursachen und Wirkungsart völlig bekannt sind, verfahren können. Die Vernunft würde es bey sich selbst nicht verantworten können, wenn sie von der Causalkraft, die sie kent, zu dunkeln und unerweislichen Erklärungsgründen, die sie nicht kent, übergehen wolte.

Nach diesem Schlusse müßte die Zweckmäßigkeit und Uebereinstimmung so vieler Naturanstalten blos die Zufälligkeit

keit der Form, aber nicht der Materie, d. i. der Substanz in der Welt beweisen: denn zu dem letzteren würde noch erfordert werden, daß bewiesen werden könnte: die Dinge der Welt wären an sich selbst zu dergleichen Ordnung und Einseinigkeit, nach allgemeiner Gesetzen, untauglich, wenn sie nicht, selbst ihrer Substanz nach, das Product einer höchsten Weisheit wären, wozu aber ganz andere Beweisgründe, als die von der Analogie mit men schlicher Kunst, erfordert werden würden. Der Beweis könnte also höchstens einen Werkstättmeister, der durch die Tauglichkeit des Stoffes, den er bearbeitet, immer sehr eingeschränkt wäre, aber nicht einen Weltstättmeister, dessen Idee alles unterweisen ist, dathin, welches zu der großen Absicht, die man vor Augen hat, nemlich ein allmächtiges Wesen zu beweisen, too weitem nicht hinreichend ist. Wollten wir die Zufälligkeit der Materie selbst beweisen, so müßten wir zu einem transcendentalen Argumente unsere Zuflucht nehmen, welches aber hier eben hat vermieden werden sollen.

Der Schluß geht also von der in der Welt so durchgängig beobachteten Ordnung und Zweckmäßigkeit, als einer durchaus zufälligen Einrichtung, auf das Daseyn einer ihr proportionirten Ursache. Der Begriff dieser Ursache aber muß uns etwas ganz Bestimmtes von ihr zu erkennen geben und er kan also kein anderer seyn, als der von einem Wesen, das alle Macht, Weisheit 2c. mit einem Worte, alle Vollkommenheit, als ein allmächtiges We-

sen, besitzt. Denn die Prädicate von sehr grösser, von erstaunlicher, von unermesslicher Macht und Treflichkeit geben gar keinen bestimmten Begriff und sagen eigentlich nicht, was das Ding an sich selbst sey, sondern sind nur Verhältnissbestimmungen von der Größe des Gegenstandes, den der Beobachter (der Welt) mit sich selbst und seiner Fassungskraft vergleicht und die gleich hochpreisend ausfallen, man mag den Gegenstand vergrößern, oder das beobachtende Subject in Verhältniß auf ihn kleiner machen. Wo es auf Größe (der Vollkommenheit) eines Dinges überhaupt ankommt, da giebt es keinen bestimmten Begriff, als der, so die ganze mögliche Vollkommenheit begreift, und nur das *Id* (*omnitudo*) der Realität ist im Begriffe durchgängig bestimmt.

Nun will ich nicht heßen, daß sich jemand unterwinden sollte, das Verhältniß der von ihm beobachteten Weltgröße (nach Umfang so viel als Inhalt) zur Allmacht, der Weltordnung zur höchsten Weisheit, der Welteinheit zur absoluten Einheit des Urhebers zu einzusehen. Also kan die Physicotheologie keinen bestimmten Begriff von der obersten Weltursache geben und daher zu einem Princip der Theologie, welche wiederum die Grundlage der Religion ausmachen soll, nicht hinreichend seyn.

Der Schritt zu der absoluten Totalität ist durch den empirischen Weg ganz und gar unmöglich. Nun thut man ihn doch aber im physicotheologischen Betreife. Wel-

ches

des Mittels bedient man sich also wol, über eine so weite Kluft zu kommen?

Nachdem man bis zur Verwunderung der Größe der Weisheit, der Macht u. des Naturhebers gelangt ist und nicht weiter kommen kan, so verlegt man auf einmal dieses durch empirische Beweisgründe geführte Argument und geht zu der gleich anfangs aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt geschlossenen Zufälligkeit derselben. Von dieser Zufälligkeit allein geht man nun, lediglich durch transcendente Begriffe, zum Daseyn eines Ewlethimothwendigen und von dem Begriffe der absoluten Nothwendigkeit der ersten Ursache auf den durchgängig bestimmten, oder bestimmenden Begriff desselben, nemlich einer allbefassenden Realität. Also blieb der physicotheologische Beweis in seiner Unternehmung stecken, sprang in dieser Verlegenheit plötzlich zu dem cosmologischen Beweise über und, da dieser nur ein verdeckter ontologischer Beweis ist, so verführte er seine Mächt wirklich bloß durch reine Vernunft, ob er gleich anfänglich alle Verwandtschaft mit dieser abzuleugnet und alles auf einleuchtende Weise aus Erfahrung ausgelegt hatte.

Die Physicotheologen haben also gar nicht Ursache gegen die transcendente Beweisart so spöttisch zu thun und auf sie mit dem Eigendünkel hellsehender Naturkennner, als auf das Spinnengewebe finsterner Gröbler, herabzusehen. Denn, wenn sie sich nur selbst prüfen wolten, so würden sie finden: daß, nachdem sie eine gute Straße auf dem

Beden der Natur und Erfahrung fortgegangen sind und sich gleichwohl immer noch eben so weit von dem Gegenstande ziehen, der ihrer Barankt entgegen scheint, sie plötzlich diesen Beden verlassen und ins Reich bloßer Möglichkeiten übertreten, wo sie auf den Flügen der Ideen dämmern genosse zu kommen hoffen, was sich aller ihrer empirischen Nachsicherung entziehen hatte. Nachdem sie endlich durch einen so mühsamen Irrung seinen Fuß gefest zu haben vermögen, so verbreiten sie den kühnere verkannter Begriff (in dessen Besitz sie, ohne zu wissen wie, gekommen sind), über das ganze Feld der Erleuchtung und erläutern das Ideal, welches lediglich ein Product der reinen Vernunft war, obzwar unmittelbar gering und weit unter der Würde seiner Gegenstandes, durch Erfahrung, ohne doch geirren zu wollen, daß sie zu diesem Kenntniß oder Heraussetzung durch einen andern Fußweg, als den der Erfahrung, gelanget sind.

So liegt demnach dem physicotheologischen Beweise der cosmologische, diesem aber der ontologische Beweis, vom Daseyn eines einzigen Urwesens als höchsten Wesens, zum Grunde und, da außer diesen dreien Wegen keiner mehr der speculativen Vernunft erthen ist: so ist der ontologische Beweis, aus lauter reinen Vernunftbegriffen, der einzige mögliche, wenn überall nur ein Beweis, von einem so weit über allen empirischen Verstandesgebrauch erhabenen Satze, möglich ist.

Des dritten Hauptstücks Siebenter Abschnitt.

Critik aller Theologie aus speculativen Principien der Vernunft.

Wenn ich unter Theologie die Erkenntnis des Unwesens verstehe, so ist sie entweder die aus bloßer Vernunft, theologia rationalis, oder aus Offenbarung, revelata. Die erstere denkt sich nun ihren Gegenstand entweder des Unes durch reine Vernunft, vermittelst höher transcendentaler Begriffe, (ens originarium, realissimum, ens entium) und heißt die transcendente Theologie, oder durch einen Begriff, den sie aus der Natur (unserer Seele) entlehnt, als die höhere Intelligenz und müßte die natürliche Theologie heißen. Der, so allein eine transcendente Theologie anrühmt, nennt Deist, der, so auch eine natürliche Theologie anrühmt, Theist genant. Der erstere giebt zu, daß wir offenbar das Daseyn eines Unwesens durch bloße Vernunft erkennen können, aber unser Begriff von ihm Unes transcendental sey, nemlich nur als von einem Wesen, das alle Realität hat, die man aber nicht näher bestimmen kan. Der zweite behauptet, die Vernunft sey im Stande, den Gegenstand nach der Analogie mit der Natur näher zu bestimmen, nemlich: als ein Wesen, das durch Verstand und Freiheit den Ursprung aller anderen Dinge in sich enthalte. Jener stellet sich also unter demselben Unes eine Weltursache, (ob durch die

Nothwendigkeit seiner Natur, oder durch Freiheit, bleibt unentschieden), diesen einen Welturheber vor.

Die transcendente Theologie ist entweder diejenige, welche das Daseyn des Urwesens von einer Erfahrung überhaupt (ohne über die Welt, wozu sie gehört, etwas näher zu bestimmen), abzuleiten gedenkt und heißt Cosmotheologie, oder glaubt durch bloße Begriffe, ohne Beihülfe der mindesten Erfahrung, sein Daseyn zu erkennen und wird Ontotheologie genant.

Die natürliche Theologie schließt auf die Eigenschaften und das Daseyn eines Welturhebers, aus der Beschaffenheit, der Ordnung und Einheit, die in dieser Welt angetroffen wird, in welcher zweierley Causalität und deren Regel angenommen werden muß, nemlich Natur und Freiheit. Daher steigt sie von dieser Welt zur höchsten Intelligenz auf, entweder als dem Princip aller natürlichen, oder aller sittlichen Ordnung und Vollkommenheit. Im ersten Falle heißt sie Physicotheologie, im letzten Moraltheologie *).

Da man unter dem Begriffe von Gott nicht etwa bloß eine Umdwirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand
und

*) Nicht theozentische Moral; denn die enthält sittliche Gesetze, welche das Daseyn eines höchsten Weltregierers voraussetzen, dahingegen die Moraltheologie eine Ueberszeugung vom Daseyn eines höchsten Wesens ist, welche auf sittliche Gesetze gegründet ist.

und Freiheit der Urheber der Dinge fern soll, zu verstehen gewohnt ist, und auch dieser Begriff allem uns interessiert, so könnte man, nach der Strenge, dem Deyßen allen Glauben an Gott absprechen und ihm lediglich die Behauptung eines Urweisers, oder obersten Ursache übrig lassen. Indessen, da niemand darum, weil er etwas sich nicht zu behaupten getraut, beschuldigt werden darf, er wolle es gar läugnen, so ist es gelinder und billiger zu sagen: der Deyß glaube einen Gott, der Theist aber einen lebendigen Gott (summam intelligentiam). Jetzt wollen wir die mögliche Quellen aller dieser Versuche der Vernunft aufsuchen.

Ich begnüge mich hier, die theoretische Erkenntniß durch eine solche zu erklären, wodurch ich erkenne, was da ist, die practische aber, dadurch ich mir vorstelle, was da seyn soll. Dessennach ist der theoretische Gebrauch der Vernunft derjenige, durch den ich a priori (als nothwendig) erkenne, daß etwas sey, der practische aber, durch den a priori erkannt wird, was geschehen solle. Wenn nun entweder, daß etwas sey, oder geschehen solle, ungezweifelt gewiß, aber doch nur bedingt ist: so kan doch entweder eine gewisse bestimmte Bedingung dazu schlechthin nothwendig seyn, oder sie kan nur als beliebig und zufällig vorausgesetzt werden. Im ersten Falle wird die Bedingung postulirt, (per thesin) im zweiten supponirt, (per hypothesein). Da es practische Gesetze giebt, die schlechthin nothwendig sind (die moralische), so muß,

wenn diese irgend ein Daseyn, als die Bedingung der
Nothwendigkeit ihrer verbindenden Kraft, nothwendig ver-
aussetzen, dieses Daseyn postulirt werden, darum, weil
das Bedingte, von welchem der Schluß auf diese bestimmte
Bedingung geht, selbst a priori als schlechterdingsnoth-
wendig erkannt wird. Wir werden künftig von den mor-
talischen Geistes zeigen: daß sie das Daseyn eines höch-
sten Wesens nicht bloß voraussetzen, sondern auch, da sie
in anderweitiger Betrachtung schlechterdings nothwendig
sind, es mit Recht, aber stilletich nur practisch, postulir-
ten; jetzt setzen wir diese Schlußart noch bey Seite.

Da, wenn bloß von dem, was da ist (nicht, was seyn
soll), die Rede ist, das Bedingte, welches uns in der Er-
fahrung gegeben wird, jederzeit auch als zufällig gedacht
wird, so kan die zu ihm gehörige Bedingung daraus nicht
als schlechthinnothwendig erkannt werden, sondern dient nur
als eine respectivnothwendige, oder vielmehr nöthige, an
sich selbst aber und a priori willkührliche Voraussetzung
zum Vernunfterkentniß des Bedingten. Soll also die ab-
solute Nothwendigkeit eines Dinges im theoretischen Er-
kenntniß erkannt werden, so könnte dieses allein aus Begrif-
fen a priori geschehen, niemals aber als einer Ursache,
in Beziehung auf ein Daseyn, das durch Erfahrung ge-
geben ist.

Eine theoretische Erkenntniß ist speculativ, wenn sie
auf einen Gegenstand, oder solche Begriffe von einem Gegen-
stande, geht, zu welchem man in keiner Erfahrung ge-
langen

langen f m. Sie wird der Naturerkenntnis entgegenge-
 set, welche auf keine andere Verhältnisse oder Predicate
 derselben acht, als die in einer möglichen Erfahrung ge-
 geben werden können.

Der Grundlag: von dem, was geschieht, (dem
 empirisch-zufälligen) als Anfang, auf eine Ursache zu
 schließen, ist ein Princip der Naturerkenntnis, aber nicht
 der Speculation. Denn, wenn man von ihm, als einem
 Grundsatz, der die Bedingung möglicher Erfahrung
 überhaupt enthält, abstrahirt und, indem man alles Em-
 pirische wegläßt, ihn vom Zufälligen überhaupt aufheben
 will, so bleibt nicht die mindeste Rechtfertigung eines sol-
 chen synthetischen Satzes übrig, um daraus zu ersehen,
 wie ich von etwas, was da ist, zu etwas davon ganz Ver-
 schiednem (acart Ursache) übergehen könne; in der Ver-
 gnüß einer Ursache verliert eben so, wie des Zufälligen, in
 solchem Ues speculativen Gebrauche, alle Bedeutung, der-
 ren objective Realität sich in concreto begreiflich machen
 lasse.

Wenn man nun vom Daseyn der Dinge in der Welt
 auf ihre Ursache sieht: so gehört dieses nicht zum na-
 türlichen, sondern zum speculativen Vernunftgebrauch;
 weil iener nicht die Dinge selbst (Substanzen), sondern
 nur das, was geschieht, also ihre Zustände, als empiri-
 sch zufällig, auf irgend eine Ursache bezieht; daß die
 Substanz selbst (die Materie) dem Daseyn nach zufällig
 sey, würde ein Ues speculatives Vernunftvermögen sein
 müssen.

müssen. Wenn aber auch nur von der Form der Welt, der Art ihrer Verbindung und dem Wechsel derselben die Rede wäre, ich wolte aber daraus auf eine Ursache schließen, die von der Welt gänzlich unterschieden ist, so würde dieses wiederum ein Urtheil der bloß speculativen Vernunft seyn; weil der Gegenstand hier gar kein Object einer möglichen Erfahrung ist. Aber alsdenn würde der Grundsatz der Causalität, der nur innerhalb dem Felde der Erfahrungen gilt und außer demselben ohne Gebrauch, ja selbst ohne Bedeutung ist, von seiner Bestimmung gänzlich abgebracht.

Ich behaupte nun: daß alle Versuche eines bloß speculativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind, daß aber die Principien ihres Naturgebrauchs ganz und gar auf keine Theologie führen, selblich, wenn man nicht moralische Gesetze zum Grunde legt, oder zum Leitsaden braucht, es überall keine Theologie der Vernunft geben könne. Denn alle synthetische Grundsätze des Verstandes sind von immanentem Gebrauch: zu der Erkenntniß eines höchsten Wesens aber wird ein transcendenten Gebrauch desselben erfordert, wozu unser Verstand gar nicht ausgerüstet ist. Soll das empirischgültige Gesetz der Causalität zu dem Urwesen führen, so müßte dieses in die Kette der Gegenstände der Erfahrung mit gehören, alsdenn wäre es aber, wie alle Erscheinungen, selbst wiederum bedingt. Erlaubte man
aber

aber auch den Sprung über die Gränze der Erfahrung hinaus, barmittelt das derinnischen Gesetz der Vererbung der Wüthungen auf ihre Ursachen: welcher Begriff kan uns dieses Verfahren verzeihen? Den weitem fernen Begriff von einem höchsten Wesen, weil uns Erfahrung niemals die größte aller rationalen Wüthungen (als welche das Bewußt von ihrer Ursache ablesen soll), darreicht. Soll es uns erlaubt seyn, Mos, um in unserer Vernunft nichts Leeres übrig zu lassen, diesen Manoe! der rühmigen Bestimmung durch eine kleine Idee der höchsten Perfektheit und ursprünglichen Selbstständigkeit aufzufüllen: so kan dieses zwar als Wunsch eingebracht, aber nicht aus dem Rechte eines unentzehllichen Beweises gefordert werden. Der physisch-theologische Beweis führt also vielleicht wol anderen Methoden (wenn solche zu haben sind) Nachdruck geben, indem er Speculation mit Anschauung verknüpft: vor sich selbst aber bereitet er nicht den Geistand zur theologischen Erkenntnis vor und giebt ihm dazu eine oerale und natürliche Richtung, als daß er allein das Geschäfte vollenden könnte.

Man sieht also hieraus wol: daß transcendente Fragen nur transcendente Antworten, d. i. aus lauter Begriffen a priori ohne die mindeste empirische Beimischung erlauten. Die Frage ist hier aber offenbar synthetisch und verlangt eine Erweiterung unserer Erkenntnis über alle Gränzen der Erfahrung hinaus, nemlich zu dem Daseyn eines Wesens, was unserer bloßen Idee entspricht.

den soll, der niemals irgend eine Erfahrung gleich nehmen kan. Nun ist, nach unseren obigen Beweisen, alle synthetische Erkenntnis a priori nur dadurch möglich, daß sie die formale Bedingungen einer möglichen Erfahrung ausdrückt, und alle Grundsätze sind also nur von immu-
nenter Gültigkeit, d. i. sie beziehen sich lediglich auf Gegenstände empirischer Erkenntnis, oder Existenzungen. Also wird auch durch transcendentalen Verfahren in Ab-
sicht auf die Ideologie einer bloß speculativen Vernunft nichts ausgerichtet.

Wollte man aber lieber alle obige Beweise der Ana-
lytik in Zweifel ziehen, als sich die Ueberzeugung von dem
Gewichte der so lange gebrauchten Vernunftgründe rauben
lassen, so kan man sich doch nicht weigern, der Herausfor-
derung ein Gehör zu thun, wenn ich verlange: man sehe
sich wenigstens darüber nach, wie und vermittelst
welcher Erkenntnis man so denn getraue, alle mögliche
Erfahrung durch die Macht bloßer Ideen zu überfliegen.
Mit neuen Vorreißer, einer unverbesserten Arbeit alter Be-
weise, würde ich ihnen, nach zu verschonen. Denn, ob
man zwar haben eben nicht viel zu wählen hat, indem
endlich doch alle bloß speculative Weise se auf einen einzig-
gen, nämlich den entzweiten hinauslaufen und ich also
eben nicht suchen darf, sondern durch die Fruchtbarkeit
der dogmatischen Verstandes seiner sinnfreien Vernunft
befähigt zu werden, ob sich ich außerdem auch, ohne
mich darum sehr freuen zu dürfen, die Herausforderung
nicht

nicht ausschlagen will, in jedem Versuche dieser Art den
 Schluß aufzuheben und dadurch seine Unmöglichkeit zu
 vereiteln: so wird daher doch die Hoffnung bleiben, daß es
 bey denen, welche einmal dogmatischer Uebertreibungen ge-
 wehrt seyn, niemals vorkommt aufzuheben und ich halte mich
 daher an der einzigen bloßen Bedingung, daß man sich
 allgemein und aus der Natur des menschlichen Verstandes,
 samt allen übrigen Erkenntnisquellen, darüber rectificire,
 wie man es anfangen wolle, sein Erkenntniß ganz und gar
 a priori zu erweitern und es dahin zu erweitern, wo kei-
 ne mögliche Erfahrung und mithin kein Mittel hinreicht,
 irgend einem von uns selbst ausgedachten Begriffe seine
 obiective Realität zu versichern. Wie der Verstand auch
 zu diesem Begriffe gelanget seyn mag, so kan doch das
 Daseyn des Gegenstandes desselben nicht analytisch in dem-
 selben gefunden werden, weil eben darin die Erkenntniß
 der Existenz des Objects besteht, daß dieses außer dem
 Gedanken an sich selbst gesetzt ist. Es ist aber gleich
 unmöglich, aus einem Begriffe von selbst hinaus zu ge-
 hen und, ohne daß man der empirischen Verknüpfung
 folgt, (wodurch aber jederzeit nur Erscheinungen gelehrt
 werden), zu Entdeckung neuer Gegenstände und über-
 schwenglicher Wesen zu gelangen.

Ob aber gleich die Vernunft in ihrem bloß specu-
 lativen Gebrauche zu dieser so großen Macht des Verstandes
 nicht zulänglich ist, nemlich zum Daseyn eines obersten
 Wesens zu gelangen, so hat sie doch darin sehr große
 Nutzen,

Mutigen, die Erkenntniß desselben, im Fall sie anders woher gesichert werden könnte, zu berichtigen, mit sich selbst und ieder intelligiblen Macht einstimmig zu machen, und von allem, was dem Begriffe eines Unwesens zuwider seyn möchte, und aller Vermischung empirischer Einschränkungen zu reinigen.

Die transcendente Theologie bleibt demnach, aller ihrer Unzulänglichkeit ungeachtet, dennoch von wichtigem negativen Gebrauche und ist eine beständige Censur unserer Vernunft, wenn sie bloß mit reinen Ideen zu thun hat, die eben darum kein anderes, als transcendentes Nichtmaaß zulassen. Denn, wenn einmal, in anderer, vielleicht practischer Beziehung, die Voraussetzung eines höchsten und allumfassenden Wesens, als oberster Intelligenz, ihre Gültigkeit ohne Widerrede behauptete: so wäre es von der größten Wichtigkeit, diesen Begriff auf seiner transcendentalen Seite, als den Begriff eines nothwendigen und allerrealsten Wesens, genau zu bestimmen und, was der höchsten Realität zuwider ist, was zur bloßen Erscheinung (dem Antropomorphism im weiteren Verstande) gehört, wegzuschaffen und zugleich alle entgegengesetzte Behauptungen, sie mögen nun atheistisch, oder deistisch, oder anthropomorphistisch seyn, aus dem Wege zu räumen, welches in einer solchen critischen Behandlung sehr leicht ist, indem dieselben Gründe, durch welche das Unvermögen der menschlichen Vernunft, in Ansehung der Behauptung des Daseyns eines dergleichen Wesens,

Wesen, vor Augen gelegt wird, nothwendig auch zureichen, um die Unmöglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweisen. Denn, wo will jemand durch reine Speculation der Vernunft die Einsicht hernehmen: daß es kein höchstes Wesen, als Ursprung von Allen, gebe, oder daß ihm keine von den Eigenschaften zögenne, welche wir, ihren Folgen nach, als analogisch mit den Vorurtheilen des menschlichen Denkens, und vorstellen, oder daß sie, in dem letzteren Falle auch eben die Schwächen unterworfen seyn müssen, welche die Einsicht der Vernunft, die wir durch Erfahrung kennen, unvermeidlich auferlegt.

Das höchste Wesen bleibt also vor den Uebeln speculativen Gebrauch der Vernunft ein Uebel, oder doch sehr erschwerendes Joch, ein Joch, welches die ganze menschliche Erkenntnis belastet und lähmt, dessen corrective Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann und, wenn es eine Naturaltheologie geben sollte, die diesen Mangel ergänzen kann, so bereitet alsdann die vorher nur problematische transcendente Theologie ihre Unmöglichkeit, durch Bestimmung ihres Begriffs und unauflösbare Censur eines durch Zurücksetzung oft genug getriebenen und mit ihren eigenen Ideen nicht immer einmüthigen Vernunft. Die Nothwendigkeit, die Unendlichkeit, die Einheit, das Daseyn außer der Welt (nicht als Weltseele), die Ewigkeit, ohne Bedingungen der Zeit, die Allgegenwart, ohne Bedingungen

des Raumes, die Allmacht &c. sind lauter transcendente Prädicate und daher kan der gereinigte Begriff derselben, den eine jede Thelorie so sehr nöthig hat, bloß aus der transscendentalen gegeben werden.

A n h a n g

zur transscendentalen Dialectik.
Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der
reinen Vernunft.

Der Ausgang aller dialectischen Versuche der reinen Vernunft besteht nicht allein, was wir schon in der transscendentalen Analytik beriefen, nemlich, daß alle unsere Schlüsse, die uns über das Feld möglicher Erfahrung hinausführen wollen, trüglisch und grundlos seyn, sondern er lehrt uns zugleich dieses besondere: daß die menschliche Vernunft dabey einen natürlichen Gang habe, diese Gränze zu überschreiten, daß transscendentale Ideen ihr eben so natürlich seyn, als dem Verstande die Categorien, obgleich mit dem Unterschiede, daß, so wie die letztere zur Wahrheit, d. i. der Uebereinstimmung unserer Begriffe mit dem Objecte führen, die erstere einen bloßen, aber un-
widerstehlichen Schein bewirken, dessen Täuschung man kaum durch die schärfste Critik abhalten kan.

Alles, was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, muß zweckmäßig und mit dem richtigen Gebrauche derselben einstimmig seyn, wenn wir nur einen gewissen

Miß-

Mißverstand verhüten und die eigentliche Natur derselben anständig machen können. Also werden die transscendentalen Ideen allem Vermuthen nach ihren guten und folglich immanenten Gebrauch haben, obgleich, wenn ihre Bedeutung verkannt und sie vor Bausse von wirklichen Dingen genommen werden, sie transscendent in der Abwägung und eben darum trüglisch seyn können. Denn nicht die Idee an sich selbst, sondern blos ihr Gebrauch kann, entweder in Ansehung der gesamten menschlichen Erfassung, überfliegend (transscendent), oder einheimisch (immanent) seyn, nachdem man sie entweder gerade zu auf einen ihr vermeintlich entsprechenden Gegenstand, oder nur auf den Verstandesgebrauch überhaupt in Ansehung der Gegenstände, mit welchen er zu thun hat, richtet und alle Fehler der Subreption sind jederzeit einem Mangel der Urtheilskraft, niemals aber dem Verstande oder der Vernunft zuzuschreiben.

Die Vernunft bezieht sich niemals gerade zu auf einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand und vermittelt denselben auf ihren eigenen empirischen Gebrauch, schafft also keine Begriffe (von Objecten), sondern ordnet sie nur und giebt ihnen diejenige Einheit, welche sie in ihrer größtmöglichen Ausbreitung haben können, d. i. in Beziehung auf die Totalität der Reichen, als auf welche der Verstand gar nicht sieht, sondern nur auf diejenige Verknüpfung, dadurch allerwerthe Reichen der Bedingungen nach Begriffen zu Stande kommen. Die Vernunft hat

also eigentlich nur den Verstand und dessen zweifelhafte
Anschauung zum Gegenstande und, wie dieser das Mannig-
faltige im Object durch Begriffe vereinigt, so vereinigt
jene ihrer Seite das Mannigfaltige der Ideen durch
Ideen, indem sie eine gewisse collective Einheit zum Ziele
der Verstandeshandlungen setzt, welche sonst nur mit der
distributiven Einheit beschäftigt sind.

Ich behaupte dennoch: die transcendente Ideen
seien niemals von constitutivem Charakter, so, daß durch
Begriffe gewisser Gegenstände gegeben würden und so dem
Falle, daß man sie so versteht, so sind es keine
reine (dialectische) Begriffe. Dagegen aber haben sie
einen vorstellenden und unentbehrlichen Zweck in regula-
tiven Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen
Ziele zu richten, in Rücksicht auf welches die Objecte
nach einer seiner Regeln in einer Einheit zu erkennen haben,
der, ob er zwar nur eine Idee (*fokus imaginarius*), doch ein
Punct ist, aus welchem die Verstandesbegriffe ihren Ursprung
ausgehen, indem er ganz außer, als den Verstand mit seiner
Erfahrung hat, dennoch dazu dient, ihnen die Einheit
neben der größten Mannichfaltigkeit zu verschaffen.
Man entspringt uns zwar hieraus die Täuschung, als wenn
diese Begriffe von einem Gegenstande selbst, der
außer dem Felde empirisch möglicher Erkenntnis läge, aus-
geschlossen wären (so wie die Punkte hinter der Augapfel-
fläche gesehen werden), allein diese Illusion (welche man
deshalb hindern kan, daß sie nicht betrügt) ist gleichwohl un-
ent-

entbehrlich nothwendig, worn wir außer den Gegenständen, die uns vor Augen sind, auch diejenige zugleich setzen wollen, die weit davon was im Rücken liegen, d. i. wenn wir, in unserem Maße, den Verstand über jede gegebene Erfahrung (dem Theile der gesamten menschlichen Erfahrung) hinaus, mithin auch zur größtmöglichen und äußersten Erweiterung abrichten wollen.

Über diesen nur und nicht über die Erkenntniß in ihrem
ganzen Umfange, so finden wir, daß dasjenige, was Vernunft
genügt, auch Vernunft übersteigt und in Evidenz
zu bringen sucht, das Systematische der Erkenntniß sey,
d. i. der Zusammenhang derselben aus einem Princip.
Diese Vernunftbeziehung setzt aberzeit eine Idee voraus,
nämlich die von der Vernunft als Object der Erkenntniß, wel-
ches vor der Vernunft als Object der Vernunft vorher steht und
die Bedingungen enthält, ist in Evidenz seine Stelle und
Verhältnis zu den Ideen a priori zu bestimmen. Diese
Idee ist dasjenige, welches die Einheit der Vernunft-
beziehung, wodurch diese nicht ein zufälliges Ag-
gregat, sondern ein nach notwendigen Gesetzen zusam-
menhängendes System wird. Man kann eigentlich nicht
sagen: daß diese Idee ein Verstand vom Objecte sey, son-
dern von der durchgängigen Einheit dieser Begriffe, so
fern dieselbe dem Verstande zur Regel dient. Dergleichen
Vernunftbegriffe werden nicht aus der Natur geschöpft,
vielmehr befragen wir die Natur nach diesen Ideen und
halten unsere Erkenntniß vor vernunftmäßig, so lange sie

denſelben nicht adäquat iſt. Man geſucht: daß ſich ſchwerlich reine Erde, reines Waſſer, reine Luft zu finde. Gleichwol hat man die Lebeweiſe da, wo dieſe nöthig (die alſo, was die völlige Reife betrifft, nur in der Vernunft ihren Ursprung haben), um den Urtitel, den jede dieser Naturſachen an der Erſcheinung hat, gehörig zu beſtimmen und ſo bringt man alle Materien auf die Erde (alſo ſamt die bloße Laſt), Luge und Lebeweiſe (als die Waſt, endlich auf Waſſer und Luft als Behälter (alſo ſamt Waſſern, vermittelſt deren die Vertheilung wirken). um, nach der Idee eines Mechanismus, die chemiſche Vertheilungen der Materien unter einander zu erklären. Denn, wiewol man ſich nicht wirklich ſo ausdrückt, ſo iſt doch ein ſolcher Einfluß der Vernunft auf die Eintheilungen der Naturforſcher ſehr leicht zu entdecken.

Wenn die Vernunft ein Vermögen iſt, das Beſondere aus dem Allgemeinen abzuleiten, ſo iſt entweder das Allgemeine ſchon an ſich gewiß und gegeben, und alſodenn erſtedt es nur Urtitelkraft zur Subſumtion und das Beſondere wird dadurch nothwendig bekannt. Dieſe will ich den methodiſchen Gebrauch der Vernunft nennen. Oder das Allgemeine wird nur problematiſch angenommen und iſt eine bloße Idee, das Beſondere iſt gewiß, aber die Urtitelkraft der Vernunft in dieſer Folge iſt noch ein Problem, ſo werden mehrere beſondere Fälle, die inſgesamt gewiß ſind, an der Hand verſucht, ob ſie daraus ſtießen und in dieſem Falle, wenn es den Anſchein hat, daß alle

anzu-

anzugebende besondere Fälle daraus abfolgen, wird auf die Allgemeinheit der Regel, aus dieser aber nachher auf alle Fälle, die auch an sich nicht gegeben sind, geschlossen. Diesen will ich den hypothetischen Gebrauch der Vernunft nennen.

Der hypothetische Gebrauch der Vernunft aus zum Grunde gelegten Ideen, als problematischer Begriffe, ist eigentlich nicht constitutiv, nemlich nicht so beschaffen, daß dadurch, wenn man nach aller Strenge urtheilen will, die Wahrheit der allgemeinen Regel, die als Hypothese angenommen worden, folge; denn, wie will man alle mögliche Folgen wissen, die, indem sie aus dem eben angenommenen Grundsatz folgen, seine Allgemeinheit beweisen, sondern er ist nur regulativ, um dadurch, so weit als es möglich ist, Einheit in die besondere Erkenntniß zu bringen und die Regel dadurch der Allgemeinheit zu nähern.

Der hypothetische Vernunftgebrauch geht also auf die systematische Einheit der Verstandeserkenntniß, diese aber ist der Probierstein der Wahrheit der Regeln. Umgekehrt ist die systematische Einheit (als bloße Idee) lediglich nur protectivte Einheit, die man an sich nicht als gegeben, sondern nur als Problem ansehen muß, welche aber dazu dient, zu dem Mannigfaltigen und besondern Verstandesgebrauche ein Principium zu finden und diesen dadurch auch über die Fälle, die nicht gegeben sind, zu leiten und zusammenhängend zu machen.

Man sieht aber hieraus nur: daß die systematische oder Vernunftseinheit der mannigfaltigen Verstandeserkenntnis ein logisches Princip sey, und, da wo der Verstand einem recht zu Grunde hinkommt, ihm durch Ideen festzuhalten und durch die Verschiedenheit seiner Rechte Einheit setzt unter einem Princip (systematische) und dadurch Zusammenhang zu verschaffen, so weit als es sich thun läßt. Da aber die Vernunft Einheit der Gegenstände, oder die Natur des Verstandes, der sie als solche erkennt, an sich zu setzen nicht im Stande ist, so ist bekannt, wann und ob man diese a priori, auch ohne Rücksicht auf ein solches Interesse der Vernunft in gewisser Weise postuliren und also setzen könne: alle nämliche Verstandeserkenntnisse (darunter die empirische) haben Vernunftseinheit und stehen unter gemeinschaftlichen Principien, welche sie, ungeachtet ihrer Verschiedenheit, ableiten werden können, das würde ein transcendentaler Grundsatz der Vernunft seyn, welcher die systematische Einheit nicht bloß subjectiv und lediglich als Methode, sondern objectivnothwendig machen würde.

Wir wollen dieses durch einen Fall des Vernunftgebrauchs erläutern. Unter die verschiedenen Arten der Einheit nach Begriffen des Verstandes gehört auch die der Einheit einer Substanz, welche Kraft genant wird. Die verschiedene Erscheinungen eben derselben Substanz zeigen beim ersten Anblicke so viel Ungleichartigkeit, daß man daher anfänglich beinahe so vielerley Substanzen annehmen muß, als Wirkungen sich hervorthun, wie in dem

dem

dem menschlichen Gemüthe die Vorstellung, Veranschau-
 lung, Einbildung, Erinnerung, Verstand, Urtheilskraft,
 Lust, Begehren u. s. w. Als ob es gäbe eine solche
 allgemeine menschliche Grundkraft so viel als mög-
 lich dadurch zu verringern, daß man durch Vergleichung
 die verschiedene Identität erdecke und nachsehe, ob nicht
 Einbildung, mit Veranschau- lung, Erinnerung,
 Verstand, Urtheilskraft, vermischt gar Verstand und
 Vernunft sey. Die Idee einer Grundkraft, von wel-
 cher aber die Kraft gar nicht ermittelte, so es dergleichen
 erke, ist nemlich das Problem einer rationalischen Ver-
 setzung der Vernunftkraft von A. B. C. Das logische
 Verordnen besteht darin zu sehn, so weit als mög-
 lich zu sehn zu können und, so viele die Gründe anzu-
 den eben und anderen Kraft unter sich heraus gefunden
 werden, desto wohlfeillicher wird es, daß sie nichts,
 als verschiedene Ausprägungen einer und derselben Kraft
 seyn, welche (coarctatio) ihre Grundkraft heißen kan.
 Eben so verfährt man mit den übrigen.

Die vorerwähnten Grundsätze müssen wiederum unter einander verglichen werden, und sie führen, daß man ihre Einheit seit entdeckt, einer einzigen Wahrheit, d. i. absoluten Grundkraft nahe zu bringen. Diese Vereinbarkeit aber ist ihre Hypothese. Man behauptet nicht, daß eine solche in der That angenommen werden müsse, sondern, daß man sie zu Gunsten der Wissenschaft, namentlich in Beziehung gewisse Annahmen, wie die mathematischen Regeln,

die die Erfahrung an die Hand geben mag, suchen und, wo es sich thun läßt, auf solche Weise systematische Einheit ins Erkenntniß bringen müsse.

Es zeigt sich aber, wenn man auf den transcendentalen Gebrauch des Verstandes Acht hat, daß diese Idee einer Grundkraft überhaupt, nicht bloß als Problem zum hypothetischen Gebrauche bestimmt sey, sondern objective Realität verzehe, dadurch die systematische Einheit der mancherley Kräfte einer Substanz postuliret und ein apodictisches Vernunftprincip errichtet wird. Denn, ohne daß wir einmal die Einheitsigkeit der mancherley Kräfte versucht haben, ja selbst wenn es uns nach allen Versuchen mißlingt, sie zu entdecken, setzen wir doch voraus: es werde eine solche anzutreffen seyn und dieses nicht allein, wie in dem angeführten Falle, wegen der Einheit der Substanz, sondern, wo so gar viele, obzwar in gewissem Grade gleichartige, angetroffen werden, wie an der Materie überhaupt, setzt die Vernunft systematische Einheit mannigfaltiger Kräfte voraus, da besondere Naturgesetze unter allgemeineren stehen und die Ersparung der Principien nicht bloß ein ökonomischer Grundsatz der Vernunft, sondern inneres Gesetz der Natur wird.

In der That ist auch nicht abzusehen, wie ein logisches Princip der Vernunftseinheit der Regeln statt finden könne, wenn nicht ein transcendentes vorausgesetzt würde, durch welches eine solche systematische Einheit, als den Objecten selbst anhängend, a priori als nothwendig ange-

angenommen wird. Denn mit welcher Befugniß kan die Vernunft im logischen Gebrauche verlangen, die Mannigfaltigkeit gleich der Kräfte, welche uns die Natur zu erkennen giebt, als eine bloß vertheilte Einheit zu behaupten und sie aus irgend einer Grundkraft, so viel an ihr ist, abzuleiten, wenn es ihr frey stünde zuzugeben, daß es eben so wohl möglich sey, alle Kräfte wären ungleichartig, und die systematische Einheit ihrer Anleitung der Natur nicht gemäß: denn alledenn würde sie gerade wider ihre Bestimmung verfahren, indem sie sich eine Idee zum Ziele setzte, die der Natureinrichtung ganz widerspräche. Auch kan man nicht sagen: sie habe zuvor von der zufälligen Beschaffenheit der Natur diese Einheit nach Principien der Vernunft abgenommen. Denn das Gesetz der Vernunft, sie zu suchen, ist nothwendig, weil wir ohne dasselbe gar keine Vernunft, ohne diese aber keinen zusammenhängenden Verstandesgebrauch und, in dessen Ermangelung, kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit haben würden und, wir also in Aufschung des letzteren die systematische Einheit der Natur durchaus als objectivgültig und nothwendig voraussetzen müssen.

Wir finden diese transcendente Voraussetzung auch auf eine bewundernswürdige Weise in den Grundsätzen der Philosophen versteckt, wiewol sie selbst darin nicht immer erkant, oder sich selbst gestanden haben. Daß alle Mannigfaltigkeiten einzelner Dinge die Identität der Art nicht ausschließen, daß die mancherley Arten nur als ver-

schie-

flüchtliche Bestimmungen von mehreren Gattungen, die sie eher von noch höheren Geschlechtern u. behandelt werden sollten, daß also eine artlose systematische Einheit aller möglichsten empirischen Begriffe, so fern sie von höheren und allgemeineren abgeleitet werden können, gesucht werden muß, ist eine Zulage oder leeres Princip, ohne welches kein Gebrauch der Vernunft statthände, weil wir nur so fern vom Allgemeinen aufs Besondere schließen können, als allgemeine Eigenschaften der Dinge zum Grunde gelegt werden, unter denen die Besondere stehen.

Daß aber auch in der Natur eine solche Einheitlichkeit existiren werde, sehen die Naturforscher in der bekannten Zulage voraus: daß man die Natur (Practica) nicht ohne Noth vervielfältigen müsse (*entia praeferre naturae non esse multiplicanda*). Dadurch wird gesagt: daß die Natur der Dinge selbst zur Vernunftswelt Stoff darbiete und die unsterbliche unendliche Vernunft daselbst das nicht ablesen, hinter ihr Einsehen der Grundeigenschaften zu vernünftigen, von welchen sie selbst abhänget nur durch mehr oder weniger abgeleitet werden kan. Dieser Meinung, ob sie gleich eine kleeblattige ist, ist man zu allen Zeiten so eifrig nachgegangen, daß man eher Ursache gefunden, die Naturde nach ihr zu mäßigen, als sie aufzumuntern. Es war schon viel: daß die Scheidekünstler alle Dinge auf zwey Hauptgattungen, saure und lauenhafte, zurückführen konnten, sie versuchten so gar auch diesen Unterschied bloß als eine Varietät, oder

oder verschiedene Anwendung eines und desselben Begriffs, anzuzeigen. Da nun eben diese Arten von Ideen (der Stoff der Science und sogar der Metaph.) hat man sich und nach auf das, welches auf ihnen, zu bringen, und allem damit noch nicht zufrieden, können sie sich der Verdankens nicht entziehen, hinter diesen Verdankens noch eine einzige Meinung, in welcher sie, zu denken und den Folgen, ein gemeinschaftliches Recht zu vertheilen. Man möchte vielleicht einwenden, dieses sei ein bloßes menschlicher Handgriff der Vernunft, um sich so viel als möglich Nähe zu erlangen und ein hypochondrischer Zustand, der, wenn er gelingt, dem vorausgesetzten Erklärungswort eben durch diese Einheit Wahrheithaftigkeit giebt. Allein eine solche selbstbedingte Einheit ist sehr leicht von der Idee zu unterscheiden, nach welcher jedermann voraussetzt: diese Vernunft, ist von der Natur selbst anzuweisen, und daß die Vernunft nicht leidet, sondern gebietet, obgleich ohne die Grenzen dieser Einheit bekennen zu können.

Wäre unter den Meinungen, die sich uns darbieten, eine so große Verschiedenheit, ich weiß nicht, was der Kern (dann dann müßten sie einander ähnlich seyn), sondern dem Inhalte, d. i. der Mannigfaltigkeit der Ideen nach, daß auch der allerhöchste, merkwürdigste Zustand durch Vergleichung der einen mit der andern nicht die mindeste Ähnlichkeit ausfindig machen könnte (wenn er sich wohl denken läßt), so würde dasjenige, was die Gattungen ganz und gar nicht statt finden, und es würde selbst

selbst kein Begriff von Gattung, oder irgend ein allgemeiner Begriff, ja so gar kein Bestand hat finden, als das es lediglich mit solchen zu thun hat. Das logische Princip der Gattungen setzt also ein transcendentes voraus, wenn es auf Natur (darunter ich hier nur Gegenstände, die uns gegeben werden, verstehe) angewandt werden soll. Nach demselben wird in dem Mannigfaltigen einer möglichen Erfahrung notwendig Gleichartigkeit vorausgesetzt, (ob wir gleich ihren Grad a priori nicht bestimmen können), weil ohne dieselbe keine empirische Begriffe, mithin keine Erfahrung möglich wäre.

Dem logischen Princip der Gattungen, welches Identität postulirt, steht ein anderes, nemlich das der Arten entgegen, welches Mannigfaltigkeit und Verschiedenheiten der Dinge, unachtet ihrer Uebereinstimmung unter derselben Gattung, bedarf und es dem Verstande zur Vorschrift macht, auf diese nicht weniger als auf jene aufmerksam zu seyn. Dieser Grundsatz (der Schärffinnigkeit, oder des Unterscheidungsvermögens) schränkt den Leichtsinns des ersteren (des Wages) sehr ein und die Vernunft zeigt hier ein doppeltes einander widerstreitendes Interesse, einerseits das Interesse des Umfanges (der Allgemeinheit) in Ansehung der Gattungen, andererseits des Inhalts (der Bestimmtheit), in Absicht auf die Mannigfaltigkeit der Arten, weil der Bestand im ersteren Falle zwar viel unter seinen Begriffen im zweiten aber desto mehr in denselben denkt. Auch äußert sich dieses

an

on der sehr verschiedenen Denkungsart der Naturforscher, deren einige (die vorzüglich speculativ sind), der Ungleichartigkeit gleichsam feind, immer auf die Einheit der Gattung hinaussehen, die andere (vorzüglich empirische Geister) die Natur unaufhörlich in so viel Mannigfaltigkeit zu spalten suchen, daß man beinahe die Hoffnung aufgeben müßte, ihre Erscheinungen nach allgemeinen Principien zu beurtheilen.

Dieser letzteren Denkungsart liegt offenbar auch ein logisches Princip zum Grunde, welches die systematische Vollständigkeit aller Erkenntnisse zur Absicht hat, wenn ich, von der Gattung ausgehend, zu dem Mannigfaltigen, das darunter enthalten seyn mag, herabsteige, und auf solche Weise dem System Ausbreitung, wie im ersten Falle, da ich zur Gattung aufsteige, Einhalt zu verschaffen suche. Denn aus der Cohäre des Begriffs, der eine Gattung bezeichnet, ist eben so wenig, wie aus dem Raume, der Materie einnehmen kan, zu ersehen, wie weit die Zergliederung derselben gehen könne. Daher jede Gattung verschiedene Arten, diese aber verschiedene Unterarten einsetzt und, da keine der letzteren halt findet, die nicht immer wieder um eine Sphäre (Umfang als *conceptus communis*) hätte, so verlangt die Vernunft in ihrer ganzen Erweiterung, daß keine Art als die unterste an sich selbst angesehen werde, weil, da sie doch immer ein Begriff ist, der nur das, was verschiedenen Dingen gemein ist, in sich enthält, dieser nicht durchgängig bestimmt, mithin auch nicht

zunächst auf ein Individuum bezogen sein könne, welches jederzeit andere Begriffe, d. i. Unterarten unter sich enthalten müsse. Dieses Gesetz der Specification könne so ausgedrückt werden: *entium varietates non temere esse minuendas.*

Man sieht aber leicht: daß auch diese letzte Gesetz ohne Sinn und Anwendung sein würde, läge nicht ein transcendentes Gesetz der Specification zum Grunde, welches zwar freilich nicht von den Dingen, die unsere Gegenstände werden können, eine wirkliche Unendlichkeit in Hinsicht der Verschiedenheiten fordert, denn dazu giebt das logische Princip, als welches lediglich die Einheit der logischen Einheit in Hinsicht der unendlichen Einheit behauptet, keinen Anlaß, aber dennoch dem Verstande aufträgt, unter jeder Art, die wir verstehen, Unterarten und in jeder Verschiedenheit kleinere Verschiedenheiten zu suchen. Dann würde es keine niedrigere Begriffe geben, so gäbe es auch keine höhere. Man erkennt den Zustand alles nur durch Begriffe: folglich, so weit er in der Erkenntnis steht, niemals durch bloße Anschauung, sondern immer nur durch niedrigere Begriffe. Die Erkenntnis der Urtheile kann in ihrer durchgängigen Bestimmtheit (welche nur durch Verstand möglich ist) fordert eine unauflösbare fortwährende Specification seiner Begriffe und einen Fortgang zu immer noch bleibenden Verschiedenheiten, deren in dem Begriffe der Art, und noch mehr, von der Gattung, abstrahirt werden.

Auch

Nach kan dieses Gesetz der Specification nicht von der Erfahrung entlehnt seyn; denn die's kan keine so weit gehende Eröffnungen geben. Die empirische Specification bleibt in der Unterscheidung des Mannigfaltigen bald stehen, wenn sie nicht durch das schon vorhergehende transcendente Gesetz der Specification, als einem Princip der Vernunft, geleitet werden, solche zu suchen und sie noch immer zu vermuthen, wenn sie sich gleich nicht den Sinnen offenbaret. Daß absorbirte Erden nach verschiedener Art (alkal. und muriat. etc. Erden) seyn, bedurfte zur Entdeckung eine zukommende Regel der Vernunft, welche dem Verstande es zur Aufgabe machte, die Verschiedenheit zu suchen, indem sie die Natur so reichhaltig voraussetzte, sie zu vermuthen. Denn wir haben eben sowohl nur unter Voraussetzung der Verschiedenheiten in der Natur Verstand, als unter der Bedingung, daß ihre directe Gleichartigkeit an sich haben, weil eben die Mannigfaltigkeit desjenigen, was unter einem Begriff zusammengefaßt werden kan, den Gebrauch dieses Begriffs und die Bestimmung des Verstandes ausmacht.

Die Vernunft bereitet also dem Verstande sein Feld 1. durch ein Princip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen, 2. durch einen Grundsatz der Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten; und um die systematische Einheit zu vollenden, fügt sie 3. noch ein Gesetz der Affinität aller Begriffe hinzu, welches einen continuirlichen Uebergang von einer jeden

Art zu ieder anderen durch stufenartiges Wachsthum der Verschiedenheit absteiget. Wir können sie die Principien der Homogenität, der Specification und der Continuität der Seimen nennen. Das letztere entspringt dadurch: daß man die zwei erstere vereinigt, nachdem man, sowohl im Aufsteigen zu höheren Gattungen, als im Herabsteigen zu niederen Arten, den systematischen Zusammenhang in der Idee vollendet hat; denn alsdenn sind alle Mannigfaltigkeiten unter einander verwandt, weil sie insgesamt durch alle Grade der erweiterten Bestimmung von einer einzigen obersten Gattung abstammen.

Man kan sich die systematische Einheit unter den drei logischen Principien auf folgende Art sinnlich machen. Man kan einen jeden Begriff als einen Punct ansehen, der, als der Standpunct eines Zuschauers, seinen Horizont hat, d. i. eine Menge von Dingen, die aus demselben können vorgestellet und gleichsam überschauet werden. Innerhalb diesem Horizonte muß eine Menge von Puncten ins Unendliche angegeben werden können, deren ieder wiederum seinen engeren Gesichtskreis hat, d. i. jede Art enthält Unterarten, nach dem Princip der Specification und der logische Horizont besteht nur aus kleineren Horizonten (Unterarten), nicht aber aus Puncten, die keinen Umfang haben (Individuen). Aber zu verschiedenen Horizonten, d. i. Gattungen, die aus eben so viel Begriffen bestimmt werden, läßt sich ein gemeinschaftlicher Horizont, daraus man sie insgesamt als aus einem Mittelpuncte überschauet,

gezogen denken, welcher die höhere Gattung ist, bis endlich die höchste Gattung der allgemeine und wahre Horizont ist, der aus dem Standpuncte des höchsten Begriffs bestimmt wird und alle Mannigfaltigkeit, als Gattungen, Arten und Unterarten unter sich befaßt.

Zu diesem höchsten Standpuncte führt mich das Gesetz der Homogenität, zu allen niedrigen und deren größten Varietät das Gesetz der Specification. Da aber auf solche Weise in dem ganzen Umfange aller möglichen Begriffe nichts leeres ist, und außer demselben nichts angetroffen werden kan, so entspringt aus der Voraussetzung jenes allgemeinen Gesichtskreises und der durchgängigen Eintheilung desselben der Grundsatz: non datur vacuum formarum, d. i. es giebt nicht verschiedene ursprüngliche und erste Gattungen, die gleichsam isolirt und von einander (durch einen leeren Zwischenraum) getrennet wären, sondern alle mannigfaltige Gattungen sind nur Abtheilungen einer einzigen obersten und allgemeinen Gattung und aus diesem Grundsatz, dessen unmittelbare Folge datur continuum formarum, d. i. alle Verschiedenheiten der Arten gränzen an einander und erlauben keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, sondern nur durch alle kleinere Grade des Unterschiedes, dadurch man von einer zu der anderen gelangen kan, mit einem Worte, es giebt keine Arten oder Unterarten, die einander (im Begriffe der Vernunft) die nächsten wären, sondern es sind noch immer Zwischenarten möglich, deren Unterschied von der ersten

und zweiten kleiner ist, als dieser ihr Unterschied von einander.

Das erste Gesetz also verhält die Ausdehnung in die Mannigfaltigkeit verschiedener ursprünglichen Gattungen und empfiehlt die Gleichartigkeit, das zweite schränkt dagegen diese Neigung zur Einheitsart wiederum ein und gebietet Unterscheidung der Unterarten, bevor man sich mit seinem allgemeinen Begriffe zu den Individuen wende. Das dritte vereinigt jene beide, indem sie bey der höchsten Mannigfaltigkeit dennoch die Gleichartigkeit durch den stufenartigen Uebergang von einer Species zur andern vorschreibt, welches eine Art von Verwandtschaft der verschiedenen Zweige anzeigt, in so fern sie inösgesamt aus einem Stamme entsprossen sind.

Dieses logische Gesetz des *continui specierum* (*formarum logicarum*) setzt aber ein *transcendentale* voraus, (*lex continui in natura*), ohne welches der Gebrauch des Verstandes durch jene Vorschrift nur irre geleitet werden würde, indem sie vielmehr einen der Natur gerade entgegengesetzten Weg nehmen würde. Es muß also dieses Gesetz auf reinen transcendentalen und nicht empirischen Gründen beruhen. Denn in dem letzteren Falle würde es später kommen, als die Systeme; es hat aber eigentlich das Systemische der Naturerkenntniß zuerst hervorgebracht. Es sind hinter diesen Worten auch nicht etwa *Principien* auf eine, mit ihnen, als bloßen Versuch, argwöhnende Proce verbergen, etwel freilich dieser Zusammen-

sam

sammenhang, wo er zutrifft, einen mächtigen Grund abgibt, die hypothetischgedachte Einheit vor gegründet zu halten und sie also auch in dieser Absicht ihren Nutzen haben, sondern man sieht es ihnen deutlich an: daß sie die Sparsamkeit der Grundursachen, die Mannigfaltigkeit der Vorurtheile und eine daherführende Verwandtschaft der Glieder der Natur an sich selbst vor voraussetzungslos und der Natur annehmen urtheilen und diese Grundsätze also direct und nicht bloß als Handgriffe der Methode ihre Empfehlung bey sich führen.

Man sieht aber leicht: daß diese Continuität der Formen eine bloße Idee sey, der ein congruirender Vergleichstand in der Erfahrung gar nicht aufgewiesen werden kan, nicht allein um desswillen, weil die Species in der Natur wirklich abgetheilt sind, und daher an sich ein quantum discretum ausmachen müssen und, wenn der stufenartige Fortgang in der Verwandtschaft derselben continuirlich wäre, sie auch eine wahre Unendlichkeit der Zwischenglieder, die innerhalb zweier gegebenen Arten lägen, enthalten müßte, welches unmöglich ist: sondern auch, weil wir von diesem Gesetz gar keinen bestimmten empirischen Gebrauch machen können, indem dadurch nicht das geringste Merkmal der Affinität angezeigt wird, nach welchem und wie weit wir die Gradfolge ihrer Verschiedenheit zu suchen, sondern nichts weiter, als eine allgemeine Anzeige, daß wir sie zu suchen haben.

Wenn wir die jetzt angeführte Principien ihrer Ordnung nach versetzen, um sie dem Erfahrungsgebrauch gemäß zu stellen, so würden die Principien der systematischen Einheit etwa so sehn: Mannigfaltigkeit, Verwandtschaft und Einheit, jede derselben aber als Ideen im höchsten Grade ihrer Vollständigkeit genommen. Die Vernunft setzt die Verstandeserkenntnisse voraus, die zunächst auf Erfahrung angewandt werden, und sucht ihre Einheit nach Ideen, die viel weiter geht, als Erfahrung reichen kan. Die Verwandtschaft des Mannigfaltigen, unbeschadet seiner Verschiedenheit, unter einem Princip der Einheit, betrifft nicht bloß die Dinge, sondern weit mehr noch, die bloße Eigenschaften und Kräfte der Dinge. Daher, wenn uns z. B. durch eine (noch nicht völlig berücksichtigte) Erfahrung der Lauf der Planeten als Kreisförmig gegeben ist und wir finden Verschiedenheiten, so vermuthen wir sie in demjenigen, was den Cirkel nach einem beständigen Gesetze durch alle unendliche Zwischengrade, zu einer dieser abweichenden Umläufe abändern kan, d. i. die Bewegungen der Planeten, die nicht Cirkel sind, werden etwa dessen Eigenschaften mehr oder weniger nahe kommen und fallen auf die Ellipse. Die Cometen zeigen eine noch größere Verschiedenheit ihrer Bahnen, da sie (so weit Beobachtung reicht) nicht einmal im Kreise zurückkehren, allein wir rathen auf einen parabolischen Lauf, der doch mit der Ellipse verwandt ist und, wenn die lange Achse der letzteren sehr weit gestreckt ist, in allen unseren Beob-

Beobachtungen von ihr nicht unterschieden werden kan. So kommen wir, nach Anleitung iener Principien, auf Einheit der Gattungen dieser Bahnen in ihrer Gestalt, dadurch aber weiter auf Einheit der Ursache aller Gesetze ihrer Bewegung (die Gravitation), von da wir nach und unsere Eroberungen ausdehnen und auch alle Varietäten und scheinbare Abweichungen von ienen Regeln aus demselben Princip zu erklären suchen, endlich gar mehr hinzufügen, als Erfahrung jemals bestätigen kan, nemlich, uns nach den Regeln der Verwandtschaft selbst hyperbolische Cometenbahnen zu denken, in welcher diese Körper ganz und gar unsere Sonnenwelt verlassen und, indem sie von Sonne zu Sonne gehen, die entzerrtesten Theile eines vor uns unbegrenzten Raums, das durch eine und dieselbe bewegende Kraft zusammenhängt, in ihrem Laufe vereinigen.

Was bey diesen Principien merkwürdig ist, und uns auch allein beschäftigt, ist dieses: daß sie transcendental zu seyn scheinen und, ob sie gleich bloße Ideen zur Befolgung des empirischen Gebrauchs der Vernunft enthalten, denen der letztere nur gleichsam asymptotisch, d. i. bloß annähernd folgen kan, ohne sie jemals zu erreichen, sie gleichwohl, als synthetische Sätze a priori, objective aber unbestimmte Gültigkeit haben und zur Regel möglicher Erfahrung dienen, auch wirklich in Bearbeitung derselben, als heuristische Grundätze, mit gutem Glücke gebraucht werden, ohne daß man doch eine transcendente Deduction derselben

selben zu Stande bringen kan, welches, wie oben bemerkt werden, in Ansehung der Ideen jederzeit unmöglich ist.

Wir haben in der transcendentalen Analytik unter den Grundlagen des Verstandes die dynamische, als bloß regulative Principien der Anschauung, von den mathematischen, die in Ansehung der letzteren constitutiv sind, unterschieden. Diesem unachtet sind gedachte dynamische Gesetze allerdings constitutiv in Ansehung der Erfahrung, indem sie die Begriffe, ohne welche keine Erfahrung stattfinden, a priori möglich machen. Principien der reinen Vernunft können dagegen nicht einmal in Ansehung der empirischen Gesetze constitutiv seyn, weil ihnen kein correspondirendes Schema der Sinnlichkeit gegeben werden kan und sie also keinen Gegenstand in concreto haben können. Wenn ich nun von einem solchen empirischen Gebrauch derselben, als constitutiver Grundsätze, abgehe, wie will ich ihnen dennoch einen regulativen Gebrauch und mit demselben eine objective Gültigkeit sichern und was kan derselbe vor Bedeutung haben?

Der Verstand macht vor die Vernunft eben so einen Gegenstand aus, als die Sinnlichkeit vor den Verstand. Die Einheit aller möglichen empirischen Verstandeshandlungen systematisch zu machen, ist ein Geschäft der Vernunft, so wie der Verstand das Mannigfaltige der Erscheinungen durch Begriffe verknüpft und unter empirische Gesetze bringt. Die Verstandeshandlungen aber, ohne Schemata der Sinnlichkeit, sind unbestimmt; eben so ist die Vernunft-

nannsteinheit auch in Ansehung der Bedingungen, unter denen, und des Grades, wie weit, der Verstand seine Begriffe systematisch verbunden soll, an sich selbst unbekannt. Allein, obgleich vor die durchgängige systematische Einheit aller Verstandesbegriffe kein Schema in der Anschauung aufständig gemacht werden kan, so kan und muß doch ein Analogon eines solchen Schema gegeben werden, welches die Idee des Maximum der Abtheilung und der Vereinigung der Verstandeserkenntnis in einem Princip ist. Denn das Größeste und Absolutvollständige läßt sich bestimmt gedenken, weil alle restringirende Bedingungen, welche unbestimmte Mannigfaltigkeit geben, weggelassen werden. Also ist die Idee der Vernunft ein Analogon von einem Schema der Erkenntnis, aber mit dem Unterschiede, daß die Anwendung der Verstandesbegriffe auf das Schema der Vernunft nicht eben so eine Erkenntnis des Gegenstandes selbst ist (wie bei der Anwendung der Categorien auf ihre sinnliche Schemata), sondern nur eine Regel oder Princip der systematischen Einheit alles Verstandesgebrauchs. Da nun jeder Grundsatz, der dem Verstande durchgängige Unseit seines Gebrauchs a priori festsetzt, auch, obwohl nur indirect, von dem Gegenstande der Erfahrung abhängt: so werden die Grundsätze der reinen Vernunft auch in Ansehung dieses letzten objective Realität haben, allein nicht um etwas an ihnen zu bestimmen, sondern nur um das Verfahren anzuzeigen, nach welchem der empirische und bestimmte Erfahrungsgebrauch des Verstandes mit sich selbst

durchgängig zusammenstimmend werden kan, dadurch, daß er mit dem Princip der durchgängigen Einheit, so viel als möglich, in Zusammenhang gebracht und davon abgeleitet wird.

Ich nenne alle subiective Grundsätze, die nicht von der Beschaffenheit des Objects, sondern dem Interesse der Vernunft, in Ansehung einer gewissen möglichen Vollkommenheit der Erkenntniß dieses Objects, hergenommen sind, Maximen der Vernunft. So giebt es Maximen der speculativen Vernunft, die lediglich auf dem speculativen Interesse derselben beruhen, ob es zwar scheinen mag, sie wären obiective Principien.

Wenn bloß regulative Grundsätze als constitutiv betrachtet werden, so können sie als obiective Principien widerstreitend seyn; betrachtet man sie aber bloß als Maximen, so ist kein wahrer Widerstreit, sondern bloß ein verschiedenes Interesse der Vernunft, welches die Trennung der Denkungsart verursacht. In der That hat die Vernunft nur ein einziges Interesse und der Streit ihrer Maximen ist nur eine Verschiedenheit und wechselseitige Einschränkung der Methoden, diesem Interesse ein Gnüge zu thun.

Auf solche Weise vermag bey diesem Vernünftler mehr das Interesse der Mannigfaltigkeit (nach dem Princip der Specification), bey jenem aber das Interesse der Einheit (nach dem Princip der Aggregation). Ein ieder
der

derselben glaubt sein Urtheil aus der Einsicht des Object's zu haben und gründet es doch lediglich auf der grösseren oder kleineren Abhängigkeit an einen von beiden Grundsätzen, deren keine auf objectiven Gründen beruht, sondern nur auf dem Vernunftinteresse, und die daher besser Maximen als Principien genant werden könnten. Wenn ich einsehen e Männer mit einander wegen der Characteristik der Menschen, der Thiere oder Pflanzen, ja selbst der Körper des Mineralreichs im Streite sehe, da die einen z. B. besondere und in der Abstammung gegründete Volkscharacterere, oder auch entschiedene und eibliche Unterschiede der Familien, Racen u. s. w. annehmen, andere dagegen ihren Sinn darauf setzen, daß die Natur in diesem Stücke ganz und gar einerley Anlagen gemacht habe und aller Unterschied nur auf äusseren Zufälligkeiten beruhe, so darf ich nur die Beschaffenheit des Gegenstandes in Betrachtung ziehen, um zu begreifen, daß er vor beide viel zu tief verborgen liege, als daß sie aus Einsicht in die Natur des Object's sprechen könnten. Es ist nichts anderes, als das zwiefache Interesse der Vernunft, davon dieser Theil das eine, jener das andere zu Herzen nimit, oder auch affectirt, mithin die Verschiedenheit der Maximen der Naturmannigfaltigkeit, oder der Natureinheit, welche sich gar wol vereinigen lassen, aber so lange sie vor objective Einsichten gehalten werden, nicht allein Streit, sondern auch Hindernisse veranlassen, welche die Wahrheit lange aufhalten, bis ein Mittel gefunden wird, das

stritt

strenge Interesse zu vereinigen und die Vernunft hierüber zufrieden zu stellen.

Eben so ist es mit der Behauptung, oder Ansetzung des so berufenen, von Leibniz in Gang gebrachten und durch Bonnet trefflich aufgesetzten Geistes der continuirlichen Stufenleiter der Geisteskräfte bewandt, welche nichts als eine Befolgung des auf dem Interesse der Vernunft beruhenden Grundsatzes der Affinität ist; denn Beobachtung und Einsicht in die Einrichtung der Natur konnte es gar nicht als objective Behauptung an die Hand geben. Die Stufen einer solchen Leiter, so wie sie uns Erfahrung angeben kan, stehen viel zu weit aus einander und kleinere vermeintlich kleine Unterschiede sind gemeinlich in der Natur selbst so weite Klüfte, daß auf solche Beobachtungen (vornemlich bey einer grossen Mannigfaltigkeit von Dingen, da es immer leicht seyn muß, gewisse Ähnlichkeiten und Annäherungen zu finden), als Absichten der Natur gar nichts zu rechnen ist. Dagegen ist die Methode, nach einem solchen Princip Ordnung in der Natur aufzusuchen, und die Maxime, eine solche, obzwar unbestimmt, oder wie weit, in einer Natur überhaupt als gegründet anzusehen, allerdings ein rechtmässiges und treffliches regulatives Princip der Vernunft, welches aber, als ein solches, viel weiter geht, als daß Erfahrung oder Beobachtung ihr gleich kommen könnte, doch ohne etwas zu bestimmen, sondern ihr nur zur systematischen Einheit den Weg vorzuzeichnen.

Von der
Endabsicht der natürlichen Dialectik der
menschlichen Vernunft.

Die Ideen der reinen Vernunft können niemals mehr an sich selbst dialectisch seyn, sondern ihr Ueßer Mißbrauch muß es allein machen, daß uns von ihnen ein trüßlicher Schein entspringt; denn sie sind uns durch die Natur unserer Vernunft anzuzeigen und dieser oberste Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Speculationen sanft und möglich selbst unsrerfinstliche Täuschungen und Blendwerke enthalten. Vermuthlich werden sie also ihre arte und zweckmäßige Bestimmung in der Naturanlage unserer Vernunft haben. Der Pöbel der Vernünftler schreit aber, wie gewöhnlich, über Ungereimtheit und Widersprüche und schmähet auf die Regierung, in deren innerste Pläne er nicht zu dringen vermag, deren wohlhängen Umständen er auch selbst seine Erhaltung und so gar die Cultur verdanken selte, die ihn in den Stand setzt, sie zu tadeln und zu verurtheilen.

Man kan sich eines Begriffs a priori mit feiner Sicherheit bedienen, ohne seine transcendente Deduction zu Stande gebracht zu haben. Die Ideen der reinen Vernunft versetzen zwar keine Deduction von der Art, als die Kategorien; sollen sie aber im mindesten eintrae, wenn auch nur unbestimmte, obiective Gültigkeit haben und nicht bloß leere Gedankendinge (*entia rationis ratiocinantes*) verweisen,

so muß durchaus eine Deduction derselben möglich seyn, gesetzt, daß sie auch von denjenigen weit abweiche, die man mit den Kategorien vernehmen kan. Das ist die Vollendung des critischen Geschäftes der reinen Vernunft und dieses wollen wir jetzt übernehmen.

Es ist ein großer Unterschied, ob etwas meiner Vernunft als ein Gegenstand schlechthin, oder nur als ein Gegenstand in der Idee gegeben wird. In dem ersten Falle gehen meine Begriffe dahin, den Gegenstand zu bestimmen, im zweiten ist es wirklich nur ein Schema, dem direct kein Gegenstand, auch nicht einmal hypothetisch zugegeben wird, sondern welches nur dazu dient, um andere Gegenstände, vermuthet der Beziehung auf diese Idee, nach ihrer systematischen Einheit, mithin indirect uns vorzustellen. So sage ich, der Begriff einer höchsten Intelligenz ist eine bloße Idee, d. i. seine objective Realität soll nicht darin bestehen, daß er sich gerade zu auf einen Gegenstand bezieht (denn in solcher Bedeutung würden wir seine objective Gültigkeit nicht rechtfertigen können), sondern er ist nur ein, nach Bedingungen der größten Vernunftseinheit geordnetes Schema, von dem Begriffe eines Dinges überhaupt, welches nur dazu dient, um die größte systematische Einheit im empirischen Gebrauche unserer Vernunft zu erhalten, in dem man den Gegenstand der Erfahrung gleichsam von dem eingebildeten Gegenstande dieser Idee, als seinem Grunde, oder Ursache, ableitet. Wodenn heißt es z. B. die Dinge der Welt müssen

so betrachtet werden, als ob sie von einer höchsten Intelligenz ihr Daseyn hätten. Auf solche Weise ist die Idee eigentlich nur ein heuristischer und nicht extensiver Begriff und zeigt an, nicht wie ein Gegenstand beschaffen ist, sondern wie wir, unter der Leitung desselben, die Beschaffenheit und Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung überhaupt suchen sollen. Wenn man nun zeigen kan, daß es gleich die dreierley transcendente Ideen (die psychologische, cosmologische, und theologische) direct auf keinen ihnen correspondirenden Gegenstand und dessen Bestimmung bezogen werden, dennoch alle Regeln des empirischen Gebrauchs der Vernunft unter Voraussetzung eines solchen Gegenstandes in der Idee auf systematische Einheit führen und die Erfahrungserkenntniß jederzeit erweitern, niemals aber derselben zuwider seyn können: so ist es eine nothwendige Maxime der Vernunft, nach dergleichen Ideen zu verfahren. Und dieses ist die transcendente Deduction aller Ideen der speculativen Vernunft, nicht als constitutiver Principien der Erweiterung unserer Erkenntniß über mehr Gegenstände, als Erfahrung geben kan, sondern als regulativer Principien der systematischen Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Erkenntniß überhaupt, welche dadurch in ihren eigenen Gränzen mehr angebauet und verichtigt wird, als es ohne solche Ideen durch den bloßen Gebrauch der Verstandesgrundsätze geschehen könnte.

Ich will dieses deutlicher machen. Wir wollen den genannten Ideen als Principien zu Folge erstlich (in der Psychologie) alle Erscheinungen, Handlungen und Empfänglichkeit unseres Gemüths an dem Faden der inneren Erfahrung so verknüpfen, als ob dasselbe eine einfache Substanz wäre, die, mit persönlicher Identität, beharrlich (wenigstens im Leben) existirt, indessen daß ihre Zustände, zu welcher die des Körpers nur als äußere Bedingungen gehören, continuirlich wechseln. Wir müssen zweitens (in der Cosmologie) die Bedingungen, der inneren sowol als der äußeren Naturerscheinungen, in einer solchen nirgend zu vollendenden Unterscheidung verfolgen, als ob dieselbe an sich unendlich und ohne ein erstes oder oberstes Glied sey, obgleich wir darum, außerhalb allen Erscheinungen, die bloß intelligibele erste Gründe derselben nicht läugnen, aber sie doch niemals in den Zusammenhang der Naturerklärungen bringen dürfen, weil wir sie gar nicht kennen. Endlich und drittens müssen wir (in Aufsehung der Theologie) alles, was nur immer in den Zusammenhängen der möglichen Erfahrung gehören mag, so betrachten, als ob diese eine absolute, aber durch und durch abhängige und immer noch innerhalb der Sinnenwelt bedingte Einheit ausmache, doch aber zugleich, als ob der Urbegriff aller Erscheinungen (die Sinnenwelt selbst) einen einzigen obersten und allumfassenden Grund außer ihrem Ursprung habe, nemlich eine, gleichsam selbständige, ursprüngliche und schöpferische Vernunft, in Beziehung auf welche wir allen

empir

empirischen Gebrauch unserer Vernunft in seiner größten Erweiterung so richten, als ob die Gegenstände selbst aus einem Urbilde aller Vernunft entsprungen wären, das heißt: nicht von einer einfachen denkenden Substanz die innere Erscheinungen der Seele, sondern nach der Idee eines einfachen Wesens jene von einander ableiten; nicht von einer höchsten Intelligenz die Weltordnung und systematische Einheit derselben ableiten, sondern von der Idee einer höchsten weisen Ursache die Regel hernehmen, nach welcher die Vernunft bey der Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen in der Welt zu ihrer eigenen Befriedigung am besten zu brauchen sey.

Nun ist nicht das Mindeste, was uns hindert, diese Ideen auch als objectiv und hypostatisch anzunehmen, außer allein die cosmologische, wo die Vernunft auf eine Antinomie stößt, wenn sie solche zu Stande bringen will (die psychologische und theologische enthalten dergleichen gar nicht). Denn, ein Widerspruch ist in ihnen nicht, wie sollte uns daher jemand ihre objective Realität streiten können, da er von ihrer Möglichkeit eben so wenig weiß, um sie zu verneinen, als wir, um sie zu bejahen. Gleichwol ist, um etwas anzunehmen, noch nicht genug, daß keine positive Hinderung dawider ist, und es kan uns nicht erlaubt seyn, Gedankenwesen, welche alle unsere Begriffe übersteigen, obgleich keinem widersprechen, auf den bloßen Credit der, ihr Geschäfte gern vollendenden speculativen Vernunft, als wirkliche und bestimmte Gegenstände einzufüh-

führen. Also sollen sie an sich selbst nicht angenommen werden, sondern nur ihre Realität, als eines Schema des regulativen Princip's der systematischen Einheit aller Naturerkentniß, gelten, mithin sollen sie nur als Analoga von wirklichen Dingen, aber nicht als solche an sich selbst zum Grunde gelegt werden. Wir heben von dem Gegenstande der Idee die Bedingungen auf, welche unseren Verstandesbegriff einschränken, die aber es auch allein möglich machen, daß wir von irgend einem Dinge einen bestimmten Begriff haben können. Und nun denken wir uns ein Etwas, wovon wir, was es an sich selbst sei, gar keinen Begriff haben, aber wovon wir uns doch ein Verhältniß zu dem Verstandesbegriffe der Erscheinungen denken, das demüthigen analogisch ist, welches die Erscheinungen unter einander haben.

Denn wir demnach solche idealische Wesen annehmen, so erweitern wir eigentlich nicht unsere Erkenntniß über die Gränze möglicher Erfahrung, sondern nur die empirische Einheit der letzteren, durch die systematische Einheit, wozu uns die Idee das Schema giebt, welche mithin nicht als constitutives, sondern bloß als regulatives Princip gilt. Denn, daß wir ein der Idee correspondirendes Ding, ein Etwas, oder wirkliches Wesen seien, dadurch ist nicht gesagt: wir wolten unsere Erkenntniß der Dinge mit transcendenten Begriffen erweitern; denn das Etwas wird nur in der Idee und nicht an sich selbst zum Grunde gelegt, mithin nur um die systematische Einheit

heit anzuwenden, die uns zur Richtschnur des empirischen Gebrauchs der Vernunft dienen soll, ohne doch etwas darüber aufzumachen, was der Grund dieser Einheit, oder die innere Eigenschaft eines solchen Wissens sey, auf welchem, als Ursache, sie beruhe.

So ist der transcendente und einzige bestimmte Begriff, den uns die blos speculative Vernunft von Gott giebt, im geraden Verstande deutlich, d. i. die Vernunft hat nicht einmal die objective Gültigkeit eines solchen Begriffs, sondern nur die Idee von Einsam an die Hand, worauf alle anderen Verstande ihre höchste und notwendige Einheit gründen und welches wir uns nicht anders, als nach der Analogie einer natürlichen Substanz, welche nach Vernunftgesetzen die Ursache aller Dinge sein, denken können, wenn wir es ja unternehmen, es überall als einen leuchtenden Geest zu denken und nicht lieber, mit der bloßen Idee des regulativen Principis der Vernunft zufrieden, die Vollendung aller Bedingungen des Denkens, als überkanniglich vor den menschlichen Verstand, vorzulegen, welches aber mit der Absicht einer vollkommenen systematischen Einheit in unserem Geiste, der wenigstens die Vernunft keine Schranken setzt, nicht zusammen bestehen kann.

Daher es nichts nun, daß, wenn ich ein göttliches Wesen annehme, ich zwar, weder von der inneren Möglichkeit seiner höchsten Vollkommenheit, noch der Nothwendigkeit seines Daseyns, den mindesten Begriff habe.

aber alsdenn doch allen anderen Fragen, die das Zufällige betreffen, ein Gnüge thun kan und der Vernunft die vollkommenste Beirückigung in Ansehung der nachzuforschenden größten Einheit in ihrem empirischen Gebrauche, aber nicht in Ansehung dieser Voraussetzung selbst, verschaffen kan, welches beweiset: daß ihr speculatives Interesse und nicht ihre Einsicht sie berechtige, von einem Puncte, der so weit über ihrer Sphäre liegt, auszugehen, um daraus ihre Gegenstände in einem vollständigen Ganzen zu betrachten.

Hier zeigt sich nun ein Unterschied der Denkungsart, bey einer und derselben Voraussetzung, der ziemlich subtil, aber gleichwol in der Transcendentalphilosophie von großer Wichtigkeit ist. Ich kan gnusamen Grund haben, etwas relativ anzunehmen, (*suppositio relativa*), ohne doch befugt zu seyn, es schlechthin anzunehmen (*suppositio absoluta*). Diese Unterscheidung trifft zu, wenn es bloß um ein regulatives Princip zu thun ist, wovon wir zwar die Nothwendigkeit an sich selbst, aber nicht den Quell derselben erkennen und dazu wir einen obersten Grund bloß in der Absicht annehmen, um desto bestimmter die Allgemeinheit des Principis zu denken, als z. B. wenn ich mir ein Wesen als existirend denke, das einer bloßen und zwar transcendentalen Idee correspondirt. Denn, da kan ich das Daseyn dieses Dinges niemals an sich selbst annehmen, weil keine Begriffe, dadurch ich mir irgend einen

einen Gegenstand bestimmt denken kan, dazu gelangen und die Bedingungen der objectiven Gültigkeit meiner Begriffe durch die Idee selbst ausgeschlossen seyn. Die Begriffe der Realität, der Substanz, der Causalität selbst, die der Nothwendigkeit im Daseyn, haben, außer dem Gebrauche, da sie die empirische Erkenntniß eines Gegenstandes möglich machen, gar keine Bedeutung, die irgend ein Object bestimmen. Sie können also zwar zu Erklärung der Möglichkeit der Dinge in der Sinnenwelt, aber nicht der Möglichkeit eines Weltganzen selbst gebraucht werden, weil dieser Erklärungsgrund außerhalb der Welt und mithin kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung seyn müßte. Nun kan ich gleichwol ein solches unbegreifliches Wesen, den Gegenstand einer bloßen Idee, relativ auf die Sinnenwelt, obgleich nicht an sich selbst, annehmen. Denn, wenn dem größtmöglichen empirischen Gebrauche meiner Vernunft eine Idee (der systematischvollständigen Einheit, von der ich bald bestimmter reden werde) zum Grunde liegt, die an sich selbst niemals adäquat in der Erfahrung kan dargestellt werden, ob sie gleich, um die empirische Einheit dem höchstmöglichen Grade zu nähern, unumgänglich nothwendig ist, so werde ich nicht allein befugt, sondern auch genöthigt seyn, diese Idee zu realisiren, d. i. ihr einen wirklichen Gegenstand zu setzen, aber nur als ein Etwas überhaupt, das ich an sich selbst gar nicht ferne und dem ich nur, als einem Grunde iener systematischen Einheit, in Beziehung auf diese letztere solche Eigenschaften gebe,

als der Verstandesbegriffen im empirischen Gebrauch analog und. Ich werde mir also nach der Natur der Realitäten in der Welt, der Substanzen, der Causalität und der Nothwendigkeit, ein Bild denken, das alles dieses in der höchsten Vollständigkeit bezieht und, indem diese Idee bloß auf meiner Idee beruht, dieses Wesen als selbstständige Vernunft, was durch Ideen der größten Harmonie und Einheit, in welche vom Weltganzen ist, denken können, so daß ich alle, die Idee existierende, Bedingungen wechsele, lediglich um, unter dem Einflusse eines solchen Urverstandes, innerweltliche Einheit des Mannigfaltigen im Weltganzen und, veranlaßt derselben, den größtmöglichen empirischen Mannigfaltigkeit nach mehr zum zu, indem ich alle Bedingungen so ansehe, als ob sie Ordnungen einer höchsten Vernunft wären, von der die Anfrage ein schwaches Merkmal ist. Ich werde mir alsdenn dieses höchste Wesen durch lauter Begriffe, die eigentlich nur in der Sinnenwelt ihre Anwendung haben, da ich aber auch keine trügerische Voraussetzung zu keinem anderen als relativen Gebrauch habe, nehmen, daß sie das Substratum der wirklichsten Erfahrungseinheit abgeben solle, so darf ich ein Wesen, das ich von der Welt unterscheide, ganz wol durch Eigenschaften denken, die lediglich zur Sinnenwelt gehören. Denn ich verlange keineswegs und bin auch nicht befugt, es zu verlangen, diesen Gegenstand meiner Idee, nach dem, was er an sich seyn mag, zu erkennen; denn dazu habe ich keine Begriffe

griffe und selbst die Begriffe von Realität, Substanz, Causalität, ja so gar der Nothwendigkeit im Daseyn verlieren alle Bedeutung und sind leere Titel zu Begriffen, ohne allen Inhalt, wenn ich mich ausser dem Felde der Sinne damit hinauswage. Ich denke mir nur die Relation eines mir an sich ganz unbefangenen Wesens zur ersten systematischen Einheit des Weltganzen, lediglich um es zum Schema des regulativen Princips des aristotelischen empirischen Gebrauchs meiner Vernunft zu machen.

Wenn wir unseren Blick nun auf den transscendentalen Gegenstand unserer Idee, so sehen wir: daß wir seine Wirklichkeit nach den Begriffen von Realität, Substanz, Causalität etc. an sich selbst nicht voraussetzen können, weil diese Begriffe auf etwas, das von der Sinnenwelt ganz unabhängig ist, nicht die mindeste Anwendung haben. Also ist die Supposition der Vernunft von einem höchsten Wesen, als oberster Ursache, bloß relativ, zum Behuf der systematischen Einheit der Sinnenwelt gedacht und ein bloßes Etwas in der Idee, wovon wir, was es an sich sey, keinen Begriff haben. Hiedurch erklärt sich auch: woher wir zwar in Beziehung auf das, was existirend den Sinnen gegeben ist, der Idee eines an sich notwendigen Urwesens bedürfen, niemals aber von diesem und seiner absoluten Nothwendigkeit den mindesten Begriff haben können.

Nunmehr können wir das Resultat der ganzen transscendentalen Dialectik deutlich vor Augen stellen und die

Endabsicht der Ideen der reinen Vernunft, die nur durch Mißverstand und Unbehutsamkeit dialectisch werden, genau bestimmen. Die reine Vernunft ist in der That mit nichts, als sich selbst beschäftigt und kan auch kein anderes Geschäfte haben, weil ihr nicht die Gegenstände zur Einheit des Erfahrungsbegriffs, sondern die Verstandeserkenntnisse zur Einheit des Vernunftbegriffs, d. i. des Zusammenhanges in einem Princip gegeben werden. Die Vernunftseinheit ist die Einheit des Systems, und diese systematische Einheit dient der Vernunft nicht obiectiv zu einem Grundsatz, um sie über die Gegenstände, sondern subiectiv als Maxime, um sie über alles mögliche empirische Erkenntniß der Gegenstände zu verbreiten. Gleichwol befördert der systematische Zusammenhang, den die Vernunft dem empirischen Verstandesgebrauche geben kan, nicht allein dessen Ausbreitung, sondern bewährt auch zugleich die Richtigkeit desselben und das Principium einer solchen systematischen Einheit ist auch obiectiv, aber auf unbestimmte Art (*principium vagum*) nicht als constitutives Princip, um etwas in Ansehung seines directen Gegenstandes zu bestimmen, sondern um, als bloß regulativer Grundsatz und Maxime, den empirischen Gebrauch der Vernunft durch Eröffnung neuer Wege, die der Verstand nicht kent, ins Unendliche (Unbestimmte) zu befördern und zu befestigen, ohne dabey jemals den Gesetzen des empirischen Gebrauchs im Mindesten zuwider zu seyn.

Die Vernunft kan aber diese systematische Einheit nicht anders denken, als daß sie ihrer Idee zugleich einen Gegenstand giebt, der aber durch keine Erfahrung gegeben werden kan, denn Erfahrung giebt niemals ein Beispiel vollkommener systematischer Einheit. Dieses Vernunftwesen (*ens rationis ratiocinatae*) ist nun zwar eine blosse Idee und wird also nicht schlechthin und an sich selbst als etwas Wirkliches angenommen, sondern nur problematisch zum Grunde gelegt (weil wir es durch keine Verstandesbegriffe erreichen können), um alle Verknüpfung der Dinge der Sinnenwelt so anzusehen, als ob sie in diesem Vernunftwesen ihren Grund hätten, lediglich aber in der Absicht, um darauf die systematische Einheit zu gründen, die der Vernunft unentbehrlich, der empirischen Verstandeserkenntniß aber auf alle Weise beförderlich und ihr gleichwol niemals hinderlich seyn kan.

Man verkennet sogleich die Bedeutung dieser Idee, wenn man sie vor die Behauptung, oder auch nur die Voraussetzung einer wirklichen Sache hält, welcher man den Grund der systematischen Weltverfassung zuschreiben gedächte; vielmehr läßt man es gänzlich unentzückt, was der, unseren Begriffen sich entziehende Grund derselben an sich vor Beschaffenheit habe und setzt sich nur eine Idee zum Gesichtspuncte, aus welchem einzig und allein man jene, der Vernunft so wesentliche und dem Verstande so heilsame, Einheit verbreiten kan, mit einem Worte:

dieses transcendente Ding ist bloß das Schema eines regulativen Princip, wodurch die Vernunft, so viel an ihr ist, systematische Einheit über alle Erfahrung verbreitet.

Das erste Object einer solchen Idee bin ich selbst, bloß als denkende Natur (Seele) betrachtet. Will ich die Eigenschaften, mit denen ein denkend Wesen an sich existirt, aufsuchen, so muß ich die Erfahrung befragen und sehen, von allen Kategorien kan ich keine auf diesen Gegenstand anwenden, als in so fern das Schema derselben in der sinnlichen Anschauung gezeiget ist. Hiemit gelange ich aber niemals zu einer systematischen Einheit aller Erscheinungen des inneren Sinnes. Statt des Erfahrungsbegriffs also (von dem, was die Seele wirklich ist), der uns nicht weiter führen kan, nimt die Vernunft den Begriff der empirischen Einheit alles Denkens und macht dadurch, daß sie diese Einheit unbedingt und ursprünglich denkt, aus demselben einen Vernunftbegriff (Idee) von einer einfachen Substanz, die an sich selbst unwandelbar (persönlich identisch), mit andern wirklichen Dingen außer ihr in Gemeinschaft stehe, mit einem Worte: von einer einfachen selbstständigen Intelligenz. Siehe aber hat sie nichts anders vor Augen, als Principien der systematischen Einheit in Erklärung der Erscheinungen der Seele, nemlich: alle Bestimmungen, als in einem einzigen Subiecte, alle Kräfte, so viel möglich, als abgeleitet von einer einzigen Grundkraft, allen Wechsel, als gehörig zu den Zuständen eines

eines und desselben behaupten Wesens zu betrachten, und alle Erscheinungen im Sinne, als von den Handlungen des Verstandes ganz unterschieden vorzustellen. Jene Einfachheit der Substanz u. s. f. solle nur das Schema zu diesem regulativen Princip seyn und wird nicht vorausgesetzt, als sey sie der wirkliche Grund der Seelenerscheinungen. Denn diese können auch auf ganz andern Gründen beruhen, die wir gar nicht kennen, wie nur denn die Seele auch durch diese angenommene Prädicate eigentlich nicht an sich selbst erkennen könnte, wenn wir sie gleich von ihr selbst thun wollten gelten lassen, indem sie eine bloße Idee ausmachen, die in concreto gar nicht vor sich seyn kann. Aus einer solchen phantasiehaften Idee kann nun nichts anders als Dummheit entspringen, wenn man sich nur hütet, sie vor etwas mehr als bloße Idee, d. i. bloß relativisch auf den schematischen Vernunftgebrauch in Ansehung der Erscheinungen unserer Seele, gelten zu lassen. Denn, da man sich keine empirische Objecte klarerlicher Erkenntnis vorstellen, die ganz von anderer Art seyn, in die Erklärung dessen, was bloß vor den inneren Sinn gehört, da werden keine windige Hypothesen, von Uebergang, Zerschüttung und Palungenese der Seelen u. s. f. zuzulassen, also die Betrachtung dieses Gegenstandes des inneren Sinnes ganz rein und unvermengt mit ungleichartigen Eigenschaften angestellt, überdem die Vernunftuntersuchung darauf gerichtet, die Erklärungsgründe in diesem Subiecte, so weit es möglich ist, auf ein einziges Princip hinaus zu führen.

führen, welches alles durch ein solches Schema, als ob es ein wirkliches Wesen wäre, am besten, ja so gar einzig und allein, bewirkt wird. Die psychologische Idee kan auch nichts anders als das Schema eines regulativen Begriffs bedeuten. Denn wolte ich auch nur fragen: ob die Seele nicht an sich geistiger Natur sey, so hätte diese Frage gar keinen Sinn. Denn durch einen solchen Begriff nehme ich nicht blos die körperliche Natur, sondern überhaupt alle Natur weg, d. i. alle Prädicate irgend einer möglichen Erfahrung, mithin alle Bedingungen zu einem solchen Begriffe einen Gegenstand zu denken, als welches doch einzig und allein es macht, daß man sagt, er habe einen Sinn.

Die zweite regulative Idee der blos speculativen Vernunft ist der Weltbegriff überhaupt. Denn Natur ist eigentlich nur das einzige gegebene Object, in Ansehung dessen die Vernunft regulative Principien bedarf. Diese Natur ist zwiefach, entweder die denkende, oder die körperliche Natur. Allein zu der letzteren, um sie ihrer inneren Möglichkeit nach zu denken, d. i. die Anwendung der Categorien auf dieselbe zu bestimmen, bedürfen wir keiner Idee, d. i. einer die Erfahrung übersteigenden Vorstellung; es ist auch keine in Ansehung derselben möglich, weil wir darin blos durch sinnliche Anschauung geleitet werden und nicht, wie in dem psychologischen Grundbegriffe (Ich), welcher eine gewisse Form des Denkens, nemlich die Einheit desselben, a priori enthält. Also bleibt uns vor die
reine

reine Vernunft nichts übrig, als Natur überhaupt, und die Vollständigkeit der Bedingungen in derselben nach irgend einem Princip. Die absolute Totalität der Reihen dieser Bedingungen, in der Ableitung ihrer Glieder, ist eine Idee, die zwar im empirischen Gebrauche der Vernunft niemals völlig zu Stande kommen kan, aber doch zur Regel dient, wie wir in Ansehung derselben verfahren sollen, nemlich in der Erklärung gegebener Erscheinungen (im Zurückgehen oder Aufsteigen) so, als ob die Reihe an sich unendlich wäre, d. i. in indefinitum, aber wo die Vernunft selbst als bestimmende Ursache betrachtet wird (in der Freiheit), also bey practischen Principien, als ob wir nicht ein Object der Sinne, sondern des reinen Verstandes vor uns hätten, wo die Bedingungen nicht mehr in der Reihe der Erscheinungen, sondern außer derselben gesetzt werden können und die Reihe der Zustände angesehen werden kan, als ob sie schlechthin (durch eine intelligibele Ursache) angefangen würde, welches alles beweiset: daß die cosmologische Ideen nichts als regulative Principien und weit davon entfernt sind, gleichsam constitutiv, eine reale Totalität solcher Reihen zu setzen. Das übrige kan man an seinem Orte unter der Antinomie der reinen Vernunft suchen.

Die dritte Idee der reinen Vernunft, welche eine bloß relative Supposition eines Wesens enthält, als der einzigen und allnugsamen Ursache aller cosmologischen Reihen, ist der Vernunftbegriff von Gott. Den Gegenstand

dies

dieser Idee, haben wir nicht den mindesten Grund, schlecht-
hin anzunehmen (an sich zu supponiren); denn was kan
uns wol dazu vermögen, oder auch nur berechtigen, ein
Wesen von der höchsten Vollkommenheit, und als seiner
Natur nach schlechthin nothwendig, aus dessen bloßem
Begriffe an sich selbst zu glauben, oder zu behaupten,
wäre es nicht die Welt, in Beziehung auf welche diese
Supposition allein nothwendig seyn kan, und da zeigt es
sich klar: daß die Idee desselben, so wie alle speculative
Ideen, nichts weiter sagen wolle, als daß die Vernunft ge-
biere, alle Verknüpfung der Welt nach Principien einer
systematischen Einheit zu betrachten, mühen sich ob sie un-
gesamt aus einem einzigen allbefassenden Wesen, als ober-
ster und allzugewaltiger Ursache, entsprungen wären. Hier-
aus ist klar: daß die Vernunft hiebei nichts als ihre eige-
ne formale Regel in Erweiterung ihres empirischen Ge-
brauchs zur Noth haben könne, niemals aber eine Er-
weiterung über alle Gränzen des empirischen Gebrauchs,
folglich unter dieser Idee kein constitutives Princip ihres
auf mögliche Erfahrung gerichteten Gebrauchs verbergen
liege.

Die bloße formale Einheit, welche allein auf Ver-
nunftbegriffen beruht, ist die zweckmäßige Einheit der
Dinge, und das speculative Interesse der Vernunft macht
es nothwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen,
als ob sie auf der Welt einer allwissenden Vernunft ent-
sprossen wäre. Ein solches Princip eröffnet nemlich unserer
auf

auf das Feld der Erfahrungen angewandten Vernunft ganz neue Ausichten nach teleologischen Gesetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen, und dadurch zu der größten systematischen Einheit derselben zu gelangen. Die Voraussetzung einer obersten Intelligenz, als der alleinigen Ursache des Weltganzen, aber freilich blos in der Idee, kan also jederzeit der Vernunft nutzen und dabey doch niemals schaden. Denn, wenn wir in Ansehung der Figur der Erde (der runden doch etwas abgeplatteten *), der Gebirge und Meere u. dergleichen lauter weise Absichten eines Uhebers zum voraus annehmen, so können wir auf diesem Wege eine Menge von Entdeckungen machen. Bleiben wir nur bey dieser Voraussetzung, als einem blos regulativen Princip, so kan selbst der Irrthum uns nicht schaden. Denn es kan allenfalls daraus nichts weiter folgen, als daß, wo wir einen teleologischen Zusammenhang (nexus finalis) erratheten, ein blos mechanischer oder physischer (nexus effectivus) ange-

*) Der Vortheil, den eine kugelförmige Erdaestalt schafft, ist bekannt genug; aber wenige wissen: daß ihre Abplattung, als eines Sphäroids, es allein verhindert, daß nicht die Hervorragung des festen Landes, oder auch hervorgerufener Berge, die durch Erdbeben aufeinanderseher Berge, die Masse der Erde continuirlich und in nicht eben langer Zeit anscheinlich verändere, wäre nicht die Aufschwellung der Erde unter der Linie ein so gewaltiger Berg, den der Schwerkraft jedes andern Berges niemals merklich aus seiner Lage in Ansehung der Achse bringen kan. Und doch erklärt man diese weise Anstalt ohne Bedenken aus dem Gleitgange der ehemals flüssigen Erdmasse.

angetroffen werde, wodurch wir, in einem solchen Falle, nur eine Einheit mehr vermissen, aber nicht die Vernunft-
 einheit in ihrem empirischen Gebrauche verderben. Aber
 so gar dieser Quersrich kan das Gesetz selbst in allgemei-
 ner und teleologischer Absicht überhaupt nicht treffen. Denn,
 ob zwar ein Zerghliederer eines Zerthumes überführt werden
 kan, wenn er irgend ein Gliedmaas eines thierischen Kör-
 pers auf einen Zweck bezieht, von welchem man deutlich
 zeigen kan, daß er daraus nicht erfolge: so ist es doch
 gänzlich unmöglich, in einem Falle zu beweisen, daß eine
 Natureinrichtung, es mag seyn welche da wolle, ganz
 und gar keinen Zweck habe. Daher erweitert auch die
 Physiologie (der Aerzte) ihre sehr eingeschränkte empiri-
 sche Kenntniß von den Zwecken des Gliederbaues eines or-
 ganischen Körpers durch einen Grundsatz, welchen bloß
 reine Vernunft eingab, so weit, daß man darin ganz
 treust und zugleich mit aller Verständigen Einstimmung
 annimt, es habe alles an dem Thiere seinen Nutzen und
 gute Absicht, welche Voraussetzung, wenn sie constitutiv
 seyn sollte, viel weiter geht, als uns bisherige Beobach-
 tung berechtigen kan, woraus denn zu erschen ist: daß sie
 nichts als ein regulatives Princip der Vernunft sey, um
 zur höchsten systematischen Einheit, vermittelst der Idee
 der zweckmäßigen Causalität der obersten Weltursache und,
 als ob diese, als höchste Intelligenz nach der weisesten Ab-
 sicht die Ursache von allem sey, zu gelangen.

Gehen

Sehen wir aber von dieſer Reſtriction der Idee auf den bloß regulativen Gebrauch ab, ſo wird die Vernunft auf ſo mancherley Weiſe irre geführt, indem ſie alledenn den Boden der Erfahrung, der doch die Merkzeichen ihres Ganges enthalten muß, verläßt, und ſich über denſelben zu dem Unbegreiflichen und unerforſchlichen hinauswagt, über deſſen Höhe ſie nothwendig ſchwindlicht wird, weil ſie ſich aus dem Standpuncte deſſelben von allem mit der Erfahrung ſtimmigen Gebrauch gänzlich abgeſchnitten ſieht.

Der erſte Fehler, der daraus entſpringt, daß man die Idee eines höhern Weſens nicht bloß regulativ, ſondern (welches der Natur einer Idee zutrifft) conſtitutiv braucht, iſt die faule Vernunft (*ignava ratio* *). Man kann jeden Grundſatz ſo nennen, welcher macht, daß man ſeine Naturunterſuchung, wo es auch ſey, vor ſchlecht:

*) So nannten die alten Dialektiker einen Truiſchluß, der ſo lautete: Wenn es dein Schickſal mit ſich bringt, du ſolſt von dieſer Krankheit geſen, ſo wird es geſchehen, du magſt einen Arzt brauchen, oder nicht. Cicero ſagt: daß die e Art zu verliſſen ihren Nahmen daher habe, daß, wenn man ihr ſetzt, gar kein Gebrauch der Vernunft im Leben übrig bleibe. Dieſes iſt die Urſache, warum ich das ſophiſtiſche Argument der reinen Vernunft mit demſelben Nahmen belege.

schlechthin vollendet ansieht und die Vernunft sich also zur Ruhe bezieht, als ob sie ihr Geschäfte völlig ausgerichtet habe. Daher selbst die psychologische Idee, wenn sie als ein constitutives Princip vor die Erklärung der Erscheinungen unserer Seele, und hernach gar, zur Erweiterung unserer Erkenntniß dieses Subjects, noch über alle Erfahrung hinaus (ihren Zustand nach dem Tode) gebraucht wird, es der Vernunft zwar sehr bequem macht, aber auch allen Naturgebrauch derselben nach der Leitung der Erfahrungen ganz verdirbt und zu Grunde richtet. So erklärt der dogmatische Spiritualist die durch allen Wechsel der Zustände unverändert bestehende Einheit der Person aus der Einheit der denkenden Substanz, die er in dem Ich unmittelbar wahrzunehmen glaubt, das Interesse, was wir an Dingen nehmen, die sich allererst nach unserem Tode zutragen sollen, aus dem Bewußtseyn der immateriellen Natur unseres denkenden Subjects &c. und überhebt sich aller Naturuntersuchung der Ursache dieser unserer inneren Erscheinungen aus physischen Erklärungsgründen, indem er gleichsam durch den Wachtspruch einer transcendenten Vernunft die immanente Erkenntnisquellen der Erfahrung, zum Behuf seiner Gemächlichkeit, aber mit Einbusse aller Einsicht, vorbeigehet. Noch deutlicher fällt diese nachtheilige Folge bei dem Dogmatismus unserer Idee von einer höchsten Intelligenz und dem darauf falschlich gegründeten theologischen Erstem der Natur (Physico-
theo-

theologie) in die Augen. Denn da dienen alle sich in der Natur zeigende, oft nur von uns selbst dazu gemachte Zwecke dazu, es uns in der Erforschung der Ursachen recht bequem zu machen, nemlich, anstatt sie in den allgemeinen Gesetzen des Mechanismus der Materie zu suchen, sich geradezu auf den unerforschlichen Rathschluß der höchsten Weisheit zu berufen, und die Vernunftbemühung alsdenn vor vollendet anzusehen, wenn man sich ihres Gebrauchs überhebt, der doch nirgend einen Leitfaden findet, als wo ihn uns die Ordnung der Natur und die Reihe der Veränderungen, nach ihren inneren und allgemeineren Gesetzen, an die Hand giebt. Dieser Fehler kan vermieden werden, wenn wir nicht bloß einige Natursstücke, als z. B. die Vertheilung des festen Landes, das Bauwerk desselben und die Beschaffenheit und Lage der Gebirge, oder wol gar nur die Organisation im Gewächz- und Thierreiche aus dem Gesichtspuncte der Zwecke betrachten, sondern diese systematische Einheit der Natur, in Beziehung auf die Idee einer höchsten Intelligenz, ganz allgemein machen. Denn alsdenn legen wir eine Zweckmäßigkeit nach allgemeinen Gesetzen der Natur zum Grunde, von denen keine besondere Einrichtung ausgenommen, sondern nur mehr oder weniger kenntlich vor uns ausgezeichnet worden, und haben ein regulatives Princip der systematischen Einheit einer teleologischen Verknüpfung, die wir aber nicht zum voraus bestimmen, sondern nur in Erwartung dersel-

den die physisch-mechanische Verknüpfung nach allgemeinen Gesetzen verfolgen dürfen. Denn so allein kan das Princip der zweckmäßigen Einheit den Vernunftgebrauch in Ansehung der Erfahrung jederzeit erweitern, ohne ihm in irgend einem Falle Abbruch zu thun.

Der zweite Fehler, der aus der Mißdeutung des gedachten Princips der systematischen Einheit entspringt, ist der der verkehrten Vernunft (*perverſa ratio*, *επεγομενός rationis*). Die Idee der systematischen Einheit sollte nur dazu dienen, um als regulatives Princip sie in der Verbindung der Dinge nach allgemeinen Naturgesetzen zu suchen und, so weit sich etwas davon auf dem empirischen Wege antreffen läßt, um so viel auch zu glauben, daß man sich der Vollständigkeit ihres Gebrauchs genähert habe, ob man sie freilich niemals erreichen wird. Anstatt dessen kehrt man die Sache um und fängt davon an, daß man die Wirklichkeit eines Princips der zweckmäßigen Einheit als hypothetisch zum Grunde legt, den Begriff einer solchen höchsten Intelligenz, weil er an sich gänzlich unerforschlich ist, anthropomorphisch bestimmt und denn der Natur Zwecke, gewaltsam und dictatorisch, aufdringt, anstatt sie, wie billig, auf dem Wege der physischen Nachforschung zu suchen, so daß nicht allein Teleologie, die bloß dazu dienen sollte, um die Natureinheit nach allgemeinen Gesetzen zu ergänzen, nun vielmehr dahin wirkt, sie aufzuheben.

zuheben, sondern die Vernunft sich noch dazu selbst um ihren Zweck bringt, nemlich das Daseyn einer solchen intelligenten obersten Ursache, nach diesem, aus der Natur zu beweisen. Denn, wenn man nicht die höchste Zweckmäßigkeit in der Natur a priori, d. i. als zum Wesen derselben gehörig, voraussetzen kan, wie will man denn angewiesen seyn, sie zu suchen und auf der Stufenleiter derselben sich der höchsten Vollkommenheit eines Urhebers, als einer schlechterdingsnothwendigen, mithin a priori erkennbaren Vollkommenheit, zu nähern. Das regulative Princip verlangt die systematische Einheit als Natureinheit, welche nicht bloß empirisch erkannt, sondern a priori, obzwar noch unbekannt, vorausgesetzt wird, schlechterdings, mithin als aus dem Wesen der Dinge folgend, vorauszusetzen. Setze ich aber zuvor ein höchstes ordnendes Wesen zum Grunde, so wird die Natureinheit in der That aufgehoben. Denn sie ist der Natur der Dinge ganz fremde und zufällig und kan auch nicht aus allgemeinen Gesetzen derselben erkannt werden. Daher entspringt ein fehlerhafter Cirkel im beweisen, da man das voraussetzt, was eigentlich hat bewiesen werden sollen.

Das regulative Princip der systematischen Einheit der Natur vor ein constitutives zu nehmen und, was nur in der Idee zum Grunde des einheitlichen Gebrauchs der Vernunft gelegt wird, als Ursache hypostatisch voraussetzen,

ken, heißt nur die Vernunft verwirren. Die Naturforschung geht ihren Gang ganz allein an der Kette der Naturursachen nach allgemeinen Gesetzen derselben, zwar nach der Idee eines Urhebers, aber nicht um die Zweckmäßigkeit, der sie allerwärts nachgeht, von demselben abzuleiten, sondern sein Daseyn aus dieser Zweckmäßigkeit, die in den Wesen der Naturdinge gesucht wird, wo möglich auch in den Wesen aller Dinge überhaupt, mithin als schlechthin nothwendig zu erkennen. Das letztere mag nun gelingen oder nicht, so bleibt die Idee immer richtig und eben soviel auch deren Gebrauch, wenn er auf die Bedingungen eines bloß regulativen Principis restringirt worden.

Vollständige zweckmäßige Einheit ist Vollkommenheit (schlechthin betrachtet). Wenn wir diese nicht in dem Wesen der Dinge, welche den ganzen Gegenstand der Erfahrung, d. i. aller unserer objectivgültigen Erkenntniß, ausmachen, mithin in allgemeinen und nothwendigen Naturgesetzen finden, wie wollen wir daraus gerade auf die Idee einer höchsten und schlechthin nothwendigen Vollkommenheit eines Urwesens schließen, welches der Ursprung aller Causalität ist. Die größte systematische, folglich auch die zweckmäßige Einheit ist die Schule und selbst die Grundlage der Möglichkeit des größten Gebrauchs der Menschenvernunft. Die Idee derselben ist also mit dem Wesen
unse-

unserer Vernunft unzertrenlich verbunden. Eben dieselbe Idee ist also vor uns gesetzgebend und so ist es sehr natürlich, eine ihr correspondirende gesetzgebende Vernunft (intellectus archetypus) anzunehmen, von der alle systematische Einheit der Natur, als dem Gegenstande unserer Vernunft, abzuleiten sey.

Wir haben bey Gelegenheit der Antinomie der reinen Vernunft gesagt: daß alle Fragen, welche die reine Vernunft aufwirft, schlechterdings beantwortlich seyn müssen, und daß die Entschuldigung mit den Schranken unserer Erkenntniß, die in vielen Naturfragen eben so unvermeidlich, als billig ist, hier nicht gestattet werden könne, weil uns hier nicht von der Natur der Dinge, sondern allein durch die Natur der Vernunft und lediglich über ihre innere Einrichtung, die Fragen vorgelegt werden. Jetzt können wir diese dem ersten Anscheine nach fühne Behauptung in Ansehung der zweien Fragen, wobey die reine Vernunft ihr größtes Interesse hat, bestätigen und dadurch unsere Betrachtung über die Dialectik derselben zur gänzlichen Vollendung bringen.

Frägt man denn also (in Absicht auf eine transcendente Theologie*) erstlich: ob es etwas von der Welt

§ 4

Unterz

*) Dasienige, was ich schon vorher von der psychologischen Idee und deren eigentlichen Bestimmung, als Princip's zum

Unterchiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte, so ist die Antwort: ohne Zweifel. Denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen, es muß also irgend ein transcendentaler, d. i. bloß dem reinen Verstande denkbarer Grund derselben seyn. Ist zweitens die Frage: ob dieses Wesen Substanz, von der größten Realität, nothwendig sey: so antworte ich: daß diese Frage gar keine Bedeutung habe. Denn alle Kategorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem solchen Gegenstande zu machen versuche, sind von keinem anderen, als empirischen Gebrauche und haben gar keinen Sinn, wenn sie nicht auf Objecte analoger Erfahrung, d. i. auf die Sinnenwelt angewandt werden. Außer diesem Felde sind sie bloß Leer zu Begriffen, die man einräumen, dadurch man aber auch nichts verstehen kan. Ist endlich Drittens die Frage: ob wir nicht wenigstens dieses von der Welt unterschiedene Wesen nach einer Analogie mit den Begreifbaren der Erfahrung denken dürfen? so ist die Antwort: allerdings, aber nur als Gegenstand in der Idee

zum bloß regulativen Vernunftgebrauch, gesagt habe, überhebt mich der Wachsamkeit, die transcendente Illusion, nach der jene sich manichfaltige Einheit aller Mannigfaltigkeit des reinen Sinnes hyperbatisch vorgestellt wird, noch besonders zu erörtern. Das Verfahren hiebei ist demjenigen sehr ähnlich, welches die Critik in Untersuchung des theologischen Ideals beobachtet.

Idee und nicht in der Realität, nemlich nur, so fern er ein uns unbekanntes Substratum der systematischen Einheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung ist, welche sich die Vernunft zum regulativen Princip ihrer Naturforschung machen muß. Noch mehr, wie können in dieser Idee gewisse Anthropomorphismen, die dem gedachten regulativen Princip beförderlich seyn, ungeschont und ungetadelt erlauben. Denn es ist immer nur eine Idee, die gar nicht direct auf ein von der Welt unterschiedenes Wesen, sondern auf das regulative Princip der systematischen Einheit der Welt, aber nur vermittelt eines Schema derselben, nemlich einer obersten Intelligenz, die nach weisen Absichten Urheber derselben sey, bezogen wird. Was dieser Urgrund der Welteinheit an sich selbst sey, hat dadurch nicht gedacht werden sollen, sondern wie wir ihn, oder vielmehr seine Idee, relativ auf den systematischen Gebrauch der Vernunft in Ansehung der Dinge der Welt, brauchen sollen.

Auf solche Weise aber können wir doch (wird man fortfahren zu fragen) einen einigen weisen und allgewaltigen Welturheber annehmen? Ohne allen Zweifel; und nicht allein dies, sondern wir müssen einen solchen voraussetzen. Aber alsdenn erweitern wir doch unsere Erkenntniß über das Feld möglicher Erfahrung? Niemals. Denn wir haben nur ein Etwas vorausgesetzt, wo-

von mir gar keinen Begriff haben, was es an sich selbst sey (einen los transcendentalen Gegenstand), aber, in Beziehung auf die systematische und zweckmäßige Ordnung des Weltbaues, welche wir, wenn wir die Natur studiren, voraussetzen müssen, haben wir jenes uns unbekannte Wesen nur nach der Analogie mit einer Intelligenz (ein empirischer Begriff) gedacht, d. i. es in Ansehung der Zwecke und der Vollkommenheit, die sich auf denselben gründen, gerade mit denen Eigenschaften begabt, die nach den Bedingungen unserer Vernunft den Grund einer solchen systematischen Einheit enthalten können. Diese Idee ist also respectiv auf den Weltgebrauch unserer Vernunft ganz gegründet. Wolten wir ihr aber schlechthin objective Gültigkeit ertheilen, so würden wir vergessen: daß es lediglich ein Wesen in der Idee sey, das wir denken und, indem wir alsdenn von einem durch die Weltbetrachtung gar nicht bestimmbaren Grunde anfangen, würden wir dadurch außer Stand gesetzt, dieses Princip dem empirischen Vernunftgebrauch angemessen anzuwenden.

Aber (wird man ferner fragen) auf solche Weise kann ich doch von dem Begriffe und der Voraussetzung eines höchsten Wesens in der vernünftigen Weltbetrachtung Gebrauch machen? Ja, dazu war auch eigentlich diese Idee von der Vernunft zum Grunde gelegt. Allein darf ich nun zweckähnliche Unordnungen als Absichten ansehen, indem
ich

ich sie vom göttlichen Willen, obzwar vermittelt besondrer dazu in der Welt darauf gestellten Anlagen, ableite? Ja, das könnt ihr auch thun, aber so, daß es euch gleich viel gelten muß, ob jemand sage, die göttliche Weisheit hat alles so zu seinen obersten Zwecken geordnet, oder die Idee der höchsten Weisheit ist ein regulativ in der Nachforschung der Natur und ein Princip der systematischen und zweckmäßigen Einheit derselben nach allgemeinen Naturgesetzen, auch selbst da, wo wir iene nicht gewahr werden, d. i. es muß euch da, wo ihr sie wahrnehmt, völlig einerley seyn, zu sagen: Gott hat es weislich so gewollt, oder die Natur hat es also weislich geordnet. Denn die größte systematische und zweckmäßige Einheit, welche eure Vernunft aller Naturforschung als regulatives Princip zum Grunde zu legen verlangte, war eben das, was euch berechtigete, die Idee einer höchsten Intelligenz als ein Schema des regulativen Principis zum Grunde zu legen und, so viel ihr nun, nach demselben, Zweckmäßigkeit in der Welt antreft, so viel habt ihr Bestätigung der Rechtmäßigkeit eurer Idee; da aber gedachtes Princip nichts anders zur Absicht hatte, als nothwendige und größtmögliche Natureinheit zu suchen, so werden wir diese zwar, so weit als wir sie erreichen, der Idee eines höchsten Wesens zu danken haben, können aber die allgemeine Gesetze der Natur, als in Absicht auf welche die Idee nur zum Grunde gelegt wurde, ohne mit uns selbst in Widerspruch zu gerathen, nicht

nicht vorbegehen, um diese Zweckmäßigkeit der Natur als zufällig und hyperphysisch ihrem Ursprunge nach anzusehen, weil wir nicht berechtigt waren, ein Wesen über die Natur von den gedachten Eigenschaften anzunehmen, sondern nur die Idee desselben zum Grunde zu legen, um nach der Maasse einer Causalbestimmung der Erscheinungen als systematisch unter einander verknüpft anzusehen.

Oben daher sind wir auch berechtigt, die Weltursache in der Idee nicht allein nach einem subtileren Anthropolatrium (ohne welchen sich gar nichts von ihm denken lassen würde), nemlich als ein Wesen, was Verstand, Geschaffen und Müssen, ungleich eine demselben gemäße Begierde und Willen hat etc. zu denken, sondern demselben unendliche Vollkommenheit beizulegen, die also diejenige weit übersteigt, dazu wir durch empirische Kenntniß der Weltordnung berechtigt seyn können. Denn das regulative Gesetz der systematischen Einheit will: daß wir die Natur so studiren sollen, als ob allenthalben ins Unendliche systematische und zweckmäßige Einheit, bey der größtmöglichen Mannigfaltigkeit, angetroffen würde. Denn, wenn wir nur wenig von dieser Weltvollkommenheit ausschähen, oder erreichen werden, so gehört es doch zur Gesetzgebung unserer Vernunft, sie allermerts zu suchen und zu vermuthen und es muß uns jederzeit vortheilhaft seyn, niemals aber kan es nachtheilig werden, nach diesem Prinz

eip die Naturbetrachtung angestehen. Es ist aber, unter dieser Voraussetzung, der zum Grunde gelegten Idee eines höchsten Wesens, auch klar: daß ich nicht das Daseyn und die Existenz eines höchsten Wesens, sondern nur die Idee desselben zum Grunde lege und also eigentlich nicht von der Existenz, sondern bloß von der Idee des Wesens, t. u. von der Natur der Dinge der Welt, nach einer höchsten Idee, abhänge. Auch scheint ein gewisses, obgleich unvollständiges Bewußtseyn, des ächten Gebrauchs dieses in unsern Vernunftvermögen, die beschwerliche und lästige Erwartung der Philosophen aller Zeiten veranlaßt zu haben, daß sie von der Unwissenheit und Verwirrung der Natur und der göttlichen Weisheit, als unbedeutenden Hindernissen, rechen, sa den eigentlichen Vernunft, so lange es um bloß speculative Vernunft zu thun ist, verziehen, weil er die Annäherung einer größeren Behauptung, als die ist, wozu wir befähigt seyn, zurück hält und zugleich die Vernunft auf ihr eigenenthümliches Feld, die Natur, zurück weist.

So enthält die reine Vernunft, die uns Vernunft nichts Geringeres, als Erweiterung der Kenntnisse über alle Gränzen der Erfahrung, zu versprechen scheint, wenn wir sie recht verstehen, nichts als regulative Functionen, die zwar größere Einheit gebieten, als der empirische Verstandesgebrauch erreichen kan, aber eben dadurch, daß sie das Ziel der Annäherung desselben so weit hinaus rücken,
die

die Zusammenstimmung desselben mit sich selbst durch systematische Einheit zum höchsten Grade bringen, wenn man sie aber mißversteht und sie vor constitutive Principien transcendenter Erkenntnisse hält, durch einen zwar glänzenden, aber trüglichen Schein, Ueberredung und eingebildetes Wissen, hiemit aber ewige Widersprüche und Streitigkeiten hervorbringen.

* * *

So fängt denn alle menschliche Erkenntniß mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen und endigt mit Ideen. Ob sie zwar in Ansehung aller dreien Elemente Erkenntnißquellen a priori hat, die bey dem ersten Anblicke die Gränzen aller Erfahrung zu verschmähen scheinen, so überzeugt doch eine vollendete Critik, daß alle Vernunft im speculativen Gebrauche mit diesen Elementen niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen könne, und daß die eigentliche Bestimmung dieses obersten Erkenntnißvermögens sey, sich aller Methoden und der Grundsätze derselben nur zu bedienen, um der Natur nach allen möglichen Principien der Einheit, worunter die der Zwecke die vornehmste ist, bis in ihr Innerstes nachzugehen, niemals aber ihre Gränze zu überschreiten, außerhalb welcher vor uns nichts als leerer Raum ist. Zwar hat uns die critische Untersuchung aller Sätze, welche unsere Erkenntniß

niß

nist über die wirkliche Erfahrung hinaus erweitern können, in der transcendentalen Analytik hinreichend überzeugt: daß sie niemals zu etwas mehr, als einer möglichen Erfahrung leiten können und, wenn man nicht selbst gegen die kläreste oder abstracte und allgemeine Lehrlage mißtraulich wäre, wenn nicht reizende und scheinbare Ausichten uns locketen, den Zwang der ersteren abzuwerfen, so hätten wir allerdings der mühsamen Abhörnung aller dialectischen Zeugen, die eine transcendente Vernunft zum Behuf ihrer Annahmen auftreten läßt, überholen seyn können; denn wir wußten es schon zum voraus mit völliger Gewißheit: daß alles Vergeben derselben zwar vielleicht ehrlich gemeint, aber schlechterdings nichtig seyn müsse, weil es eine Kunstschast betraf, die kein Mensch jemals bekennen kan. Allein, weil doch des Redens kein Ende wird, wenn man nicht hinter die wahre Ursache des Scheins kommt, wodurch selbst der Vernünftigste hintergangen werden kan und die Aufklärung aller unserer transcendentalen Erkenntniß in ihre Elemente (als ein Studium unserer inneren Natur) an sich selbst keinen geringen Werth hat, dem Philosophen aber so gar Pflicht ist, so war es nicht allein nöthig, diese ganze, obzwar eitle Bearbeitung der speculativen Vernunft bis zu ihren ersten Quellen ausführlich nachzusuchen, sondern, da der dialectische Schein hier nicht allein dem Urtheile nach täuschend, sondern auch dem Interesse nach, das man hier am Urtheile nimit, anlockend

lockend und iederzeit natürlich ist und so in alle Zukunft bleiben wird, so war es rathsam, gleichsam die Acten dieses Processes ausführlich abzufassen und sie im Archive der menschlichen Vernunft, zu Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art, nieder zu legen.



II.

Transcendentale
Methodenlehre.

THE
HISTORICAL
AND
GEOGRAPHICAL
DESCRIPTION
OF
THE
CITY
OF
LONDON
AND
MIDDLESEX
IN
THE
SEVENTEENTH
CENTURY
BY
JOHN STOW
1687

Wenn ich den Inbegriff aller Erkenntniß der reinen und speculativen Vernunft wie ein Gebäude ansehe, dazu wir wenigstens die Idee in uns haben, so kan ich sagen, wir haben in der transcendentalen Elementarlehre den Bauplan überschlagen und bestimmt, zu welchem Gebäude, von welcher Höhe und Festigkeit er zulange. Freilich fand es sich: daß, ob wir zwar einen Thurm im Eirne hatten, der bis an den Himmel reichen sollte, der Vorrath der Materialien doch nur zu einem Wohnhause zureichte, welches zu unseren Geschäften auf der Ebene der Erfahrung gerade geräumig und hoch genug war, sie zu überschauen, daß aber jene Kühne Unternehmung aus Mangel an Stoff fehlschlagen mußte, ohne einmal auf die Sprachverwirrung zu rechnen, welche die Arbeiter über den Plan unvermeidlich entzweien und sie in alle Welt zerstreuen mußte, um sich, ein jeder nach seinem Entwurfe, besonders anzubauen. Jetzt ist es uns nicht so viel um die Materialien, als vielmehr um den Plan zu thun und, indem wir gewarnt sind, es nicht auf einen beliebigen blinden Entwurf, der vielleicht unser ganzes Vermögen übersteigen könnte, zu wagen, gleichwol doch von der Errichtung eines festen Wohnsitzes nicht viel absehen können, den Anschlag zu einem Gebäude in Verhältniß auf den Vorrath, der uns gegeben und zu gleich unserem Bedürfniß angemessen ist, zu machen.

Ich verstehe also unter der transcendentalen Methodenlehre, die Bestimmung der formalen Bedingungen eines

vollständigen Erkenns der reinen Vernunft. Wir werden es in der That mit einer Disziplin, einem Canone, einer Architectonik, endlich einer Geschichte der reinen Vernunft zu thun haben und dasjenige in transcendentaler Absicht lehren, was, unter dem Nahmen einer practischen Logik, in Anschau des Gebrauchs des Verstandes überhaupt in den Schulen gesucht, aber schlecht gelehrt wird; weil, da die allgemeine Logik auf keine besondere Art der Verstandeserkenntnis (z. B. nicht auf die reine), auch nicht auf gewisse Gegenstände eingeschränkt ist, sie, ohne Kenntnisse aus anderen Wissenschaften zu bergen, nichts mehr thun kan, als Mittel zu mechanischen Methoden und technischer Ausdrucke, deren man sich in Aufschung des Systematischen in allen Wissenschaften bedient, vorzutragen, die den Gehlirg zum voraus mit Nahmen bekannt machen, deren Bedeutung und Gebrauch er künftig allereist soll kennen lernen.

Der

Transcendentalen Methodenlehre

Erstes Hauptstück.

Die Disciplin der reinen Vernunft.

Die negativen Urtheile, die es nicht blos der logischen Form, sondern auch dem Inhalte nach sind, stehen bey der Wissbegierde der Menschen in keiner sonderlichen Achtung; man sieht sie wol gar als neidische Feinde unseres unablässig zur Erweiterung strebenden Erkenntnistriebes

an

an und es bedarf beinahe einer Apologie, um ihnen nur Duldung und noch mehr, um ihnen Gunst und Hochachtung zu verschaffen.

Man kan zwar logisch alle Sätze, die man will, negativ ausdrücken, in Ansehung des Inhalts aber unserer Erkenntniß überhaupt, ob sie durch ein Urtheil erweitert, oder beschränkt wird, haben die verneinende das eigentümliche Geschäft, lediglich den Irrthum abzuhalten. Daher auch negative Sätze, welche eine falsche Erkenntniß abhalten sollen, wo doch niemals ein Irrthum möglich ist; zwar sehr wahr; aber doch leer; d. i. ihrem Zwecke gar nicht angemessen und eben darum oft lächerlich seyn. Wie der Satz jenes Schulredners: daß H. - - - - - ohne Kriegsheer, keine Länder hätte erobern können.

Wo aber die Schranken unserer möglichen Erkenntniß sehr enge, der Anreiz zum Urtheilen groß, der Schaden, der sich darbietet, sehr beträglich und der Nachtheil aus dem Irrthum erheblich ist, da hat das Negative der Unterweisung, welches bloß dazu diert, um uns vor Irrthümern zu verwahren, noch mehr Nützlichkeit, als man durch positive Belehrung, dadurch unser Erkenntniß Zuwachs bekommen könnte. Man nennet den Zwang, wodurch der beständige Gang von gewissen Regeln abzuweichen, eingeschränkt und endlich vertilget wird, die Disciplin. Sie ist von der Cultur unterschieden, welche bloß eine Fertigkeit verschaffen soll, ohne eine andere, schon vorhandene, dagegen aufzuheben. Zu der Bildung eines Talents,

welches schon vor sich selbst einen Antrieb zur Verbesserung hat, wird also die Disciplin einen negativen, *) die Cultur aber und Doctrin einen positiven Beitrag leisten.

Daß das Temperament, imgleichen das Talente, die sich gern eine freie und uneingeschränkte Betregung erlauben, (als Einbildungskraft und Witz), in mancher Absicht einer Disciplin bedürfen, wird jederman leicht zugehen. Daß aber die Vernunft, der es eigentlich obliegt, allen anderen Verrichtungen ihre Disciplin vorzuschreiben, selbst noch eine solche nöthig habe, das mag allerdings befremdlich scheinen, und in der That ist sie auch einer solchen Denzucht eben darum bisher entgangen, weil, bei der Hast und dem gründlichen Einstande, womit sie auftritt, niemand auf den Verdacht eines leichtfertigen Spiels, mit Einbildungen statt Begriffen, und Worten statt Sachen, leichtlich gerathen konnte.

Es bedarf keiner Kritik der Vernunft im empirischen Gebrauche, weil ihre Grundsätze am Probierstein der Erfahrung

fahrung

*) Ich weiß wol: daß man in der Schulprache den Namen der Disciplin mit dem der Unterweisung gleichzeitig zu brauchen pflegt. Allein, es giebt dagegen so viele andere Fälle, da der erste Ausdruck, als Zucht, von dem zweiten, als Belehrung, sehr wohl unterschieden wird, und die Natur der Dinge beweiset es auch selbst, wie tiefen Unterschied die einzige richtige Ausdrücke auszusprechen, daß ich, nämlich, man möge niemals erlauben, jenes Wort in anderer als negativer Bedeutung zu brauchen.

fahrung einer continuirlichen Prüfung unterworfen werden, imgleichen auch nicht in der Mathematik, wo ihre Begriffe an der reinen Anschauung so fort in concreto dargestellt werden müssen, und jedes Ungegründete und Willkührliche dadurch alsbald offenbar wird. Wo aber weder empirische noch reine Anschauung die Vernunft in einem sichtbaren Gleise halten, nemlich in ihrem transcendentalen Gebrauche, nach bloßen Begriffen, da bedarf sie so gar sehr einer Disciplin, die ihren Gang zur Erweiterung, über die enge Gränzen möglicher Erfahrung, bändige, und sie von Ausschweifung und Irrthum abhalte, daß auch die ganze Philosophie der reinen Vernunft bloß mit diesem negativen Muthen zu thun hat. Einzelnen Verirrungen kan durch Censur und den Ursachen derselben durch Critik abgeholfen werden. Wo aber, wie in der reinen Vernunft, ein ganzes System von Täuschungen und Blendwerken angetroffen wird, die unter sich wol verbunden und unter gemeinschaftlichen Principien vereinigt sind, da scheint eine ganz eigene und zwar negative Vorgebung erforderlich zu seyn, welche unter dem Nahmen einer Disciplin aus der Natur der Vernunft und der Gegenstände ihres reinen Gebrauchs gleichsam ein System der Vorsicht und Selbstprüfung errichte, vor welchem kein falscher vernünftelnder Schein bestehen kan, sondern sich sofort, unerachtet aller Gründe seiner Vertheidigung, verrathen muß.

Es ist aber wol zu merken: daß ich in diesem zweiten Haupttheile der transcendentalen Kritik die Disciplin der reinen Vernunft nicht auf den Inhalt, sondern ties auf die Methode der Erkenntniß aus reiner Vernunft richte. Das erstere ist schon in der Elementarlehre geschehen. Es hat aber der Vernunftgebrauch so viel Aehnliches, auf welchen Gegenstand er auch angewandt werden mag, und ist doch, so fern er transcendental seyn soll, zugleich von allem anderen so wesentlich unterschieden, daß, ohne die warnende Negativlehre einer besonders darauf gestellten Disciplin, die Zerthümer nicht zu verhüten sind, die aus einer unschicklichen Befolgung solcher Methoden, die zwar sonst der Vernunft, aber nur nicht hier wol anpassen, nothwendig entspringen müssen.

D e s e r s t e n H a u p t s t ü c k s Erster Abschnitt.

Die
Disciplin der reinen Vernunft im dogmatischen
Gebrauche.

Die Mathematik giebt das glänzendste Beispiel, einer sich ohne Beihülfe der Erfahrung, von selbst glücklich erweiternden reinen Vernunft. Beispiele sind ansteckend, vornehmlich vor dasselbe Vermögen, welches sich natürlicherweise schmeichelt, eben dasselbe Glück in anderen Fällen zu haben, welches ihm in einem Falle zu Theil worden. Daher heißt reine Vernunft im transcendentalen

Ge-

Gebrauche sich eben so glücklich und gründlich erweitern zu können, als es ihr im mathematischen gelungen ist, wenn sie vornemlich dieselbe Methode dort anwendet, die hier von so augenscheinlichem Nutzen gewesen ist. Es liegt uns also viel daran, zu wissen: ob die Methode, zur apodictischen Gewißheit zu gelangen, die man in der letzteren Wissenschaft mathematisch nennt, mit derjenigen einerley sey, womit man eben dieselbe Gewißheit in der Philosophie sucht, und die daseibst dogmatisch genant werden müßte.

Die philosophische Erkenntniß ist die Vernunftserkenntniß aus Begriffen, die mathematische aus der Construction der Begriffe. Einen Begriff aber construiren heißt: die ihm correspondirende Anschauung a priori darstellen. Zur Construction eines Begriffs wird also eine nicht empirische Anschauung erfordert, die folglich, als Anschauung, ein einzelnes Object ist, aber nichts desto weniger als die Construction eines Begriffs (einer allgemeinen Vorstellung), Allgemeingültigkeit vor alle mögliche Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören, in der Vorstellung ausdrücken muß. So construire ich einen Triangel, indem ich den, diesem Begriffe entsprechenden Gegenstand, entweder durch bloße Einbildung, in der reinen, oder nach derselben auch auf dem Papier, in der empirischen Anschauung, beide male aber völlig a priori, ohne das Mußer dazu aus irgend einer Erfahrung zu haben, darstelle. Die ei. eine hinzugehörte Empi-

empirisch, und dient gleichwol den Begriff, unbeschadet seiner Allgemeinheit, auszudrücken, weil Len dieser empirischen Anschauung, immer nur auf die Handlung der Construction des Begriffs, welchem viele Bestimmungen, z. B. der Größe, der Seiten und der Winkel, ganz gleichgültig sind, gesehen und also von diesen Bestimmungen, die den Begriff des Triangels nicht verändern, abstrahirt wird.

Die philosophische Erkenntniß betrachtet also das Besondere nur im Allgemeinen, die mathematische das Allgemeine im Besonderen, ja gar im Einzelnen, gleichwol doch a priori und vermittelt der Vernunft, so daß, wie dieses Einzelne unter gewissen allgemeinen Bedingungen der Construction bestimmt ist, eben so der Gegenstand des Begriffs, dem dieses Einzelne nur als sein Schema correspondirt, allgemein bestimmt gedacht werden muß.

In dieser Form besteht also der wesentliche Unterschied dieser beiden Arten der Vernunftserkenntniß, und beruhet nicht auf dem Unterschiede ihrer Materie, oder Gegenstände. Diejenige, welche Philosophie von Mathematik dadurch zu unterscheiden vermeinet, daß sie von iener sagen, sie habe blos die Qualität, diese aber nur die Quantität zum Object, haben die Wirkung vor die Ursache genommen. Die Form der mathematischen Erkenntniß ist die Ursache, daß diese lediglich auf Quanta gehen kan. Denn nur der Begriff von Größen läßt sich construiren, d. i. a priori in der Anschauung darlegen, Qua-

litäts

itäten aber lassen sich in keiner anderen, als empirischen Anschauung darstellen. Daher kan eine Vernunftserkenntniß derselben nur durch Begriffe möglich seyn. So kan niemand eine dem Begriff der Realität correspondirende Anschauung anders weher, als aus der Erfahrung nehmen, niemals aber a priori aus sich selbst und vor dem empirischen Bewußtseyn derselben theilhaftig werden. Die conische Gestalt wird man ohne alle empirische Beihülfe, blos nach dem Begriffe, anschauend machen können, aber die Farbe dieses Regels, wird in einer oder anderer Erfahrung zuvor gegeben seyn müssen. Den Begriff einer Ursache überhaupt kan ich auf keine Weise in der Anschauung darstellen, als an einem Beispiele, des zur Erfahrung an die Hand giebt, u. s. w. Uebrigens handelt die Philosophie eben sowol von Größen, als die Mathematik, z. B. von der Totalität, der Unendlichkeit u. s. w. Die Mathematik beschäftigt sich auch mit dem Unterschiede der Linien und Flächen, als Räumen, von verschiedener Qualität, mit der Continuität der Ausdehnung, als einer Quantität derselben. Aber, obgleich sie in solchen Fällen, einen gemeinschaftlichen Gegenstand haben, so ist die Art, ihn durch die Vernunft zu behandeln, doch ganz anders in der philosophischen, als mathematischen Betrachtung. Jene hält sich blos an allgemeinen Begriffen, diese kan mit dem bloßen Begriffe nichts ausgerichten, sondern eilt sogleich zur Anschauung, in welcher sie den Begriff in concreto betrachtet, aber doch nicht empirisch, sondern bloß in einer

selb

selben, die sie a priori darstellt, d. i. construirt hat, und in welcher dasjenige, was aus den allgemeinen Bedingungen der Construction folgt, auch von dem Objecte des construirten Begriffs allgemein gelten muß.

Man gebe einem Philosophen den Begriff eines Triangels und laße ihn nach seiner Art ausfindig machen, wie sich wol die Summe seiner Winkel zum rechten verhalten möge. Er hat nun nichts als den Begriff von einer Figur, die in drei geraden Linien eingeschlossen ist, und an ihr den Begriff von eben so viel Winkeln. Nun mag er diesem Begriffe nachdenken, so lange er will, er wird nichts Neues heraus bringen. Er kan den Begriff der geraden Linie, oder eines Winkels, oder der Zahl drei zergliedern und deutlich machen, aber nicht auf andere Eigenschaften kommen, die in diesen Begriffen gar nicht liegen. Allein der Geometer nehme diese Frage vor. Er fängt sofort davon an, einen Triangel zu construiren. Weil er weiß, daß zwei rechte Winkel zusammen gerade so viel austragen, als alle berührende Winkel, die aus einem Punkte auf einer graden Linie gezogen werden können, zusammen, so verlängert er eine Seite seines Triangels und bekommt zwei berührende Winkel, die zweien rechten zusammen gleich seyn. Nun theilet er den äußeren von diesen Winkeln, indem er eine Linie mit der gegenüberstehenden Seite des Triangels parallel zieht, und sieht, daß hier ein äußerer berührender Winkel entspringe, der einem inneren gleich ist, u. s. w. Er gelangt auf solche Weise durch eine

Kette

Reihe von Schlüssen, immer von der Anschauung geleitet, zur völlig erleuchtenden und zugleich allgemeinen Auflösung der Frage.

Die Mathematik aber construirt nicht bloß Größen, (Quanta), wie in der Geometrie, sondern auch die bloße Größe (Quantitatem), wie in der Buchstabenrechnung, wobei sie von der Beschaffenheit des Gegenstandes, der nach einem solchen Größenbegriff gedacht werden soll, gänzlich abstrahirt. Sie wählt sich alsdenn eine gewisse Bezeichnung aller Constructionen von Größen überhaupt (Zahlen, als der Addition, Subtraction u. s. w.), Ausziehung der Wurzel und, nachdem sie den allgemeinen Begriff der Größen nach den verschiedenen Verhältnissen derselben auch bezeichnet hat, so stellet sie alle Behandlung, die durch die Größe erzeugt und verändert wird, nach gewissen allgemeinen Regeln in der Anschauung dar: wo eine Größe durch die andere dividirt werden soll, setzt sie beider ihre Charactere nach der bezeichnenden Form der Division zusammen u. s. w. und gelangt also vermittlest einer symbolischen Construction eben so gut, wie die Geometrie nach einer ostensiven oder geometrischen (der Gegenstände selbst) dahin, wohin die discursive Erkenntniß vermittlest bloßer Begriffe niemals gelangen könnte.

Was mag die Ursache dieser so verschiedenen Lage seyn, darin sich zwey Vernunftkünstler befinden, deren der eine seinen Weg nach Begriffen, der andere nach Anschauungen nimmt, die er a priori den Begriffen gemäß darstellt.

setzt. Nach den eben vertragenen transscendentalen Grundsätzen ist diese Ursache klar. Es kommt hier nicht auf analytische Sätze an, die durch bloße Vergleichung der Begriffe erzeugt werden können, (hierin würde der Philosoph ohne Zweifel den Vortheil über seinen Nebenbuhler haben), sondern auf synthetische und zwar solche, die a priori sollen erkannt werden. Denn ich soll nicht auf dasjenige sehen, was ich in meinem Begriffe vom Triangel wirklich denke, (dieses ist nichts weiter, als die bloße Definition), vielmehr soll ich über ihn zu Eigenschaften, die in diesem Begriffe nicht liegen, aber doch zu ihm gehören, hinausgehen. Nun ist dieses nicht anders möglich, als daß ich meinen Gegenstand nach den Bedingungen, entweder der empirischen Anschauung, oder der reinen Anschauung bestimme. Das erstere würde nur einen empirischen Satz (durch Messen seiner Winkel), der keine Allgemeinheit, noch weniger Nothwendigkeit enthielte, abgeben und von dergleichen ist gar nicht die Rede. Das zweite Verfahren aber ist die mathematische und zwar hier die geometrische Construction, vermittelst deren ich in einer reinen Anschauung, eben so, wie in der empirischen, das Mannigfaltige, was zu dem Schema eines Triangels überhaupt, mithin zu seinem Begriffe gehdret, hinzusetze, wodurch allerdings allgemeine synthetische Sätze werden müssen.

Ich würde also umsonst über den Triangel philosophiren, d. i. discursiv nachdenken, ohne dadurch im mindesten

desten weiter zu kommen, als auf die bloße Definition, von der ich aber bloß anfangen müßte. Es giebt zwar eine transcendente Zeit, die aus lauter Begriffen, die wiederum allein dem Philosophen gelingt, die aber niemals mehr als ein Ding überhaupt betrifft, unter welchen Bedingungen deren Wahrnehmung zur möglichen Erfahrung gehören könne. Aber in den mathematischen Aufgaben ist hieren und überhaupt von der Existenz gar nicht die Frage, sondern von den Eigenschaften der Gegenstände an sich selbst, lediglich so fern diese mit dem Begriffe derselben verbunden sind.

Wir haben in dem angeführten Beispiele nur deutlich zu machen gesucht, welcher große Unterschied zwischen dem discursiven Vernunftgebrauch nach Begriffen und dem intuitiven durch die Construction der Begriffe anzutreffen sey. Nun fragt sich natürlicher Weise, was die Ursache sey, die einen solchen zweifachen Vernunftgebrauch nothwendig macht, und an welchen Bedingungen man erkennen könne, ob nur der erste, oder auch der zweite statt finde.

Alle unserz Erkenntniß bezieht sich doch zuletzt auf mögliche Anschauungen: denn durch diese allein wird ein Gegenstand gegeben. Nun enthält ein Begriff a priori (ein nicht empirischer Begriff) entweder schon eine reine Anschauung in sich, und alsdenn kan er construirt werden, oder nichts, als die Synthesis möglicher Anschauungen, die a priori nicht gegeben sind, und alsdenn kan man

wol

wol zwar durch ihn synthetisch und a priori urtheilen, aber nur discursiv, nach Begriffen, niemals aber intuitiv durch die Construction des Begriffes.

Nun ist von aller Anschauung keine a priori gegeben, als die bloße Form der Erscheinungen, Raum und Zeit und ein Begriff von diesen, als Quantis, läßt sich entweder zugleich mit der Qualität derselben (ihre Gestalt), oder auch bloß ihre Quantität (die bloße Synthesis des Gleichartigmannigfaltigen) durch Zahl a priori in der Anschauung darstellen, d. i. construiren. Die Materie aber der Erscheinungen, wodurch uns Dinge im Raume und der Zeit gegeben werden, kan nur in der Wahrnehmung, mithin a posteriori vorgestellt werden. Der einzige Begriff, der a priori diesen empirischen Gehalt der Erscheinungen versteht, ist der Begriff des Dinges überhaupt, und die synthetische Erkenntniß von demselben a priori kan nichts weiter, als die bloße Regel der Synthesis desienigen, was die Wahrnehmung a posteriori geben mag, niemals aber die Anschauung des realen Gegenstandes a priori liefern, weil diese nothwendig empirisch seyn muß.

Synthetische Sätze, die auf Dinge überhaupt, deren Anschauung sich a priori gar nicht geben läßt, gehen, sind transcendentale. Demnach lassen sich transcendentale Sätze niemals durch Construction der Begriffe, sondern nur nach Begriffen a priori geben. Sie enthalten bloß die Regel, nach der eine gewisse synthetische Einheit desienigen, was nicht a priori anschaulich vorgestellt werden

den

den kan, (der Bahnen hmuungen), empirisch gesucht werden soll. Sie können aber keinen einiaen ihrer Begriffe *a priori* in irgend einem Falle darstellen, sondern thun dieses nur *a posteriori*, vermuthet der Erfahrung, die nach ienen synthetische Grundsätzen allererst möglich wird.

Wenn man von einem Begriffe synthetisch urtheilen soll, so muß man aus diesem Begriffe hinausgehen, und zwar zur Anschauung, in welcher er daacten ist. Denn bliebe man bei dem stehen, was im Begriffe enthalten ist, so wäre das Urtheil bloß analytisch und eine Erklärung des Gedanken, nach demjenigen, was wirklich in ihm enthalten ist. Ich kan aber von dem Begriffe zu der ihm correspondirenden reinen, oder empirischen Anschauung gehen, um ihn in derselben in concreto zu erwägen und, was dem Gegenstande desselben zukommt, *a priori* oder *a posteriori* zu erkennen. Das erstere ist die rationale und mathematische Erkenntniß durch die Constuction des Begriffs, das zweite die bloss empirische (mechanische) Erkenntniß, die niemals nothwendige und apodictische Sätze geben kan. So führte ich meinen empirischen Begriff vom Golde zergliedern, ohne dadurch etwas weiter zu gewinnen, als alles, was ich bei diesem Worte wirklich denke, herabzählen zu können, wodurch in meinem Erkenntniß zwar eine logische Verbesserung vorach, aber keine Vermehrung oder Zusatz erworben wird. Ich nehme aber die Materie, welche unter diesem Nahmen vorkeimt, und stelle mit ihr Wahrnehmungen an, welche mir verschiedene synthetische,

triche, aber empirische Sätze an die Hand geben werden. Den mathematischen Begriff eines Triangels würde ich construire, d. i. a priori in der Anschauung geben und auf diesem Wege eine synthetische, aber rationale Erkenntniß bekommen. Aber, wenn mir der transcendente Begriff einer Realität, Substanz, Kraft etc. gegeben ist, so bezeichnet er weder eine empirische, noch reine Anschauung, sondern lediglich die Synthesis der empirischen Anschauungen (die also a priori nicht gegeben werden können), und es kan also aus ihm, weil die Synthesis nicht a priori zu der Anschauung, die ihm correspondirt, hinaüsgehen kan, auch kein bestimmender synthetischer Satz, sondern nur ein Grundsatz der Synthesis *) möglicher empirischer Anschauungen entspringen. Also ist ein transcendentaler Satz ein synthetisches Vernunfterkentniß nach blossen Begriffen und mithin discursiv, indem dadurch alle synthetische Sicherheit der empirischen Erkenntniß allererst möglich, keine Anschauung aber dadurch a priori gegeben wird.

So

*) Vermittelst des Begriffs der Ursache gehe ich nämlich aus dem empirischen Begriffe von einer Begebenheit (etwas geschieht) heraus, aber nicht zu der Anschauung, die den Begriff der Ursache in concreto darstellt, sondern zu den Zeitbedingungen überhaupt, die in der Erfahrung dem Begriffe der Ursache gemäß gefunden werden möchten. Ich verfähre also bloß nach Begriffen und kan nicht durch Construction der Begriffe verfahren, weil der Begriff ihre Regel der Synthesis der Wahrnehmungen ist, die keine Anschauungen sind, und sich also a priori nicht geben lassen.

Es giebt es dann einen doppelten Vernunftgebrauch, der, untrachtet der Allgemeinheit der Erkenntnis und ihrer Erzeugung a priori, welche sie gemein haben, dennoch im Fortgange sehr verschieden ist, und zwar darum, weil in der Erscheinung, als wodurch uns alle Gegenstände gegeben werden, zwei Stücke sind: die Form der Anschauung (Raum und Zeit), die völlig a priori erkannt und bestimmt werden kan, und die Materie (das Physische) oder der Gehalt, welcher ein Etwas bedeutet, das im Raume und der Zeit angetroffen wird, mithin ein Daseyn enthält und der Empfindung correspondirt. In Ansehung des letzteren, welches niemals anders auf bestimmte Art, als empirisch gegeben werden kan, können wir nichts a priori haben, als unbestimmte Begriffe der Synthesis indistincter Empfindungen, so fern sie zur Einheit der Apperception (in einer indistincten Erfahrung) gehören. In Ansehung der erstern können wir unsere Begriffe in der Anschauung a priori bestimmen, indem wir uns im Raume und der Zeit die Gegenstände selbst durch gleichförmige Synthesis schaffen, indem wir sie blos als Quanta betrachten. Jener heist der Vernunftgebrauch nach Begriffen, indem wir nichts weiter thun können, als Erscheinungen dem realen Inhalte nach unter Begriffe zu bringen, welche darauf nicht anders als empirisch, d. i. a posteriori, (aber eben Begriffe als Regeln einer empirischen Synthesis gemäß) können bestimmt werden; dieser ist der Vernunftgebrauch durch Construction der Begriffe,

griffe, indem diese, da sie schon auf eine Anschauung a priori gehen, auch eben darum a priori und ohne alle empirische data in der reinen Anschauung bestimmt gegeben werden können. Alles, was da ist (ein Ding im Raum oder der Zeit) zu erwägen, ob und wie fern es ein Quantum ist oder nicht, daß ein Daseyn in demselben oder Mangel vergestellt werden müsse, wie fern dieses Etwas (welches Raum oder Zeit erfüllt), ein erstes Substratum, oder bloße Bestimmung sey, eine Beziehung seines Daseyns auf etwas Anderes, als Ursache, oder Wirkung habe, und endlich selbst oder in wechselseitiger Abhängigkeit mit andern in Anschauung des Daseyns stehe, die Möglichkeit dieses Daseyns, die Wirklichkeit und Nothwendigkeit, oder die Gegentheile derselben zu erwägen: dieses alles gehört zum Vernunfterkentniß aus Begriffen, welches philosophisch genant wird. Aber im Raume eine Anschauung a priori zu bestimmen (Gestalt), die Zeit zu theilen (Dauer), oder Alles das Allgemeine der Synthesis von einem und demselben in der Zeit und dem Raume und die daraus entspringende Größe einer Anschauung überhaupt (Zahl) zu erkennen, das ist ein Vernunftgeschäfte durch Construction der Begriffe und heißt mathematisch.

Das große Glück, welches die Vernunft vermittelst der Mathematik macht, bringt ganz natürlicher Weise die Vermuthung zu Wege: daß es, wo nicht ihr selbst, doch ihrer Methode auch außer dem Felde der Größen, gelingen werde, indem sie alle ihre Begriffe auf Anschauungen

gen

gen bringt, die sie a priori geben kan und wodurch sie, so zu reden, Meister über die Natur wird: da hingegen reine Philosophie mit discursiven Begriffen a priori in der Natur herum pfuscht, ohne die Realität derselben a priori anschauend und eben dadurch beglaubigt machen zu können. Auch scheint es den Meistern in dieser Kunst an dieser Zuversicht zu sich selbst und dem gemeinen Wesen an grossen Erwartungen von ihrer Beschicktheit, wenn sie sich einmal hiemit befaßen sollten, gar nicht zu fehlen. Denn da sie kaum jemals über ihre Mathematis philosophirt haben, (ein schweres Geschäft), so kommt ihnen der specifische Unterschied des reinen Vernunftgebrauchs von dem empirischen gar nicht in Sinn und Gedanken. Manbare und empirisch gebrauchte Regeln, die sie von der gemeinen Vernunft borgen, gelten ihnen denn statt Axiomen. Wo ihnen die Begriffe von Raum und Zeit, kommt sie sich (als den einzigen ursprünglichen Quantis) beschäftigen, herkommen mögen, daran ist ihnen gar nichts gelegen und eben so scheint es ihnen unnütz zu seyn, den Ursprung reiner Verstandesbegriffe und hiemit auch den Umfang ihrer Gültigkeit zu erforschen, sondern nur sich ihrer zu bedienen. In allem diesen thun sie ganz recht, wenn sie nur ihre angewiesene Gränze, nemlich die der Natur nicht überschreiten. So aber gerathen sie unvermerkt, von dem Felde der Sinnlichkeit, auf den unsicheren Boden reiner und selbst transcendentaler Begriffe, wo der Grund (*instabilis tellus, innabilis unda*) ihnen weder zu stehen,

noch zu schwimmen erlaubt und sich nur sündtliche Schritte thun lassen, von denen die Zeit nicht die mindeste Spur aufbehält, da hingegen ihr Gang in der Mathematik eine Heeresstraße macht, welche noch die späteste Nachkommenschaft mit Zuversicht betreten kan.

Da wir es uns zur Pflicht gemacht haben, die Gränzen der reinen Vernunft im transcendentalen Gebrauche genau und mit Gewißheit zu bestimmen, diese Art der Bestrebung aber das Besondere an sich hat, unerschattet der nachdrücklichsten und klärtesten Warnungen, sich noch immer durch Hehnung hinhalten zu lassen, ehe man den Anschlag gänzlich aufgiebt, über Gränzen der Erfahrungen hinaus in die reizende Graenden des Intellectuellen zu gelangen: so ist es nothwendig, noch gleichsam den letzten Anker einer phantasiereichen Hoffnung wegzunehmen und zu zeigen, daß die Befolgung der mathematischen Methode in dieser Art Erkenntniß nicht den mindeste Vortheil schaffen könne, es müßte denn der seyn, die Widssen ihrer selbst desto deutlicher aufzuwecken, daß Metaphysik und Philosophie zwei ganz verschiedene Dinge seyn, ob sie sich zwar in der Naturwissenschaft einander die Hand bieten, mithin das Verfahren des einen niemals von dem andern nachgeahmt werden könne.

Die Gründlichkeit der Mathematik beruht auf Definitionen, Axiomen, Demonstrationen. Ich werde mich damit begnügen, zu zeigen: daß keines dieser Stücke in dem Sinne, darin sie der Mathematiker nimmt, von der

Phi:

Philosophie könne geleistet, noch nachgeahmet werden. Daß der Meßkünster, nach seiner Methode, in der Philosophie nichts als Kartengebäude zu Stande bringe, der Philosoph nach der seinigen in dem Antheil der Mathematik nur ein Geschwätz erregen könne, wiewol eben darin Philosophie besteht, seine Gränzen zu kennen, und selbst der Mathematiker, wenn das Talent desselben nicht etwa schon von der Natur begränzt und auf sein Fach eingeschränkt ist, die Warnungen der Philosophie nicht ausklagen, noch sich über sie wegsetzen kan.

1. Von den Definitionen. Definiren soll, wie es der Ausdruck selbst giebt, eigentlich nur so viel bedeuten, als, den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seinen Gränzen ursprünglich darstellen *). Nach einer solchen Foderung kan ein empirischer Begriff gar nicht definiert, sondern nur explicirt werden. Denn, da wir an ihm nur einige Merkmale von einer gewissen Art Gegenstände der Sinne haben, so ist es niemals sicher, ob man unter dem Worte, der denselben Gegenstand bezeichnet, nicht einmal mehr, das andere mal weniger Merkmale

384 . .

male

*) Ausführlichkeit bedeutet die Klarheit und Zulänglichkeit der Merkmale, Gränzen die Präcision, daß deren nicht mehr sind, als zum ausführlichen Begriffe gehören, ursprünglich aber, daß diese Gränzbestimmung nicht irgendwoher abgeleitet sey und also noch eines Beweises bedürfe, welches die vermeintliche Erklärung unschüz machen würde, an der Spitze aller Urtheile über einen Gegenstand zu stehen.

male desselben denke. So kan der eine im Begriffe vom Golde sich außer dem Gewichte, der Farbe, der Zähigkeit, noch die Eigenschaft, daß es nicht roset, denken, der andere davon vielleicht nichts wissen. Man bedient sich gewisser Merkmale nur so lange, als sie zum Unterscheiden hinreichend sein; neue Bemerkungen dagegen nehmen welche weg und setzen einige hinzu, der Begriff steht also niemals zwischen sicheren Gränzen. Und wozu sollte es auch dienen, einen solchen Begriff zu definiren, da, wenn z. B. von dem Wasser und dessen Eigenschaften die Rede ist, man sich bey dem nicht aufhalten wird, was man bey dem Worte Wasser denkt, sondern zu Versuchen schreitet und das Wort, mit den wesentlichen Merkmalen, die ihm anhängen, nur eine Bezeichnung und nicht einen Begriff der Sache ausmachen will, mithin die angebliche Definition nichts anders als Wortbestimmung ist. Zweitens kan auch, genau zu reden, kein a priori gegebener Begriff definiert werden, z. B. Substanz, Ursache, Recht, Billigkeit &c. Denn ich kan niemals sicher seyn: daß die deutliche Vorstellung eines (noch verworren) gegebenen Begriffs ausführlich entziffert worden, als wenn ich weiß, daß dieselbe dem Gegenstande adäquat sey. Da der Begriff desselben aber, so wie er geachtet ist, viel dunkle Vorstellungen enthalten kan, die nur in der Zergliederung übersehen, ob wir sie zwar in der Anwendung jederzeit brauchen: so ist die Ausführlichkeit der Zergliederung meines Begriffs immer gerechtfertigt und kan nur durch vielfältig

fältig zutreffende Beispiele vermuthlich, niemals aber apodictisch gewiß gemacht werden. Anstatt des Ausdrucks: Definition, würde ich lieber den der Exposition brauchen, der immer noch behutsam bleibt und bey dem der Critiker sie auf einen gewissen Grad gelten lassen und doch wegen der Ausführlichkeit noch Bedenken tragen kan. Da also weder empirisch: noch a priori gegebene Begriffe definiert werden können, so bleiben keine andere als willkührlich gedachte übrig, an denen man dieses Kunststück versuchen kan. Meinen Begriff kan ich in solchem Falle jederzeit definiren; denn ich muß doch wissen, was ich habe denken wollen, da ich ihn selbst verseztlich gemacht habe, und er mir weder durch die Natur des Verstandes, noch durch die Erfahrung gegeben werden, aber ich kan nicht sagen, daß ich dadurch einen wahren Gegenstand definiert habe. Denn, wenn der Begriff auf empirischen Bedingungen beruht, z. B. eine Schiffszuhr, so wird der Gegenstand und dessen Möglichkeit durch diesen willkührlichen Begriff noch nicht gegeben, ich weiß daraus nicht einmal, ob er überall einen Gegenstand habe, und meine Erklärung kan besser eine Declaration (meines Projects) als Definition eines Gegenstandes heißen. Also blieben keine andere Begriffe übrig, die zum definiren taugen, als solche, die eine willkührliche Synthesis enthalten, welche a priori constructirt werden kan, mithin hat nur die Mathematik Definitionen. Denn, den Gegenstand, den sie d. h. stellt sie auch a priori in der Anschauung dar und dieser kan daher noch:

mehr noch weniger enthalten, als der Begriff, weil durch die Erklärung der Begriff von dem Gegenstande ursprünglich, d. i. ohne die Erklärung irgend wovon abzuleiten, gegeben wurde. Die deutsche Sprache hat vor die Ausdrücke der Exposition, Explication, Declaration und Definition nichts mehr, als das eine Wort: Erklärung, und daher müssen wir schon von der Strenge der Forderung, da wir nemlich den philosophischen Erklärungen den Ehrennamen der Definition verweigerten, etwas ablassen und wollen diese ganze Aufmerksamkeit darauf einschränken: daß philosophische Definitionen nur als Expositionen gegebener, mathematische aber als Constructionen ursprünglich gemachter Begriffe, jene nur analytisch durch Zergliederung (deren Vollständigkeit nicht apodictisch gewiß ist), diese synthetisch zu Stande gebracht werden, und also den Begriff selbst machen, dagegen die erstere ihn nur erklären. Hieraus folgt

a) daß man es in der Philosophie der Mathematik nicht so nachthun müsse, die Definitionen voran zu schreiben, als nur etwa zum bloßen Versuche. Denn, da sie Zergliederungen gegebener Begriffe seyn, so gehen diese Begriffe, obzwar nur noch verworren, voran und die unvollständige Exposition geht vor der vollständigen, so, daß wir aus einigen Merkmalen, die wir aus einer noch unvollendeten Zergliederung gezogen haben, manches vorher schließen können, ehe wir zur vollständigen Exposition, d. i. der Definition gelangt sind, mit einem Worte, daß in
der

der Philosophie die Definition, als abgemessene Deutlichkeit, das Werk eher schließen, als anfangen müsse *). Dagegen haben wir in der Mathematik gar keinen Begriff vor der Definition, als durch welche der Begriff allererst gegeben wird, sie muß also und kan auch jederzeit davon anfangen.

b) Mathematische Definitionen können niemals irrren. Denn, weil der Begriff durch die Definition zuerst gegeben wird, so enthält er gerade nur das, was die Definition durch ihn gedacht haben will. Aber, obgleich dem Inhalte nach nichts Unrichtiges darin vorkommen kan, so kan doch hiezeiten, obzwar nur selten, in der Form (der Eintheilung) gefehlt werden, nemlich in Ansehung der Präcision. So hat die gemeine Sattlung der Kreislinie: daß sie eine krumme Linie sey, deren alle Punkte von einem
einiz

*) Die Philosophie wimmelt von fehlerhaften Definitionen, vornehmlich solchen die zwar wirklich Elemente zur Definition, aber noch nicht vollständig enthalten. Würde man nun eher gar nichts mit einem Begriffe anfangen können, als bis man ihn definiert hätte, so würde es gar schlecht mit allem Philosophiren stehen. Da aber, so weit die Elemente (der Zergliederung) reichen, immer ein guter und sicherer Gebrauch davon zu machen ist, so können auch mangelhafte Definitionen, d. i. Sätze, die eigentlich noch nicht Definitionen, aber übrtzens wahr und also Annäherungen zu ihnen sind, sehr nützlich gebraucht werden. In der Mathematik gehöret die Definition ad esse, in der Philosophie ad melius esse. Es ist schön, aber oft sehr schwer, dazu zu gelangen. Noch suchen die Juristen eine Definition zu ihrem Begriffe von Recht.

einigen (dem Mittelpunkte) gleich weit abstehen, den Fehler, daß die Bestimmung krumm unnöthiger Weise einge-
 floßen ist. Denn es muß einen besonderen Gehalt ge-
 ben, der aus der Definition gefolgt wird und leicht be-
 wiesen werden kan: daß eine jede Linie, deren alle Punkte
 von einem einzigen gleich weit abstehen, krumm, (kein Theil
 von ihr gerade) sey. Mathematische Definitionen können
 dagegen auf vielfältige Art irren, entweder, indem sie
 Merkmale hinausbringen, die wirklich nicht im Begriffe
 liegen, oder an der Ausführligkeit ermangeln, die das
 Wesentliche einer Definition ausmacht, weil man der Voll-
 ständigkeit seiner Zergliederung nicht so richtig gewiß seyn
 kan. Um deswegen läßt sich die Methode der Mathematik
 im Definiren in der Philosophie nicht nachahmen.

2. Von den Axiomen. Diese sind synthetische
 Grundsätze a priori, so fern sie unmittelbar gewiß seyn.
 Nun läßt sich nicht ein Begriff mit dem anderen synthe-
 tisch und doch unmittelbar verbunden, weil, damit wir
 über einen Begriff hinausgehen können, ein drittes ver-
 mittelnde Erkenntnis nöthig ist. Da nun Philosophie,
 bloß die Vernunftkenntnis nach Begriffen ist, so wird in
 ihr kein Grundsatz angetroffen seyn, der den Mahmen eines
 Axioms verdienet. Die Mathematik dagegen ist der Axiom-
 men fähig, weil sie vermittelt der Construction der Be-
 griffe in der Anschauung des Gegenstandes die Prädicate
 derselben a priori und unmittelbar verknüpfen kan, Z. B.
 daß drey Punkte jederzeit in einer Ebene liegen. Dage-
 gen

gen kan ein synthetischer Grundsatz bloß aus Begriffen niemals unmittelbar gewiß seyn, z. B. der Satz: alles was geschieht hat seine Ursache, da ich mich nach einem dritten herumsehen muß, nemlich der Bedingung der Zeitbestimmung in einer Erfahrung und nicht direct unmittelbar aus den Begriffen allein einen solchen Grundsatz erkennen konnte. Discursive Grundsätze sind also ganz etwas anderes, als intuitive, d. i. Axiomen. Jene erfordern jederzeit noch eine Deduction, deren die letztere ganz und gar entbehren können und, da diese eben um desselben Grundes wegen evident sind, welches die philosophische Grundsätze, bey aller ihrer Gewisheit, doch niemals vorgeben können, so fehlt unendlich viel daran: daß irgend ein synthetischer Satz der reinen und transcendentalen Vernunft so augenscheinlich sey (wie man sich trotzig auszudrücken pflegt), als der Satz: daß zweymal zwey vier geben. Ich habe zwar in der Analytik, bey der Tafel der Grundsätze des reinen Verstandes, auch gewisser Axiomen der Anschauung gedacht, allein der daselbst angeführte Grundsatz war selbst kein Axiom, sondern diente nur dazu, das Principium der Möglichkeit der Axiomen überhaupt anzugeben, und selbst nur ein Grundsatz aus Begriffen. Denn so gar die Möglichkeit der Mathematik muß in der Transcendentalphilosophie gezeigt werden. Die Philosophie hat also keine Axiomen und darf niemals ihre Grundsätze a priori so schlechthin gebieten, sondern muß
sich

sich dazu bequemen, ihre Befugniß wegen derselben durch gründliche Deduction zu rechtfertigen.

3. Von den Demonstrationen. Nur ein apodictischer Beweis, so fern er intuitiv ist, kan Demonstration heißen. Erfahrung lehrt uns wel, was da sey, aber nicht, daß es gar nicht anders seyn könne. Daher können empirische Beweisgründe keinen apodictischen Beweis verschaffen. Aus Begriffen *a priori* (im discursiven Erkenntniß) kan aber niemals anschauende Gewisheit, d. i. Evidenz entspringen, so sehr auch sonst das Urtheil apodictisch gewiß seyn mag. Nur die Mathematik enthält also Demonstrationen, weil sie nicht aus Begriffen, sondern der Construction derselben, d. i. der Anschauung, die, den Begriffen entsprechend *a priori* gegeben werden kan, ihr Erkenntniß ableitet. Selbst das Verfahren der Algebra mit ihren Gleichungen, aus denen sie durch Reduction die Wahrheit zusamt dem Beweise hervorbringt, ist zwar keine geometrische, aber doch charakteristische Construction, in welcher man an den Zeichen die Begriffe, vornehmlich von dem Verhältnisse der Größen, in der Anschauung darlegt und, ohne einmal auf das hervorstechende zu sehen, alle Schlüsse vor Fehlern dadurch sichert, daß jeder derselben vor Augen gestellt wird. Da hingegen das philosophische Erkenntniß dieses Vortheils entbehren muß, indem es das Allgemeine jederzeit in abstracto (durch Begriffe) betrachten muß, indeßen die Mathematik das Allgemeine in concreto (in der einzelnen Anschauung) und doch durch reine Verfeinerung

lung a priori erwägen kan, wobei ieder Fehltritt sichtbar wird. Ich möchte die erstere daher lieber *aceroamatische* (*discursive*) Beweise nennen, weil sie sich nur durch lauter Worte (den Gegenstand in Gedanken) führen lassen, als Demonstrationen, welche, wie der Ausdruck es schon anzeigt, in der Anschauung des Gegenstandes fortgehen.

Aus allem diesem folgt nun: daß es sich vor die Natur der Philosophie gar nicht schicke, vornemlich im Felde der reinen Vernunft, mit einem *doamatischen* Gange zu strogen und sich mit den Titeln und Bändern der *Mathematik* auszuschnücken, in deren Orden sie doch nicht gehöret, ob sie zwar auf schwesterliche Vereinigung mit derselben zu hoffen alle Ursache hat. Zene sind eitele Anmassungen, die niemals gelingen können, vielmehr ihre Absicht rückgängig machen müssen, die Blendwerke einer ihre Grenzen verkennenden Vernunft zu entdecken und, vermittelt hinreichender Aufklärung unserer Begriffe, den Eingendünkel der Speculation auf das bescheidene, aber gründliche Selbsterkenntniß zurückzuführen. Die Vernunft wird also in ihren transcendentalen Versuchen nicht so zuversichtlich vor sich hinsehen können, gleich als wenn der Weg, den sie zurückgelegt hat, so ganz gerade zum Ziele führe und auf ihre zum Grunde gelegte Prämissen nicht so muthig rechnen können, daß es nicht nöthig wäre, öfters zurück zu sehen und Acht zu haben, ob sich nicht etwa im Fortgange der Schlüsse Fehler entdecken, die in den Principien über:

übersehen werden und es nöthig machen, sie entweder mehr zu bestimmen, oder ganz abzuändern.

Ich theile alle apodictische Sätze (sie mögen nun erweislich oder auch unmittelbar gegeben seyn) in Dogmata und Mathemata ein. Ein directivsynthetischer Satz aus Begriffen ist ein Dogma, dagegen ein derivativer Satz, durch Construction der Begriffe, ist ein Matheuma. Analytische Urtheile lehren uns eigentlich nichts mehr vom Gegenstande, als was der Begriff, den wir von ihm haben, schon in sich enthält, weil sie die Erkenntniß über den Begriff des Subjects nicht erweitern, sondern diesen nur erläutern. Sie können daher nicht fälschlich Dogmen heißen (welches Wort man vielleicht durch Lehrsprüche übersetzen könnte). Aber unter den gedachten zweien Arten synthetischer Sätze a priori können, nach dem gewöhnlichen Redebrauch, nur die, zum philosophischen Erkenntnisse gehörige diesen Namen führen, und man würde schwerlich die Sätze der Rechenkunst, oder Geometrie Dogmata nennen. Also bestätigt dieser Gebrauch die Erklärung, die wir gaben, daß nur Urtheile aus Begriffen und nicht die, aus der Construction der Begriffe, dogmatisch heißen können.

Nun enthält die ganze reine Vernunft in ihrem bloß speculativen Gebrauche nicht ein einziges directivsynthetisches Urtheil aus Begriffen. Denn durch Ideen ist sie, wie wir gezeigt haben, gar keiner synthetischer Urtheile, die objective Gültigkeit hätten, fähig; durch Verstandesbegriffe

begriffe aber errichtet sie zwar sichere Grundsätze, aber gar nicht direct aus Begriffen, sondern immer nur indirect durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz zufälliges, nemlich mögliche Erfahrung; da sie denn, wenn diese (etwas als Gegenstand in letzter Erfahrung) vorausgesetzt wird, allerdings apodictisch gewiß fern, an sich selbst aber (direct) a priori gar nicht einmal erkannt werden können. So kan niemand den Satz: alles was geschieht hat seine Ursache, aus diesen gegebenen Begriffen allein gründlich einsehen. Daher ist er kein Dogma, ob er gleich in einem andern Gesichtspuncte, nemlich dem einzigen Felde seines möglichen Gebrauchs, d. i. der Erfahrung, ganz wol und apodictisch bewiesen werden kan. Er heist aber Grundsatz und nicht Lehrsatz, ob er gleich bewiesen werden muß, darum, weil er die besondern Eigenschaft hat, daß er seinen Beweisgrund, nemlich Erfahrung, selbst zuerst möglich macht und bey dieser immer vorausgesetzt werden muß.

Giebt es nun im speculativen Gebrauche der reinen Vernunft auch dem Inhalte nach gar keine Dogmate, so ist alle dogmatische Methode, sie mag nun dem Mathematiker abgeborzt seyn, oder eine eigenthümliche Manier werden sollen, vor sich unendlich. Denn sie verbirgt nur die Fehler und Tüthümer und täuscht die Philosophie, deren eigentliche Absicht ist, alle Schritte der Vernunft in ihrem kläresten Lichte sehen zu lassen. Gleichwol kan die Methode immer systematisch seyn. Denn unsere Vernunft

(inductiv) ist selbst ein System, aber in ihrem reinen (Be-
traunde, vermittelt bloßer Begriffe, nur ein System der
Nachforschung nach Grundsätzen der Einheit, zu welcher
Erfahrung allein den Stoff hergeben kan. Von der ei-
gerthümlichen Methode einer Transcendentalphilosophie
läßt sich aber hier nichts sagen, da wir es nur mit einer
Critic unserer Vermögensumstände zu thun haben, ob wir
überall bauen und wie hoch wir wol unser Gebäude, aus
dem Stoffe, den wir haben, (den reinen Begriffen a priori),
aufführen können.

Des ersten Hauptstücks Zweiter Abschnitt.

Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs.

Die Vernunft muß sich in allen ihren Unternehmungen
der Critic unterwerfen und kan der Freiheit dersel-
ben durch kein Verbot Abbruch thun, ohne sich selbst zu
schaden und einen ihr nachtheiligen Verdacht auf sich zu
ziehen. Da ist nun nichts so wichtig, in Ansehung des
Nutzens, nichts so heilig, daß sich dieser prüfenden und
musternden Durchsuchung, die kein Ansehen der Person
kent, entziehen dürfte. Auf dieser Freiheit beruht so gar
die Eigenschaft der Vernunft, die kein diktatorisches Ansehen
hat, sondern deren Ausruch jederzeit nichts als die Ein-
stimmung freier Bürger ist, deren jeglicher seine Bedenk-
lich

lichkeiten, ja so gar sein veto, ohne Zurückhalten muß äußern können.

Ob nun aber gleich die Vernunft sich der Critik niemals verweigern kan, so hat sie doch nicht iederzeit Ursache, sie zu scheuen. Aber die reine Vernunft in ihrem dogmatischen (nicht mathematischen) Gebrauche ist sich nicht so sehr der genauesten Beobachtung ihrer obersten Gesetze bewußt, daß sie nicht mit Blödigkeit, ja mit gänzlicher Absehung alles angemessenen dogmatischen Ansehens, vor dem critischen Auge einer höheren und richterlichen Vernunft erscheinen müßte.

Ganz anders ist es bewandt, wenn sie es nicht mit der Censur des Richters, sondern den Ansprüchen ihres Mitbürgers zu thun hat und sich dagegen bloß vertheidigen soll. Denn, da diese eben sowohl dogmatisch sein wollen, obzwar im Vernennen, als jene im Betruhen: so findet eine Rechtfertigung $\alpha\lambda\lambda' \alpha\lambda\lambda' \alpha\lambda\lambda'$ statt, die wider alle Beeinträchtigung sich setz und einen ruhigen Besitz verschafft, der keine fremde Normen zu sehen darf, ob er gleich selbst $\alpha\lambda\lambda' \alpha\lambda\lambda' \alpha\lambda\lambda'$ nicht hinreichend bewiesen werden kan.

Unter dem polemischen Gebrauche der reinen Vernunft verstehe ich nun die Vertheidigung ihrer Sätze gegen die dogmatische Vernemungen derselben. Hier kommt es nun nicht darauf an, ob ihre Behauptungen nicht vielleicht auch falsch seyn möchten, sondern nur, daß niemand das Gegentheil jemals mit apodictischer Gewißheit (ja auch

nur mit größerem Scheine) behaupten könne. Denn wir sind elbdennoch nicht bittende in unſern Beſitz, wenn wir einen, obſchon nicht hundert den Titel derſelben vor uns haben und es ſelbſt ſehr ſchwer iſt, daß jemand die Unrechtmäßigkeit dieſes Beſitzes jemals beweifen könne.

Es iſt etwas Beſchwerendes und Nieder Klagendes: daß es überhaupt eine Antithetiſ der reinen Verre iſt gegeben, und die, die doch den oberſten Gerichtshof über alle Streitigkeiten vorſtellt, mit ſich ſelbſt in Streit gerathen ſoll. Zwar hatten wir oben eine ſolche ſcheiſtäre Antithetiſ derſelben vor uns, aber es zeigte ſich, daß ſie auf einem Mißverſtande beruht, da man nämlich, dem gemeinen Vernunfte gemäß, Erſcheinungen vor ſich an ſich ſelbſt nahm und denn eine abſolute Vollständigkeit ihrer Syntheſis, auf eine oder andere Art (die aber auf beiderley Art gleich unmöglich war), verlangte, welches aber von Erſcheinungen gar nicht erwartet werden ſon. Es war alſo damals ſehr wirklicher Widerſpruch der Vernunft mit ihr ſelbſt bey den Sätzen: die Reihe an ſich gegebener Erſcheinungen hat einen abſoluten Anfang und: dieſe Reihe iſt ſchlechthin und an ſich ſelbſt ohne allen Anfang; denn beide Sätze beſtehen gar wohl zuſammen, weil Erſcheinungen nach ihrem Daſeyn (als Erſcheinungen) an ſich ſelbſt gar nichts, d. i. etwas widerſprechendes ſind und alſo deren Vorausſetzung natürlicher Weiſe widerſprechende Folgerungen nach ſich ziehen muß.

Ein solcher M. Geesstand kan aber nicht vorgewandt und dadurch der Streit der Vernunft bengelegt werden, wenn etwa theilich behauptet würde: es ist ein höchstes Wesen und dagegen entgegen: es ist kein höchstes Wesen, oder, in der Psychologie: alles was da denkt, ist von absoluter beymlicher Einheit und also von aller vergänglichem materiellen Einheit unterschieden, welchem ein anderer entgegensezte: die Seele ist nicht immaterielle Einheit und kan von der Vergänglichkeit nicht ausgenommen werden. Denn der Gegenstand der Frage ist hier von allem fremdartigen, das seiner Natur widerspricht, frey und der Verstand hat es nur mit Sachen an sich selbst und nicht mit Erscheinungen zu thun. Es würde also hier freilich ein wahrer Widerspruch anzutreffen seyn, wenn nur die reine Vernunft auf der verreinenden Seite etwas zu sagen hätte, was dem Grunde einer Behauptung nahe käme; denn was die Critik der Beweisgründe des Dogmatismus betrifft, die kan man ihm sehr wol einräumen, ohne darum diese Sätze aufzugeben, die doch wenigstens das Interesse der Vernunft vor sich haben, darauf sich der Gegner gar nicht berufen kan.

Ich bin zwar nicht der Meinung, welche vortrefliche und nachdenkende Männer (z. B. Sulzer) so oft geäußert haben, da sie die Schwäche der bisherigen Beweise fühlten: daß man hoffen könne, man werde dereinst noch evidente Demonstrationen der zweien Cardinalsätze unserer reinen Vernunft: es ist ein Gott, es ist ein künftiges Le-

ben, erfinden. Vielmehr bin ich gewiß, daß dieses niemals geschehen werde. Denn, wie will die Vernunft den Grund zu solchen synthetischen Behauptungen, die sich nicht auf Gegenstände der Erfahrung und deren innerer Möglichkeit beziehen, übernehmen? Aber es ist auch apodictisch gewiß, daß niemals irgend ein Mensch auftreten werde, der das Gegentheil mit dem mindesten Scheine, geschweige denn mit der Wahrscheinlichkeit behaupten könne. Denn, weil er dieses doch bloß durch reine Vernunft darthun könnte, so müßte er es unternehmen, zu beweisen: daß ein höchstes Wesen, daß das in uns denkende Subiect, als reine Intelligenz, unendlich sey. Weigert er aber die Kenntnisse herzunehmen, die ihn, von Dingen über alle mögliche Erfahrung hinaus zu urtheilen, berechneten. Wir können also darüber ganz unbestimmt seyn: daß uns jemand das Gegentheil einkens beweisen werde, daß wir darum eben nicht nöthig haben, auf scholastische Beweise zu hören, sondern vielmehr die einzige Fäße annehmen können, welche mit dem speculativen Interesse unserer Vernunft im empirischen Gebrauch ganz wohl zusammenhängen und überdem, es mit dem practischen Interesse zu vereinigen die einzigen Mittel sind. Wer den Geomet (der hier nicht bloß als Critiker betrachtet werden muß), haben wir unser non liquet in Bereitschaft, welches ihn unfähig verwirren muß, indeß wir die Perversien desselben auf uns nicht werfen, indem wir die subjective Maxime der Vernunft beständig im Rückhalte haben,

haben, die dem Gegner nothwendig fehlt und, unter deren Schutz, wir alle seine Luststreiche mit Ruhe und Gleichgültigkeit ansehen können.

Auf solche Weise giebt es eigentlich gar keine Antithetik der reinen Vernunft. Dann der einzige Kampfplatz vor sie würde auf dem Felde der reinen Theologie und Psychologie zu suchen seyn; dieser Boden aber trägt keinen Kämpfer in seiner ganzen Rüstung und mit Waffen, die zu fürchten wären. Er kan nur mit Spott oder Grobsercheren auftreten, welches als ein Kinderspiel belacht werden kan. Das ist eine tröstende Bemerkung, die der Vernunft wieder Muth giebt, denn, worauf wolte sie sich sonst verlassen, wenn sie, die allein alle Irrungen abzu thun berufen ist, in sich selbst zerrüttet wäre, ohne Frieden und ruhigen Besitz hoffen zu können?

Alles, was die Natur selbst anordnet, ist zu irgend einer Absicht gut. Selbst Gifte dienen dazu, andere Gifte, welche sich in unseren eigenen Säften erzeugen, zu überwältigen und dükten daher in einer vollständigen Sammlung von Heilmitteln (Officin) nicht fehlen. Die Einwürfe, wider die Uebertreibungen und den Eigendünkel unserer bloß speculativen Vernunft, sind selbst durch die Natur dieser Vernunft aufgegeben und müssen also ihre gute Bestimmung und Absicht haben, die man nicht in den Wind schagen muß. Wozu hat uns die Verführung manche Gegenstände, ob sie gleich mit unserem höchsten Interesse zusammenhängen, so hoch gestellt, daß uns fast

nur vergönnet ist, sie in einer undeutlichen und von uns selbst bestrittenen Wahrnehmung anzuweisen, dadurch ausschlagende Urtheile nicht gereizt, als bestätigt werden. Ob es möglich sey, in Aufhebung solcher Ansichten dräufte Beschränkungen zu tragen, ist wenigstens zweifelhaft, vielleicht gar schädlich. Allenmal aber und ohne allen Zweifel ist es nützlich, die forschende sowol, als prüfende Vernunft in völlige Freiheit zu versetzen, damit sie ungehindert ihr eigen Interesse besorgen könne, welches eben so wol bedeutet wird, dadurch, daß sie ihren Einsichten Schranken setzt, als daß sie solche erweitert und welches allemal leidet, wenn sich fremde Hände einmengen, um sie wider ihren natürlichen Gang nach erzwungenen Absichten zu lenken.

Laßt. Demnach euren Gegner nur Vernunft sagen und beschneidet ihn blos mit Waffen der Vernunft. Uebrigens seid wegen der guten Sache (des practischen Interesses) außer Sorgen, denn die kommt im blos speculativen Streite niemals mit ins Spiel. Der Streit entdeckt alsdenn nicht, als eine gewisse Mannomnie der Vernunft, die, da sie auf ihrer Natur beruhet, nothwendig angehöret und geprüft werden muß. Er erweitert dieselbe durch Betrachtung ihres Gegenstandes auf freien Seiten und berichtigt ihr Urtheil dadurch, daß er solches einschränkt. Das, was hiebei strittig wird, ist nicht die Sache, sondern der Ton. Denn es bleibt euch noch genug übrig, um die vor der schärfsten Vernunft gerechtfertigte Sprache eines feinen Glau-

Wankens zu sprechen, wenn ihr gleich die des Wankens habt aufgeben müssen.

Wenn man den kaltblütigen, zum Gleichverichte des Urtheils eigentlich geschaffenen David Hume fragen sollte: was bewog euch, durch mühsam ergaubelte Bedenklichkeiten, die vor den Menschen so tröstliche und nützliche Ueberredung, daß ihre Vernunftensicht zur Behauptung und dem bestimmten Begriff eines höchsten Wesens zulange, zu untergraben? so würde er antworten: nichts, als die Absicht, die Vernunft in ihrer Selbstkenntniß weiter zu bringen und zugleich ein gewisser Unwille über den Zwang, den man der Vernunft anthun will, indem man mit ihr greif thut und sie zugleich hundert, ein freimüthiges Gesändniß ihrer Schwächen abzulegen, die ihr bey der Prüfung ihrer Selbst offenbar werden. Fragt ihr dagegen den, den Grundrissen des empirischen Vernunftgebrauchs allein ergebenen, und aller transcendenten Speculation abgeneigten Priestern, was er vor Bewegungsgründe gehabt habe, unserer Seele Freiheit und Unsterblichkeit (die Hoffnung des künftigen Lebens ist bey ihm nur die Erwartung eines Wunders der Wiedererweckung), zwey solche Grundpfeiler aller Religion niederzureißen, er, der selbst ein frommer und eifriger Lehrer der Religion ist, so würde er nichts anders antworten können, als: das Interesse der Vernunft, welche dadurch verliert, daß man gewisse Gegenstände den Gesetzen der materiellen Natur, den einzigen, die wir genau kennen und bestimmen können,

entziehen will. Es würde unbillig scheinen, den letzteren, der seine paradoxen Behauptung mit der Religiönsabsicht zu vereinigen weiß, zu verzeihen und einem wohlwollenden Manne rathen zu thun, weil er sich nicht zurechte finden kan, so bald er sich aus dem Felde der Naturlehre verlohren hatte. Aber diese Gutmüthigkeit muß dem nicht minder gutgehumten und seinem sittlichen Character nach untadelhaften Gume eben so wohl zu Statte kommen, der seine abstracte Speculation darum nicht verlassen kan, weil er mit Recht davor hält, daß ihr Gegenstand ganz außerhalb den Gränzen der Naturwissenschaft im Felde reiner Ideen liege.

Was ist nun hiebei zu thun, vernemlich in Ansehung der Gefahr, die daraus dem gemeinen Wesen zu drohen scheint? Nichts ist natürlicher, nichts billiger, als die Entschliessung, die ihr deehalb zu nehmen habt. Laßt diese Leute nur machen; wenn sie Talent, wenn sie Tiefe und neue Aufschürzung, mit einem Worte, wenn sie nur Vernunft haben, so gewinnt jederzeit die Vernunft. Wenn ihr andere Mittel ergreift, als die einer zwanglosen Vernunft, wenn ihr über Hochverrath schreiet, das gemeine Wesen, das sich auf so subtile Bearbeitungen gar nicht versteht, gleichsam als zum Feuerlöschchen zusammen ruft, so macht ihr euch lächerlich. Denn es ist die Rede gar nicht davon, was dem gemeinen Wesen hierunter vortheilhaft, oder nachtheilig sey, sondern nur, wie weit die Vernunft es wol in ihrer von allem Interesse abstrahirenden Specu-

Speculation bringen könnte und, ob man auf diese überhaupt etwas rechnen, oder sie lieber gegen das Practische gar aufheben müsse. Statt also mit dem Schwerdte darein zu schlagen, so sieht vielmehr von dem sicheren Orte der Critik diesem Zwecke geruhig zu, der vor die kämpfende mühsam, vor euch unbehaltend und bei einem, gewiß unblutigen Ausgange, vor eure Einlichten ersprießlich ausfallen muß. Denn es ist sehr was Ungeheimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie nothwendig ausfallen müsse. Ueberdem wird die Vernunft schon von selbst durch Vernunft so wol gebändiget und in Schranken gehalten, daß ihr gar nicht nöthig habt, Schaarwachen aufzustellen, um demjenigen Theile, dessen besorgliche Obermacht euch gefährlich scheint, kühnlichen Widerstand entgegen zu setzen. In dieser Dialectik giebt's keinen Sieg, über den ihr besorgt zu seyn Ursache hättet.

Auch bedarf die Vernunft gar sehr eines solchen Streits und es wäre zu wünschen, daß er eher und mit uneingeschränkter öffentlicher Erlaubniß wäre geführt worden. Denn um desto früher wäre eine reife Critik zu Stande gekommen, bey deren Erscheinung alle diese Streitigkeiten von selbst wegfallen müssen, indem die Streitende ihre Verblendung und Vorurtheile, welche sie veruneinigt haben, einsehen lernen.

Es giebt eine gewisse Unlauterkeit in der menschlichen Natur, die am Ende doch, wie alles, was von der
Natur

Natur kennt, eine Unlauterkeit in guten Bredeln enthalten muß, nemlich eine Heuchelei. Sie wolle wahre Gesinnungen zu verhehlen und gewisse annehmene, die man vor gut und rühmlich hat, zur Schau zu tragen. Ganz gewiß haben die Menschen durch diese Heuchelei, so viel sich zu verhehlen, als auch einen ihren vortheilhaften Ehem anzurechnen, sich nicht bloß erlaubt, sondern noch und noch, in gewisser Maasse, mehrdirt, weil ferner durch die Heuchelei der Unständigkeit, der Heuchelei und Zuthunheit die Heuchelei feste, also an vermeintlich ächten Beispielen des Guten, die er um sich sah, eine Schule der Verführung ver sich selbst ford. Wenn diese Unlauterkeit, sich besser zu stellen, als man ist und Gesinnungen zu äußern, die man nicht hat, dient nur eben so sehr provisorisch dazu, um den Menschen aus der Heuchelei zu bringen und ihn zuerst wenigstens die Heuchelei des Guten, das er fent, annehmen zu lassen; denn nachher, wenn die ächte Grundlage einmal entwirrt und in die Denkungsart übergegangen sind, so muß jene Heuchelei nach und nach kräftig bekämpft werden, weil sie sonst das Herz verdorrt und gute Gesinnungen, unter dem Widerstrauch des schönen Scheins, nicht aufkommen läßt.

Es thut mir leid, eben dieselbe Unlauterkeit, Verstellung und Heuchelei so gar in den Aeußerungen der speculativen Denkungsart wahrzunehmen, worin doch Menschen, das Gesändnis ihrer Gedanken billiger Massen offen und unverborgen zu entdecken, weit weniger Hindernisse und

gar keinen Vortheil haben. Denn was kan den Urtheilen nachtheiliger seyn, als so gar bloße Gedanken verfälscht einander mitzutheilen, Zweifel, die wir wider unsere eigene Behauptungen fühlen, zu verheelen, oder Beweisgründen, die uns selbst nicht ganz thun, einen Anschein von Evidenz zu geben. So lange indessen bloß die Privatentfesselt diese geheime Ränke aufsetzt (welches in speculativen Urtheilen, die kein besonderes Interesse haben und nicht leicht einer apodictischen Gewisheit fähig sind, gemeinlich der Fall ist), so widersteht denn doch die Eitelkeit anderer mit öfentlichlicher Genehmigung und die Sachen kommen zuletzt dahin, wo die lauterste Einsinnung und Aufrichtigkeit, ebgleich weit früher, sie gebracht haben würde. Wo aber das gemeine Wesen davor hält, daß spurhabige Vernünftler mit nichts minderm umgehen, als die Grundvorteile der öffentlichen Wohlfahrt wankend zu machen, da scheint es nicht allem der Klugheit gemäß, sondern auch erlaubt und wol gar rühmlich, der guten Sache eher durch Scheingründe zu Hülfe zu kommen, als den vermeintlichen Gegnern derselben auch nur den Vortheil zu lassen, unseren Ton zur Mäßigung einer bloß practischen Ueberzeugung herabzustimmen, und uns zu nöthigen, den Mangel der speculativen und apodictischen Gewisheit zu gestehen. Indessen sollte ich denken: daß sich mit der Absicht, eine gute Sache zu behaupten, in der Welt wol nichts übler, als Hinterlist, Verstellung und Betrug vereinigen lasse. Daß es in der Abwiegung der Vernunftgründe

gründe einer kassen Speculation alles ehrlich zugehen müsse, ist wol das Wenigste, was man fordern kan. Sollte man aber auch nur auf dieses Wenige sicher rechnen, so wäre der Streit der speculativen Vernunft über die wichtigsten Fragen von Gott, der Unsterblichkeit der Seele) und der Freiheit, entweder längst entschieden, oder würde sehr bald zu Ende gebracht werden. So steht Uebers die Lauterkeit der Meinung im umgekehrten Verhältnisse der Scharfsinnigkeit der Sache selbst und diese hat vielleicht mehr aufrichtige und redliche Gegner, als Vertheidiger.

Ich setze also hier voraus, die keine gerechte Sache mit Unrecht vertheidigt wissen wollen. In Beziehung dessen ist es nun entschieden, daß, nach unseren Grundsätzen der Critik, wenn man nicht auf dasjenige sieht, was geschieht, sondern was hätte geschehen sollen, es eigentlich gar keine Pleonasm der reinen Vernunft geben müsse. Denn wie können zwei Personen einen Streit über eine Sache führen, deren Wahrheit kan er von beiden in einer gewissen Art, oder auch nur möglichen Befahrung darstellen kan, über deren Idee er allein herrscht, um aus ihr etwas mehr als Idee, nämlich die Wirklichkeit des Gegenstandes selbst heraus zu bringen? Durch welches Mittel wollen sie aus dem Streite heraus kommen, da keiner von beiden seine Sache gerade zu lehren und gewiß machen, sondern nur die eigene Meinung anweisen und widerlegen kan? Denn dieses ist das Schicksal aller Behauptungen der reinen

nen

nen Vernunft: daß, da sie über die Bedingungen aller möglichen Erfahrung hinausgehen, außerhalb welchen kein Document der Wahrheit irgendwo angetroffen wird, sich aber gleichwol der Verstandesgesetze, die bloß zum empirischen Gebrauch bestimmt sind, ohne die sich aber kein Schritt im synthetischen Denken thun läßt, bedienen müssen, sie dem Gegner jederzeit Bößen geben und sich gegenseitig die Blöße ihres Gegners zu Muthen machen können.

Man kan die Critik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof vor alle Streitigkeiten derselben ansehen; denn sie ist in die letztere, als welche auf Objecte unmittelbar gehen, nicht mit verwickelt, sondern ist dazu gesetzt, die Rechtsame der Vernunft überhaupt nach den Grundsätzen ihrer ersten Institution zu bestimmen und zu beurtheilen.

Ohne dieselbe ist die Vernunft gleichsam im Stande der Natur und kan ihre Behauptungen und Ansprüche nicht anders geltend machen, oder sichern, als durch Krieg. Die Critik dagegen, welche alle Entscheidungen aus den Grundregeln ihrer eigenen Einsetzung hernimt, deren Ansehen keiner bezweifeln kan, verschafft uns die Ruhe eines gesetzlichen Zustandes, in welchem wir unsere Streitigkeit nicht anders führen sollen, als durch Proceß. Was die Händel in dem ersten Zustande endigt, ist ein Sieg, dessen sich beide Theile rühmen, auf den mehrentheils ein nur unsicherer Friede folgt, den die Obrigkeit justet, welche sich
ins

ins Mittel legt, im zweiten aber die Sentenz, die, weil sie hier die Quelle der Streitigkeiten selbst trift, einen ewigen Frieden gewähren muß. Auch nöthigen die endlosen Streitigkeiten einer bloß dogmatischen Vernunft, endlich in irgend einer Einsicht dieser Vernunft, selbst und einer Befriedigung, die sich auf sie gründet, Ruhe zu suchen; so wie Hobbes behauptet: der Stand der Natur sey ein Stand des Unrechts und der Gewaltthätigkeit und man müsse ihn nothwendig verlassen, um sich dem gesetzlichen Zwange zu unterwerfen, der allein unsere Freiheit dahin einschränkt, daß sie mit jedes anderen Freiheit und eben dadurch mit dem gemeinen Besten zusammen bestehen könne.

Zu dieser Freiheit gehört denn auch die, seine Bedenken, seine Zweifel, die man sich nicht selbst auflösen kan, öffentlich zur Beurtheilung auszusprechen, ohne darüber vor einen unruhigen und gefährlichen Völkern verschrien zu werden. Dies liegt schon in dem ursprünglichen Rechte der menschlichen Vernunft, welche keinen anderen Richter erkent, als selbst wiederum die allgemeine Menschenvernunft, worin ein jeder seine Stimme hat und, da von dieser alle Vesserung, deren unser Zustand fähig ist, herkommen muß: so ist ein solches Recht heilig, und darf nicht geschmälert werden. Auch ist es sehr unweise, gewisse gewagte Behauptungen oder vermessene Angriffe, auf die, welche schon die Bestimmung des größten und besten Theils des gemeinen Bestens auf ihrer Seite haben, vor gefährlich auszusprechen: denn das heißt, ihnen eine

Wich:

Wichtigkeit geben, die sie gar nicht haben sollten. Wenn ich höre: daß ein nicht gemeiner Kopf die Freiheit des menschlichen Willen, die Hoffnung eines künftigen Lebens, und das Daseyn Gottes wegdemonstrirt haben solle, so bin ich begierig, das Buch zu lesen, denn ich erwarte von seinem Talent, daß er meine Einsichten weiter bringen werde. Das weiß ich schon zum voraus völlig gewiß: daß er nichts von allem diesem wird geleistet haben, nicht darum, weil ich etwa schon im Besitze unbezwinglicher Beweise dieser wichtigen Sätze zu seyn glaubete, sondern weil auch die transcendente Critik, die mir den ganzen Vorrath unserer reinen Vernunft aufdeckte, völlig überzeugt hat, daß, so wie sie zu betrachtenden Behauptungen in diesem Felde ganz unzulänglich ist, so wenig und noch weniger werde sie wissen, um über diese Fragen etwas verneinend behaupten zu können. Denn, wo will der angebliche Geizgeist seine Kentrak hernehmen, daß es z. B. kein höchstes Wesen gebe. Dieser Satz liegt ausserhalb dem Felde möglicher Erfahrung, und darum auch ausser den Gränzen aller menschlichen Einsicht. Den dogmatischen Vertheidiger der guten Sache gegen diesen Feind würde ich gar nicht lesen, weil ich zum voraus weis: daß er nur darum die Scheingründe des andern angreifen werde, um seinen eigenen Eingang zu verschaffen, über dem ein alltägiger Schein doch nicht so viel Stoff zu neuen Bemerkungen giebt, als ein befremdlicher und sinnreich ausgedachter. Hingegen würde der, nach seiner Art, auch dog-

matistische Religionslehre, meiner Aufmerksamkeit gewidmete Beschäftigung und Arbeit in mehrerer Richtung ihrer Grundlage geben, ohne daß sonstwegen im mindesten etwas zu befürchten wäre.

Aber die Jugend, welche dem academischen Unterrichte anvertraut ist, soll doch wenigstens vor dergleichen Schriften gewarnt, und von der frühen Kenntniß so gefährlicher Sätze abgehalten werden, the ihre Urtheilskraft gereift, oder vielmehr die Lehre, welche man in ihnen gründen will, fest genarzet ist, um aller Ueberredung zum Gegenstande, welcher sie auch kommen möge, kräftig zu widerstehen?

Wäre es bei dem dormaligen Verfahren in Sachen der reinen Vernunft blieben und die Absfertigung der Gegner eigentlich gelohnt, d. i. so beschaffen sein, daß man sich ins Gesicht schaue, und mit Beweisgründen zu entgegengesetzten Behauptungen verfahren, so wäre freilich nichts rathbarer vor der Hand, aber zugleich nichts eiteler und schrecklicher auf die Dauer, als die Vernunft der Jugend eine Zeitlang unter Vormundschaft zu setzen, und wenigstens so lange vor Verführung zu bewahren. Wenn aber in der Folge entweder die Jugend, oder der Mangel des Zeitalters ihre dergleichen Schriften in die Hände spielen: wird alsdenn eine sorgfältige Ueberredung noch Etich halten? Derjenige, der nichts als dogmatische Waffen mitbringt, um den Hapgriffen seines Gegners zu widerstehen und die verborgene Dialectik, die nicht minder

in seinem eigenen Füssen, als in dem des Gegentheils liegt, nicht zu entwickeln weiß, sieht Schenkründe, die den Vorzug der Neuigkeit haben, gegen Schenkründe, welche dergleichen nicht mehr haben, sondern vielmehr den Verdacht einer mißbrauchten Leichtgläubigkeit der Jugend erregen, auftreten. Er glaubt nicht besser zu können, daß er der Sündergnabt entzogen sey, als wenn er sich über jene weltgemeine Abart zu weigert und, dogmatisch gewohnt, triffet er das Urt, das seine Uebersage dogmatisch verdrückt, in langen Zügen in sich.

Gerade das Gegentheil von dem, was man hier anrath, muß in der academischen Unterrichtsart anstehen, aber freilich nur unter der Voraussetzung eines gründlichen Unterrichts in der Kritik der reinen Vernunft. Denn, um die Principien derselben so früh als möglich in Ausübung zu bringen und ihre Balmigkeit, bei dem quälenden dialectischen Schenke, zu zeigen, ist es in der That, die vor den Dogmatiker so häufige Uebersie neder seine, obzwar noch schwache, aber durch Schenke aufgestützte Vernunft zu richten und ihn den Versuch machen zu lassen, die grundlose Behauptungen des Dogmatis Schenke vor Schenke an neuen Gründen zu prüfen. So kann ihm gar nicht schwer werden, sie in lauter Sand aufzulösen, und so löst er frühzeitig seine eigene Kraft, sich wider dergleichen schädliche Blendwerke, die vor ihm aufstehen allen Schenke verkehren müssen, völlig zu sichern. Ob nun zwar eben dieselbe

Streiche, die das Gebäude des Feindes niederschlagen, auch seinem eigenen speculativen Bauplanke, wenn er etwa dergleichen zu errichten gedächte, eben so verderblich seyn müssen: so ist er darüber doch gänzlich unbekümmert, indem er es gar nicht bedarf, darinnen zu wohnen, sondern noch eine Aussicht in das praktische Feld vor sich hat, wo er mit Grunde einen festeren Boden hoffen kan, um darauf sein vernünftiges und heilsames System zu errichten.

So giebt's demnach keine eigentliche Polemik im Reiche der reinen Vernunft. Beide Theile sind Luftsechter, die sich mit ihrem Schatten herumtölgeln, denn sie gehen über die Natur hinaus, wo vor ihre dogmatische Griffe nichts vorhanden ist, was sich fassen und halten ließe. Sie haben gut kämpfen; die Schatten, die sie zerhauen, wachsen, wie die Helden in Valhalla in einem Augenblicke wiederum zusammen, um sich auf's neue in unblutigen Kämpfen belustigen zu können.

Es giebt aber auch keinen zulässigen sceptischen Gebrauch der reinen Vernunft, welchen man den Grundatz der Neutralität bey allen ihren Streitigkeiten nennen könnte. Die Vernunft wider sich selbst zu verheizen, ihr auf beiden Seiten Waffen zu reichen und alledenn ihrem hitzigsten Gefechte ruhig und spöttisch zuzusehen, sieht aus einem dogmatischen Gesichtspuncte nicht wol aus, sondern hat das Ansehen einer schadenfrohen und hämischen Gemüthsart an sich. Wenn man indessen die unbezwingliche Verblendung und das Gesehthun der Vernünftler, die sich
durch

durch keine Critik will mäßigen lassen, ansieht, so ist doch wirklich kein anderer Rath, als der Groß-precheren auf einer Seite, eine andere, welche auf eben dieselbe Rechte faßt, entgegen zu setzen, damit die Vernunft durch den Widerstand eines Feindes wenigstens nur kurzzeitig gemacht werde, um in ihre Annahmen einigen Zweifel zu setzen, und der Critik Gehör zu geben. Allein es bey diesen Zweifeln gänzlich verweilen zu lassen und es darauf auszusetzen, die Ueberzeugung und das Geständniß seiner Unwissenheit, nicht bloß als ein Heilmittel wider den dogmatischen Eigendünkel, sondern zugleich als die Art, den Streit der Vernunft mit sich selbst zu beendigen, empfehlen zu wollen, ist ein ganz vergeblicher Anschlag und kann keinesweges dazu tauglich seyn, der Vernunft einen Ruhestand zu verschaffen, sondern ist höchstens nur ein Mittel, sie aus ihrem süßen dogmatischen Traume zu erwecken, um ihren Zustand in sorgfältigere Prüfung zu ziehen. Da indessen diese sceptische Manier, sich aus einem verdrießlichen Handel der Vernunft zu ziehen, gleichsam der kurze Weg zu seyn scheint, zu einer beharrlichen philosophischen Ruhe zu gelangen, wenigstens die Herabstrasse, welche diejenige gern einschlagen, die sich in einer spöttischen Verachtung aller Nachforschungen dieser Art ein philosophisches Ansehen zu geben meinen, so finde ich es nöthig, diese Denkart in ihrem eigenthümlichen Lichte darzustellen.

Von der
 Unmöglichkeit einer sceptischen Befriedigung
 der mit sich selbst verneinenden reinen
 Vernunft.

Das Verneinern meiner Unwissenheit, (wenn diese nicht nur als nothwendig erkannt wird) statt, daß sie meine Vernunft zu erwecken sollte, ist vielmehr die eigentliche Ursache, sie zu erwecken. Alle Unwissenheit ist entweder die der Sachen, oder der Bestimmung, und Folgen meiner Erkenntniß. Wenn die Unwissenheit nun wirklich ist, so muß sie mich antreiben, im ersten Falle den Sachen (Sachverhalten) dogmatisch, im zweiten den Gesetzen meiner Erkenntniß kritisch nachzugehen. Daß aber meine Unwissenheit schlechthin nothwendig sey, und mich daher von aller weiteren Nachforschung freisetze, ist nicht empirisch, aus Beobachtung, sondern allein durch Begründung der ersten Nothwendigkeit derselben zu machen. Also kann die Erkenntniß meiner Unwissenheit nur nach Gründen a priori geschehen, die sich selbst zu erfüllen aber, welche eben deshalb nur unvollständige Erkenntniß einer nie völlig zu beseitigenden Unwissenheit ist, kann auch a posteriori, durch das, was uns bei allem Wissen immer noch zu wissen übrig bleibt, erkannt werden. Jene, durch Critik der Vernunft selbst allein mögliche Erkenntniß seiner Unwissenheit ist also Wissenschaft, diese ist nichts als Wahrnehmung, von der

man

man nicht sagen kan, wie weit der Cirkel aus selbiger reichen möge. Wenn ich mir die Erdfläche (dem fünffachen Erdumfange gemäß), als einen Zeller vorstelle, so kan ich nicht sagen, wie weit sie sich erstreckt. Aber das lehrt mich die Erde, wann es ist, wohn ich nur komme, ich immer einen Ort um mich sehe, dahin ich weiter fortgehen kente, intha erkenne ich Schranken meiner irdischen weltlichen Erkunde, aber nicht die Grenzen aller möglichen Erdbestreckung. Wenn ich aber doch soweit gekommen, zu wissen: daß die Erde eine Kugel und ihre Fläche eine Kugelfläche sey, so kan ich auch aus einem kleinen Theil derselben, z. B. der Größe eines Grades, den Durchmesser und, durch diesen, die wahre Beschaffenheit der Erde, d. i. ihre Oberfläche bestimt und, nach Principien a priori erkennen und, ob ich gleich in Ansehung der Größe der Erde, die diese Fläche enthalten mag, unwissend bin, so bin ich doch nicht in Ansehung des Umfangs, der sie enthält, der Größe und Schranken derselben.

Der Intelligenz einer möglichen Gegenstände vor unsere Erkenntniß scheint uns eine ebene Fläche zu seyn, die ihren scheinbaren Gehalt hat, nemlich das, was den ganzen Umfang derselben bestimt und von uns der Vernunftbegriff der unbedingten Totalität genannt werden. Empirisch denselben zu erreichen, ist unmöglich, und nach einem gewissen Princip ihn a priori zu bekommen, dazu sind alle Versuche vergeblich gewesen. Indessen gehen doch

alle Fragen unserer reinen Vernunft auf das, was außerhalb diesem Horizonte, oder allenfalls auch in seiner Gränzlinie liegen möge.

Der berühmte David Hume war einer dieser Geographen der menschlichen Vernunft, welcher jene Fragen insgesamt dadurch hinreichend abgefertigt zu haben vermeinte, daß er sie außerhalb den Horizont derselben verwies, den er doch nicht bestimmen konnte. Er hielt sich vornehmlich bey dem Grundsatz der Causalität auf und bemerkte von ihm ganz richtig: daß man seine Wahrheit (ja nicht einmal die objective Gültigkeit des Begriffs einer wirkenden Ursache überhaupt) auf gar keine Einsicht, d. i. Erkenntnis a priori fuße, daß daher auch nicht im mindesten die Nothwendigkeit dieses Gesetzes, sondern eine bloße allgemeine Brauchbarkeit desselben in dem Laufe der Erfahrung und eine daher entspringende subjective Nothwendigkeit, die er Gewohnheit nennt, sein ganzes Ansehen ausmache. Aus dem Unvermögen unserer Vernunft nun, von diesem Grundsatz einen über alle Erfahrung hinausgehenden Gebrauch zu machen, schloß er die Nichtigkeit aller Annahmen der Vernunft überhaupt über das Empirische hinaus zu gehen.

Man kan ein Verfahren dieser Art, die Fakta der Vernunft der Prüfung und, nach Befinden, dem Tadel zu unterwerfen, die Censur der Vernunft nennen. Es ist außer Zweifel: daß diese Censur unausbleiblich auf Zweifel gegen allen transcendenten Gebrauch der Grundsätze führe.

führe. Allein dies ist nur der zweite Schritt, der noch lange nicht das Werk vollendet. Der erste Schritt in Sachen der reinen Vernunft, der das Kindesalter derselben auszeichnet, ist dogmatisch. Der eben genannte zweite Schritt ist sceptisch und zeigt von Vorsichtigkeit, der durch Erfahrung gewizigten Urtheilskraft. Nun ist aber noch ein dritter Schritt nöthig, der nur der gereiften und mündlichen Urtheilskraft, welche feste und ihrer Allgemeinheit nach bewährte Maximen zum Grunde hat, nemlich nicht die Facta der Vernunft, sondern die Vernunft selbst, nach ihrem ganzen Vermögen und Tauglichkeit zu reinen Erkenntnissen a priori, der Schätzung zu unterwerfen, welches nicht die Censur, sondern Critik der Vernunft ist, wodurch nicht bloß Schranken, sondern die bestimmte Gränzen derselben, nicht bloß Unwissenheit an einem oder anderen Theil, sondern in Ansehung aller möglichen Fragen von einer gewissen Art und zwar nicht etwa nur vermuthet, sondern aus Principien bewiesen wird. So ist der Scepticism ein Ruheplatz vor die menschliche Vernunft, da sie sich über ihre dogmatische Wanderung besinnen und den Entwurf von der Gegend machen kan, wo sie sich befindet, um ihren Weg fernerhin mit mehrerer Sicherheit wählen zu können, aber nicht ein Wehrplatz zum beständigen Aufenthalte; denn dieser kan nur in einer völligen Gewißheit angetroffen werden, es sey nun der Erkenntniß der Gegenstände selbst, oder der Gränzen, innerhalb des

sind als Vorurtheile der letzten blindlings gemacht. Und auf solche Weise wäre ein durchgängiger Zwiespal an alle dogmatische Philosophie, die ohne Critik der Vernunft seinen Gang geht, ganz wohl gegründet; allein darum könnte doch der Vernunft nicht ein solcher Fortgang, wenn er durch bessere Grundlegung vorbereitet und gesichert würde, gänzlich abgesprochen werden. Denn, einmal liegen alle Begriffe, in alle Fragen, welche uns die reine Vernunft vorlegt, nicht etwa in der Erfahrung, sondern selbst wiederum nur in der Vernunft und müssen daher können aufgefunden und ihrer Gültigkeit oder Nichtigkeit nach begriffen werden können. Wir sind auch nicht berechtigt, diese Aufgaben, als läge ihre Auflösung wirklich in der Natur der Dinge, doch unter dem Vorwande unserer Unvermögens abzuweisen und uns ihrer weiteren Nachforschung zu weigern, da die Vernunft in ihrem Werke allein diese Ideen selbst erzeugt hat, von deren Gültigkeit oder dialectischen Schème sie also Rechenschaft zu geben gehalten ist.

Alles sceptische Polemisiren ist eigentlich nur wider den Dogmatiker geführt, der, ohne ein Misstrauen auf seine ursprüngliche objectiven Principien zu setzen, d. i. ohne Critik gravitatisch seinen Gang fortsetzt, bloß um ihn das Concept zu verrücken und zur Selbsterkenntnis zu bringen. Da sich macht sie in Ansehung dessen, was wir wissen und was wir dagegen nicht wissen können, ganz und gar nichts aus. Alle schlagelagene dogmatische Verpöschung

der Vernunft sind Facta, die der Censur zu unterwerfen immer rätlich ist. Dieses aber kan nichts über die Erwartungen der Vernunft entscheiden, einen besseren Erfolg ihrer künftigen Bemühungen zu hoffen und darauf Ansprüche zu machen; die bloße Censur kan also die Streitigkeit über die Relativität der menschlichen Vernunft niemals zu Ende bringen.

Da Hume, vielleicht der geistreichste unter allen Sceptikern und ohne Widerrede der vorzüglichste in Ansehung des Einflusses ist, den das sceptische Verfahren auf die Erweckung einer gründlichen Vernunftprüfung haben kan, so verlohnt es wol der Mühe, den Gang seiner Schlüsse und die Beirrungen eines einsiehenden und schätzbaren Mannes, die doch auf der Spur der Wahrheit angefangen haben, so weit es zu meiner Absicht schicklich ist, vorstellig zu machen.

Hume hatte es vielleicht in Gedanken, wiewol er es niemals völlig entwickelte: daß wir in Urtheilen von gewisser Art, über unseren Begriff vom Gegenstande hinaus gehen. Ich habe diese Art von Urtheilen synthetisch genant. Wie ich aus meinem Begriffe, den ich bis dahin habe, vermittelt der Erfahrung hinausgehen könne, ist keiner Bedenklichkeit unterworfen. Erfahrung ist selbst eine solche Synthesis der Wahrnehmungen, welche meinen Begriff, den ich vermittelt einer Wahrnehmung habe, durch andere hinausommende vermehrt. Allein wir glauben auch a priori aus unserem Begriffe hinausgehen und
unser

unser Erkenntniß erweitern zu können. Dies versuchen wir entweder durch den reinen Verstand, in Ansehung desjenigen, was wenigstens ein Object der Erfahrung seyn kan, oder sogar durch reine Vernunft, in Ansehung solcher Eigenschaften der Dinge, oder auch wol des Daseyns solcher Gegenstände, die in der Erfahrung niemals vorkommen können. Unter Sceptiker unterschied diese beide Arten der Urtheile nicht, wie er es doch hätte thun sollen und hielt geradezu diese Vermehrung der Begriffe aus sich selbst und, so zu sagen, die Selbstgebährung unseres Verstandes (samt der Vernunft), ohne durch Erfahrung geschwängert zu seyn, vor unmöglich, mithin alle vermeintliche Principien derselben a priori vor eingebildet, und fand, daß sie nichts als eine, aus Erfahrung und deren Gesetzen entspringende Gewohnheit, mithin bloß empirische, d. i. an sich zufällige Regeln seyn, denen wir eine vermeinte Nothwendigkeit und Allgemeinheit beimessen. Er bezog sich aber zu Behauptung dieses befremdlichen Sages auf den allgemein anerkannten Grundsatz, von dem Verhältniß der Ursache zur Wirkung. Denn da uns kein Verstandesvermögen von dem Begriffe eines Dinges zu dem Daseyn von etwas anderem, was dadurch allgemein und nothwendig gegeben sey, führen kan: so glaubte er daraus folgern zu können, daß wir ohne Erfahrung nichts haben, was unsern Begriff vermehren und uns zu einem solchen a priori sich selbst erweiternden Urtheile berechtigen könnte. Daß das Sonnenlicht, welches das Wasser beleuchtet, es

zu se. Es ist zu sehen, ob es den Den. fähig, seine sein
 Zustand zu ändern. Die wir vorher von diesen Dingen
 hatten, erhalten wir weniger getrennt. Es ist zu sehen, ob
 Erfahrung könne uns ein solches (u. es lehren. Daraus
 haben wir in der Naturwissenschaften wohl gesehen: daß es
 wir zwar niemals unmittelbar über den Inhalt des
 griffs, der uns gegeben ist, hinausgehen können, nur
 doch selbst a priori, aber in Beziehung auf ein drittes,
 nemlich unsere Erfahrung, aus dem a priori, das wir
 bei der Verknüpfung mit andern Dingen erkennen können.
 Wenn also vorher solches (u. es lehren, so ist
 es a priori erkennen, daß etwas voraus gegangen sein
 muß, (z. B. Erfahrung) worauf dieses nach einer
 vollständigen (u. es lehren) ist, ob ich zwar, ohne Erfah-
 rung, aus der Zukunft weder die Ursache, noch aus der
 Ursache die Wirkung, a priori und ohne Erfahrung der
 Erfahrung selbst erkennen könnte. Er sieht also fähig-
 lich aus der Zukunftszeit unserer Bestimmung nach dem
 Gesetze, auf die Zukunftszeit des Gesetzes selbst und das
 Herausgehen aus dem Bereiche eines Dinges auf mögliche
 Erfahrung (welche a priori geschieht und die objektive
 Realität desselben aufweist), verknüpfte er mit der Syn-
 thesis der Gegenstände möglicher Erfahrung, welche frei-
 lich jederzeit empirisch ist; dadurch machte er aber aus
 einem Princip der Natur, welches im Verstande seinen
 Sitz hat, und notwendige Verknüpfung ausser, eine
 Regel der Association, die bloß in der nachbildenden Ein-
 bildung

Es ist nicht anzunehmen, daß er nur zufällige, gar nicht erkennbare Verbindungen darstellen kan.

Die skeptische Darstellungen aller dieses seist höchst scharfsinnigen Humes entspringen vornehmlich aus einem Mangel, den er doch mit allen Dogmatikern gemein hatte, nemlich, daß er nicht alle Arten der Synthesis des Verstandes a priori systematisch überseh. Denn da würde er, ohne der übrigen hier Erwähnung zu thun z. B. den Grundzug der Beharrlichkeit als einen solchen gefunden haben, der eben sowel, als der der Causalität, die Erfahrung antizipirt. Dadurch würde er auch dem a priori sich erweiternden Verstande und der reinen Vernunft bestimmte Gränzen haben vorzeichnen können. Da er aber unsterblichen Verstand nur einschränkte, ohne ihn zu begreifen und zwar ein allgemeines Wissen, aber keine bestimmte Vernunft der uns unmittelbaren Klarheit zu Grunde bringt, da er einige Grundsätze des Verstandes unter Censur bringt, ohne diesen Verstand in Mäßigung seiner eigenen Beurtheilung auf die Bestimmtheit der Censur zu bringen und, indem er ihm dasjenige abspricht, was er wirklich nicht leisten kan, weiter geht und ihm alles Vernünftige, sich a priori zu erweitern, gestattet, unerachtet er diese ganze Vermögen nicht zur Schätzung gebracht, so ist es nicht ihm das, was jederzeit den Scepticismus niederdrückt, nemlich, daß er selbst zerstreut wird, indem seine Censur nur auf Factis, welche zufällig sind, nicht aber auf Principien

cipien beruhen, die eine nothwendige Entsauna auf das Recht dogmatischer Behauptungen bewirken könnten.

Da er auch zwischen den gegründeten Ansprüchen des Verstandes und den dialectischen Annahmen der Vernunft, wider welche doch hauptsächlich seine Angriffe gerichtet sind, keinen Unterschied kent: so fühlt die Vernunft, deren ganz eigenthümlicher Schwung hiebey nicht im mindesten gefährdet, sondern nur gehindert werden, den Raum zu ihrer Ausbreitung nicht verschlossen und kan von ihren Versuchen, unerschütet sie hie oder da gezwackt und, niemals gänzlich abgebracht werden. Denn wider Angriffe rüstet man sich zur Gegenwehr und setzt noch um desto steifer seinen Kopf drauf, um seine Forderungen durchzusetzen. Ein völliger Ueberschlag aber seines ganzen Vermögens und die daraus entspringende Ueberzeugung der Gewisheit eines kleinen Besizes, bey der Eitelkeit höherer Ansprüche, hebt allen Streit auf und bewegt, sich in einem eingeschränkten, aber unstrittigen Eigenthume zufrieden zu begnügen.

Wider den uncritischen Dogmatiker, der die Sphäre seines Verstandes nicht gemessen, mithin die Gränzen seiner möglichen Erkenntniß nicht nach Principien bestimmt hat, der also nicht schon zum voraus weis, wie viel er kan, sondern es durch bloße Versuche ausfindig zu machen denkt, sind diese sceptische Angriffe nicht allein gefährlich, sondern ihm so gar verderblich. Denn, wenn er auf einer einzigen Behauptung betroffen wird, die er nicht rechtfertigen,

gen, deren Schein er aber auch nicht aus Principien entwickeln kan, so fällt der Verdacht auf alle, so übertredend sie auch sonst immer seyn mögen.

Und so ist der Sceptiker der Zuchtmeister des dogmatischen Vernunftlers auf eine gesunde Critik des Verstandes und der Vernunft selbst. Wenn er dahin gelanget ist, so hat er weiter keine Insechtung zu fürchten; denn er unterscheidet alsdenn seinen Besitz von dem, was gänzlich außershalb demselben liegt, worauf er seine Ansprüche macht und darüber auch nicht in Streitigkeiten verwickelt werden kan. So ist das sceptische Verfahren zwar an sich selbst vor die Vernunftfragen nicht befriedigend, aber doch vorübend, um ihre Verächtlichkeit zu erwecken und auf gründliche Mittel zu weisen, die sie in ihren rechtmässigen Besitzen sichern können.

Des ersten Hauptstücks Dritter Abschnitt.

Die

Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung
der Hypothesen.

Weil wir denn durch Critik unserer Vernunft endlich so viel wissen: daß wir in ihrem reinen und speculativen Gebrauche in der That gar nichts wissen können, sollte sie nicht ein desto weiteres Feld zu Hypothesen eröffnen, da es wenigstens vergönnet ist, zu dichten und zu meinen, wenn gleich nicht zu behaupten?

Ecc

Wo

Wo nicht etwa Einbildungskraft sich wärmen, sondern, unter der strengen Aufsicht der Vernunft, dichten soll, so muß immer vorher etwas völlig gewiß und nicht erdichtet, oder bloße Meinung sein, und das ist die Möglichkeit des Gegenstandes selbst. Modern ist es wohl erlaubt, wegen der Unklarheit desselben, zur Meinung seine Zuflucht zu nehmen, die aber, um nicht grundlos zu sein, mit dem, was wirklich gegeben und folglich gewiß ist, als Stützpunkt und Verknüpfung gebracht werden muß und alsdann Hypothese heißt.

Da wir uns nun von der Möglichkeit des dynamischen Verstandes a priori nicht den mindesten Begriff machen können und die Kategorie des reinen Verstandes nicht dazu dient, dergleichen zu erkennen, sondern nur, wo sie in der Erfahrung angetroffen wird, zu verstehen: so können wir nicht einen einzigen Gegenstand, nach einer neuen und empirisch nicht anzureichenden Beschaffenheit, diesen Kategorien gemäß, ursprünglich aufsuchen und sie einer erlaubten Hypothese zum Grunde legen; denn dieses hieße, der Vernunft leere Hirngeistwünsche, statt der Begriffe von Sachen, unterzulegen. So ist es nicht erlaubt, sich irgend neue ursprüngliche Kräfte zu erdenken, z. B. einen Verstand, der vermögend sei, seinen Gegenstand ohne Sinne anzuschauen, oder eine Schöpfungskraft ohne alle Verührung, oder eine neue Art Substanzen, z. B. die ohne Unterordentlichkeit im Raume gegenwärtig wäre, folglich auch keine Gemeinschaft der Substanzen, die von aller dergleichen un-

terschieden ist, welche Erfahrung an die Hand giebt: keine Gegenwart anders, als im Raume, keine Dauer, als bloß in der Zeit. Mit einem Worte: es ist unserer Vernunft nur möglich, die Bedingungen inhaltlicher Erfahrung, als Bedingungen der Möglichkeit der Sachen zu brauchen, keinesweges aber, ganz unabhängig von diesen, sich selbst welche gleichsam zu schaffen, weil dergleichen Begriffe, obwar ohne Widerspruch, dennoch auch ohne Gegenstand seyn würden.

Die Vernunftbegriffe sind, wie gesagt, blosse Ideen und haben freilich keinen Gegenstand in irgend einer Erfahrung, aber bezeichnen darum doch nicht gedachte und zugleich dabey vor möglich angenommene Gegenstände. Sie sind blos problematisch gedacht, um, in Beziehung auf sie, (als heuristische Fiktionen) regulative Principien des systematischen Verstandesgebrauchs im Felde der Erfahrung zu gründen. Geht man davon ab, so sind es blosse Gedankendinge, deren Möglichkeit nicht erweislich ist, und die daher auch nicht der Erklärung wirklicher Erscheinungen durch eine Hypothese zum Grunde gelegt werden können. Die Seele sich als einfach denken, ist ganz wol erlaubt, um, nach dieser Idee, eine vollständige und nothwendige Einheit aller Gemüthskräfte, ob man sie gleich nicht in concreto einschen kan, zum Princip unserer Beurtheilung ihrer inneren Erscheinungen zu legen. Aber die Seele als einfache Substanz anzunehmen, (ein transscendenter Begriff) wäre ein Satz, der nicht allein unermess-

lich, (wie es mehrere physische Hypothesen sind) sondern auch ganz willkürlich und blindlings gewagt seyn würde, weil das Einfache in ganz und gar keiner Erfahrung vorkommen kan und, wenn man unter Substanz hier das beharrliche Object der sinnlichen Anschauung versteht, die Möglichkeit einer einfachen Erscheinung gar nicht einzusehen ist. Bloß intelligibele Wesen, oder bloß intelligibele Eigenschaften der Dinge der Sinnenwelt, lassen sich mit keiner gegründeten Befugniß der Vernunft als Meinung annehmen, obzwar (weil man von ihrer Möglichkeit oder Unmöglichkeit keine Begriffe hat) auch, durch keine vermeinte bessere Einsicht, dogmatisch ableugnen.

Zur Erklärung gegebener Erscheinungen können keine andere Dinge und Erklärungsgründe, als die, so nach schon bekanten Gesetzen der Erscheinungen, mit den gegebenen in Verknüpfung gesetzt werden, angeführt werden. Eine transcendente Hypothese, bey der eine bloße Idee der Vernunft zur Erklärung der Naturdinge gebraucht würde, würde daher gar keine Erklärung seyn, indem das, was man aus bekanten empirischen Principien nicht hinreichend versteht, durch etwas erklärt werden würde, davon man gar nichts versteht. Auch würde das Princip einer solchen Hypothese eigentlich nur zur Befriedigung der Vernunft und nicht zur Beförderung des Verstandesgebrauchs in Ansehung der Gegenstände dienen. Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur muß wiederum aus Naturgründen und nach Naturgesetzen erklärt werden und
hier

hier sind selbst die wildesten Hypothesen, wenn sie nur physisch sind, erträglicher, als eine hyperphysische, d. i. die Berufung auf einen göttlichen Urheber, den man zu diesem Behuf voraussetzt. Denn das wäre ein Princip der faulen Vernunft, (*ignava ratio*) alle Ursachen, deren obiective Realität, wenigstens der Möglichkeit nach, man noch durch fortgesetzte Erfahrung kan kennen lernen, auf einmal vorbey zu gehen, um sich in einer blossen Idee, die der Vernunft sehr bequem ist, zu ruhen. Was aber die absolute Totalität des Erklärungsgrundes in der Reihe derselben betrifft, so kan das keine Hinderniß in Ansehung der Weltobjecte machen, weil, da diese nichts als Erscheinungen sind; an ihnen niemals etwas Vollendetes in der Synthesis der Reihen von Bedingungen gehoffet werden kan.

Transcendentale Hypothesen des speculativen Gebrauchs der Vernunft und eine Freiheit, zu Ersetzung des Mangels an physischen Erklärungsgründen, sich allenfalls hyperphysischer zu bedienen, kan gar nicht gestattet werden, theils, weil die Vernunft dadurch gar nicht weiter gebracht wird, sondern vielmehr den ganzen Fortgang ihres Gebrauchs abschneidet, theils weil diese Lizenz sie zuletzt um alle Früchte der Bearbeitung ihres eigenthümlichen Bodens, nemlich der Erfahrung bringen müßte. Denn, wenn uns die Naturerklärung hie oder da schwerer wird, so haben wir beständig einen transcendenten Erklärungsgrund bey der Hand, der uns iener Untersuchung überhebt,

und unsere Darstellung schließt nicht durch Einsicht, sondern durch gänzliche Unbegreiflichkeit eines Princips, welches so schon zum voraus aufgedacht war, daß es den Begriff des Absolutesten enthalten mußte.

Das zweite erforderliche Stück zur Annahmungswürdigkeit einer Hypothese ist die Zulänglichkeit derselben, um daraus a priori die Folgen, welche gegeben sind, zu bestimmen. Wenn man zu diesem Zwecke hälftensende Hypothesen herbeizurufen genöthigt ist, so geben sie den Verdacht einer bloßen Erfindung, weil jede derselben an sich dieselbe Rechtfertigung bedarf, welche der zum Grunde gelegte Gedanke nöthig hatte und daher keinen tüchtigen Beuren abgeben kan. Wenn, unter Voraussetzung einer unbeschränkt vollkommenen Ursache, zwar an Erklärungsgründen aller Zweckmäßigkeit, Ordnung und Größe, die sich in der Welt finden, kein Mangel ist, so bedarf iene doch, bey denen, wenigstens nach unseren Begriffen, sich zeigenden Abweichungen und Uebeln, noch neuer Hypothesen, um gegen die, als Einwürfe, gerettet zu werden. Wenn die einfache Zellstruktur der menschlichen Seele, die zum Grunde ihrer Erscheinungen gelegt werden, durch die Schwereiten ihrer, den Veränderungen einer Materie (dem Wadethum und Abnahme) ähnlichen Phänomene angeordnet wird, so müssen neue Hypothesen zu Hülfe gerufen werden, die zwar nicht ohne Schein, aber doch ohne alle Beglaubigung sind, ausser derjenigen, welche

Ge ihnen die zum Hauptgrunde angenommene Meinung giebt, der sie gleichwohl das Wort reden sollen.

Wenn die hier zum Beispiele angeführte Vernunftbehauptungen (unabhängige Einheit der Seele und Das seyn eines höchsten Weisers) nicht als hypothetisch, sondern a priori bewiesene Dogmate gelten sollen, so ist alsdenn von ihnen gar nicht die Rede. In solchem Falle aber sehe man sich ja vor: daß der Beweis die apodictische Gewißheit einer Demonstration habe. Denn die Wirklichkeit solcher Ideen bloß wahrscheinlich machen zu wollen, ist ein ungereimter Versuch, eben so, als wenn man einen Satz der Geometrie bloß wahrscheinlich zu beweisen gedächte. Die von aller Erfahrung abhendernde Vernunft kan alles nur a priori und als nothwendig oder gar nicht erkennen; daher ist ihr Urtheil niemals Meinung, sondern entweder Enthaltung von allem Urtheile, oder apodictische Gewißheit. Meinungen und wahrscheinliche Urtheile von dem, was Dingen zukommt, können nur als Erklärungsgründe dessen, was wirklich gegeben ist, oder Folgen nach empirischen Gesetzen von dem, was als wirklich zum Grunde liegt, mithin nur in der Reihe der Gegenstände der Erfahrung vorkommen. Außer diesem Felde ist Meinern so viel, als mit Gedanken spielen, es müßte denn seyn, daß man von einem unsicheren Wege des Urtheils bloß die Meinung hätte, vielleicht auf ihm die Wahrheit zu finden.

Ob aber gleich bey bloß speculativen Fragen der reinen Vernunft keine Hypothesen statt finden, um Sätze darauf zu gründen, so sind sie dennoch ganz zulässig, um sie allenfalls nur zu vertheidigen, d. i. zwar nicht im dogmatischen, aber doch im polemischen Gebrauche. Ich verstehe aber unter Vertheidigung nicht die Vermehrung der Beweisgründe seiner Behauptung, sondern die bloße Verteilung der Scheineinsichten des Gegners, welche unserem behaupteten Satze Abbruch thun sollen. Nun haben aber alle synthetische Sätze aus reiner Vernunft das Eigenthümliche an sich: daß, wenn der, welcher die Realität gewisser Ideen behauptet, gleich niemals so viel weiß, um diesen seinen Satz gewiß zu machen, auf der andern Seite der Gegner eben so wenig wissen kan, um das Widerspiel zu behaupten. Diese Gleichheit des Wissens der menschlichen Vernunft, begünstigt nun zwar im speculativen Erkenntnisse keinen von beiden und da ist auch der rechte Kampfplatz nimmer beizulegender Seiten. Es wird sich aber in der Folge zeigen, daß doch, in Ansehung des practischen Gebrauchs, die Vernunft ein Recht habe, etwas anzunehmen, was sie auf keine Weise im Felde der bloßen Speculation, ohne hinreichende Beweisgründe, voraussetzen vermagt wäre: weil alle solche Voraussetzungen der Vollkommenheit der Speculation Abbruch thun, um welche sich aber das practische Interesse gar nicht bekümmert. Dort ist sie also im Besitze, dessen Rechtmäßigkeit sie nicht beweisen darf, und wovon sie in der That den Beweis auch
nicht

nicht führen könnte. Der Gegner soll also beweisen. Da dieser aber eben so wenig etwas von dem bezweifelten Gegenstande weiß, um dessen Nichtseyn darzuthun, als der andere, der dessen Wirklichkeit behauptet: so zeigt sich hier ein Vortheil auf der Seite desjenigen, der etwas als practischnothwendige Voraussetzung behauptet (*melior est conditio possidentis*). Es steht ihm nemlich frey, sich gleich am aus Nothwehr eben denselben Mittel vor seine gute Sache, als der Gegner wider dieselbe, d. i. der Hypothesen zu bedienen, die gar nicht dazu dienen sollen, um den Beweis derselben zu verstärken, sondern nur zu zeigen, daß der Gegner viel zu wenig von dem Gegenstande des Streits verstehe, als daß er sich eines Vortheils der speculativen Einsicht in Ansehung unserer schmeicheln könne.

Hypothesen sind also im Felde der reinen Vernunft nur als Kriegswaffen erlaubt, nicht um darauf ein Recht zu gründen, sondern nur es zu vertheidigen. Den Gegner aber müssen wir hier iederzeit in uns selbst suchen. Denn speculative Vernunft in ihrem transcendentalen Gebrauche ist an sich dialectisch. Die Einwürfe, die zu fürchten seyn möchten, liegen in uns selbst. Wir müssen sie, gleich alten, aber niemals verjährten Ansprüchen, hervorsuchen, um einen ewigen Frieden auf deren Vernichtung zu gründen. Außere Ruhe ist nur scheinbar. Der Keim der Anfechtungen, der in der Natur der Menschenvernunft liegt, muß ausgerottet werden; n.e können wir

ihn aber ausretten, wenn wir ihm nicht Freiheit, ja selbst Nahrung geben, Kraut auszuwählen, um sich dadurch zu entdecken, und es nachher mit der Wurzel zu vertilgen. Einnet demnach selbst auf Einwürfe, auf die noch kein Gegen gefallen ist und leihet ihm so gar Waffen, oder räumt ihm den bequemsten Platz ein, den er sich nur einbilden kan. Es ist hieten gar nichts zu fürchten, weil aber zu hüten, nemlich, daß ihr euch einen in alle Zukunft niemals mehr angestehenden Besitz verschaffen werdet.

Zu eurer vollständigen Nahrung gehören nun auch die Sophistiken der reinen Vernunft, welche, obwar nur blinde Waffen, (weil sie durch kein Erfahren gleich geübt sind), dennoch immer so viel vermögen, als die, deren sich irgend ein Gegner wider euch bedienen mag. Wenn euch also, wider die (in irgend einer anderen nicht speculativen Rücksicht) angenommene immaterielle und feiner körperlichen Umwandlung unterwerfene Natur der Seele, die Schwierigkeit aufsteht: daß gleichwol die Erfahrung so wol die Erhebung, als Heruntung unserer Geisteskräfte bloß als verschiedene Modification unserer Organen zu beweisen scheine, so könnt ihr die Kraft dieses Beweises dadurch schwächen: daß ihr annehmet, unser Körper sey nichts, als die Fundamentalersehung, worauf, als Bedingung, sich in dem jetzigen Zustande (im Leben) das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiemit alles Denken bezieht. Die Trennung vom Körper sey das Ende dieses sinnlichen Gebrauchs eurer Erkenntnißkraft und der Anfang
des

des intellectuellen. Der Körper wäre also nicht die Ursache des Denkens, sondern eine Ueß bestimmende Bedingung desselben, mithin zwar als Beförderung des sinnlichen und animalischen, aber desto mehr auch als Hinderniß des reinen und spirituellen Lebens anzusehen, und die Abhängigkeit des ersteren von der körperlichen Beschaffenheit bewiese nichts vor die Abhängigkeit des ganzen Lebens, von dem Zustande unserer Organe. Ihr könnt aber noch weiter gehen und wol gar neue, entweder nicht aufgeworfene, oder nicht weit genug getriebene Zweifel ausfindig machen.

Die Zufälligkeit der Zeugungen, die bei Menschen, so wie beim vernünftigen Geschöpfe, von der Gelegenheit, überdem aber auch oft vom Unterhalte, von der Regierung, deren Leuten und Einfällen, oft so gar vom Laster abhängt, macht eine große Schwierigkeit wider die Meinung, der auf Ewigkeiten sich erstreckenden Fortdauer eines Geschöpfes, dessen Leben unter so ungeschicklichen und unserer Freiheit so ganz und gar überlassenen Umständen leicht zu erfassen hat. Was die Fortdauer der ganzen Gattung (hier auf Erden) betrifft, so hat diese Schwierigkeit in Ansehung derselben wenig auf sich, weil der Zufall im Einzelnen nichts desto weniger einer Regel im Ganzen unterworfen ist; aber in Ansehung eines jeden Individuum eine so mächtige Wirkung von so geringfügigen Ursachen zu erwarten, scheint allerdings bedenklich. Hiervider könnt ihr aber eine transcendente Hypothese anbieten: daß alles Leben eigentlich nur

intellig

intelligibel sey, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen und weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Tod geendigt werde. Daß dieses Leben nichts als eine blosse Erscheinung, d. i. eine sinnliche Vorstellung von dem reinen geistigen Leben und die ganze Sinnenwelt ein blosses Bild sey, welches unserer irdigen Existenz vor- schwebt und, wie ein Traum, an sich keine objective Realität habe: daß, wenn wir die Sachen und uns selbst anschauen sollen, wie sie sind, wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen würden, mit welcher unsere einzig- wahre Gemeinschaft weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Leibestod (als blosse Erscheinungen) auf- hören werde, u. s. w.

Ob wir nun gleich von allem diesem, was wir hier wider den Angriff hypothetisch verstüten, nicht das Mindeste wissen, noch im Ernste behaupten, sondern alles nicht einmal Vernunftidee, sondern bloß zur Gegenwehr ausgedachter Begriff ist, so verfahren wir doch hiebey ganz vernunftmäßig, indem wir dem Gegner, welcher alle Möglichkeit erschöpft zu haben meint, indem er den Mangel ihrer empirischen Bedingungen vor einen Beweis der gänzlichen Unmöglichkeit, des von uns Beglaubten, fälsch- lich auszieht, nur zeigen: daß er eben so wenig durch blos- se Erfahrungsgesetze das ganze Feld möglicher Dinge an sich selbst umspannen, als wir außerhalb der Erfahrung vor unsere Vernunft irgend etwas auf gegründete Art er- werben können. Der solche hypothetische Gegenmittel wi-
der

der die Anmassungen des treuſſerverneinenden Gegners vorkehrt, muß nicht davor gehalten werden, als wolle er ſie ſich als ſeine wahre Meinungen eigen machen. Er verläßt ſie, ſobald er den dogmatiſchen Eigendünkel des Gegners abgefertigt hat. Denn ſo beſcheiden und gemäßigt es auch anzusehen iſt, wenn jemand ſich in Anſehung fremder Behauptungen bloß weigernd und verneinend verhält, ſo iſt doch iederzeit, ſobald er dieſe ſeine Einwürfe als Beweiſe des Geantheils geltend machen will, der Anſpruch nicht weniger ſtolz und eingebildet, als ob er die beſiehende Parthey und deren Behauptung ergriffen hätte.

Man ſiehet alſo hierauf: daß im ſpeculativen Gebrauche der Vernunft Hypothesen keine Gültigkeit, als Meinungen an ſich ſelbſt, ſondern nur relativ auf entgegengesetzte transſcendente Anmassungen haben. Denn die Ausdehnung der Principien möglicher Erfahrung auf die Möglichkeit der Dinge überhaupt iſt eben ſo wol transſcendent, als die Behauptung der objectiven Realität ſolcher Begriffe, welche ihre Gegenstände nirgend, als außerhalb der Gränze aller möglichen Erfahrung finden können. Was reine Vernunft assertoriſch urtheilt, muß (wie alles, was Vernunft erkent) nothwendig ſeyn, oder es iſt gar nichts. Demnach enthält ſie in der That gar keine Meinungen. Die gedachte Hypothesen aber ſind nur problematiſche Urtheile, die wenigstens nicht widerlegt, obgleich freilich durch nichts bewieſen werden können, und
ſind

sind also keine Privatmeinungen, können aber doch nicht füglich (selbst zur inneren Beruhigung) gegen sich redende Scrupel entlehrt werden. In dieser Qualität aber muß man sie erhalten und ia sorgfältig verwalten, daß sie nicht, gleich als ob sich selbst beglaubet und von einander absoluten Gültigkeit, austreten und die Vernunft unter Erdichtungen und Blendwerken ersaufen.

Des ersten Hauptstückes Vierter Abschnitt.

Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung
ihrer Weise.

Die Weise transscendentaler und synthetischer Erkenntnisse haben das Eigenthümliche, unter allen Weisen einer synthetischen Erkenntnis a priori an sich, daß die Vernunft bey ihnen vermittelst seiner Begriffe sich nicht geradezu an den Gegenstand wenden darf, sondern zuvor die objective Gültigkeit der Begriffe und die Möglichkeit der Synthesis derselben a priori darthun muß. Dieses ist nicht etwa bloß eine nöthige Regel der Behutsamkeit, sondern betrifft das Wesen und die Möglichkeit der Weise selbst. Wenn ich über den Begriff von einem Gegenstande a priori hinausgehen soll, so ist dieses, ohne einen besondern und außerhalb diesem Begriffe befindlichen Faden, unmöglich. In der Mathematik ist es die Anschauung a priori, die meine Synthesis leitet und da können alle Schlüsse unmittelbar an der reinen Anschauung

ung

ung geführt werden. Im transcendentalen Erkenntniß, so lange es bloß mit Begriffen des Verstandes zu thun hat, ist diese Nothwendigkeit nur die mögliche Erfahrung. Der Beweis zeigt nemlich nicht: daß der gegebene Begriff (z. B. von dem, was geschieht) geradezu auf einen andern Begriff (den einer Ursache) führe; denn dergleichen Uebergang wäre ein Sprung, der sich gar nicht verantworten ließe, sondern er zeigt: daß die Erfahrung selbst, mithin das Object der Erfahrung, ohne eine solche Verknüpfung unmöglich wäre. Also mußte der Beweis zugleich die Möglichkeit anzeigen, synthetisch und a priori zu einer gewissen Erkenntniß von Dingen zu gelangen, die in dem Begriffe von ihnen nicht enthalten war. Ohne diese Aufmerksamkeit laufen die Prozesse wie Wasser, welche ihre Ufer durchbrechen, wild und quersfeld ein, dahin, wo der Gang der verborgenen Association sie zufälliger Weise herleitet. Der Schein der Ueberzeugung, welcher auf subjectiven Ursachen der Association beruht und vor die Einsicht einer natürlichen Affinität gehalten wird, kan der Bedenklichkeit gar nicht die Wage halten, die sich billiger maassen über dergleichen gewagte Schritte einmünden muß. Daher sind auch alle Versuche, den Tag des zureichenden Grundes zu beweisen, nach dem allgemeinen Gesandnisse der Kenner, vergeblich gewesen und, ehe die transcendente Critik auftrat, hat man lieber, da man diesen Grundsatz doch nicht verlassen konnte, sich tröstig auf den gesunden Menschenverstand berufen, (eine Zusatzt, die

ieders

jederzeit bereitet, daß die Sache der Vernunft verzweifelt ist), als neue dogmatische Genie versuchten wollen.

Ist aber der Satz, über den ein Beweis geführt werden soll, eine Behauptung der reinen Vernunft und will ich so gar vermittelt bloßer Ideen über meine Erfahrungsbegriffe hinausgehen, so müßte der selbe noch vielmehr die Rechtfertigung eines solchen Schrittes der Synthesis (wenn er anders möglich wäre) als eine notwendige Bedingung seiner Beweiskraft in sich enthalten. So scheint daher auch der vermeintliche Beweis der einfachen Natur unserer denkenden Substanz aus der Klarheit der Hyperceptionen seyn mag, so steht ihm doch die Beweiskraft unabweislich entgegen: daß, da die absolute Einfachheit doch kein Begriff ist, der unmittelbar auf eine Wahrnehmung bezogen werden kan, sondern als Idee bloß geschlossen werden muß, gar nicht einzusehen ist, wie mich das bloße Bewußtseyn, welches in allem Denken enthalten ist, oder wenigstens seyn kan, ob es zwar so fern eine einfache Vorstellung ist, zu dem Bewußtseyn und der Kenntniß eines Dinges überführen solle, in welchem das Denken allein enthalten seyn kan. Denn, wenn ich mir die Kraft meines Körpers in Bewegung vorstelle, so ist er so fern vor mich absolute Einheit und meine Vorstellung von ihm ist einfach, daher kan ich diese auch durch die Bewegung eines Puncts ausdrücken, weil sein Volumen hiebey nichts thut und, ohne Verminderung der Kraft, so klein, wie man will, und also auch als in einem Punct befind-

beständig gedacht werden kan. Hieraus werde ich aber doch nicht schließen: daß, wenn mir nichts, wie die bewegende Kraft eines Körpers, gegeben ist, der Körper als einfache Substanz gedacht werden könne, darum, weil seine Vorstellung von aller Größe des Rauminhalts abstrahirt und also einfach ist. Hierdurch nun, daß das Einfache in der Abstraction vom Einfachen im Object ganz unterschieden ist und daß das Ich, welches im ersten Verstande gar keine Mannigfaltigkeit in sich setzt, im zweiten, da es die Seele selbst bedeutet, ein sehr compacter Begriff seyn kan, nemlich sehr vieles unter sich zu enthalten und zu bezeichnen, entdecke ich einen Paralogism. Allein, um diesen vorher zu ahnden, (denn, ohne eine solche vorläufige Vermuthung, würde man gar keinen Verdacht gegen den Beweis fassen) ist durchaus nöthig, ein immerwährendes Kriterium der Wahrheit solcher synthetischen Sätze, die mehr beweisen sollen, als Erfahrung geben kan, bey Hand zu haben, welches darin besteht: daß der Beweis nicht geradezu auf das verlangte Principat, sondern nur vermittelt eines Princips der Möglichkeit, unseren gegebenen Begriff a priori bis zu Ideen zu erweitern und diese zu realisiren, geführt werde. Wenn diese Behutsamkeit immer gebraucht wird, wenn man, ehe der Beweis noch versucht wird, zuvor weislich bey sich zu Rathe geht, wie und mit welchem Grunde der Hoffnung man wol eine solche Erweiterung durch rein Vernunft erwarten könne und woher man, in dergleichen Fälle, die Einsich-

ten, die nicht aus Begriffen entwickelt und auch nicht in Beziehung auf mündliche Erfahrung angesetzt werden können, denn Lehrer zu stellen: so kann man sich viel schwerer und dennoch fauler die Bemühungen ersparen, indem man der Vernunft nichts mehr hat, was offenbar über ihre Vermögen steht, oder vielmehr so, die, bei Umwandlungen ihrer speculativen Charaktere nicht, sich nicht geneigt einschreiben läßt, der Dignität der Enthaltensamkeit unterwirft.

Die erste Regel ist also diese: keine transcendente Beweise zu versuchen, ohne zuvor überlegt und sich desfalls gerechtfertigt zu haben, woher man die Grundsätze nehmen wolle, auf welche man sie zu errichten gedenkt und mit welchem Rechte man von ihnen den guten Erfolg der Schlüsse erwarten könne. Sind es Grundsätze des Verstandes (z. B. der Causalität), so ist es umsonst, vermittelst ihrer, zu Ideen der reinen Vernunft zu gelangen; denn jene gelten nur von Gegenständen möglicher Erfahrung. Sollen es Grundsätze aus reiner Vernunft seyn, so ist wiederum alle Mühe umsonst. Denn die Vernunft hat deren zwar, aber als objectiv Grundsätze sind sie insgesamt dialectisch und können adentals nur wie regulative Principien des systematisch zusammenhangenden Erfahrungsgebrauchs gelten. Sind aber dergleichen angebliche Beweise schon vorhanden: so setzt der trüglichen Ueberzeugung das non liquet einer getauften Urtheilskraft entgegen

gegen und, ob ihr gleich das Blutwerk derselben noch nicht durchdringen könnt, so habt ihr doch völliges Recht, die Deduction der darin gebrauchten Sätze zu verlangen, welche, wenn sie aus bloßer Vernunft entsprungen seyn sollen, euch niemals verläßt werden kan. Und so habt ihr nicht einmal nöthig, euch mit der Entdeckung und Widerlegung eines jeden grundlosen Satzes zu befassen, sondern könnt alle an ku. rzen unerschöpfliche Dialectik am Gerichtshofe einer echten Vernunft, welche Wege verlangt, in ganzen Haufen auf einmal abweisen.

Die zweite Eigenthümlichkeit transcendentaler Beweise ist diese: daß zu jedem transcendentalen Satze nur ein einziger Beweis gefunden werden könne. Soll ich nicht aus Begriffen, sondern aus der Anschauung, die einem Begriffe correspondirt, es seyn eine reine Anschauung, wie in der Mathematik, oder empirische, wie in der Naturwissenschaft, schließen: so giebt mir die zum Grunde gelegte Anschauung mannigfaltigen Stoff zu synthetischen Sätzen, welchen ich auf mehr wie eine Art verknüpfen und, indem ich von mehr wie einem Punkte ausgehen darf, durch verschiedene Wege zu demselben Satze gelangen kan.

Man geht aber ein jeder transcendentaler Satz bloß von einem Begriffe aus und sagt die synthetische Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes nach diesem Begriffe. Der Beweisgrund kan also nur ein einziger seyn, weil außer diesem Begriffe nichts weiter ist, wodurch der

Gegenstand bestimmt werden könnte, der Beweis also nichts weiter, als die Bestimmung eines Gegenstandes überhaupt nach diesem Begriffe, der auch nur ein einziger ist, enthalten kan. Wir hatten z. B. in der transcendentalen Analytik den Grundsatz: alles was geschieht, hat eine Ursache, aus der einzigen Bedingung der obiectiven Möglichkeit eines Begriffs, von dem, was überhaupt geschieht, gezogen: daß die Bestimmung einer Begebenheit in der Zeit, mit, hin diese (Begebenheit) als zur Erfahrung gehörend, ohne unter einer solchen dynamischen Regel zu stehen, unmöglich wäre. Dieses ist nun auch der einzigmögliche Beweisgrund; denn dadurch nur, daß dem Begriffe vermitteltst des Gesetzes der Causalität ein Gegenstand bestimmt wird, hat die vorgestellte Begebenheit obiective Gültigkeit, d. i. Wahrheit. Man hat zwar noch andere Beweise von diesem Grundsatz z. B. aus der Zufälligkeit versucht; allein, wenn dieser beim Nachdenken betrachtet wird, so kan man kein Kennzeichen der Zufälligkeit antreffen, als das geschehen, d. i. das Daseyn, vor welchem ein Nichtseyn des Gegenstandes vorher geht und komt also immer wiederum auf den nemlichen Beweisgrund zurück. Wenn der Satz bewiesen werden soll: alles, was denkt, ist einfach, so hält man sich nicht bey dem Mannichfaltigen des Denkens auf, sondern beharret blos bey dem Begriffe des Ich, welcher einfach ist und worauf alles Denken beruhen wird. Eben so ist es mit dem transcendentalen Beweise vom Daseyn Gottes bewandt, welcher lediglich auf der Reciprocabilität

tät

tät der Begriffe vom realen und nothwendigen Wesen beruht und nirgend anders gesucht werden kan.

Durch diese warnende Aufmerksamkeit wird die Critik der Vernunftbehauptungen sehr ins kleine gebracht. Wo Vernunft ihr Geschäfte durch bloße Begriffe treibt, da ist nur ein einziger Beweis möglich, wo überall nur irgend einer möglich ist. Daher, wenn man schon den Dogmatiker mit zehn Beweisen antreten sieht, da kan man sicher glauben, daß er gar keinen habe. Denn hätte er einen, der (wie es in Sachen der reinen Vernunft seyn muß) apodictisch beriefe, wozu bedürfte er der übrigen. Seine Absicht ist nur, wie die von jenem Parlamentadvocaten: daß eine Argument ist vor diesen, daß andere vor jenen, nemlich, um sich die Schwäche seiner Richter zu Nuzen zu machen, die, ohne sich tief einzulassen und, um von dem Geschäfte bald loszukommen, das Erstebeste, was ihnen eben auffällt, ergreifen und darnach entscheiden.

Die dritte eigenthümliche Regel der reinen Vernunft, wenn sie in Ansehung transcendentaler Beweise einer Disciplin unterworfen wird, ist: daß ihre Beweise niemals apagogisch, sondern jederzeit offensiv seyn müssen. Der directe oder offensiv Beweis ist in aller Art der Erkenntniß derienige, welcher mit der Ueberzeugung von der Wahrheit, zugleich Einsicht in die Quellen derselben verbindet, der apagogische dagegen kan zwar Gewißheit, aber nicht Begreiflichkeit der Wahrheit in Ansehung des Zusammenhanges mit den Gründen ihrer Möglichkeit hervorbringen.

Daher sind die letztere mehr eine Nothhülfe, als ein Verfahren, welches alle Absichten der Vernunft ein Ende thut. Doch haben sie einen Vorzug der Evidenz; vor den directen Beweisen, darin: daß der Widerpruch allemal mehr Klarheit in der Vorstellung bey sich führt, als die beste Verknüpfung und sich dadurch dem anschaulichen einer Demonstration mehr nähert.

Die eigentliche Ursache des Gebrauchs apagogischer Beweise in rechtlichen Wissenschaften ist wohl diese. Wenn die Gründe von denen eine gewisse Erkenntniß abgeleitet werden soll, zu mannigfaltig oder zu tief verbergen liegen: so versucht man, ob sie nicht durch die Folgen zu erreichen sey. Nun wäre der modus ponens, auf die Wahrheit einer Erkenntniß aus der Wahrheit ihrer Folgen zu schließen, nur alodenn erlaubt, wenn alle mögliche Folgen daraus wahr sind; denn alodenn ist zu diesem nur ein einziger Grund möglich, der also auch der wahre ist. Dieses Verfahren aber ist unthunlich, weil es über unsere Kräfte geht, alle mögliche Folgen von irgend einem angenommenen Satze einzuziehen; doch bedient man sich dieser Art zu schließen, obzwar freilich mit einer gewissen Nachsicht, wenn es darum zu thun ist, um etwas bloß als Hypothese zu beweisen, indem man den Schluß nach der Analogie einschätzt: daß, wenn so viele Folgen, als man nur immer verjagt hat, mit einem angenommenen Grunde noch zusammenkommen, alle übrige mögliche auch darauf einstimmen werden. Um deswillen kan durch diesen

Weg

Weg niemals eine Hypothese in demonstirte Wahrheit verwandelt werden. Der *modus tollens* der Vernunftschlüsse, die von den Folgen auf die Gründe schließen, beweiset nicht allein ganz strenge, sondern auch überaus leicht. Denn, wenn auch nur eine einzige falsche Folge aus einem Satze gezogen werden kan, so ist dieser Satz falsch. In- statt nun die ganze Reihe der Gründe in einem offensiven Beweise durchzulaufen, die auf die Wahrheit einer Erkenntniß, vermittelst der vollständigen Erkenntniß in ihre Möglichkeit, führen kan, darf man nur unter denen aus dem Gegentheil derselben fließende Folgen eine einzige falsch finden, so ist dieses Gegentheil auch falsch, mithin die Erkenntniß, welche man zu beweisen hatte, wahr.

Die apagogische Beweisart kan aber nur in denen Wissenschaften erlaubt seyn, wo es unmöglich ist, das Subjective unserer Vorstellungen dem Objectiven, nemlich der Erkenntniß desienigen, was am Gegenstande ist, zu unterscheiden. Wo dieses letztere aber herrschend ist, da muß es sich häufig zutragen, daß das Gegentheil eines gewissen Satzes entweder blos den subjectiven Bedingungen des Denkens widerspricht, aber nicht dem Gegenstande, oder daß beide Sätze nur unter einer subjectiven Bedingung, die, fälschlich vor objectiv gehalten, einander widersprechen und da die Bedingung falsch ist, alle beide falsch seyn können, ohne daß von der Falschheit des einen auf die Wahrheit des andern geschlossen werden kan.

In der Mathematik ist diese Exception unmöglich; daher haben sie denselbst auch ihren eigentlichen Platz. In der Naturwissenschaft, weil sich daselbst alles auf empirische Anschauungen gründet, kan keine Entscheidung durch viel verglichene Beobachtungen zwar mehrentheils verhärtet werden; aber diese Beweisart ist daselbst doch mehrentheils unreichlich. Aber die transcendentalen Versuche der reinen Vernunft werden insgesamt innerhalb dem eigentlichen Medium des dialectischen Scheins angestellt, d. i. des Subiectiven, welches sich der Vernunft in ihren Prämissen als objectiv anbietet, oder gar aufdringt. Hier nun kan es, was synthetische Sätze betrift, gar nicht erlaubt werden, seine Behauptungen dadurch zu rechtfertigen, daß man das Gegentheil widerlegt. Denn, entweder diese Widerlegung ist nichts anders, als die bloße Versetzung des Widerstreits der entgegengesetzten Meinung, mit den subjectiven Bedingungen der Begreiflichkeit durch unsere Vernunft, weld es gar nichts dazu thut, um die Sache selbst darum zu verwerfen, (so wie z. B. die unbedingte Nothwendigkeit im Daseyn eines Wesens schlechterdings von uns nicht lassen werden kan, und sich daher subjectiv nicht dem speculativen Beweise eines nothwendigen obersten Wesens mit Recht, der Möglichkeit eines solchen Urwesens aber an sich selbst mit Unrecht widersezt), oder beide, sowohl der behauptende, als der verneinende Theil, legen, durch den transcendentalen Schein betrogen, einen unmöglichen Begriff vom Gegenstande zum Grunde und

da

da gilt die Regel: non entis nulla sunt praedicata, d. i. jewel was man behauend, als was man vernemend von dem Gegenstande behauptete, ist beides unrichtig und man kan nicht apagogisch durch die Widerlegung des Gegentheils zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen. So wie zum Beispiel, wenn vorausgesetzt wird: daß die Sinnenwelt an sich selbst ihrer Totalität nach gegeben sey, so ist es falsch, daß sie entweder unendlich dem Raume nach, oder endlich und begrenzt seyn müsse, darum, weil beides falsch ist. Denn Erscheinungen (als bloße Vorstellungen), die doch an sich selbst (als Objecte) gegeben wären, sind etwas Unmögliches und die Unendlichkeit dieses eingebildeten Ganzen würde zwar unbedingt seyn, widerspräche aber (weil alles an Erscheinungen bedingt ist) der unbedingtsten Größenbestimmung, die doch im Begriffe vorausgesetzt wird.

Die apagogische Beweisart ist auch das eigentliche Blendwerk, weant die Beunderer der Gründlichkeit unserer dogmatischen Verhältnisse jederzeit hingehalten worden: sie ist gleichsam der Champion, der die Ehre und das unstreitige Recht seiner genannten Parthey dadurch beweisen will, daß er sich mit jederman zu raufen anheischig macht, der es bezweifeln wolte, obgleich durch solche Großsprecheren nichts in der Sache, sondern nur der respectirenden Stärke der Gegner ausgemacht wird, und zwar auch nur auf der Seite desjenigen, der sich angreifend verhält. Die Zuschauer, indem sie sehen, daß ein jeder

in seiner Reihe bald Sieger ist, bald unterliegt, nehmen oftmals daraus Anlaß, das Object der Streit selbst sceptisch zu bezweifeln. Aber sie haben nicht Ursache dazu und es ist genug, ihnen zu rufen: non defensoribus istis tempus eget. Ein jeder muß seine Sache vermittelst eines, durch transcendente Deduction der Præmissen geleiteten rechtlichen Beweises, d. i. direct führen, damit man sehe, was seine Vernunftsprinzipie von sich selbst anzuführen haben. Denn läßt sich sein Gegner auf subjective Gründe, so ist er schon leicht zu widerlegen, oder ohne Zeitverlust vor den Dogmatiker, der gemeinlich eben so den subjectiven Ursachen des Urtheils anhängt und gleichergestalt von seinem Gegner in die Enge getrieben werden kann. Verfahren aber beide Theile bloß direct, so werden sie entweder die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, den Titel ihrer Behauptungen auszufinden, von selbst bemerken, und sich zuletzt nur auf Verjährung berufen können, oder die Critik wird den dogmatischen Schein leicht entdecken und die reine Vernunft nöthigen, ihre zu hoch getriebene Klammern im speculativen Gebrauch aufzugeben und sich innerhalb die Gränzen ihres eigenthümlichen Bedens, nemlich practischer Grundsätze, zurück zu ziehen.

Der
 Transcendentalen Methodenlehre
 Zweites Hauptstück.
 Der Canon der reinen Vernunft.

Es ist demnach ganz vor die menschliche Vernunft, daß sie in ihrem reinen Gebrauche nichts außer sich hat, und so gar noch einer Disciplin bedarf, um ihre Ueberschreitungen zu bändigen und die Blendwerke, die ihr daher kommen, zu verhüten. Allein anderer Seits erhebt es sie wiederum und giebt ihr ein Zutrauen zu sich selbst, daß sie diese Disciplin selbst ausüben kan und muß, ohne eine andere Censur über sich zu gestatten, imgleichen, daß die Gränzen, die sie ihrem speculativen Gebrauche zu setzen gendthigt ist, zugleich die vernünftige Urmasungen jedes Gegners einschränken und mithin alles, was ihr noch von ihren vorher übertriebenen Forderungen übrig bleiben möchte, gegen alle Angriffe sicher stellen könne. Der größte und vielleicht einzige Sturz aller Philosophie der reinen Vernunft ist also wol nur negativ; da sie nemlich nicht, als Organon, zur Erweiterung, sondern, als Disciplin, zur Gränzbestimmung dient und, anstatt Wahrheit zu entdecken, nur das stille Verdienst hat, Irrthümer zu verhüten.

Indessen muß es doch irgendwo einen Quell von positiven Erkenntnissen geben, welche ins Gebiete der reinen Vernunft gehören und die vielleicht nur durch M.ßverstand

zu Irthümern Anlaß geben, in der That aber das Ziel der Verbesserung der Vernunft ausmachten. Denn welcher Ursache sollte sonst wohl die nicht zu überfahende Grenze, durchaus über die Gränze der Erfahrung hinaus vordringend, so fern sich zu fassen, zu überschreiten kann. Sie ahndet Gegenstände, die ein großes Interesse vor sie haben sich führen. Sie rath den Weg der bloßen Speculation an, um sich ihnen zu nähern; aber diese fliehen vor sie. Vermuthlich wird auf dem einzigen Wege, der ihr noch übrig ist, nemlich dem des practischen Gebrauchs, letzteres Glück vor sie zu hoffen seyn.

Ich verstehe unter einem Canon den Begriff der Grundsätze a priori des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnisvermögen überhaupt. So ist die allgemeine Logik in ihrem analytischen Theile ein Canon vor Verstand und Vernunft überhaupt, aber nur der Form nach, denn sie abstrahirt von allem Inhalte. So war die transcendente Analytik der Canon des reinen Verstandes; denn der ist allein wahrer synthetischer Erkenntniß a priori fähig. Wo aber kein richtiger Gebrauch einer Erkenntniskraft möglich ist, da giebt es keinen Canon. Nun ist alle synthetische Erkenntniß der reinen Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche, nach allen bisher geführten Beweisen, gänzlich unmöglich. Also giebt es gar keinen Canon des speculativen Gebrauchs derselben (denn dieser ist durch und durch dialectisch), sondern alle transcendente Logik ist in dieser Absicht nichts als Disciplin. Folglich, wenn es
überall

überall einen richtigen Gebrauch der reinen Vernunft giebt, in weldem Fall es auch einen Canon derselben geben muß, so wird dieser nicht den speculativen, sondern den practischen Vernunftgebrauch betreffen, den wir also jetzt untersuchen wollen.

Des
 Canons der reinen Vernunft
 Erster Abschnitt.

Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs
 unserer Vernunft.

Die Vernunft wird durch einen Gang ihrer Natur getrieben, über den hinausgetrieben hinaus zu gehen, sich in einem reinen Gebrauche und so mittelst bloßer Ideen zu den äußersten Gränzen aller Erkenntniß hinaus zu wagen und nur allererst in der Vollendung ihres Kreises, in einem vor sich bestehenden systematischen Ganzen, Ruhe zu finden. Ist nun diese Bestrebung bloß auf ihr speculatives, oder vielmehr einzig und allein auf ihr practisches Interesse gegründet?

Ich will das Glück, welches die reine Vernunft in speculativer Aussicht macht, jetzt bey Seite setzen und frage nur nach denen Aufgaben, deren Ausübung ihren letzten Zweck ausmacht, sie mag diesen nun erreichen oder nicht, und in Ansehung dessen alle andere bloß den Werth der Mittel haben. Diese höchste Zwecke werden, nach der Natur
 der

der Vernunft, wiederum Einheit haben müssen, um dasjenige Interesse der Menschheit, welches keinem höheren untergeordnet ist, vereint zu befördern.

Die Endabsicht, worauf die Speculation der Vernunft im transcendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drei Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, und das Daseyn Gottes. In Ansehung aller dreien ist aber das speculative Interesse der Vernunft nur sehr gering, und in Abt auf dasselbe würde wol schwerlich eine ermüdende, mit unaufhörlichen Hindernissen ringende Arbeit transsc. Untersuchung, übernehmen werden, weil man von allen Entdeckungen, die hierüber zu machen seyn möchten, doch keinen Gebrauch machen kan, der in concreto, d. i. in der Naturforschung, seinen Nutzen bewiese. Der Wille mag auch frey seyn, so kan dieses doch nur die intelligibele Ursache unseres Willens angehen. Denn, was die Phänomene der Aeußerungen desselben, d. i. die Handlungen betrifft, so müssen wir, nach einer unverletzlichen Grundmaxime, ohne welche wir keine Vernunft in empirischem Gebrauche ausüben können, sie niemals anders als alle übrige Erscheinungen der Natur, nemlich nach unveränderbaren Gesetzen derselben erklären. Es mag zweitens auch die geistige Natur der Seele (und mit derselben ihre Unsterblichkeit) eingesehen werden können, so kan darauf doch, weder in Ansehung der Erscheinungen dieses Lebens, als einen Erklärungsgrund, noch

auf

auf die besondere Beschaffenheit des künftigen Zustandes Rechnung gemacht werden, weil unser Begriff einer unferplichen Natur bloß negativ ist und unsere Erkenntniß nicht im mindesten erweitert, noch einigen tauglichen Stoff zu Selbsterkenntnissen darbietet, als etwa zu solchen, die nur vor Erdichtungen gelten können, die aber von der Philosophie nicht gestattet werden. Wenn auch drittens das Daseyn einer höchsten Intelligenz bewiesen wäre: so würden wir uns zwar daraus das Zweckmäßige in der Weltanordnung und Ordnung im Allgemeinen begreiflich machen, keinesweges aber befugt seyn, irgend eine besondere Anstalt und Ordnung daraus abzuleiten, oder, wo sie nicht wahrgenommen wird, darauf fühllich zu schließen, indem es eine nothwendige Regel des speculativen Gebrauchs der Vernunft ist, Naturursachen nicht vorbeys zu gehen und das, wovon wir uns durch Erfahrung belehren können, aufzugeben, um etwas, was wir kennen, von demjenigen abzuleiten, was alle unsere Erkenntniß gänzlich übersteigt. Mit einem Worte, diese drey Sätze bleiben vor die speculative Vernunft jederzeit transcendent und haben gar keinen immanenten, d. i. vor Gegenstände der Erfahrung zulässigen, mithin vor uns auf einige Art nützlichen Gebrauch, sondern sind an sich betrachtet ganz müßige und dabey noch äußerst schwere Anstrengungen unserer Vernunft.

Wenn demnach diese drey Cardinalsätze uns zum Wissen gar nicht nöthig seyn und uns gleichwohl durch unsere Vernunft dringend empfohlen werden: so wird ihre

Wich:

Wichtigkeit weil eigentlich nur das Practische anzu-
sehen
müssen.

Practisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist.
Wenn die Bedingungen der Ausübung unserer freien Will-
kühr aber empirisch sind, so kan die Vernunft da kein
sondern anderen als regulativen Gebrauch haben, und nur die
Einheit empirischer Gesetze zu bewirken dienen, wie z. B.
in der Lehre der Klugheit, die Vereinigung aller Zwecke,
die uns von unseren Neigungen aufgegeben sind, in den
einigen, die Glückseligkeit und die Zusammenstimmung
der Mittel, um dazu zu gelangen, das ganze Geschäft der
Vernunft ausmacht, die uns befehlen keine andere als
pragmatische Gesetze des freien Verhaltens, zu Erreichung
der uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke, und also
keine reine Gesetze, völlig a priori bestimmt, liefern kan.
Dagegen würden reine praktische Gesetze, deren Zweck durch
die Vernunft völlig a priori gegeben ist und die nicht empiri-
schbedingt, sondern schlechthin gebieten, Producte der rei-
nen Vernunft seyn. Dergleichen aber sind die moralische
Gesetze, mithin gehören diese allein zum practischen Gebrauche
der reinen Vernunft, und erlauben einen Canon.

Die ganze Zurechtung also der Vernunft, in der Ver-
arbeitung, die man reine Philosophie nennen kan, ist in
der That nur auf die drei gedachte Probleme gerichtet.
Diese selber aber haben wiederum ihre entferntere Absicht,
nemlich, was zu thun sey, wenn der Wille frey, wenn ein
Gott und eine künftige Welt ist. Da dieses nun unser

Ver-

Verhalten in Beziehung auf den höchsten Zweck betrifft, so ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur, bey der Einrichtung unserer Vernunft, eigentlich nur auf's Moralische gestellet.

Es ist aber Behutsamkeit nöthig, um, da wir unser Augenmerk auf einen Gegenstand werfen, der der transcendentalen Philosophie fremd *) ist, nicht in Episoden aufzuschweifen und die Einheit des Systems zu verletzen, anderer Zeit auch, um, indem man von seinem neuen Stoffe zu wenig sagt, es an Deutlichkeit oder Ueberzeugung nicht fehlen zu lassen. Ich hoffe beides dadurch zu leisten, daß ich mich so nahe als möglich am Transcendentalen halte und das, was etwa hiedey psychologisch, d. i. empirisch seyn möchte, gänzlich bey Seite setze.

Und da ist denn zuerst anzumerken: daß ich mich voriezt des Begriffs der Freiheit nur im practischen Verstande bedienen werde und den, in transcendentaler Bedeutung, welcher nicht als ein Erklärungsgrund der Er-

schei-

*) Alle practische Begriffe gehen auf Gegenstände des Wols gefallens, oder Mißfallens, d. i. der Lust und Unlust, mithin, wenigstens indirect, auf Gegenstände unseres Gefühls. Da dieses aber keine Vorstellungskraft der Dinge ist, sondern außer der gesamten Erkenntnißkraft liegt, so gehören die Elemente unserer Urtheile, so fern sie sich auf Lust oder Unlust beziehen, mithin der practischen, nicht in den Inbegriff der Transcendentalphilosophie, welche lediglich mit reinen Erkenntnissen a priori zu thun hat.

scheinungen empirisch vorausgesetzt werden kan, sondern selbst ein Problem vor die Vernunft ist, hier, als eben abgethan, bei Seite setz. Eine Willkühr nemlich ist blos thierisch (*arbitrium brutum*), die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d. i. pathologisch bestimmt werden kan. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Vernunftursachen, welche nur von der Vernunft vorausgesetzt werden, bestimmt werden kan, heißt die freie Willkühr (*arbitrium liberum*) und alles, was mit dieser, es sey als Grund, oder Folge zusammenhängt, wird Practisch genant. Die practische Freiheit kan durch Erfahrung bewiesen werden. Denn, nicht blos das, was reist, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt, bestimmt die menschliche Willkühr, sondern wir haben ein Vermögen durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser ganzes Begehrungsvermögen zu überwinden; diese Ueberlegungen aber von dem, was in Ansehung unsres ganzen Zustandes begehrenswürdig, d. i. gut und nützlich ist, beruhen auf der Vernunft. Diese giebt daher auch Gesetze, welche Imperativen, d. i. obiective Gesetze der Freiheit seyn und welche sagen, was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht und sich darin von Naturgesetzen, die nur von dem handeln, was geschieht, unterscheiden, weeshalb sie auch practische Gesetze genant werden.

Ob aber die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sey und das, was in Absicht auf sinnliche Naturbe Freiheit lehrt, in Ansehung höherer und entferntern wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur seyn möge, das geht uns im Practischen, da wir nur die Vernunft um die Vortheile des Verhaltens zunächst befragen, nichts an, sondern ist eine bloß speculative Frage, die wir, so lange als unsere Ansicht auf's Thun oder Lassen gerichtet ist, bey Seite setzen können. Wir erkennen also die practische Freiheit durch Erfahrung, als eine von den Naturursachen, nemlich eine Causalität der Vernunft in Bestimmung des Willens, insofern daß die transcendente Freiheit, eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst (in Ansehung ihrer Causalität, eine Reihe von Erscheinungen anzufangen) von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fordert und so fern dem Naturgesetze, nachzu aller möglichen Erfahrung zuwider zu seyn scheint und also ein Problem bleibt. Allein vor die Vernunft im practischen Gebrauche gehört dieses Problem nicht, also haben wir es in einem Canone der reinen Vernunft nur mit zwei Fragen zu thun, die das practische Interesse der reinen Vernunft angehen und in Ansehung deren ein Canon ihres Gebrauchs möglich seyn muß, nemlich: ist ein Gott? ist ein künftiges Leben? Die Frage wegen der transcendentalen Freiheit betrifft bloß das speculative Wissen, welche wir als ganz gleichgültig, bey Seite setzen können, wenn es um das

Practische zu thun ist, und worüber in der Autonomie der reinen Vernunft schon hinreichende Erörterung zu finden ist.

Des Canons der reinen Vernunft Zweiter Abschnitt.

Von dem

Ideal des höchsten Guts als einem
Bestimmungsgrunde des
letzten Zwecks der reinen Vernunft.

Die Vernunft führete uns in ihrem speculativen Gebrauche durch das Feld der Erfahrungen und, weil daselbst vor sie niemals völlige Befriedigung anzutreffen ist, von da zu speculativen Ideen, die uns aber am Ende wiederum auf Erfahrung zurück führeten und also ihre Absicht auf eine zwar nützliche, aber unserer Erwartung gar nicht gemäße Art erfüllten. Nun bleibt uns noch ein Versuch übrig: ob nemlich auch reine Vernunft im practischen Gebrauche anzutreffen sey, ob sie in demselben zu den Ideen führe, welche die höchsten Zwecke der reinen Vernunft, die wir eben angeführt haben, erreichen und diese also aus dem Gesichtspuncte ihres practischen Interesse nicht dasienige gewähren könne, was sie uns in Ansehung des speculativen ganz und gar abschlägt.

Alles Interesse meiner Vernunft (das speculative so wol, als das practische) vereinigt sich in folgenden drey Fragen:

I. Was

1. Was kan ich wissen?
2. Was soll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?

Die erste Frage ist bloß speculativ. Wir haben (wie ich mir schmeicheln) alle mögliche Beantwortungen derselben erschöpft und endlich diejenige gefunden, mit welcher sich die Vernunft zwar befriedigen muß und, wenn sie nicht aufs Practische sieht, auch zufrieden hat, zufrieden zu seyn, sind aber von den zwey großen Zwecken, worauf diese ganze Bestrebung der reinen Vernunft eigentlich gerichtet war, eben so weit entfernet geblieben, als ob wir uns aus Unmöglichkeit dieser Arbeit gleich anfangs verweigert hätten. Wenn es also um Wissen zu thun ist, so ist wenigstens so viel sicher und ausgemacht, daß uns dieses, in Hinsicht iener zwey Aufgaben, niemals zu Theil werden könne.

Die zweite Frage ist bloß practisch. Sie kan als eine solche zwar der reinen Vernunft anhängen, ist aber alsdenn doch nicht transscendental, sondern moralisch, mithin kan sie unsere Gränzen an sich selbst nicht überschreiten.

Die dritte Frage, nemlich: wenn ich nun thue, was ich soll, was darf ich alsdenn hoffen? ist practisch und theoretisch zugleich, so, daß das Practische nur als ein Faden zu Beantwortung der theoretischen und, wenn diese hoch geht, speculativen Frage führt. Denn alles Hoffen geht auf Glückseligkeit und ist in Absicht auf das Practische und das Sittengesetz eben dasselbe, was das Wissen und das Naturgesetz in Hinsicht der theoretischen Erkenntnis

der Dinge ist. Jenes läuft zuletzt auf den Schluß hinaus: daß etwas sey (was den letzten möglichen Zweck bestimmt), weil etwas geschehen soll; dieses, daß etwas sey. (was als oberste Ursache wirkt), weil etwas geschieht.

Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen, in so viel extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, als auch protensive, der Dauer nach). Das praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit nenne ich pragmatisch, (Spielregeln) dasienige aber, wofür ein solches ist, das zum Bewegungsgrunde nichts anderes hat, als die Würdigkeit, glücklich zu seyn, moralisch (Entenschen). Das erste rath, was zu thun sey, wenn wir der Glückseligkeit wollen theilhaftig, das zweite gebietet, wie wir uns verhalten sollen, um nur der Glückseligkeit würdig zu werden. Das erstere gründet sich auf empirische Principien; denn anders, wie vermittelst der Erfahrung, kan ich weder wissen, welche Neigungen da sind, die befriedigt werden wollen, noch welches die Naturursachen sind, die ihre Befriedigung bewirken können. Das zweite abstrahirt von Neigungen und Naturmitteln, sie zu befriedigen und betrachtet nur die Freiheit eines vernünftigen Wesens in sich selbst und die nothwendige Bedingungen, unter denen sie allein mit der Ausübung der Glückseligkeit nach Principien zusammenfamt, und kan also wenigstens auf bloßen Ideen der reinen Vernunft beruhen und a priori erkannt werden.

Ich nehme an: daß es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig a priori ohne Rücksicht auf empirische Bewegungsgründe, d. i. (Nützlichkeit) das Thun und Lassen, d. i. den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, befehlen und daß diese Gesetze schlechterdings (nicht bloß hypothetisch unter Voraussetzung anderer empirischen Zwecke) gebieten und also in aller Absicht nothwendig seyn. Diesen Satz kan ich mit Recht voraussetzen, nicht allein, indem ich mich auf die Beweise der aufgethäteten Moralisten, sondern auf das sittliche Urtheil eines jeden Menschen berufe, wenn er sich ein dergleichen Gesetz deutlich denken will.

Die reine Vernunft enthält also, zwar nicht in ihrem speculativen, aber doch in einem aeußern practischen, nemlich dem moralischen Gebrauche, Principien der Möglichkeit der Erfahrung, nemlich solcher Handlungen, die den sittlichen Vorschriften gemäß in der Geschichte des Menschen anzutreffen seyn könnten. Denn, da sie gebietet, daß solche geschehen sollen, so müssen sie auch geschehen können und es muß also eine besondere Art von systematischer Einheit, nemlich die moralische, möglich seyn, indessen daß die systematische Natureinheit nach speculativen Principien der Vernunft nicht bewiesen werden konnte, weil die Vernunft zwar in Ansehung der Freiheit überhaupt, aber nicht in Ansehung der gesamten Natur Causalität hat und moralische Vernunftprincipien zwar freie Handlungen, aber nicht Naturgesetze herleiten

können. Demnach haben die Principien der reinen Vernunft in ihrem practischen, namentlich aber, dem moralischen Gebrauche, objective Realität.

Ich nenne die Welt, so fern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre, (wie sie es denn, nach der Freiheit der vernünftigen Wesen, seyn kan und, nach den nothwendigen Gesetzen der Sittlichkeit, seyn soll) eine moralische Welt. Diese wird so fern blos als intelligibele Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwäche, oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahirt wird. So fern ist sie also eine blosser, aber doch practische Idee, die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kan und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäß zu machen. Die Idee einer moralischen Welt hat daher objective Realität, nicht als wenn sie auf einen Gegenstand einer intelligibelen Anschauung ginge (dergleichen wir uns gar nicht denken können), sondern auf die Sinnenwelt, aber als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem practischen Gebrauche und ein corpus mysticum der vernünftigen Wesen in ihr, so fern deren freie Willkühr unter moralischen Gesetzen sowol mit sich selbst, als mit jedes anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit an sich hat.

Das war die Beantwortung der ersten von denen zwey Fragen der reinen Vernunft, die das practische Interesse betrafen: Thue das, wodurch du würdig wirst,
glück.

glücklich zu seyn. Die zweite fragt nun: wie, wenn ich mich nun so verhalte, daß ich der Glückseligkeit nicht unwürdig sey, darf ich auch hoffen, ihrer dadurch theilhaftig werden zu können? Es kommt bey der Beantwortung derselben darauf an, ob die Principien der reinen Vernunft, welche a priori das Gesetz vorschreiben, auch diese Hoffnung nothwendiger Weise damit verknüpfen.

Ich sage demnach: daß eben sowol, als die moralische Principien nach der Vernunft in ihrem practischen Gebrauche nothwendig seyn, eben so nothwendig sey es auch nach der Vernunft, in ihrem theoretischen anzunehmen, daß iederman die Glückseligkeit in demselben Maasse zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat und daß also das System der Eutikheit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden sey.

Nun läßt sich in einer intelligibelen, d. i. der moralischen Welt, in deren Begriff wir von allen Hindernissen der Eutikheit (der Neigungen) abstrahiren, ein solches System der mit der Moralität verbundenen proportionirten Glückseligkeit auch als nothwendig denken, weil die durch sitzliche Gesetze theils bewegte, theils restringirte Freiheit, selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit, die vernünftige Wesen also selbst, unter der Leitung solcher Principien, Urheber ihres eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wohlfarth seyn würden. Aber dieses System der sich selbst lebendigen Moralität ist nur

eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, daß jedermann thue, was er soll, d. i. alle Handlungen vernünftiger Wesen so beschaffen, als ob sie aus einem obersten Willen, der alle Naturwirklichkeit in sich, oder unter sich befaßt, entsprängen. Da aber die Verbindlichkeit aus dem moralischen Gesetze vor jedes besondern Gebrauch der Freiheit gültig bleibt, wenn gleich andere diesem Willen noch nicht gemäß verhielten, so ist wieder aus der Natur der Dinge der Welt, nach der Zusammenhang der Handlungen selbst und ihrem Verhältnisse zur Ewigkeit bekannt, wie sich ihre Folgen zur Glückseligkeit verhalten werden, und die angeführte notwendige Verknüpfung der Heiligkeit, glücklich zu seyn, mit dem unablässigen Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen, kan durch die Vernunft nicht erkannt werden, wenn man bloß Natur zum Grunde legt, sondern darf nur gehofft werden, wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird.

Ich nenne die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralischvollkommenste Wille, mit der höchsten Einsicht verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, so fern sie mit der Ewigkeit (als der Würdigkeit glücklich zu seyn) in genauem Verhältnisse steht, das Ideal des höchsten Guts. Also kan die reine Vernunft nur in dem Ideal des höchsten ursprünglichen Guts den Grund der practischnothwendigen Verknüpfung beider

Gies

Elemente des höchsten als vollendeten Guts, nemlich, einer intelligibelen, d. i. moralischen Welt antreffen. Da wir uns nun nothwendiger Weise durch die Vernunft, als zu einer solchen Welt gehörig, verstehen müssen, obgleich die Sinne uns nichts als eine Welt von Erscheinungen darstellen, so werden wir jene als eine Folge unseres Verhaltens in der Sinnenwelt, da uns diese eine solche Befriedigung nicht darbietet, als eine vor uns künftige Welt annehmen müssen. Gott also und ein künftiges Leben, sind zwar von der Verblindetheit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Principien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen.

Die Zufriedenheit an sich selbst macht ein System aus, aber nicht die Glückseligkeit, außer, so fern sie der Moralität genau angemessen ausgeübt ist. Dieses aber ist nur möglich in der intelligibelen Welt, unter einem weisen Urheber und Regierer. Einen solchen, samt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als eine künftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genöthigt, anzunehmen, oder die moralische Gesetze als hieher hingeworfne anzusehen, weil der nothwendige Erfolg derselben, den dieselbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Voraussetzung wegfallen müßte. Daher auch iederman die moralische Gesetze als Gebote ansieht, welches sie aber nicht seyn könnten, wenn sie nicht a priori angemessene Folgen mit ihrer Regel verknüpften und also Belohnungen und Drohungen bey sich führten. Dieses können sie aber
auch

auch nicht thun, wo sie nicht in einem nothwendigen Wesen, als dem höchsten Gut liegen, welches eine solche zweckmäßige Einheit allein möglich machen kan.

Leibnitz nannte die Welt, so fern man darin nur auf die vernünftige Wesen und ihren Zusammenhang nach moralischen Gesetzen unter der Regierung des höchsten Staats steht hat, das Reich der Gnaden und unterschied es vom Reich der Natur, da sie zwar unter moralischen Gesetzen stehen, aber keine andere Befolge ihres Verhaltens erwarten, als nach dem Laufe der Natur unserer Sinnenwelt. Sich also im Reich der Gnaden zu sehen, wo alle Glückseligkeit auf uns wartet, außer so fern wir unsern Antheil an derselben durch die Unwürdigkeit, glücklich zu seyn, nicht selbst einbüßen, ist eine practisch nothwendige Idee der Vernunft.

Practische Gesetze, so fern sie zugleich subjective Gründe der Handlungen, d. i. subjective Grundsätze werden, heißen Maximen. Die Beurtheilung der Entzücktheit, ihrer Reinigkeit und Folgen nach, geschieht nach Ideen, die Befolgung ihrer Gesetze nach Maximen.

Es ist nothwendig, daß unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde; es ist aber zugleich unmöglich, daß dieses geschehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetze, welches eine bloße Idee ist, eine wirkende Ursache verknüpft, welche dem Verhalten nach demselben einen unseren höchsten Zwecken genau entsprechenden Ausgang, es sey in diesem, oder einem andern

deren Wesen, bekannt. Ohne also einen Gott und eine vor uns zeit nicht sichtbare, aber geoffnete Welt, sind die herrliche Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Verstandes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen.

Glückseligkeit allein ist vor unsere Vernunft bey weitem nicht das vollständige Gut. Sie billigt solche nicht, (so sehr als auch Neigung dieselbe wünschen mag) wessern sie nicht mit der Würdigkeit, glücklich zu seyn, d. i. dem sittlichen Wohlverhalten vereinigt ist. Sittlichkeit allein und, mit ihr, die bloße Würdigkeit, glücklich zu seyn, ist aber auch noch lange nicht das vollständige Gut. Um dieses zu vollenden, muß der, so sich als der Glückseligkeit nicht unwürdig verhalten hatte, hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden. Selbst die von aller Privatabsicht freie Vernunft, wenn sie, ohne dabey ein eigenes Interesse in Betracht zu ziehen, sich in die Stelle eines Wesens setze, das alle Glückseligkeit andern auszutheilen hätte, kan nicht anders urtheilen; denn in der practischen Idee sind beide Stücke wesentlich verbunden, obzwar so, daß die moralische Gesinnung, als Bedingung, den Antheil an Glückseligkeit und nicht umgekehrt, die Aussicht auf Glückseligkeit die moralische Gesinnung zuerst möglich mache. Denn im letzteren Falle wäre sie nicht moralisch und also

auch

auch nicht der ganzen Glückseligkeit würdig, die vor der Vernunft keine andre Einschränkung erfährt, als die, welche von unserem eigenen irdischen Verhalten herrührt.

Glückseligkeit also, in dem geraden Ebenmaße, mit der Klarheit der vernünftigen Wesen, dadurch sie derselben würdig seyn, macht allein das höchste Gut einer Welt aus, darin wir uns nach den Vorschriften der reinen aber praktischen Vernunft durchaus versehen müssen und welche freilich nur eine intelligible Welt ist, da die Sinnenwelt uns von der Natur der Dinge dermaßen fehlerhafte Erkenntnis der Zwecke nicht verheißt, deren Realität auch auf nichts anders gegründet werden kan, als auf die Voraussetzung eines höchsten ursprünglichen Guts, da selbstständige Vernunft, mit aller Zulässlichkeit einer obersten Ursache angeordnet, nach der vollkommensten Zweckmäßigkeit die allgemeine, obgleich in der Sinnenwelt uns sehr verborgene Ordnung der Dinge gründet, erhält und vollführt.

Diese Moralthologie hat nun den eigenthümlichen Vorzug vor der speculativen: daß sie unausbleiblich auf den Begriff eines einzigen, allervollkommensten und vernünftigen Wesens führt, worauf uns speculative Theologie nicht einmal aus objectiven Gründen hinweist, geschweige uns davon überzeugen konnte. Denn, wir finden weder in der transcendentalen, noch natürlichen Theologie, so weit uns auch Vernunft darin führen mag, einigen bedeutenden Grund, nur ein einziges Wesen anzunehmen,

nen, welches wir allen Naturgesetzen vorlegen und von dem wir zugleich diese in allen Fällen abhängig zu machen, hinreichende Ursache hätten. Saggen, wenn wir aus dem Gesichtspuncte der sittlichen Einheit, als einem nothwendigen Weltgesetze, die Ursache erwägen, die diesem allein den angemessenen Effect, mithin auch der uns verbindende Kraft geben kan, so muß es ein einziger oberster Wille seyn, der alle diese Gesetze in sich befaßt. Denn, wie wolten wir unter verschiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden? Dieser Wille muß allgewaltig seyn, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen sey, allwissend, damit er das Innere der Gesinnungen und deren moralischen Werth erkenne, allgegenwärtig, damit er unmittelbar allem Bedürfnisse, welche das höchste Weltbeste erfordert, nahe sey, ewig, damit in keiner Zeit diese Uebereinstimmung der Natur und Freiheit ermangele, u. s. w.

Aber diese systematische Einheit der Zwecke in dieser Welt der Intelligenzen, welche, obgleich, als bloße Natur, nur Sinnenwelt, als ein System der Freiheit aber, intelligibel, d. i. moralische Welt (*regnum gratiae*) genant werden kan, führt unausbleiblich auch auf die zweckmäßige Einheit aller Dinge, die dieses große Ganze ausmachen, nach allgemeinen Naturgesetzen, so wie die erstere nach allgemeinen und nothwendigen Sittengesetzen und vereinigt die practische Vernunft mit der speculativen. Die Welt muß als aus einer Idee entsprungen
 vor-

vergeßet werden, wenn sie mit demjenigen Vernunftgebrauch, ohne welchen wir uns selbst der Vernunft unwürdig halten würden, nemlich dem moralischen, als welcher durchaus auf der Idee des höchsten Guts beruht, zusammenhängen soll. Dadurch bekommt alle Naturforschung eine Richtung nach der Form eines Systems der Zwecke und wird in ihrer höchsten Ausbreitung Phisicotheologie. Diese aber, da sie doch von sittlicher Ordnung, als einer in dem Wesen der Freiheit gegründeten und nicht durch äußere Gebote zufällig gestifteten Einheit anhebt, bramat die Zweckmäßigkeit der Natur auf Gründe, die a priori mit der inneren Möglichkeit der Dinge unzertrennlich verknüpft seyn müssen und dadurch auf eine transcendente Theologie, die sich das Ideal der höchsten ontologischen Vollkommenheit zu einem Princip der systematischen Einheit nimmt, welches nach allgemeinen und nothwendigen Naturgesetzen alle Dinge verknüpft, weil sie alle in der absoluten Nothwendigkeit eines einzigen Urwesens ihren Ursprung haben.

Was können wir vor einen Gebrauch von unserem Verstande machen, selbst in Anschung der Ersehung, wenn wir uns nicht Zwecke versehen? Die höchste Zwecke aber sind die der Moralität und diese kan uns nur reine Vernunft zu erkennen geben. Mit diesen nun versehen und an dem Festsaden derselben können wir von der Erkenntniß der Natur selbst keinen zweckmäßigen Gebrauch in Anschung der Erkenntniß machen, wo die Natur nicht selbst zweck-

zweckmäßige Einheit hingelegt hat; denn ohne diese hätten wir so gar selbst keine Vernunft, weil wir keine Schule vor dieselbe haben würden und keine Cultur durch Gegenstände, welche den Stoff zu solchen Begriffen darböten. Jene zweckmäßige Einheit ist aber nothwendig und in dem Wesen der Willkühr selbst gegründet, diese also, welche die Bedingung der Anwendung derselben in concreto enthält, muß es auch seyn, und so würde die transscendentale Steigerung unserer Vernunftkenntniß nicht die Ursache, sondern bloß die Wirkung von der practischen Zweckmäßigkeit seyn, die uns die reine Vernunft auferlegt.

Wir finden daher auch in der Geschichte der menschlichen Vernunft: daß, ehe die moralische Begriffe anständig gereinigt, bestimmt und die systematische Einheit der Zwecke nach denselben und zwar aus nothwendigen Principien eingesehen waren, die Kenntniß der Natur und selbst ein ansehnlicher Grad der Cultur der Vernunft in manchen andern Wissenschaften. theils nur rohe und umherstreichende Begriffe von der Gottheit hervorbringen konnte, theils eine zu bewundernde Gleichgültigkeit überhaupt in Ansehung dieser Frage übrig ließ. Eine größere Bearbeitung sittlicher Ideen, die durch das äußerste Sittengesetz unserer Religion nothwendig gemacht wurde, schärfte die Vernunft auf den Gegenstand, durch das Interesse, was sie an demselben zu nehmen nöthigte und, ohne daß weder erweiterte Naturkenntnisse, noch richtige und zuverlässige transscendentale Einsichten (vergleichen zu aller Zeit ge-

mangelt haben), dazu beitragen, brachten sie einen ^{von} dem göttlichen Wesen zu Stande, den wir jetzt ^{richtigen} halten, nicht, weil uns speculative Vernunft ^{dessen} Wichtigkeit überzeugt, sondern, weil er mit den ^{ralischen} Vernunftprinzipien vollkommen zusammen ^{ist}. Und so hat am Ende doch immer nur reine Vernunft, aber nur in ihrem practischen Gebrauche, das Verdienst ein Erkenntnis, das die bloße Speculation nur wählen, aber nicht geltend machen kan, an unser höchstes Interesse zu knüpfen und dadurch zwar nicht zu einem demonstirten Dogma, aber doch zu einer schlechterdingsnothwendigen Voraussetzung bey ihren wesentlichsten Zwecken zu machen.

Wenn aber practische Vernunft nun diesen hohen Punkt erreicht hat, nemlich den Begriff eines einzigen Urwesens, als des höchsten Guts, so darf sie sich gar nicht unterwinden, gleich als hätte sie sich über alle empirische Bedingungen seiner Anwendung erhoben und zur unmittelbaren Kenntniß neuer Gegenstände empor geschwungen, um von diesem Begriffe auszugehen und die moralische Gesetze selbst von ihm abzuleiten. Denn diese waren es eben, deren innere practische Nothwendigkeit uns zu der Voraussetzung einer selbstständigen Ursache, oder eines weisen Weltregierers führte, um jenen Gesetzen Effect zu geben und daher können wir sie nicht nach diesem wiederum als zufällig und vom bloßen Willen abgeleitet ansehen, insonderheit von einem solchen Willen, von dem
wir

wir gar keinen Bedarf haben würden, wenn wir ihn nicht iesz
nen Gesetzen gemäß gebildet hätten. Wir werden, so weit
practische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Hand-
lungen nicht darum vor verbindlich halten, weil sie Ge-
bote Gottes sind, sondern sie als göttliche Gebote ansehen,
darum, weil wir dazu innerlich verbindlich seyn. Wir
werden die Freiheit, unter der zweckmäßigen Einheit nach
Principien der Vernunft, studiren, und nur so fern glau-
ben, dem göttlichen Willen gemäß zu seyn, als wir das
Sittengesetz, welches uns die Vernunft aus der Natur der
Handlungen selbst lehrt, heilig halten, ihm dadurch allein
zu dienen glauben, daß wir das Beste an uns und an an-
dern befördern. Die Moralschule ist also nur von im-
manentem Gebrauche, nemlich unsere Bestimmung hier
in der Welt zu erfüllen, indem wir in das System aller
Zwecke passen und nicht schwärmerisch, oder wol gar fre-
velhaft den Versuch einer moraalschgesetzgebenden Ver-
nunft im guten Lebenszustand zu verlassen, um ihn unmit-
telbar an die Idee des höchsten Wissens zu knüpfen, wel-
ches einen transcendenten Gebrauch geben würde, aber
eben so, wie der, der bloßen Speculation, die letzte Zwecke
der Vernunft verkehren und vereiteln muß.



Des
 Canons der reinen Vernunft
 Dritter Abschnitt.
 Vom Meinen, Wissen und Glauben.

Das Vorwahrhalten ist eine Begebenheit in unserem Verstande, die auf obiectiven Gründen beruhen mag, aber auch subjective Ursachen im Gemüthe dessen, der da urtheilt, erfordert. Wenn es vor iederman gültig ist, so fern er nur Vernunft hat, so ist der Grund desselben obiectiv hinreichend und das Vorwahrhalten heißt alsdenn Ueberzeugung. Hat es nur in der besonderen Beschaffenheit des Subiect seinen Grund, so wird es Ueberredung genant.

Ueberredung ist ein blosser Schein, weil der Grund des Urtheils, welcher lediglich im Subiecte liegt, vor obiectiv gehalten wird. Daher hat ein solches Urtheil auch nur Privatgültigkeit und das Vorwahrhalten läßt sich nicht mittheilen. Wahrheit aber beruht auf der Uebereinstimmung mit dem Obiecte, in Ansehung dessen folglich die Urtheile eines ieden Verstandes einstimmig seyn müssen (*consentientia uni tertio, consentiunt inter se*). Der Probierstein des Vorwahrhaltens, ob es Ueberzeugung oder bloss Ueberredung sey, ist also, äußerlich, die Möglichkeit, dasselbe mitzutheilen und das Vorwahrhalten vor jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden; denn alsdenn ist wenigstens eine Vermuthung, der Grund der Einstimmung

mung

nung aller Urtheile, unerachtet der Verschiedenheit der Subiecte unter einander, werde auf dem gemeinschaftlichen Grunde, nemlich dem Objecte beruhen, mit welchem sie daher alle zusammenstimmen und dadurch die Wahrheit des Urtheils beweisen werden.

Ueberredung demnach kan von der Ueberzeugung subiectiv zwar nicht unterschieden werden, wenn das Subiect das Vorwahrhalten, blos als Erscheinung seines eignen Gemüths, vor Augen hat; der Versuch aber, den man mit den Gründen desselben, die vor uns gültig sind, an anderer Verstand macht, ob sie auf fremde Vernunft eben dieselbe Wirkung thun, als auf die unsrige, ist doch ein, obzwar nur subiectives Mittel, zwar nicht Ueberzeugung zu bewirken, aber doch die blosse Privatgültigkeit des Urtheils, d. i. etwas in ihm, was blosse Ueberredung ist, zu entdecken.

Kan man überdem die subiective Ursachen des Urtheils, welche wir vor obiective Gründe desselben nehmen, entwickeln und mithin das trüglische Vorwahrhalten als eine Begebenheit in unserem Gemüthe erklären, ohne dazu die Beschaffenheit des Objectz nöthig zu haben, so entblößen wir den Schein und werden dadurch nicht mehr hintergangen, obgleich immer noch in gewissem Grade versucht, wenn die subiective Ursache des Scheins unserer Natur anhängt.

Ich kan nichts behaupten, d. i. als ein vor jederman nothwendig gültiges Urtheil aussprechen, als was

Ueberzeugung wirkt. Ueberredung kan ich vor mich behaupten wenn ich mich dabey wol befinde, kan sie aber und soll sie außer mir nicht geltend machen wollen.

Das Verwahrhalten, oder die subjective Gültigkeit des Urtheils, in Beziehung auf die Ueberzeugung, (welche zugleich objectiv gilt), hat folgende drey Stufen: Meinen, Glauben und Wissen. Meinen ist ein mit Bewußtseyn so wol subjectiv, als objectiv unzureichendes Verwahrhalten. Ist das letztere nur subjectiv zureichend und wird zugleich vor objectiv unzureichend gehalten, so heißt es Glauben. Endlich heißt das, so wol subjectiv als objectiv zureichende Verwahrhalten das Wissen. Die subjective Zureichlichkeit heißt Ueberzeugung (vor mich selbst), die objective, Gewißheit (vor iederman). Ich werde mich bey der Erläuterung so faßlicher Begriffe nicht aufhalten.

Ich darf mich niemals unterwinden, zu Meinen, ohne wenigstens etwas zu wissen, vermittelt dessen das an sich bloß problematische Urtheil eine Verkräftung mit Wahrheit bekommt, die, ob sie gleich nicht vollständig, doch mehr als willkürliche Gedichtung ist. Das Gesetz einer solchen Verkräftung muß überdem gewiß seyn. Denn, wenn ich in Ansehung dessen auch nichts als Meinung habe, so ist alles nur Spiel der Einbildung, ohne die mindeste Beziehung auf Wahrheit. In Urtheilen aus reiner Vernunft ist es gar nicht erlaubt, zu meinen. Denn, weil sie nicht auf Erfahrungsgründe gestützt werden, sonst

sondern alles a priori erkannt werden soll, wo alles nothwendig ist, so erfordert das Princip der Verknüpfung Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mithin völlige Gewissheit, widrigenfalls gar keine Rettung auf Wahrheit angetroffen wird. Daher ist es ungereimt, in der reinen Mathematik zu meinen, man muß wissen, oder sich alles Urtheilens enthalten. Eben so ist es mit den Grundsätzen der Sittlichkeit bewandt, da man nicht auf bloße Meinung, daß etwas erlaubt sey, eine Handlung wagen darf, sondern dieses wissen muß.

Im transcendentalen Gebrauche der Vernunft ist dagegen Meinen freilich zu wenig, aber Wissen auch zu viel. In bloß speculativer Absicht können wir also hier gar nicht urtheilen; weil subjectiv Gründe des Vorwahrhaltens, wie die, so das Glauben bewirken können, bey speculativen Fragen keinen Besatz verdienen, da sie sich frey von aller empirischen Beihülfe nicht halten, noch in gleichem Maasse andern mittheilen lassen.

Es kan aber überall bloß in practischer Beziehung das theoretisch unzureichende Vorwahrhalten Glauben genannt werden. Diese practische Absicht ist nun entweder die der Geschicklichkeit, oder der Sittlichkeit, die erste zu beliebigen und zufälligen, die zweite aber zu schlechthin nothwendigen Zwecken.

Wenn einmal ein Zweck vorgelegt ist, so sind die Bedingungen der Erreichung desselben hypotetischnothwendig. Diese Nothwendigkeit ist subjectiv, aber doch nur

comparativ zureichend, wenn ich gar keine andere Bedingungen weis, unter denen der Zweck zu erreichen wäre; aber sie ist schlechthin und vor jederman zureichend, wenn ich gewiß weis: daß niemand andere Bedingungen kennen könne, die auf den vorgesetzten Zweck führen. Im ersten Falle ist meine Voraussetzung und das Vorwahrhalten gewisser Bedingungen ein bloß zufälliger, im zweiten Falle aber ein nothwendiger Glaube. Der Arzt muß bey einem Kranken, der in Gefahr ist, etwas thun, sent aber die Krankheit nicht. Er sieht auf die Erscheinungen und urtheilt, weil er nichts besseres weiß, es sey die Schwindsucht. Sein Glaube ist selbst in seinem eigenen Urtheile bloß zufällig, ein anderer möchte es vielleicht besser treffen. Ich nenne dergleichen zufälligen Glauben, der aber dem routinirten Gebrauche der Mittel zu gewissen Handlungen zum Grunde liegt, den pragmatischen Glauben.

Der gewöhnliche Probiertstein: ob etwas blosser Ueberredung, oder wenigstens subjective Ueberzeugung, d. i. festes Glauben sey, was jemand behauptet, ist das Wette. Oesters spricht jemand seine Sätze mit so zuversichtlichem und unentbarem Troste aus, daß er alle Besorgniß des Irrthums gänzlich abgelegt zu haben scheint. Eine Wette macht ihn stutzig. Bisweilen zeigt sich: daß er zwar Ueberredung genug, die auf einen Ducaten an Werth geschätzt werden kan, aber nicht auf zehn, bejße. Denn, den ersten wagt er noch wol, aber bey zehn wird er
allerz

allererst inne, was er vorher nicht bemerkte, daß es nemlich doch wol möglich sey, er habe sich geirrt. Wenn man sich in Gedanken vorstellt: man solle worauf das Glück des ganzen Lebens verwetten, so schwindet unser triumphirendes Urtheil gar sehr, wir werden überaus schuchtern und entdecken so allererst, daß unser Glaube so weit nicht zulange. So hat der pragmatische Glaube nur einen Grad, der nach Verschiedenheit des Interesse, das dabey im Spiele ist, groß oder auch klein seyn kan.

Weil aber, ob wir gleich in Beziehung auf ein Object gar nichts unternehmen können, also das Verwahren bloß theoretisch ist, wir doch in vielen Fällen eine Unternehmung in Gedanken fassen und uns einbilden können, zu welcher wir hinreichende Gründe zu haben vermeynen, wenn es ein Mittel gäbe, die Gewisheit der Sache auszumachen, so giebt es in bloß theoretischen Urtheilen ein Analogon von practischen, auf deren Verwahrung das Wort Glauben paßt, und den wir den doctrinalen Glauben nennen können. Wenn es möglich wäre, durch irgend eine Erfahrung auszumachen, so möchte ich wol alles das Meinige darauf verwetten: daß es wenigstens in irgend einem von den Planeten, die wir sehen, Einwohner gebe. Daher sage ich, ist es nicht bloß Meinung, sondern ein starker Glaube (auf dessen Richtigkeit ich schon viele Vortheile des Lebens wagen würde), daß es auch Bewohner anderer Welten gebe.

Nun müssen wir gesehen: daß die Lehre vom Daseyn Gottes zum doctrinalen Glauben gehöre. Denn, ob ich gleich in Ansehung der theoretischen Weltkenntnis nichts zu verfügen habe, was diesen Gedanken, als Bedingung meiner Erklärungen der Erscheinungen der Welt, nothwendig voraussetze, sondern vielmehr verstanden bin, meiner Vernunft mich so zu bedienen, als ob alles blos Natur sey, so ist doch die zweckmäßige Einheit eine so große Bedingung der Anwendung der Vernunft auf Natur, daß ich, da mir überdem Erfahrung reichlich davon Beispiele darbietet, sie gar nicht verken gehen kan. Zu dieser Einheit aber kenne ich keine andere Bedingung, die sie mir zum Leitfaden der Naturforschung machte, als wenn ich voraussetze: daß eine höchste Intelligenz alles nach den weisesten Zwecken so geordnet habe. Folglich ist es eine Bedingung einer zwar zufälligen, aber doch nicht unerheblichen Absicht, nemlich, um eine Leitung in der Nachforschung der Natur zu haben, einen weisen Welturheber vorauszusetzen. Der Ausgang meiner Versuche bestätigt auch so oft die Brauchbarkeit dieser Voraussetzung und nichts kan auf entscheidende Art dawider angeführt werden; daß ich viel zu wenig sage, wenn ich mein Vermöhrhalten blos ein Meinen nennen wolte, sondern es kan selbst in diesem theoretischen Verhältnisse gesagt werden: daß ich festiglich einen Gott glaube, aber alsdenn ist dieser Glaube in strenger Bedeutung dennoch nicht practisch, sondern muß ein doctrinaler Glaube genant werden, den die

Theo-

Theologie der Natur (Physicotheologie) nothwendig aller-
werths bewirken muß. In Ansehung eben derselben Weis-
heit, in Rücksicht auf die vorrefliche Ausfaltung der
menschlichen Natur und die derselben so schlecht angemesse-
ne Klage des Lebens, kan eben so wol gründlicher Grund
zu einem doctrinalen Glauben des künftigen Lebens der
menschlichen Seele angetroffen werden.

Der Ausdruck des Glaubens ist in solchen Fällen
ein Ausdruck der Wirklichkeit in objectiver Rücksicht, aber
doch zugleich der Festigkeit des Zutragens in subjectiver.
Wenn ich das blos theoretische Vorbehalt halten hier auch
nur Hypothese nennen wolte, die ich annehmen berech-
tigt wäre, so würde ich mich dadurch schon anheischig ma-
chen, mehr, von der Wirklichkeit einer Weltausfaltung
und einer andern Welt, Begriff zu haben, als ich wirk-
lich aufzeigen kan; denn was ich auch nur als Hypothese
annehme, davon muß ich wenigstens seinen Eigenschaften
nach so viel kennen: daß ich nicht seinen Begriff, son-
dern nur sein Daseyn erklären darf. Das Wort Glau-
ben aber geht nur auf die Leitung, die mir eine Idee giebt
und den subjectiven Einfluß auf die Beförderung meiner
Vernunftthandlungen, die mich an derselben festhält, ob
ich gleich von ihr nicht im Stande bin, in speculativer Ab-
sicht Rechenschaft zu geben.

Aber der blos doctrinale Glaube hat etwas man-
ckendes in sich; man wird oft durch Schwierigkeiten, die
sich in der Speculation vorfinden, aus demselben gesetzt,

ob man zwar unausbleiblich dazu immer wiederum zurückkehrt.

Ganz anders ist es mit dem moralischen Glauben bewandt. Denn da ist es schlechterdings nothwendig: daß etwas geschehen muß, nemlich, daß ich dem höchsten Befehl in allen Dingen Folge leiste. Der Zweck ist hier unumgänglich festgesetzt und es ist nur eine einzige Bedingung nach aller meiner Einsicht möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen gesamtten Zwecken zusammenhängt und dadurch practische Gültigkeit habe, nemlich, daß ein Gott und eine künftige Welt sey: ich weiß auch ganz gewiß, daß niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieselbe Einheit der Zwecke unter dem moralischen Befehl führe. Da aber also die sittliche Vorschrift zugleich meine Maxime ist (wie denn die Vernunft gebietet, daß sie es seyn soll), so werde ich unausbleiblich ein Daseyn Gottes und ein künftiges Leben glauben und bin sicher: daß diesen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine sittliche Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kan, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu seyn.

Auf solche Weise bleibt uns nach Vereitelung aller ehrlichen Absichten einer, über die Gränzen aller Erfahrung hinaus, herumirrenden Vernunft noch genug übrig: daß wir damit in practischer Absicht zufrieden zu seyn Ursache haben. Zwar wird freilich sich niemand rühmen können: er wisse, daß ein Gott und daß ein künftiges Leben

leben sey; denn, wenn er das weiß, so ist er gerade der Mann, den ich längst gesucht habe. Alles Wissen, (wenn es einen Gegenstand der bloßen Vernunft betrifft) kan man mittheilen, und ich werde also auch hoffen können, durch seine Belehrung mein Wissen in so bewunderungswürdigem Maasse ausgedehnt zu sehen. Nun, die Ueberzeugung ist nicht logische, sondern moralische (Betrifft und, da sie auf subjectiven Gründen (der moralischen Einsinnung) beruht, so muß ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiß, daß ein Gott sey u. sondern, ich bin moralischgewiß u. Das heißt: der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Einsinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüßen, eben so wenig besorge ich, daß mir der zweite jemals entzissen werden könne.

Das einzige Bedenkliche, das sich hiebei findet, ist, daß sich dieser Vernunftglaube auf die Voraussetzung moralischer Einsinnungen gründet. Nehm wir davon ab und nehmen einen, der in Ansehung sittlicher Gesetze gänzlich gleichgültig wäre, so wird die Frage, welche die Vernunft aufwirft, bloß eine Aufgabe vor die Speculation und kan alsdenn zwar noch mit starken Gründen aus der Analogie, aber nicht mit solchen, deren sich die hartnäckigste Zweifelsucht ergeben müßte, unterstützt werden *). Es ist aber
fein

*) Das menschliche Gemüth nimt (so wie ich glaube, daß es bey jedem vernünftigen Wesen nothwendig geschieht)
ein

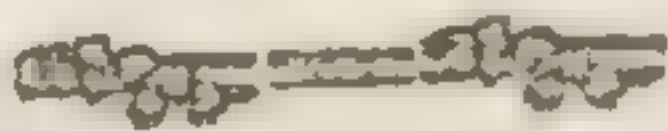
kein Mensch bey diesen Fragen frey von allem Interesse. Denn, ob er gleich von dem moralischen, durch den Mangel guter Gesinnungen, getrent seyn möchte: so bleibt doch auch in diesem Falle genug übrig, um zu machen, daß er ein göttliches Daseyn und eine Zukunft fürchte. Denn hiezu wird nicht mehr erfordert, als daß er wenigstens keine Gewissheit verichten könne, daß kein solches Wesen und kein künftia Leben anzutreffen sey, noch, weil es durch bloße Vernunft, mithin apodictisch bewiesen werden müßte, er die Unmöglichkeit von beider Daseyn haben würde, welches gewiß kein vernünftiger Mensch übernehmen kan. Das würde ein negativer Glaube seyn, der zwar nicht Moralität und gute Gesinnungen, aber doch das Ansehen derselben bewirken, nemlich den Ausbruch der Bösen mächtig zurückhalten könnte.

Ist das aber alles, was man sagen, was reine Vernunft ausgerichtet, indem sie über die Gränzen der Erfahrung hinaus Ausichten eröffnet? nichts mehr, als zwey Glaubensartikel? so viel hätte auch wol der gemeine Verstand,

ein natürliches Interesse an der Moralität, ob es gleich nicht ungetheilt und practisch überwiegend ist. Verstärkt und vergrößert dieses Interesse und ihr werdet die Vernunft sehr gelehrig und selbst aufgethürter finden, um mit dem practischen auch das speculative Interesse zu vereinigen. Erget ihr aber nicht davor: daß ihr vorher, wenigstens auf dem halben Wege, gute Menschen macht, so werdet ihr auch niemals aus ihnen aufrichtiggläubige Menschen machen!

stand, ohne darüber den Philosophen zu Rathe zu ziehen, ausrichten können!

Ich will hier nicht das Verdienst rühmen, das Philosophie durch die mühsame Bestrebung ihrer Critik um die menschliche Vernunft habe, gesetzt, es sollte auch beim Ausgange bloß negativ befunden werden; denn davon wird in dem folgenden Abschnitte noch etwas verkommen. Aber verlangt ihr denn: daß ein Erkenntniß, welches alle Menschen angeht, den gemeinen Verstand übersteigen und auch nur von Philosophen entdeckt werden solle? Sehen das, was ihr tadelt, ist die beste Bestätigung von der Richtigkeit der bisherigen Behauptungen, da es das, was man anfangs nicht vorher sehen konnte, entdeckt, nemlich, daß die Natur, in dem, was Menschen ohne Unterschied angelegen ist, keiner parthenischen Austheilung ihrer Gaben zu beschuldigen sey und die höchste Philosophie in Hinsicht der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur, es nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat, angedeihen lassen.



Der
Transcendentalen Methodenlehre
Drittes Hauptstück.

Die
Architectonik der reinen Vernunft.

Ich verstehe unter einer Architectonik die Kunst der Systeme. Weil die systematische Einheit dasjenige ist, was gemeine Erkenntniß allererst zur Wissenschaft, d. i. aus einem bloßen Aggregat derselben ein System macht, so ist Architectonik: die Lehre des wissenschaftlichen in unserer Erkenntniß überhaupt und sie gehört also nothwendig zur Methodenlehre.

Unter der Regierung der Vernunft dürfen unsere Erkenntnisse überhaupt keine Rhapsodie, sondern sie müssen ein System ausmachen, in welchem sie allein die wesentlichen Zwecke derselben unterstützen und befördern können. Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, so fern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen so wol, als die Stelle der Theile unter einander, a priori bestimmt wird. Der wissenschaftliche Vernunftbegriff enthält also den Zweck und die Form des Ganzen, das mit demselben congruirt. Die Einheit des Zwecks, worauf sich alle Theile und in der Idee desselben auch untereinander beziehen, macht, daß ein ieder Theil bey der Kenntniß der übrigen vermist

wer-

werden kan und keine zufällige Hinzusetzung, oder unbestimmte Grösse der Vollkommenheit, die nicht ihre a priori bestimmte Gränzen habe, statt findet. Das Ganze ist also gegliedert (*articulatio*) und nicht gehäuft (*coacervatio*); es kan zwar innerlich (*per intus susceptionem*), aber nicht äusserlich (*per appositionem*) wachsen, wie ein thierischer Körper, dessen Wachsthum kein Hindernis, sondern, ohne Veränderung der Proportion, ein jedes zu seinen Zwecken starker und tätiger macht.

Die Idee bedarf zur Ausführung ein Schema, d. i. eine a priori aus dem Princip des Zwecks bestimmte wesentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Theile. Das Schema, welches nicht nach einer Idee, d. i. aus dem Hauptzwecke der Vernunft, sondern empirisch, nach zufällig sich darbietenden Absichten (deren Menge man nicht voraus wissen kan), entworfen wird, giebt technische, dasjenige aber, was nur zu Folge einer Idee entspringt (wo die Vernunft die Zwecke a priori aufgiebt und nicht empirisch erwartet), gründet architectonische Einheit. Nicht technisch, wegen der Ähnlichkeit des Mannigfaltigen, oder des zufälligen Gebrauchs der Erkenntnis in concreto zu allerley beliebigen äusseren Zwecken, sondern architectonisch, um der Verwandtschaft willen und der Ableitung von einem ewigen obersten und inneren Zwecke, der das Ganze allererst möglich macht, kan dasjenige entspringen, was wir Wissenschaft nennen, dessen Schema den Umriß (*monogramma*) und die Eintheilung des Ganzen in Glieder,

der, der Idee gemäß, d. i. a priori erhalten und dieses von allen anderen vorher und nach Principien unterscheiden muß.

Jemand versucht es, eine Wissenschaft zu Stande zu bringen, ohne daß ihr eine Idee zum Grunde liege. Allein, in der Ausarbeitung derselben entspringt das Schema, ja so gar die Definition, die er gleich zu Anfang von seiner Wissenschaft giebt, sehr selten seiner Idee; denn diese liegt, wie ein Stein, in der Verunft, in welchem alle Theile noch sehr eingewickelt und kaum der methodischen Beobachtung fennbar, verborgen liegen. Um des willen muß man Wissenschaften, weil sie doch alle aus dem Gesichtspuncte eines gewissen allgemeinen Interesse ausgebracht werden, nicht nach der Beschreibung, die der Urheber derselben davon giebt, sondern nach der Idee, welche man aus der natürlichen Einheit der Thatsache, die er annimmt, zu erzieht hat, in der Verunft selbst geordnet finden, ordnen und bezeichnen. Denn da wird sich finden: daß der Urheber und oft noch seine spätere Nachfolger von einer Idee haunieren, die sie sich selbst nicht haben machen können und daher den eigenthümlichen Inhalt, die methodischen (systematischen) Einheit, und Gränzen der Wissenschaft nicht erkennen können.

Es ist allgemein: daß nur allereinst, nach dem sehr lange Zeit, nach Annahme einer in uns verhehlt liegenden Idee, theils durch so viele dahin sich beziehende Erkenntnisse, als Vorgehen, gesammelt, ja gar lange Zeiten hindurch sie

technisch zusammenge setzt haben, es uns denn allererst möglich ist, die Idee in hellerem Lichte zu erblicken und ein Ganzes nach den Zwecken der Vernunft architectonisch zu entwerfen. Die Systeme scheinen, wie Gerüste, durch eine generatio equivoca, aus dem bloßen Zusammenfluß von aufgesammelten Begriffen, allmählig ver sammelt, mit der Zeit vollständig ge bildet werden zu seyn, ob sie gleich alle insofern ihr Schema, als den unprägnanten Keim, in der sich bloß ausbreitender Vernunft hatten und darum, nicht allein ein jedes vor sich nach einer Idee geordnet, sondern noch mehr unter einander in einem System menschlicher Erkenntniß wiederum als Glieder eines Ganzen zweckmäßig vereinigt seyn und eine Architectur alles menschlichen Wissens erlauben, die wahre Zeit, da schon so viel Stoff gesammelt ist, oder aus Stücken einzelförmiger alter Gebäude entstehen werden kan, nicht allein möglich, sondern nicht einmal so gar schwer sein würde. Wie bezaugen uns hier mit der Behauptung eines solchen Gebäudes, nemlich, lediglich die Architectur der reinen Vernunft aus reinen Vernunft zu entwerfen und fangen nur von dem Punkte an, wo sich die erste, reelle Gestalt unserer Erkenntnißkraft zeigt und gleich Systeme anordnet, deren eines Vernunft ist. Ich ver setze hier aber unter Vernunft das ganze obere Erkenntnisvermögen und setze also das rationale dem empirischen entgegen.

Wenn ich von einem Punkte der Erkenntniß, relativ betrachtet, abtrahire, so ist alles Erkenntniß, selbst

ctiv, entweder historisch oder rational. Die historische Erkenntniß ist *cognitio ex datis*, die rationale aber *cognitio ex principiis*. Eine Erkenntniß mag ursprünglich gegeben seyn, welcher sie wolle, so ist sie doch bey dem, der sie besitzt, historisch, wenn er nur in dem Grade und so viel erfent, als ihm anderwärts gegeben worden, es mag dieses ihm nun durch unmittelbare Erfahrung oder Erzählung, oder auch Belehrung (allgemeiner Erkenntnisse) gegeben seyn. Daher hat der, welcher ein System der Philosophie z. B. das wolffische, eigentlich gelernt hat, ob er gleich alle Grundsätze, Erklärungen und Beweise, zusamt der Eintheilung des ganzen Lehrgebäudes im Kopf hätte und alles an den Fingern abzählen könnte, doch keine andere als vollständige historische Erkenntniß der wolffischen Philosophie; er weiß und urtheilt nur so viel, als ihm gegeben war. Streitet ihm eine Definition, so weiß er nicht, wo er eine andere hernehmen soll. Er bildete sich nach fremder Vernunft, aber das nachbildende Vermögen ist nicht das erzeugende, d. i. das Erkenntniß entsprang bey ihm nicht aus Vernunft und, ob es gleich, obiectiv, allerdings ein Vernunftserkenntniß war, so ist es doch, subiectiv bloß historisch. Er hat gut gefaßt und behalten, d. i. gelernt und ist ein Gipsabdruck von einem lebenden Menschen. Vernunftserkenntnisse, die es obiectiv sind, (d. i. zu anfangs nur aus der eigenen Vernunft des Menschen entspringen können) dürfen nur denn allein auch subiectiv diesen Namen führen, wenn sie aus allgemeinen

Quel

Quellen der Vernunft, woraus auch die Critik, ja selbst die Verwerfung des Gelehrten entspringen kan, d. i. aus Principien geschöpft worden.

Alle Vernunfterkentniß ist nun entweder die aus Begriffen, oder aus der Construction der Begriffe, die erstere heißt philosophisch, die zweite mathematisch. Von dem inneren Unterschiede beider habe ich schon im ersten Hauptstücke gehandelt. Ein Erkentniß demnach kan objectiv philosophisch seyn und ist doch subjectiv historisch, wie bey den meisten Lehrlingen und bey allen, die über die Schule niemals hinaussehen und zeitlebens Lehrlinge bleiben. Es ist aber doch sonderbar: daß das mathematische Erkentniß, so wie man es erlernet hat, doch auch subjectiv vor Vernunfterkentniß gelten kan, und ein solcher Unterschied bey ihr nicht so, wie bey dem philosophischen statt findet. Die Ursache ist, weil die Erkenntnisquellen, aus denen der Lehrer allein schöpfen kan, nirgend anders als in den wesentlichen und ächten Principien der Vernunft liegen und mithin von dem Lehrlinge nirgend anders hergenommen, noch etwa gestritten werden können, und dieses zwar darum, weil der Gebrauch der Vernunft hier nur in concreto, obzwar dennoch a priori, nemlich an der reinen und, eben deswegen, fehlerfreien Anschauung geschieht und alle Täuschung und Irrthum ausschließt. Man kan also unter allen Vernunftwissenschaften (a priori) nur allein Mathematik, niemals aber Philosophie (es sey denn historisch), sondern, was die Vernunft betrifft, höchstens nur philosophiren lernen.

Das System aller philosophischen Erkenntniß ist nun Philosophie. Man muß sie accepto nehmen, wenn man darunter das Krönd der Vortzeitung oder Versuche zu philosophiren versteht, welche alle factuelle Philosophie zu beutheilen dienen soll, deren Ueberhande est so mannigfaltig und so veränderlich ist. Auf diese Weise ist Philosophie eine bloße Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgend in concreto geirren ist, welcher man sich aber auf mancherlei Weise zu nähern sucht, so lange, bis der einzige, wahr durch Erfahrung erwachsene Aufgang entdeckt wird, und das bisher verfehlte Stadtbild, so weit als es Möglichen vorgeht, der Natur gleich zu machen gelineet. Das Leben kann man keine Philosophie lernen; denn, wo ist sie, nur hat sie im Verste und man läßt sie sich eifern. Man kann nur philosophiren lernen, d. i. das Leben der Vernunft in der Befolgung ihrer allgemeinen Pläne an an dersten vorhandenen Versuchen üben, doch immer mit Verstand des Rechts der Vernunft, ihre Kraft in diesen Dingen zu untersuchen und zu bestätigen, oder zu verwerfen.

Das Leben ist aber der Vernunft ein Begriff nur ein Selbstbegriff, nämlich von einem System der Erkenntniß, die nur als Wissenschaft gefaßt wird, oder etwas mehr als die systematische Einheit dieses Lebens, mithin die logische Vollkommenheit der Vernunft zum Zwecke zu haben. Es giebt aber noch einen Weltbegriff, (conceptus cosmicus) der dieser Benennung widersteht zum Grunde gelegen hat, vermuthlich, wenn man ihn gleichsam

sam verfahren würde und in dem Ideal des Philosophen sich als ein Ende vorstellte. In dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniß auf die wesentliche Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationalis humanae*) und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der vernünftigen Vernunft. In solcher Bedeutung wäre es sehr unangemessen, sich selbst einen Philosophen zu nennen und sich anzumaßen, dem Uebel, das nur in der Idee liegt, gleichgekommen zu seyn.

Der Mathematiker, der Naturkündiger, der Rechtler sind, so vortreflich die erste auch überhaupt im Vernunftserkenntniß, die zweite besonders im philosophischen Erkenntniß Fortschritt haben mögen, doch nur Vernunftkünstler. Es giebt noch einen Lehrer im Ideal, der alle diese ansetzt, sie als Werkzeuge nutzt, um die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft zu befördern. Diesen allem müßten wir den Philosophen nennen; aber, da er selbst doch nirgend, die Idee oder seiner Gesetzgebung ankündet, in jeder Menschenvernunft angetroffen wird, so wollen wir uns lediglich an der letzteren halten und näher bestimmen, was Philosophie, nach diesem Weltbegriffe *), ver-

§ 4

system

*) Weltbegriff heißt hier derjenige, der das betrifft, was jedermann notwendig interessiert; mithin bestimme ich die Aussicht einer Wissenchaft nach Schulbegriffen, wenn sie nur als eine von den Geschicklichkeiten, zu gewissen beliebigen Zwecken angesehen wird.

systematische Einheit aus dem Standpunkte der Zwecke vorschreibe.

Wesentliche Zwecke sind darum noch nicht die höchsten, deren (bei vollkommener systematischer Einheit der Vernunft) nur ein einziger seyn kan. Daher sind sie entweder der Endzweck, oder subalterne Zwecke, die zu einem als Mittel nothwendig gehören. Der erstere ist kein anderer, als die ganze Bestimmung des Menschen und die Philosophie über dieselbe heißt Moral. Um dieses Vorzugs willen, den die Moralphilosophie vor aller andern Vernunftüberhebung hat, verstand man auch bey den Alten unter dem Namen der Philosophen jederzeit zugleich und vorzüglich den Moralist und selbst macht der äussere Schein der Selbstbeherrschung durch Vernunft, daß man jemanden noch jetzt, bey seinem eingeschränkten Wissen, nach einer gewissen Analogie, Philosoph nent.

Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie) hat nun zwey Gegenstände: Natur und Freyheit und enthält also sowohl das Naturgesetz, als auch das Sittengesetz, anfangs in zwey besondern, zuletzt aber in einem einzigen philosophischen System. Die Philosophie der Natur geht auf alles, was da ist, die der Sitten nur auf das, was da seyn soll.

Alle Philosophie aber ist entweder Erkenntniß aus reiner Vernunft, oder Vernunftserkenntniß aus empirischen Principien. Die erstere heißt reine, die zweite empirische Philosophie.

Die

Die Philosophie der reinen Vernunft ist nun entweder der Propädeutik (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Absehung aller reinen Erkenntnis a priori untersucht und heißt Critik, oder zweitens das System der reinen Vernunft (Wissenschaft), die ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntnis aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhange, und heißt Metaphysik; wiewol dieser Name auch der ganzen reinen Philosophie mit Inbegriff der Critik gegeben werden kan, um, sowohl die Untersuchung alles dessen, was jemals a priori erkannt werden kan, als auch die Darstellung deessigen, was ein System reiner philosophischen Erkenntnisse dieser Art ausmacht, von allem empirischen aber, imaleichen dem mathematischen Vernunftgebrauche unterschieden ist, zusammen zu fassen.

Die Metaphysik theilet sich in die, des speculativen und practischen Gebrauchs der reinen Vernunft und ist also entweder Metaphysik der Natur, oder Metaphysik der Sitten. Jene enthält alle reine Vernunftprincipien aus bloßen Begriffen (mithin mit Ausschließung der Mathematik) von dem theoretischen Erkenntnisse aller Dinge, diese die Principien, welche das Thun und Lassen a priori bestimmen und nothwendig machen. Nun ist die Moralität die einzige Gesetzmäßigkeit der Handlungen, die völlig a priori aus Principien abgeleitet werden kan. Daher ist die Metaphysik der Sitten eigentlich die reine Moral, in welcher keine Anthropologie (keine empirische Bedin-

gung) zum Grunde gelegt wird. Die Metaphysik der speculativen Vernunft ist nun das, was man im engeren Verstande Metaphysik zu nennen pflegt; so fern aber reine Erkenntlehre doch gleichwohl zu dem besondern Stamme menschlicher und zwar philosophischer Erkenntnis aus reiner Vernunft gehört, so wollen wir ihr jene Benennung erhalten, obwohl wir sie, als zu unserm Zwecke jetzt nicht gehörig, hier bey Seite setzen.

Es ist von der äußeren Erheblichkeit, Erkenntnisse, die ihrer Gattung und Präzision nach von andern unterschieden sind, zu wehren und sorgfältig zu erhalten, daß sie nicht mit andern, mit welchen sie im Gebrauche gewöhnlich verbunden sind, in ein Gemischte zu annehmen fließen. Dies thut der heine Schaden der Mathematik, was Mathematiker in ihrer reinen Erkenntlehre thun, das liegt noch weit mehr dem Philosophen ob, damit er den Vortheil, den eine besondere Art der Erkenntnis am herausweisenden Verstandesgebrauch hat, ihren eigenen Werth und Einfluß sicher bestimmen kann. Daher hat die menschliche Vernunft seitdem, daß sie gedacht, oder vielmehr nachgedacht hat, niemals einer Metaphysik entbehren, aber gleichwohl sie nicht, dergleichen geläutert von allem Fremdartigen, da stellen können. Die Idee einer solchen Wissenschaft ist eben so alt, als speculative Menschenvernunft und reale Vernunft speculirt nicht, es mag nun auf scholastische, oder repulische Art geschehen? Man mag indessen gehen: daß die Unterscheidung der zwey

Ere-

Elemente unserer Erkenntniß, deren die eine *réa a priori* in unserer Gewalt sind, die andere nur *a posteriori* aus der Erfahrung genommen werden können, fällt bei Descartes von Carrele, nur sehr unbedeutend ab, und daher niemals die Ordnungbestimmung einer besondern Art von Erkenntniß, wothin nicht die letzte Idee einer Wissenschaft, die so lange und so sehr die menschliche Vernunft beschäftigt hat, zu Grunde bringen sollte. Wenn man sagte: Metaphysik ist die Wissenschaft von den ersten Principien der menschlichen Erkenntniß, so bemerkte man dadurch nicht eine ganz besondere Art, sondern nur einen Rang in Ansehung der Allgemeinheit, dadurch sie also vom Empirischen nicht scharf unterschieden werden sollte; denn auch unter empirischen Principien sind einige allgemeiner, und darum höher als andere und, in der Reihe einer solchen Unterordnung, (da man das, was völlig *a priori*, von dem, was nur *a posteriori* erforscht wird, nicht unterscheidet), wo soll man den Abschnitt machen, der den ersten Theil von der obersten Glieder von dem letzten und den untergeordneten unterscheidet? Was würde man dann sagen, wenn die Zeitrechnung die Epochen der Welt nur so bezeichnen sollte, daß sie sie in die erste Jahrhunderte und in die darauf folgende einteilte. Gehört das fünfte, das zehnte u. Jahrhundert auch zu den ersten? würde man fragen; eben so frage ich: gehört der Begriff des Unzerdehnten zur Metaphysik? Ihr antwortet, ja! wo, aber auch der des Körpers? ja! und der des ständigen Körpers? ihr

werdet stutzig, denn, wenn es so weiter fortgeht, so wird alles in die Metaphysik gehören. Hieraus sieht man: daß der bloße Grad der Unterordnung (das Besondere unter dem Allgemeinen) keine Gränzen einer Wissenschaft bestimmen könne, sondern in unserem Falle die gänzliche Ungleichartigkeit und Verschiedenheit des Ursprungs. Was aber die Grundidee der Metaphysik noch auf einer andern Seite verdunkelte, war, daß sie als Erkenntniß a priori mit der Mathematik eine gewisse Gleichartigkeit zeigt, die zwar, was den Ursprung a priori betrifft, sie einander verwandt, was aber die Erkenntnißart aus Begriffen bey iener, in Vergleichung mit der Art, bloß durch Construction der Begriffe a priori zu urtheilen, bey dieser, mithin den Unterschied einer philosophischen Erkenntniß von der mathematischen anlangt, so zeigt sich eine so entschiedene Ungleichartigkeit, die man zwar jederzeit gleichsam fühlte, niemals aber auf deutliche Kriterien bringen konnte. Dadurch ist es nun geschehen, daß, da Philosophen selbst in der Entwicklung der Idee ihrer Wissenschaft fehlten, die Bearbeitung derselben keinen bestimmten Zweck und keine sichere Richtschnur haben konnte und sie, bey einem so willkürlich gemachten Entwurfe, unwissend in dem Wege, den sie zu nehmen hätten, und jederzeit unter sich streitig, über die Entdeckungen, die ein jeder auf dem seinigen gemacht haben wolte, ihre Wissenschaft zuerst bey andern und endlich sogar bey sich selbst in Betrachtung brachten.

Alle reine Erkenntniß a priori macht also, vermöge dem besondern Erkenntnißvermögen, darin es allein seinen Sitz haben kan, eine besondere Einheit aus und Metaphysik ist diejenige Philosophie, welche jene Erkenntniß in dieser systematischen Einheit darstellen soll. Der speculative Theil derselben, der sich diesen Rahmen vorzüglich zugeeignet hat, nemlich die, welche wir Metaphysik der Natur nennen und alles, so fern es ist, (nicht das, was seyn soll) aus Begriffen a priori erträgt, wird nun auf folgende Art eingetheilt.

Die im engeren Verstande so genannte Metaphysik besteht aus der Transcendentalphilosophie und der Psychologie der reinen Vernunft. Die erstere betrachtet nur den Verstand und Vernunft selbst in einem System aller Begriffe und Grundsätze, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, ohne Objecte anzunehmen, die gegeben wären (Ontologia), die zweite betrachtet Natur, d. i. den Inbegriff gegebener Gegenstände, (sie mögen nun den Sinnen, oder, wenn man will, einer andern Art von Anschauung gegeben seyn), und ist also Psychologie (obgleich nur rationalis). Nun ist aber der Gebrauch der Vernunft in dieser rationalen Naturbetrachtung entweder physisch, oder hyperphysisch, oder besser, entweder immanent oder transcendend. Der erstere geht auf die Natur, so weit als ihre Erkenntniß in der Erfahrung (in concreto) kan angewandt werden, der zweite auf diejenige Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung, welche alle Erfahrung übersteigt.

steigt. Diese transcendente Physiologie hat daher entweder eine innere Bestimmung, oder äußere, die aber beide über mögliche Erfahrung hinaus gehen zu ihrem Gegenstande; jene ist die Physiologie der gesamten Natur, d. i. die transcendente Beschaffenheit, die den Zusammenhang der gesamten Natur mit einem Wesen über der Natur, d. i. die transcendente Gotteserkenntnis.

Die immanente Physiologie betrachtet dagegen Natur, als den Inbegriff aller Gegenstände der Sinne, mit hin, so wie sie uns gegeben ist, oder nur nach Bestimmungen a priori, unter denen sie uns überhaupt geordnet werden kann. Es sind aber nur zweierlei Gegenstände derselben. 1. Die der äußeren Sinne, mithin, der Inbegriff derselben, die körperliche Natur. 2. Der Gegenstand des inneren Sinnes, die Seele, und, nach den Grundbegriffen derselben überhaupt, die denkende Natur. Die Metaphysik der körperlichen Natur heißt Physik, aber, weil sie nur die Prinzipien ihrer Erkenntnis a priori enthalten soll, rationale Physik. Die Metaphysik der denkenden Natur heißt Psychologie und, aus der eben angegebenen Rücksicht, hier nur die rationale Erkenntnis derselben zu verstehen.

Demnach besteht das ganze System der Metaphysik aus vier Theilen. 1. Der Ontologie. 2. Der rationalen Naturlehre. 3. Der rationalen Cosmologie. 4. Der rationalen Psychologie. Der erste Theil, welcher die Naturlehre der reinen Vernunft, enthält, zerfällt in zwei

ge zu erkennen und zu einer rationalen Physiologie zu gelangen? Die Antwort ist: wir nehmen aus der Erfahrung nichts weiter, als was nöthig ist, uns ein Object, theils des äußeren, theils des inneren Sinnes zu geben. Jenes geschieht durch den bloßen Begriff Materie, (undurchdringliche kleine Ausdehnung) dieses durch den Begriff eines denkenden Wesens (in der empirischen inneren Vorstellung: Ich denke). Uebrigens müßten wir in der ganzen Metaphysik dieser Gegenstände, uns aller empirischen Principien gänzlich enthalten, die über den Begriff, noch irgend eine Erfahrung hinzusetzen möchten, um etwas über diese Gegenstände daraus zu urtheilen.

Zweitens: wo bleibt denn die empirische Psychologie, welche von jeher ihren Platz in der Metaphysik behauptet hat und von welcher man in unseren Zeiten so gar große Dinge zu Aufklärung derselben erwartet hat, nachdem man die Hoffnung aufgab, etwas rationales a priori aufzurichten? Ich antworte: sie komt dahin, wo die eigentliche (empirische) Naturlehre hingestellt werden muß, nemlich auf die Seite der angewandten Philosophie, zu welcher die reine Philosophie die Principien a priori enthält, die also mit jener zwar verbunden, aber nicht vermischt werden muß. Also muß empirische Psychologie aus der Metaphysik gänzlich verbannt seyn, und ist schon durch die Idee derselben davon gänzlich ausgeschlossen. Gleichwohl wird man ihr nach dem Schulgebrauch doch noch immer (obzwar nur als Episode) ein Plätzchen darin
ver-

verstatten müssen und zwar aus öconomischen Bewegursachen, weil sie noch nicht so reich ist, daß sie allein ein Studium ausmachen und doch zu wichtig, als daß man sie ganz austossen, oder anderwärts anheften sollte, wo sie noch weniger Verwandtschaft als in der Metaphysik antreffen dürfte. Es ist also bloß ein so lange aufgenommener Fremdling, dem man auf einige Zeit einen Aufenthalt vergönt, bis er in einer ausführlichen Anthropologie (dem Pendant zu der empirischen Naturlehre) seine eigene Behausung wird beziehen können.

Das ist also die allgemeine Idee der Metaphysik, welche, da man ihr anfänglich mehr zumuthete, als billigerweise verlangt werden kan und sich eine zeitlang mit angenehmen Erwartungen ergötzte, zuletzt in allgemeine Verachtung gefallen ist, da man sich in seiner Hoffnung betrogen fand. Aus dem ganzen Verlauf unserer Critik wird man sich hinlänglich überzeugt haben: daß, wenn gleich Metaphysik nicht die Grundveste der Religion seyn kan, so müsse sie doch jederzeit als die Schutzwehr derselben stehen bleiben und daß die menschliche Vernunft, welche schon durch die Richtung ihrer Natur dialectisch ist, einer solchen Wissenschaft niemals entbehren könne, die sie zügelt und, durch ein scientifisches und völlig einleuchtendes Selbsterkentniß, die Verwüstungen abhält, welche eine gesetzlose speculative Vernunft sonst ganz unfehlbar, in Moral sowel als Religion, anrichten würde. Man kan also sicher seyn, so spröde, oder geringschätzend auch diejenige thut, die

eine Wissenschaft nicht nach ihrer Natur, sondern allein aus ihren zufälligen Anwendungen zu beurtheilen dürfte, man werde jederzeit zu ihr, wie zu einer mit uns entzweiten Beziehung zurückkehren, weil die Vernunft, da es hier wesentliche Zwecke betrifft, raslos, entweder auf gründliche Einsicht oder Fortführung schon vorhandener guten Einsichten arbeiten muß.

Metaphysik also, sowohl der Natur, als der Sitten, vornemlich die Kritik der sich auf eigenen Füßen wackelnden Vernunft, welche verübend (propädeutisch) vorhergeht, machen eigentlich allein dasjenige aus, was wir im letzten Besitze Philosophie nennen können. Diese bezieht alles auf Wahrheit, aber durch den Mangel der Wissenschaft, den einzigen, der, wenn er einmal gebahrt ist, niemals vertrachtet und seine Irrthümer verstatet. Mathematik, Naturwissenschaft, selbst die empirische Erkenntnis des Menschen, haben einen hohen Werth als Mittel, höchstentheils zu nützen, am Ende aber doch zu nothwendigen und wesentlichen Zwecken der Menschheit, aber alsdenn nur durch Vermittelung einer Veransterkung aus bloßen Begriffen, die, man mag sie lesen nennen wie man will, eigentlich nichts als Metaphysik ist.

Eben deswegen ist Metaphysik auch die Vollendung aller Cultur der menschlichen Vernunft, die unentbehrlich

lich ist, wenn man gleich ihren Einfluß, als Wissenschaft, auf gewisse bestimmte Zwecke bey Seite setzt. Denn sie betrachtet die Vernunft nach ihren Elementen und obersten Maximen, die selbst der Möglichkeit einiger Wissenschaften und dem G. brauche aller, zum Grunde liegen müssen. Daß sie, als bloße Speculation, mehr dazu dient, Irrthümer abzuhalten, als Erkenntniß zu erweitern, thut ihrem Werthe keinen Abbruch, sondern giebt ihr vielmehr Würde und Ansehen durch das Genieramt, welches die allgemeine Ordnung und Eintracht, in den Wohlstand des wissenschaftlichen gemeinen Wesens sichert und dessen müthige und fruchtbare Bearbeitungen abhält, sich nicht von dem Hauptzwecke, der allgemeinen Glückseligkeit, zu entfernen.

Der
Transcendentalen Methodenlehre
Viertes Hauptstück.

Die Geschichte der reinen Vernunft.

Dieser Titel steht nur hier, um eine Stelle zu bezeichnen, die im System übrig bleibt und künftig ausgefüllt werden muß. Ich begnüge mich, aus einem bloß transcendentalen Gesichtspuncte, nemlich der Natur der reinen Vernunft, einen flüchtigen Blick auf das Ganze der bisherigen Bearbeitungen derselben zu werfen, welches freilich meinem Auge zwar Gebäude, aber nur in Ruinen vorstellt.

Es ist merkwürdig genug, ob es gleich natürlicher Weise nicht anders zugehen konnte, daß die Menschen im Kindesalter der Philosophie davon anfiengen, wo wir jetzt lieber endigen möchten, nemlich, zuerst die Erkenntniß Gottes und Hoffnung, oder wol gar die Beschaffenheit einer andern Welt zu studiren. Was auch die alte Gebräuche, die noch von dem rohen Zustande der Völker übrig waren, der grobe Religionsbegriffe eingeführt haben mochten, so hinderte dieses doch nicht den aufgeklärtern Theil, sich freien Nachforschungen über diesen Gegenstand zu widmen und man sehe leicht ein, daß es keine gründliche und zuverlässigere Art geben könne, der unsichtbaren Macht, die die Welt regiert, zu gefallen, um wenigstens in einer andern

Welt

Welt glücklich zu seyn, als den guten Lebenswandel. Daher waren Theologie und Moral, die zwei Triebfedern, oder besser, Beziehungspuncte zu allen abgezogenen Vernunftforschungen, denen man sich nachher jederzeit gewidmet hat. Die erstere war indessen eigentlich das, was die bloß speculative Vernunft nach und nach in das Geschäfte zog, welches in der Folge unter dem Nahmen der Metaphysik so berühmt geworden.

Ich will jetzt die Zeiten nicht unterscheiden, auf welche diese oder jene Veränderung der Metaphysik traf, sondern nur die Verschiedenheit der Idee, welche die hauptsächlichste Revolutionen veranlaßte, in einem künftigen Abrisse darstellen. Und da finde ich eine dreifache Absicht, in welcher die nahmhafteste Veränderungen auf dieser Bühne des Streits gestiftet worden.

1. In Ansehung des Gegenstandes aller unserer Vernunfterkentnisse, waren einige bloß Sensual: andere bloß Intellectualphilosophen. Epikur kan der vernehmste Philosoph der Sinnlichkeit, Plato des Intellectualen genant werden. Dieser Unterschied der Schulen aber, so subtil er auch ist, hatte schon in den frühesten Zeiten angefangen und hat sich lange ununterbrochen erhalten. Die von der erstern behaupteten: in den Gegenständen der Sinne sey allein Wirklichkeit, alles übrige sey Einbildung; die von der zweiten sagten dagegen: in den Sinnen ist

nichts als Schein, nur der Verstand erkennt das Wahre. Darum tritten aber die ersteren den Verstand ab, der doch eben nicht Realität ab, sie war aber bey ihnen nur logisch, bey denen andern aber mystisch. Jene räumten intellectuelle Begriffe ein, aber nahmen bloß sinnliche Gegenstände an. Diese verlangten, daß die wahren Gegenstände bloß intelligibel wären und behaupteten eine Anschauung durch den, von keinen Sinnen begleiteten und ihrer Meinung nach nur vertretenen reinen Verstand.

2. In Ansehung des Ursprungs reiner Vernunft-erkenntnisse, ob sie aus der Erfahrung abgeleitet, oder, unabhängig von ihr, in der Vernunft ihre Quelle haben. Aristoteles kam als das Haupt der Empiristen, Plato aber der Ideologen angesehen werden. Jede der in neueren Zeiten dem ersteren und Leibnitz, der dem letzteren (ob zwar in einer gnugsamen Entfernung von dessen metaphysischem Systeme) folgte, haben es gleichwohl in diesem Streite noch zu keiner Entscheidung bringen können. Wenigstens verfuhr Epikur seiner Zeit viel consequenter nach seinem Censur (denn er ging mit seinen Schülern niemals über die Gränze der Erfahrung hinaus), als Aristoteles und Locke, (vornehmlich aber der letztere,) der, nach dem er alle Begriffe und Grundsätze von der Erfahrung abgeleitet hatte, so weit im Gebrauche derselben geht, daß er behauptet: man lerne das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele (ob zwar beide Gegenstände ganz außer den Gränzen

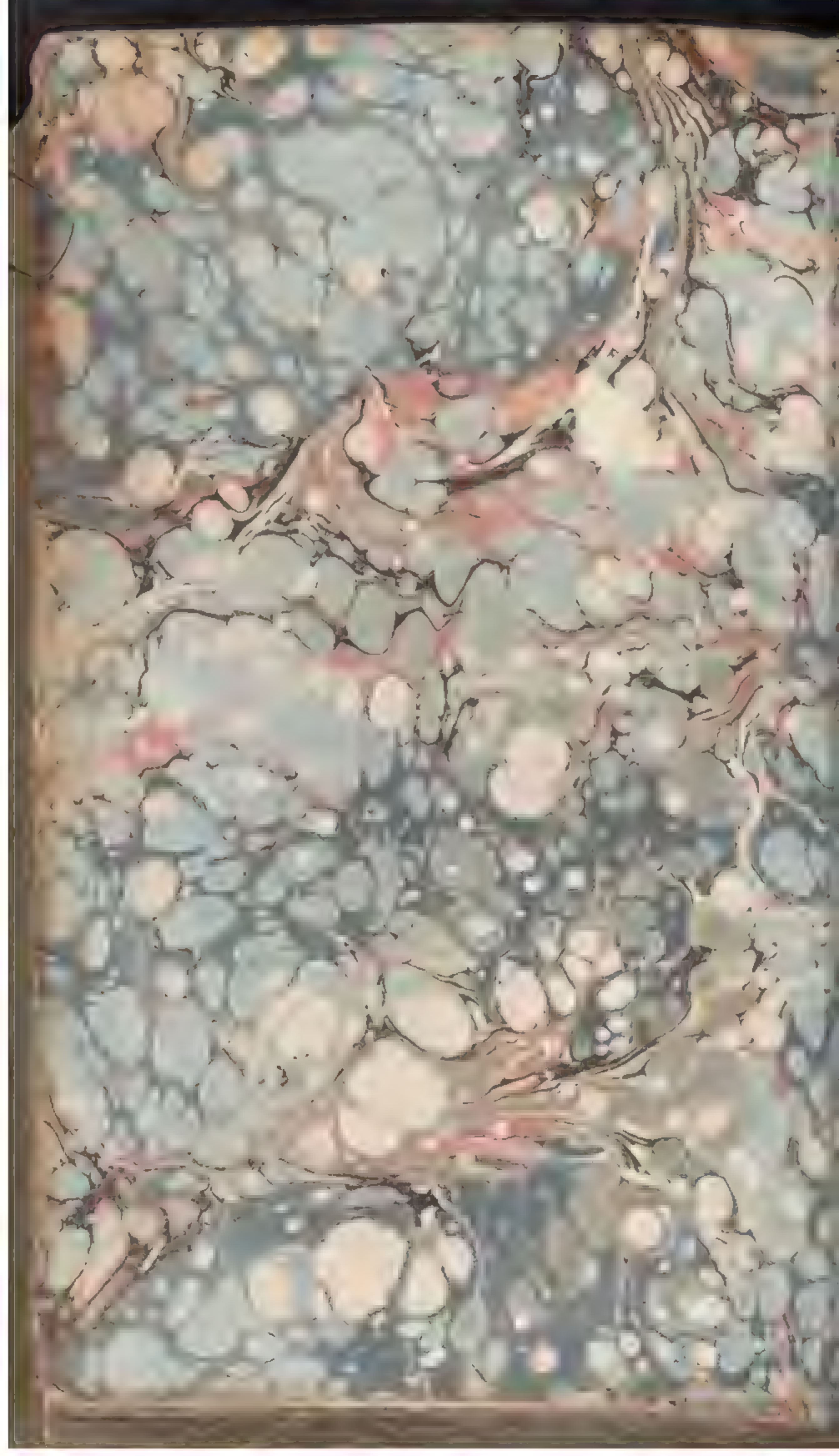
gen moralischer Erfahrung liegen), eben so evident beweisen, als irgend einen mathematischen Lehrsatz.

3. In Ansehung der Methode. Wenn man etwas Methode nennen soll, so muß es ein Verfahren nach Grund Sätzen seyn. Den kan man die seit in diesem Fache der Nachforschung herrschende Methode in die naturalistische und scientiſische eirtheilen. Der Naturalist der reinen Vernunft nimt es sich zum Grunde: daß durch gemeine Vernunft ohne Wissenschaft (welche er die gesunde Vernunft nent), sich in Ansehung der erhabensten Fragen, die die Aufgabt der Metaphysik ausmachen, mehr anrichten lasse, als durch Speculation. Er behauptet also: daß man die Größe und Werte des Wunders sicherer nach dem Flugenmaße, als durch mathematische Umschweife bestimmen könne. Es ist blosse Miſologie auf Grundſäre gebracht und, welches das ungereimteste ist, die Vernachlässigung aller künstlichen Mittel als eine eigene Methode angerühmt, seine Erkenntniß zu erneuern. Denn was die Naturalisten aus Mangel mehrer Zuſatz lernen, so kan man ihnen mit Grunde nichts zur Last legen. Sie folgen der gemeinen Vernunft, ohne sich ihrer Unwissenheit als einer Methode zu rühmen, die das Geheimniß enthalten solle, die Wahrheit aus Democrits tiefen Brunnen herab zu holen. *Quod sapio satis est mihi, non ego curo, esse quod Arcesilas aerumnisque Solones, Pers.* ist ihr Wahlspruch, bey dem sie vergnügt und beifallswürdig

würdig leben können, ohne sich um die Wissenschaft zu bekümmern, noch deren Geschäfte zu verwirren.

Was nun die Beobachter einer scientificischen Methode betrifft, so haben sie hier die Wahl, entweder dogmatisch oder sceptisch, in allen Fällen aber doch die Verbindlichkeit, systematisch zu verfahren. Wenn ich hier in Ansehung der ersteren den berühmten Welf, bey der zweyten David Hume nenne, so lasse ich die übrige, meiner iezigen Abicht nach, ungenant lassen. Der critische Weg ist allein noch offen. Wenn der Leser diesen in meiner Gesellschaft durchzuwandern Gefälligkeit und Gedult gehabt hat, so mag er ietzt urtheilen, ob nicht, wenn es ihm beliebt, das Seinige dazu beizutragen, um diesen Fußsteig zur Heereßstrasse zu machen, dasienige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nemlich, die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde iederzeit, bisher aber vergeblich beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen.





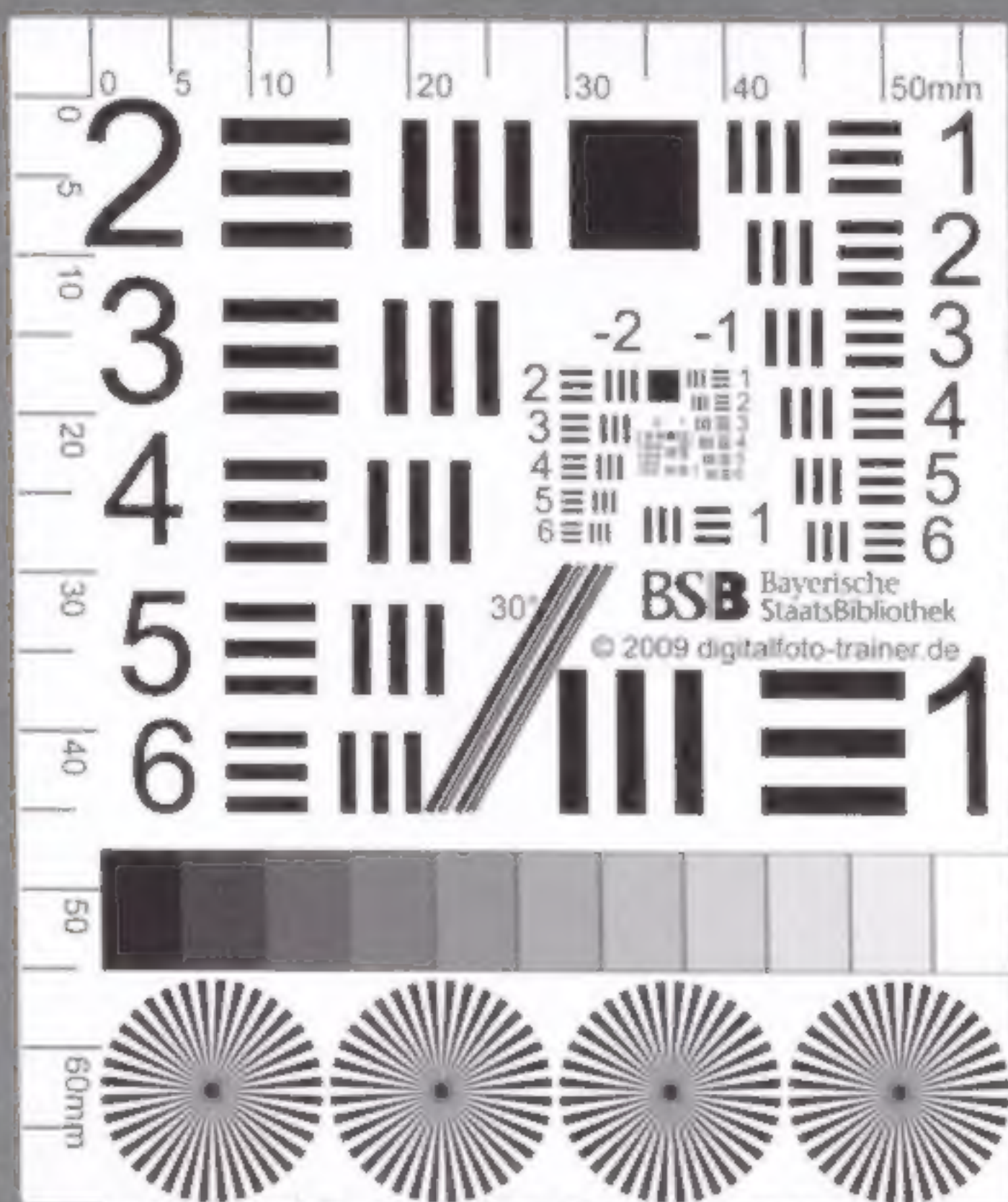
No. 1972 V. 1000 2 1/2 1/2 1/2
 I Station A 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12
 II Behind Range 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40
 III Behind Range 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100



würdig leben können, ohne sich um die Wissenschaft zu bekümmern, noch deren Geschäfte zu verwirren.

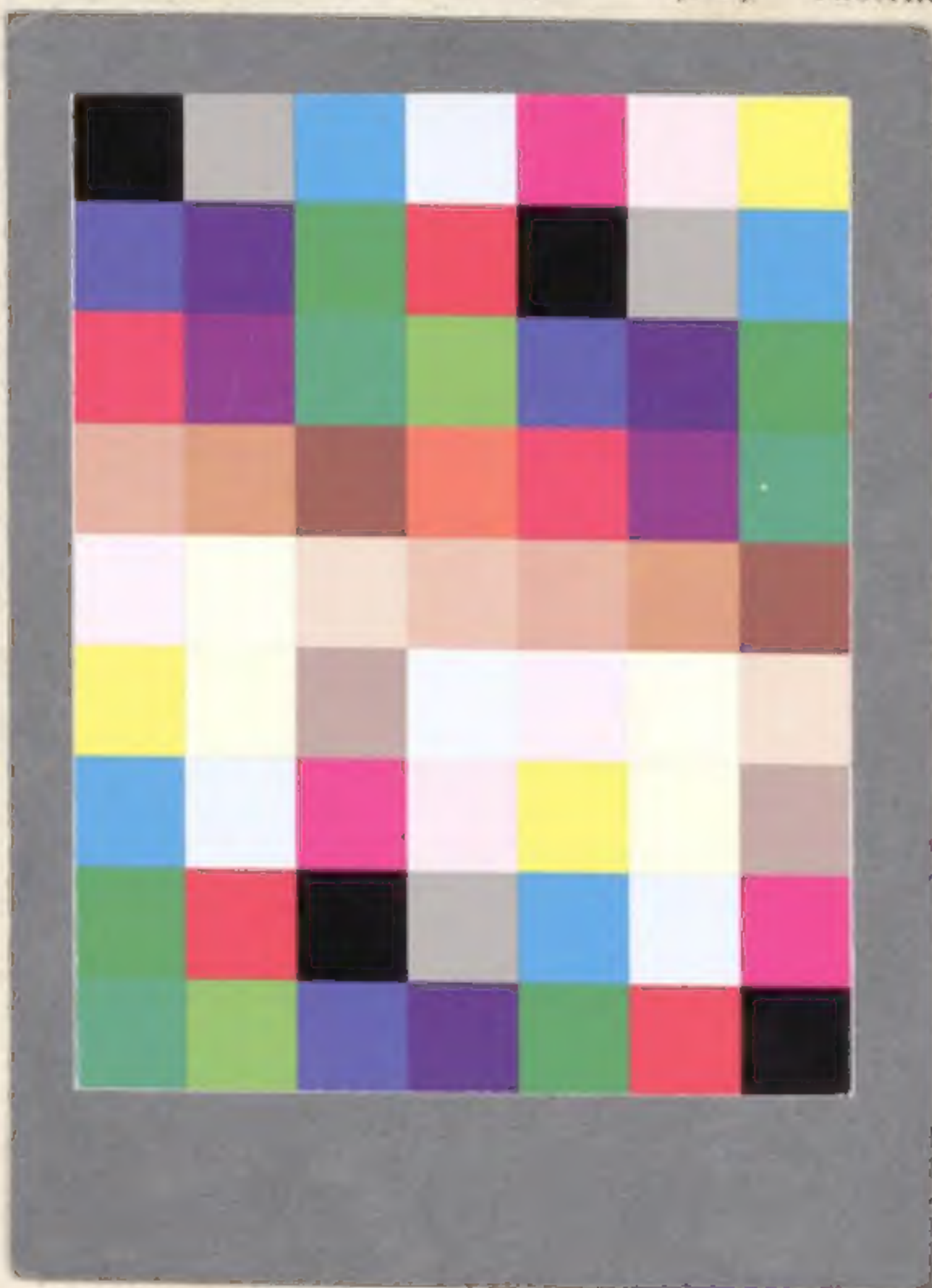
Was nun die Beobachter einer scientificischen Methode betrifft, so haben sie hier die Wahl, entweder dogmatisch oder sceptisch, in allen Fällen aber doch die Verbindlichkeit, systematisch zu verfahren. Wenn ich hier in Ansehung der ersteren den berühmten Wolf, bey der zweiten David Hume nenne, so kan ich die übrige, meiner ietzigen Absicht nach, ungenant lassen. Der critische Weg ist allein noch offen. Wenn der Leser diesen in meiner Gesellschaft durchzuwandern Gefälligkeit und Gedult gehabt hat, so mag er jetzt urtheilen, ob nicht, wenn es ihm beliebt, das Seinige dazu beizutragen, um diesen Fußsteig zur Heeresstrasse zu machen, dasienige, was

vor Ablauf
emlich, die
ierde ieders
zur völligen



würdig leben können, ohne sich um die Wissenschaft zu bekümmern, noch deren Geschäfte zu verwirren.

Was nun die Beobachter einer scientificischen Methode betrifft, so haben sie hier die Wahl, entweder dogmatisch oder sceptisch, in allen Fällen aber doch die Verbindlichkeit, systematisch zu verfahren. Wenn ich hier in Ansehung der ersteren den berühmten Wolf, bey der zweiten David Hume nenne, so kan ich die übrige, meiner iezigen Absicht nach, ungenant lassen. Der critische Weg ist allein noch offen. Wenn der Leser diesen in meiner Gesellschaft durchzuwandern Gefälligkeit und Gedult gehabt hat, so mag er jetzt urtheilen, ob nicht, wenn es ihm beliebt, das Seinige dazu beizutragen, um diesen Fußsteig zur Heeresstrasse zu machen, dasienige, was



vor Ablauf
nlich, die
rde iederz
r völligen

Kant, Immanuel

Critik der reinen Vernunft

Riga 1781

Rar. 1473

urn:nbn:de:bvb:12-bsb00073694-9

VD18 14482940