

Jordan-Schneider
Philosophische Quellenhefte

Heft 8

Die Vernunft
und ihre Grenzen

Aus Kants „Kritik der reinen Vernunft“

Herausgegeben von

Dr. Artur Buchenau

Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH

Philosophische Quellenhefte

Die neuen Lehrpläne haben zur Einbeziehung der Philosophie in den Unterricht verpflichtet. Der Schüler soll durch die Lektüre bedeutender Denker herangebildet werden zu einem selbständigen Verständnis philosophischer Werke. Dabei soll nicht ein systematisches Fachwissen vermittelt werden, sondern Einsicht in das Philosophieren, Einblick in die Geistesarbeit großer Denker. Der Schüler soll zu einem ersten Ringen mit philosophischen Problemen befähigt werden.

Um für eine solche Aufgabe das nötige Material bereitzustellen, bedarf es einer besonders gearteten Quellenammlung. Die Herausgeber, Oberstudienrat Dr. Schneider, Stralund, und Studienrat Dr. Jordan, Bremen, gehen davon aus, daß

1. der Schüler zunächst nur vor ein einzelnes Problem gestellt werden soll und daß,
2. um einer Verwirrung vorzubeugen, dieses eine Problem gezeigt werden soll im Werk eines einzelnen Denkers.

Die Arbeit an einem solchen Heft soll zu einem „gemeinsamen Eindringen“ in das Wesen „scharfer Begriffsbildung“ zwingen. Das Verfolgen einer denkerischen Linie soll Sinn für die „Kraft einer Beweisführung“ wecken.

Als Fortführung auf Grund dieser ersten philosophischen Unterweisung erscheinen (ab Nr. 16) problemgeschichtliche Hefte, die das Ringen verschiedener Denker um eine Frage quellenmäßig behandeln.

Bisher erschienen:

1. **Zweifel und Erkennen.** Aus den Meditationen des Descartes. Hrsg. von Oberstudienrat Dr. A. Buchenau [Best.-Nr. 4342]
2. **Die Bestimmung des Menschen.** Von Johann Gottlieb Fichte. Herausgegeben von Studienrat Dr. B. Jordan [Best.-Nr. 4343]
3. **Die Tatsachen in der Wahrnehmung.** Von Hermann v. Helmholtz. Hrsg. von Oberstudienrat Dr. H. Schneider [Best.-Nr. 4344]
4. **Das Schöne.** Schopenhauers Ästhetik. Herausgegeben von Studienrätin S. Mertens [Best.-Nr. 4345]
5. **Das Gute.** Aus der Ethik Immanuel Kants. Herausgegeben von Oberstudienrat Dr. A. Buchenau [Best.-Nr. 4346]
6. **Das Wesen der Naturerkenntnis.** Aus der Aufklärungsphilosophie David Humes. Hrsg. v. Studienrat Dr. F. Kramer [Best.-Nr. 4347]
7. **Der Gang der Weltgeschichte.** Aus Hegels Geschichtsphilosophie. Hrsg. von Akademiedirektor Prof. Dr. R. Weidel [Best.-Nr. 4348]
8. **Die Vernunft und ihre Grenzen.** Aus Kants „Kritik der reinen Vernunft“. Hrsg. v. Oberstudienrat Dr. A. Buchenau [Best.-Nr. 4349]
9. **Gott und die Schöpfung.** Aus der Philosophie des Thomas von Aquino. Hrsg. von Studienrat Dr. A. Kurfieß [Best.-Nr. 4350]
16. **Die Ideenlehre.** Von Plato bis zur Gegenwart. Hrsg. von Studienrat Dr. B. Jordan [Best.-Nr. 4357]
17. **Der Einzelne und die Gemeinschaft.** Herausgegeben von Studienrat Dr. E. Meister. In Vorb. 1928 [Best.-Nr. 4358]
18. **Weltentstehung.** In Vorb. 1928 [Best.-Nr. 4359]
19. **Willensfreiheit.** Herausgegeben von Studienrat Dr. H. Reuther [Best.-Nr. 4360]

Leipzig / Verlag von B. G. Teubner / Berlin

Philosophische Quellenhefte

Heft 8

Die Vernunft
und ihre Grenzen

Aus Kants „Kritik der reinen Vernunft“

Herausgegeben von

Dr. Artur Buchenau

Oberstudiendirektor



Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 1928

ISBN 978-3-663-15493-8

ISBN 978-3-663-16065-6 (eBook)

DOI 10.1007/978-3-663-16065-6

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Einleitung	3
Kritik der reinen Vernunft	8
A. Aus der Vorrede zur zweiten Auflage	8
B. Einleitung	16
I. Von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntniß	16
II. Wir sind im Besitze gewisser Erkenntnisse a priori, und selbst der gemeine Verstand ist niemals ohne solche	18
III. Die Philosophie bedarf einer Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Principien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimme	20
IV. Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urtheile	20
V. In allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft sind synthetische Urtheile a priori als Principien enthalten	23
VI. Allgemeine Aufgabe der Vernunft	25
C. Aus der transcendentalen Ästhetik	27
I. Von dem Raume	28
Metaphysische Erörterung dieses Begriffs	28
Transcendentale Erörterung des Begriffs vom Raume	30
Schlüsse aus obigen Begriffen	31
II. Von der Zeit	33
Metaphysische Erörterung des Begriffs der Zeit	33
Transcendentale Erörterung des Begriffs der Zeit	34
Schlüsse aus diesen Begriffen	35
III. Allgemeine Anmerkungen zur Transcendentalen Ästhetik	37

Einleitung

Die Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781, 2. Aufl. 1787), vielleicht das tiefstinnigste und folgenreichste Buch, das die deutsche Philosophie hervorgebracht hat, bildet die Grenze zweier Zeitalter. Indem Kant in diesem Werke zeigt, welches die der menschlichen Vernunft für immer gesteckten Grenzen sind und was sie erwartet, falls sie diese Grenzen mutwillig überschreitet, weist er zugleich die Aufklärung in ihre Schranken. Die Eigenart dieser Geistesepoche, der Kant selbst entstammte und zu der er sich Zeit seines Lebens bekannte, bestand ja darin, allen unvernünftigen (irrationalen) Gewalten in Natur und Leben den Glauben an die unumschränkte Macht des Gedankens entgegenzusetzen.

Ihr diesen Glauben nehmen, hieß das nicht vernunftwidrige Interessen vertreten? Davon war Kant weit entfernt, und in der That hat die Geschichte erwiesen, daß eine genaue Erforschung der Grenzen unserer Erkenntnis niemals rückwärts, sondern stets vorwärts führt. Wäre Kant bloß der Totengräber der Aufklärung und ihrer dogmatischen Metaphysik geworden, so hätte sein Werk zwar einen bedeutenden Platz in der Geschichte der Philosophie eingenommen, aber es wäre niemals zu jener alles überragenden Bedeutung gelangt. Das konnte nur dadurch geschehen, daß Kant, indem er die Aufklärung überwand, zugleich eine neue Epoche des Geistes einleitete: jene Zeit, die in Deutschland die des Idealismus genannt wird und die als Romantik zunächst in den heftigsten Gegensatz zur Aufklärung geriet. Hinsichtlich seiner positiven Leistung ist Kant der Begründer des deutschen Idealismus als einer Kulturbewegung. Aber er ist darum noch nicht „Romantiker“. Sondern das Einzigartige seiner Leistung besteht darin, daß sie „überhistorisch“ ist und die rationalistische Tendenz der Aufklärung ebenso in sich bewahrt wie die irrationalistische Einstellung der Romantik. Das heißt: Kants Werke, und vor allem die „Kritik der reinen Vernunft“, sind historisch nur zu verstehen als großartige Synthese zweier Zeitalter. Nichts wäre also verfehlter als zu glauben, Kant habe mit dem Nachweise der Grenzen menschlicher Vernunft nur eine zerstörende Leistung vollbringen wollen.

Vielmehr ist ihm gerade diese „Grenzsetzung“ der einzig mögliche und daher notwendige Weg zu einer Philosophie, die das Feld des menschlichen Geistes unermesslich erweitert und dabei eine Begründung von dauerndem Werte enthält. Man erwarte nicht, in der „Kritik der reinen Vernunft“ ein Buch zu finden, welches sich mit der Kritik philosophischer Systeme befaßt oder ein vermeintliches Wissen zu „kritisieren“ sucht, und damit dem entspricht, was man gewöhnlich unter einer „Kritik“ versteht. Auch das kann nicht als die eigentliche Absicht Kants bezeichnet werden, eine „Kritik“ unseres Vernunftvermögens zu geben. Vielmehr ergibt sich die Grenzsetzung aus der positiven Leistung ganz von selbst, indem sich jeder andere Weg als widerspruchsvolle Scheinlösung des Erkenntnisproblems erweist. Der Aufbau und die positive Leistung Kants also sind es, die im Vordergrunde stehen und die auch wir begriffen haben müssen, ehe wir an die Lektüre der Kritik gehen. Was aber wird nun aufgebaut und wie wird es von Kant aufgebaut?

Die Antwort auf diese Frage ist einfach. Es handelt sich darum, die Erfahrung in ihrer Gesetzmäßigkeit zu konstruieren. Aber hierin stecken gewaltige Probleme, deren Bearbeitung ein ganzes Menschenleben erforderte. Wie kann denn Erfahrung konstruiert werden? Ist sie nicht das, was wir alle erleben und durchmachen müssen, ehe wir etwas darüber zu sagen wissen? Kann denn Erfahrung schon irgendwie vor der Erfahrung gewonnen werden?

Damit ist einer der Grundgedanken der Kritik berührt. Aber es ist noch ein falscher Ansatz zu beseitigen. Nicht darum nämlich handelt es sich für Kant, die Erfahrung als ein Erlebnis zu konstruieren, also das, was wir wohl zunächst meinen, wenn wir von „Erfahrung“ reden, sondern es handelt sich um die wissenschaftliche Erfahrung; um das, was der Wissenschaftler „Erfahrung“ nennt. Diese wissenschaftliche Erfahrung konstruieren bedeutet tatsächlich, sie schon „vor“ der Erfahrung gewinnen, und wenn diese Aufgabe nicht sinnlos sein soll, muß wissenschaftliche Erfahrung ein Zusammengesetztes sein. Sie muß bestehen aus zwei Komponenten, deren eine — der Stoff oder das Materiale — schlechterdings nur hingenommen oder „gegeben“ sein kann, während die andere dem Bewußtsein entstammt, welches Wissenschaft erzeugt.

Um uns diese Lösung aus der historischen Situation verständlich zu machen, die Kant vorfand, greifen wir noch einmal auf die damalige Lage der Philosophie zurück.

Auf englischem Boden hatte die Aufklärung zum Skeptizismus geführt, während sie in Frankreich einen Materialismus gezeitigt hatte, der die philosophische Entwicklung nicht mehr zu befruchten vermochte. Der schottische Philosoph David Hume hatte nachgewiesen, daß der Vernunft Schranken gestellt sind, indem sie nicht einmal die einfachsten Verknüpfungen, wie sie vom Leben und von der Wissenschaft tagtäglich vollzogen werden, zu begreifen vermag. Eine solche Verknüpfung ist z. B. der Kausalitätsbegriff. Es ist nicht einzusehen, warum zwischen Ursache und Wirkung eine notwendige Verbindung bestehen soll, die wir doch ohne weiteres voraussetzen, wenn wir von Kausalzusammenhängen reden. Der Ansatz Humes war also dem Kantischen ziemlich ähnlich. Und dennoch ist die Philosophie Humes nicht zu einer positiven Leistung, zu einer Sicherung der wissenschaftlichen Erkenntnis und zu einer Theorie der Erfahrung gelangt. Sondern sie ist im Zweifel an aller Allgemeingültigkeit stecken geblieben. Sie hat dazu beigetragen, die Gedankenwelt der Aufklärung zu zersetzen, aber sie hat nichts Neues an deren Stelle gesetzt.

Wie ist es zu verstehen, daß Kant, der von sich bekennet, durch Hume aus dem „dogmatischen Schlummer“ geweckt worden zu sein, den Skeptizismus Humes durch einen Kritizismus überwand? Wie unterscheidet sich überhaupt der Kritizismus vom Skeptizismus? Für den Kritizismus läßt sich genau feststellen, welches das Gebiet ist, über das wir Positives nicht mehr auszusagen vermögen, und welches das Gebiet ist, auf dem exakte Gesetzmäßigkeiten feststellbar sind. Diese Unterscheidung kennt der Skeptizismus nicht. Kant findet sie in dem Gegensatz von Ding an sich und Erscheinung, und er erklärt, daß alle unsere Erkenntnis auf Erscheinungen geht, während die „Dinge an sich“ bloße Grenzbegriffe sind. Hume hatte die Erscheinungen fälschlich für Dinge an sich genommen und mußte daher zu skeptischen Konsequenzen gelangen.

Die „Erscheinung“ aber ist nun so beschaffen, daß sie ohne das Subjekt, für welches sie Erscheinung ist, nicht gedacht werden kann. Eben weil es sich so verhält, kann nach Kant über Erscheinungen etwas Sicheres ausgemacht werden. Denn dieses „Subjekt“ der Erscheinung ist ja nicht ein beliebiger Punkt, dem wir die Erscheinung zuordnen, sondern es ist das Moment der Gesetzmäßigkeit in der Erscheinung selbst. Das heißt: das Gesetz, welches die Erscheinungen verknüpft und welches die Erscheinungswelt beherrscht, ist das Gesetz des Bewußtseins. Somit heißt die Gesetze

des Bewußtseins finden zugleich die Gesetze der Erscheinungen finden, und die kritische Zergliederung der Erscheinungswelt ist zunächst eine Analyse des Bewußtseins.

Jetzt wird es uns klar, was es bedeutet, wenn Kant die Erfahrung vor der Erfahrung konstruieren will. Nicht der Stoff oder die zufällige Naturbestimmtheit („Konstante“ der Physik) läßt sich vorher oder a priori (wie der Kunstausdruck hierfür heißt) wissen und konstruieren, sondern nur die allgemeinen und letzten Gesetze der Erscheinungswelt sind der philosophischen Theorie erfassbar, und zwar deswegen, weil sie einerseits die Voraussetzung alles Empirischen darstellen, und weil sie andererseits die Gesetze des Bewußtseins sind, sofern es erkennt. Dieser Zusatz ist wichtig; denn ohne ihn ist der Zusammenhang von Bewußtseins- und Erscheinungsanalyse unklar. Das nicht erkennende Bewußtsein unterliegt nämlich einer anderen Gesetzmäßigkeit, die wir als psychologische bezeichnen können und die mit der Grundgesetzlichkeit der Erscheinungswelt nichts zu tun hat. Wir können dies nicht sogleich erfassen, aber es ist doch vielleicht einleuchtend, daß Hume, als er den zureichenden Erkenntnisgrund von den Verknüpfungen, die der Geist tagtäglich vollzieht, vermißte, — daß Hume dabei außer dem bereits hervorgehobenen Fehler der Verwechslung von Erscheinung und Ding an sich noch einen anderen Fehler beging: er verwechselte die Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins mit der psychologischen Gesetzmäßigkeit. Er wollte die Grundbegriffe des erkennenden Bewußtseins auf etwas zurückführen, das mit Erkenntnis nichts zu tun hat, nämlich auf Glaube und Erwartung, und er sah nicht, daß die Grundbegriffe der Erkenntnis Kategorien des Bewußtseins sind.

Wir haben uns auf Hume bezogen, weil wir erwarten, daß der Schüler von hier aus einen Zugang zu den Texten des hier vorliegenden Heftes und damit zu dem Grundgedanken Kants gewinnen wird.

Dieser Grundgedanke ist in klassisch schöner Art und Weise in der „Vorrede“ formuliert, die Kant der 2. Auflage vorangestellt hat. Hier heißt es: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten . . .“ Das bedeutet: über die „Gegenstände“ läßt sich nur dann

vorher etwas ausfagen, wenn sie bereits unserer Erkenntnis entsprechen, Erkenntnis hat nichts zu tun mit Abbildung einer als absolut angenommenen „Welt“ von Dingen, sondern sie ist es, die den Gegenstand allererst erzeugt, nämlich ihn in seiner Gesetzmäßigkeit und nach seiner „Form“ bestimmt. Das ist die berühmte Umstellung unserer Weltauffassung, die Kant selbst mit der Tat des Kopernikus vergleicht, und die dazu bestimmt war, eine neue Ära des Philosophierens einzuleiten. In der Tat ist der Idealismus Fichtes, Schellings und Hegels nur eine weitere Anwendung dieses kantischen Grundgedankens.

Kritik der reinen Vernunft

A. Aus der Vorrede zur zweiten Auflage

Ob die Bearbeitung der Erkenntnisse, die zum Vernunftgeschäfte gehören, den sicheren Gang einer Wissenschaft gehe oder nicht, das läßt sich bald aus dem Erfolg beurtheilen. Wenn sie nach viel gemachten Anstalten und Zurüstungen, so bald es zum Zweck kommt, in Stecken geräth, oder, um diesen zu erreichen, öfters wieder zurückgehen und einen andern Weg einschlagen muß; imgleichen wenn es nicht möglich ist, die verschiedenen Mitarbeiter in der Art, wie die gemeinschaftliche Absicht erfolgt werden soll, einhellig zu machen: so kann man immer überzeugt sein, daß ein solches Studium bei weitem noch nicht den sicheren Gang einer Wissenschaft eingeschlagen, sondern ein bloßes Heruntappen sei, und es ist schon ein Verdienst um die Vernunft, diesen Weg wo möglich ausfindig zu machen, sollte auch manches als vergeblich aufgegeben werden müssen, was in dem ohne Überlegung vorher genommenen Zwecke enthalten war.

Daß die Logik diesen sicheren Gang schon von den ältesten Zeiten her gegangen sei, läßt sich daraus ersehen, daß sie seit dem Aristoteles keinen Schritt rückwärts hat thun dürfen, wenn man ihr nicht etwa die Wegschaffung einiger entbehrlichen Subtilitäten oder deutlichere Bestimmung des Vorgetragenen als Verbesserungen anrechnen will, welches aber mehr zur Eleganz, als zur Sicherheit der Wissenschaft gehört. Merkwürdig ist noch an ihr, daß sie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat thun können und also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint.

Daß [dies] der Logik so gut gelungen ist, diesen Vortheil hat sie bloß ihrer Eingeschränktheit zu verdanken, dadurch sie berechtigt, ja verbunden ist, von allen Objecten der Erkenntniß und ihrem Unterschiede zu abstrahieren, und in ihr also der Verstand es mit nichts weiter, als sich selbst und seiner Form zu thun hat. Weit schwerer mußte es natürlicher Weise für die Vernunft sein, den sicheren Weg der Wissenschaft einzuschlagen, wenn sie nicht bloß mit sich selbst, sondern auch mit Objecten zu schaffen hat; daher jene auch als Propädeutik gleichsam nur den Vor-

hof der Wissenschaften ausmacht, und wenn von Kenntnissen die Rede ist, man zwar eine Logik zur Beurtheilung derselben voraussetzt, aber die Erwerbung derselben in eigentlich und objectiv so genannten Wissenschaften suchen muß.

So fern in diesen nun Vernunft sein soll, so muß darin etwas a priori erkannt werden¹⁾, und ihre Erkenntniß kann auf zweierlei Art auf ihren Gegenstand bezogen werden, entweder diesen und seinen Begriff (der anderweitig gegeben werden muß) bloß zu bestimmen, oder ihn auch wirklich zu machen. Die erste ist theoretische, die andere praktische Erkenntniß der Vernunft. Von beiden muß der reine Theil, so viel oder so wenig er auch enthalten mag, nämlich derjenige, darin Vernunft gänzlich a priori ihr Object bestimmt, vorher allein vorgetragen werden und dasjenige, was aus anderen Quellen kommt, damit nicht vermengt werden; denn es giebt übele Wirthschaft, wenn man blindlings ausgiebt, was einkommt, ohne nachher, wenn jene in Stecken geräth, unterscheiden zu können, welcher Theil der Einnahme den Aufwand tragen könne, und von welcher man denselben beschneiden muß.

Mathematik und Physik sind die beiden theoretischen Erkenntnisse der Vernunft, welche ihre Objecte a priori bestimmen sollen, die erstere ganz rein, die zweite wenigstens zum Theil rein, dann aber auch nach Maßgabe anderer Erkenntnisquellen als der der Vernunft.²⁾

Die Mathematik ist von den frühesten Zeiten her, wohin die Geschichte der menschlichen Vernunft reicht, in dem bewundernswürdigen Volke der Griechen den sichern Weg einer Wissenschaft gegangen. Allein man darf nicht denken, daß es ihr so leicht geworden, wie der Logik, wo die Vernunft

1) Es muß also in ihnen, den gegenständlichen Wissenschaften, etwas durch reine Einsicht auszumachen sein. Kant verwendet den Terminus a priori hier zunächst nur in dem Sinne der vernünftigen Erkenntnis, und fragt, wie es möglich ist, diese vernünftige Erkenntnis auf Gegenstände zu beziehen. Dabei ist vorausgesetzt, daß uns Gegenstände „gegeben“ sind, d. h. daß es von ihnen eine „Kenntnis“ gibt, die irgendwoher stammt und auf die sich die reine Erkenntnis bestimmend einstellen kann. Indem die Vernunft gegebene Kenntnisse bestimmt, ist sie stets theoretisch, und die praktische Erkenntnis steht nicht neben und außerhalb der theoretischen, sondern sie ist ihr Unterfall. Sie macht nämlich den theoretisch bestimmten Begriff wirklich, indem sie durch ihn den Willen zum Handeln bestimmt.

2) Besser „Kenntnisquellen“; denn eine Erkenntnis, die nicht aus der Vernunft stammt, wie die sinnliche Erkenntnis, bedarf der begrifflichen Klärung, um überhaupt verständlich zu sein: dies ist selbst eine der Grundeinsichten der Kritik.

es nur mit sich selbst zu thun hat, jenen königlichen Weg zu treffen, oder vielmehr sich selbst zu bahnen; vielmehr glaube ich, daß es lange mit ihr beim Heruntappen geblieben ist, und diese Umänderung einer Revolution zuzuschreiben sei, die der glückliche Einfall eines einzigen Mannes in einem Versuche zu Stande brachte, von welchem an die Bahn, die man nehmen mußte, nicht mehr zu verfehlen war, und der sichere Gang einer Wissenschaft für alle Zeiten und in unendliche Weiten eingeschlagen und vorgezeichnet war. Dem ersten, der den gleichschenkligten Triangel demonstirte, dem ging ein Licht auf; denn er fand, daß er nicht dem, was er in der Figur sah, oder auch dem bloßen Begriffe derselben nachspüren und gleichsam davon ihre Eigenschaften ablernen, sondern durch das, was er nach Begriffen selbst a priori hineindachte und darstellte, (durch Construction) hervorbringen müsse, und daß er, um sicher etwas a priori zu wissen, der Sache nichts beilegen müsse, als was aus dem nothwendig folgte, was er seinem Begriffe gemäß selbst in sie gelegt hat.¹⁾

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

Als Galilei seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen, oder Torricelli die Luft ein Gewicht, was er sich zum voraus dem einer ihm bekannten Wassersäule gleich gedacht hatte, tragen ließ, oder in noch späterer Zeit Stahl Metalle in Kalk und diesen wiederum in Metall verwandelte, indem er ihnen etwas entzog und wiedergab: so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einseht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe

1) Kant berührt hier die Frage nach der Beschaffenheit der mathematischen Erkenntnis. Mathematische Erkenntnis ist auf Anschauung gegründet, aber nicht auf sinnliche Anschauung, sondern auf intellektuelle. Diese Anschauung läßt sich, wie schon Plato wußte, ohne Entlehnungen aus der Erfahrung, aus bloßer „Erinnerung“, d. h. a priori durch Konstruktion gewinnen. Wir haben also hier auseinanderzuhalten: a) den apriorischen Charakter der mathematischen Erkenntnis, und b) ihren Anschauungscharakter. Eine nähere Erklärung des Begriffs der reinen Anschauung a priori kann jedoch erst nach Erörterung der Lehre vom Raume gegeben werden.

hervorbringt, daß sie mit Principien ihrer Urtheile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nöthigen müsse auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbände gängeln lassen müsse; denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem nothwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf. Die Vernunft muß mit ihren Principien, nach denen allein übereinstimmende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestallten Richters, der die Zeugen nöthigt auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt. Und so hat sogar Physik die so vortheilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde. Hiedurch ist die Naturwissenschaft allererst in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, da sie so viel Jahrhunderte durch nichts weiter als ein bloßes Herumtappen gewesen war.

Der Metaphysik, einer ganz isolirten speculativen Vernunftserkenntniß, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt und zwar durch bloße Begriffe (nicht wie Mathematik durch Anwendung derselben auf Anschauung), wo also Vernunft selbst ihr eigener Schüler sein soll, ist das Schicksal bisher noch so günstig nicht gewesen, daß sie den sichern Gang einer Wissenschaft einzuschlagen vermocht hätte, ob sie gleich älter ist als alle übrige und bleiben würde, wenn gleich die übrigen insgesammt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarei gänzlich verschlungen werden sollten. Denn in ihr geräth die Vernunft continuirlich in Stecken, selbst wenn sie diejenigen Gesetze, welche die gemeinste Erfahrung bestätigt, (wie sie sich anmaßt) a priori einsehen will. In ihr muß man unzählige mal den Weg zurück thun, weil man findet, daß er dahin nicht führt, wo man hin will, und was die Einseitigkeit ihrer Anhänger in Behauptungen betrifft, so ist sie noch soweit davon entfernt, daß sie vielmehr ein Kampfplatz ist, der ganz eigentlich dazu bestimmt zu sein scheint, seine Kräfte im Spielgesichte zu üben, auf dem noch niemals irgend ein Fechter sich auch den kleinsten Platz hat erkämpfen und auf seinen Sieg einen dauerhaften Besitz gründen können. Es ist also kein Zweifel, daß

ihr Verfahren bisher ein bloßes Herumtappen, und was das Schlimmste ist, unter bloßen Begriffen gewesen sei.

Woran liegt es nun, daß hier noch kein sicherer Weg der Wissenschaft hat gefunden werden können? Ist er etwa unmöglich? Woher hat denn die Natur unsere Vernunft mit der rastlosen Bestrebung heimgesucht, ihm als einer ihrer wichtigsten Angelegenheiten nachzuspüren? Noch mehr, wie wenig haben wir Ursache, Vertrauen in unsere Vernunft zu setzen, wenn sie uns in einem der wichtigsten Stücke unserer Wißbegierde nicht bloß verläßt, sondern durch Vorspiegelungen hinhält und am Ende betrügt! Oder ist er bisher nur verfehlt, welche Anzeige können wir benutzen, um bei erneuertem Nachsuchen zu hoffen, daß wir glücklicher sein werden, als andere vor uns gewesen sind?

Ich sollte meinen, die Beispiele der Mathematik und Naturwissenschaft, die durch eine auf einmal zu Stande gebrachte Revolution das geworden sind, was sie jetzt sind, wären merkwürdig genug, um dem wesentlichen Stücke der Umänderung der Denkart, die ihnen so vorteilhaft geworden ist, nachzusinnen und ihnen, so viel ihre Analogie, als Vernunftserkenntnisse, mit der Metaphysik gestattet, hierin wenigstens zum Versuche nachzuahmen. Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntniß erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniß richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll.¹⁾ Es ist hiemit eben so, als mit den ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte,

1) Die Parodie dieses Satzes hebt sich sofort, wenn wir den Begriff des „Gegenstandes“ einer Analyse unterziehen. „Einen Gegenstand geben, so führt Kant an einer späteren Stelle aus, wenn dies nicht wiederum nur mittelbar gemeint sein soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts anderes als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sei wirkliche oder doch mögliche) beziehen“. Scheinbar ist mit der Antwort, der Gegenstand sei „gegeben“, alle weitere Fragelust nach der Beschaffenheit dieses Gegen-

wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Object der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen. Weil ich aber bei diesen Anschauungen, wenn sie Erkenntnisse werden sollen, nicht stehen bleiben kann, sondern sie als Vorstellungen auf irgend etwas als Gegenstand beziehen und diesen durch jene bestimmen muß, so kann ich entweder annehmen, die Begriffe, wodurch ich diese Bestimmung zu Stande bringe, richten sich auch nach dem Gegenstande, und dann bin ich wiederum in derselben Verlegenheit wegen der Art, wie ich a priori hiervon etwas wissen könne; oder ich nehme an, die Gegenstände oder, welches einerlei ist, die Erfahrung, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, richten sich nach diesen Begriffen, so sehe ich sofort eine leichtere Auskunft, weil Erfahrung selbst eine Erkenntnißart ist, die Verstand erfordert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muß, welche in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung nothwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen. Was Gegenstände betrifft, so fern sie bloß durch Vernunft und zwar nothwendig gedacht, die aber (so wenigstens, wie die Vernunft sie denkt) gar nicht in der Erfahrung gegeben werden können, so werden die Versuche sie zu denken (denn denken müssen sie sich doch lassen) hernach einen herrlichen Probirstein desjenigen abgeben, was wir als die veränderte Methode der Denkungsart annehmen, daß wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen.

Dieser Versuch gelingt nach Wunsch und verspricht der Metaphysik in ihrem ersten Theile, da sie sich nämlich mit Begriffen a priori

standes abge schnitten; aber sieht man näher hin, so zeigt sich, daß der „gegebene“ Gegenstand, das Empfundene oder Wahrgenommene, kein bestimmtes A, sondern ein unbestimmtes X ist, daß es überhaupt nur aus dem ganzen Zusammenhang der „Erfahrung“ als Glied erklärt und verstanden werden kann. Insofern nun dieser Zusammenhang der Erfahrung nicht losgelöst von unserer Erkenntnis und ihrem Apparate bestehen kann, reicht auch der vermeintliche selbständige „Gegenstand“ in die Abhängigkeit des Bewußtseins.

beschäftigt, davon die correspondirenden Gegenstände in der Erfahrung jenen angemessen gegeben werden können, den sicheren Gang einer Wissenschaft. Denn man kann nach dieser Veränderung der Denkart die Möglichkeit einer Erkenntniß a priori ganz wohl erklären und, was noch mehr ist, die Gesetze, welche a priori der Natur, als dem Inbegriffe der Gegenstände der Erfahrung, zum Grunde liegen, mit ihren genugthuenden Beweisen versehen, welches beides nach der bisherigen Verfahrensart unmöglich war. Aber es ergiebt sich aus dieser Deduction unseres Vermögens a priori zu erkennen im ersten Theile der Metaphysik ein befremdliches und dem ganzen Zwecke derselben, der den zweiten Theil beschäftigt, dem Anscheine nach sehr nachtheiliges Resultat, nämlich daß wir mit ihm nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können, welches doch gerade die wesentlichste Angelegenheit dieser Wissenschaft ist.¹⁾ Aber hierin liegt eben das Experiment einer Gegenprobe der Wahrheit des Resultats jener ersten Würdigung unserer Vernunftkenntniß a priori, daß sie nämlich nur auf Erscheinungen gehe, die Sache an sich selbst dagegen zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkant liegen lasse. Denn das, was uns nothwendig über die Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen hinaus zu gehen treibt, ist das Unbedingte, welches die Vernunft in den Dingen an sich selbst nothwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten und dadurch die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt. Findet sich nun, wenn man annimmt, unsere Erfahrungserkenntniß richte sich nach den Gegenständen als Dingen an sich selbst, daß das Unbedingte ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden könne; dagegen, wenn man annimmt, unsere Vorstellung der Dinge, wie sie uns gegeben werden, richte sich nicht nach diesen als Dingen an sich selbst, sondern diese Gegenstände vielmehr als Erscheinungen richteten sich nach unserer Vorstellungsart, der Widerspruch wegfalle; und daß folglich das Unbedingte nicht an Dingen, so fern wir sie kennen (sie uns gegeben werden), wohl aber an ihnen, so fern wir sie nicht kennen, als Sachen an sich selbst angetroffen werden müsse:

1) Wenn die Metaphysik sich mit solchen Begriffen a priori beschäftigt, deren Gegenstände innerhalb der „Erfahrung“ liegen, so wird sie zur exakten Wissenschaft. Aber diesen Gewinn erkaufte sie mit dem Verluste alles echten Wissens im Gebiete des Übersinnlichen. Unser in der Einleitung ausgesprochener Satz, daß sich die „Grenzsetzung“ für Kant aus dem positiven Aufbau der Erfahrungswelt ganz von selbst ergibt, wird also hier von Kant ausdrücklich hervorgehoben.

so zeigt sich, daß, was wir Anfangs nur zum Versuche annahmen, gegründet sei.¹⁾

In jenem Versuche, das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern, und dadurch, daß wir nach dem Beispiele der Geometer und Naturforscher eine gänzliche Revolution mit derselben vornehmen, besteht nun das Geschäft dieser Kritik der reinen speculativen Vernunft. Sie ist ein Tractat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst; aber sie verzeichnet gleichwohl den ganzen Umriß derselben sowohl in Ansehung ihrer Grenzen, als auch den ganzen inneren Gliederbau derselben. Denn das hat die reine speculative Vernunft Eigenthümliches an sich, daß sie ihr eigen Vermögen nach Verschiedenheit der Art, wie sie sich Objecte zum Denken wählt, ausmessen und auch selbst die mancherlei Arten, sich Aufgaben vorzulegen, vollständig vorzählen und so den ganzen Vorriß zu einem System der Metaphysik verzeichnen kann und soll; weil, was das erste betrifft, in der Erkenntniß a priori den Objecten nichts beigelegt werden kann, als was das denkende Subject aus sich selbst hernimmt, und, was das zweite anlangt, sie in Ansehung der Erkenntnißprincipien eine ganz abgeforderte, für sich bestehende Einheit ist, in welcher ein jedes Glied wie in einem organisirten Körper um aller anderen und alle um eines willen dafind, und kein Princip mit Sicherheit in einer Beziehung genommen werden kann, ohne es zugleich in der durchgängigen Beziehung zum ganzen reinen Vernunftgebrauch untersucht zu haben. Dafür aber hat auch die Metaphysik das seltene Glück, welches keiner andern Vernunftwissenschaft, die es mit Objecten zu thun hat, (denn die Logik beschäftigt sich nur mit der Form des Denkens überhaupt) zu Theil werden kann, daß, wenn sie durch diese Kritik in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, sie das ganze Feld der für sie gehörigen

1) Wir nehmen an, daß die Gegenstände sich nach der Erkenntnis richten. Diese „Annahme“ erweist Kant in der Kritik einmal positiv und sodann negativ, indem er zeigt, daß alle gegensätzlichen Voraussetzungen zu Widersprüchen führen. Letzteres unternimmt Kant besonders in der transszendentalen Dialektik oder Ideenlehre. Die Ideen oder reinen Vernunftbegriffe sind solche Begriffe, die die Möglichkeit der Erfahrung übersteigen und denen keine entsprechenden Gegenstände in der sinnlichen Erfahrung gegeben werden können. Zu ihnen gehören die Begriffe „Seele“, „Welt“, „Gott“. Diese Ideen führen, wie Kant beweist, insgesamt auf Ungereimtheiten, wenn angenommen wird, unsere Erkenntnis richte sich nach den Gegenständen, sie sind dagegen vereinbar, wenn angenommen wird, die Gegenstände richten sich nach unserer Erkenntnis, d. h. sie sind nur Erscheinungen.

Erkenntnisse völlig befassen und also ihr Werk vollenden und für die Nachwelt als einen nie zu vermehrenden Hauptstuhl zum Gebrauche niederlegen kann, weil sie es bloß mit Principien und den Einschränkungen ihres Gebrauchs zu thun hat, welche durch jene selbst bestimmt werden. Zu dieser Vollständigkeit ist sie daher als Grundwissenschaft auch verbunden, und von ihr muß gesagt werden können: nil actum reputans, si quid supereset agendum.

Die Kritik ist nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrem reinen Erkenntniß, als Wissenschaft, entgegengesetzt, sondern dem Dogmatism, d. i. der Annahme, mit einer reinen Erkenntniß aus Begriffen (der philosophischen) nach Principien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauch hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen. Dogmatism ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens. [So] ist die Kritik die nothwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft, die nothwendig dogmatisch und nach der strengsten Forderung systematisch, mithin schulgerecht (nicht populär) ausgeführt werden muß, denn diese Forderung an sie, da sie sich anheischig macht, gänzlich a priori, mithin zu völliger Befriedigung der speculativen Vernunft ihr Geschäfte auszuführen, ist unnachlässlich.

B. Einleitung

I. Von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntniß

Daß alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnißvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und theils von selbst Vorstellungen bewirken, theils unsere Verstandesthätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniß der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? Der Zeit nach geht also keine Erkenntniß in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an.

Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntniß ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und

dem, was unser eigenes Erkenntnißvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.

Es ist also wenigstens eine der näheren Untersuchung noch benötigte und nicht auf den ersten Anschein sogleich abzufertigende Frage: ob es ein dergleichen von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntniß gebe. Man nennt solche Erkenntnisse *a priori*, und unterscheidet sie von den empirischen, die ihre Quellen *a posteriori*, nämlich in der Erfahrung, haben.

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

Wir werden also im Verfolg unter Erkenntnissen *a priori* nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden. Ihnen sind empirische Erkenntnisse oder solche, die nur *a posteriori*, d. i. durch Erfahrung, möglich sind, entgegengesetzt. Von den Erkenntnissen *a priori* heißen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist. So ist z. B. der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Ursache, ein Satz *a priori*, allein nicht rein, weil Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann.¹⁾

1) Der analytische Charakter der Kritik tritt hier deutlich hervor, indem Kant sich sogar eines Bildes aus der Chemie bedient. Unsere Erfahrungserkenntnis (Erkenntnis der Erfahrung) ist zusammengesetzt. Sie besteht aus dem empirischen Stoffe und einem „Zusatz“, den wir erst nach langer Übung abzufondern vermögen. Dieser Zusatz entstammt unserem eigenen Erkenntnisvermögen, unserer Verstandestätigkeit. Sie ist das Formende, der empirische Stoff dagegen die Materie der Erkenntnis. Die Abhängigkeit von Aristoteles ist unverkennbar. Aber im Verfolge erweist sich dieser Ansatz als ein vor-

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

Es kommt hier auf ein Merkmal an, woran wir sicher ein reines Erkenntniß von empirischen unterscheiden können. Erfahrung lehrt uns zwar, daß etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, daß es nicht anders sein könne. Findet sich also **erflich** ein Satz, der zugleich mit seiner Nothwendigkeit gedacht wird, so ist er ein Urtheil a priori; ist er überdem auch von keinem abgeleitet, als der selbst wiederum als ein nothwendiger Satz gültig ist, so ist er schlechterdings a priori. **Zweitens:** Erfahrung giebt niemals ihren Urtheilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und comparative Allgemeinheit (durch Induction), so daß es eigentlich heißen muß: so viel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme. Wird also ein Urtheil in strenger Allgemeinheit gedacht, d. i. so, daß gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings a priori gültig. Die empirische Allgemeinheit ist also nur eine willkürliche Steigerung der Gültigkeit von der, welche in den meisten Fällen, zu der, die in allen gilt, wie z. B. in dem Satze: alle Körper sind schwer; wo dagegen strenge Allgemeinheit zu einem Urtheile wesentlich gehört, da zeigt diese auf einen besonderen Erkenntnisquell desselben, nämlich ein Vermögen des Erkenntnisses a priori. Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori und gehören auch unzertrennlich zu einander. Weil es aber im Gebrauche derselben bisweilen leichter ist, die empirische Beschränktheit derselben, als die Zufälligkeit in den Urtheilen, oder es auch mannigmal einleuchtender ist, die unbeschränkte Allgemeinheit, die wir einem Urtheile beilegen, als die Nothwendigkeit desselben zu zeigen, so

läufiger. Denn indem Kant von reinen Erkenntnissen a priori spricht, und darunter solche versteht, „denen gar nichts Empirisches beigemischt ist“, legt er ein anderes Schema zugrunde. Jetzt nämlich erweist sich die gewöhnliche Erkenntnis als eine Mischung aus empirischer und reiner, wobei zwar das chemische Gleichnis festgehalten, aber seine Bedeutung verändert wird. Auch die reine Erkenntnis müßte ja, wenn sie überhaupt möglich sein soll, einen Gegenstand oder eine Materie haben, d. h. etwas worauf sie sich erstreckt. Indem es nun der Verstand selbst ist, auf welchen sich die reine Erkenntnis a priori erstreckt, scheidet sich der Gegenstand der Erkenntnis vom „Gegebenen“. Die Materie der Erkenntnis hat also jetzt die doppelte Bedeutung des Gegenständlichen überhaupt und des empirisch Gegebenen.

ist es rathsam, sich gedachter beider Kriterien, deren jedes für sich unfehlbar ist, abgefondert zu bedienen.

Daß es nun dergleichen nothwendige und im strengsten Sinne allgemeine, mithin reine Urtheile a priori im menschlichen Erkenntniß wirklich gebe, ist leicht zu zeigen. Will man ein Beispiel aus Wissenschaften, so darf man nur auf alle Sätze der Mathematik hinaussehen; will man ein solches aus dem gemeinsten Verstandesgebrauche, so kann der Satz, daß alle Veränderung eine Ursache haben müsse, dazu dienen; ja in dem letzteren enthält selbst der Begriff einer Ursache so offenbar den Begriff einer Nothwendigkeit der Verknüpfung mit einer Wirkung und einer strengen Allgemeinheit der Regel, daß er gänzlich verloren gehen würde, wenn man ihn, wie Hume that, von einer öftern Beigefellung dessen, was geschieht, mit dem, was vorhergeht, und einer daraus entspringenden Gewohnheit (mithin bloß subjectiven Nothwendigkeit), Vorstellungen zu verknüpfen, ableiten wollte.¹⁾ Auch könnte man, ohne dergleichen Beispiele zum Beweise der Wirklichkeit reiner Grundsätze a priori in unserem Erkenntnisse zu bedürfen, dieser ihre Unentbehrlichkeit zur Möglichkeit der Erfahrung selbst, mithin a priori darthun. Denn wo wollte selbst Erfahrung ihre Gewißheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären; daher man diese schwerlich für erste Grundsätze gelten lassen kann. Allein hier können wir uns damit begnügen, den reinen Gebrauch unseres Erkenntnißvermögens als Thatsache sammt den Kennzeichen desselben dargelegt zu haben. Aber nicht bloß in Urtheilen, sondern selbst in Begriffen zeigt sich ein Ursprung einiger derselben a priori. Lasset von eurem Erfahrungsbegriffe eines Körpers alles, was daran empirisch ist, nach und nach weg, die Farbe, die Härte oder Weiche, die Schwere, selbst die Undurchdringlichkeit, so bleibt doch der Raum übrig, den er (welcher nun ganz verschwunden ist) einnahm, und den könnt ihr nicht weglassen. Eben so, wenn ihr von eurem empirischen Begriffe eines jeden körperlichen oder nicht körperlichen Objects alle Eigenschaften wegläßt, die euch die Erfahrung lehrt: so

1) „Wenn aber, so heißt es in Humes Untersuchung über den menschlichen Verstand, mehrere gleichförmige Fälle eintreten und derselbe Gegenstand beständig von demselben Erfolge begleitet ist, dann beginnen wir die Idee von Ursache und Verknüpfung zu erlangen. Wir erleben dann eine neue Empfindung oder einen Eindruck, nämlich eine gewohnheitsmäßige Verknüpfung im Denken oder Vorstellen zwischen einem Gegenstand und dessen gewohnten Begleiter, und dieses Gefühl ist das Urbild der von uns gesuchten Vorstellung.“

könnt ihr ihm doch nicht diejenige nehmen, dadurch ihr es als Substanz oder einer Substanz anhängend denkt (obgleich dieser Begriff mehr Bestimmung enthält, als der eines Objects überhaupt). Ihr müßt also, überführt durch die Nothwendigkeit, womit sich dieser Begriff euch aufdringt, gestehen, daß er in eurem Erkenntnißvermögen a priori seinen Sitz habe.

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

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

Und gerade in den letzteren Erkenntnissen, welche über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Zeitsfaden, noch Berichtigung geben kann, liegen die Nachforschungen unserer Vernunft, die wir der Wichtigkeit nach für weit vorzüglicher und ihre Endabsicht für viel erhabener halten als alles, was der Verstand im Felde der Erscheinungen lernen kann, wobei wir sogar auf die Gefahr zu irren eher alles wagen, als daß wir so angelegene Untersuchungen aus irgend einem Grunde der Bedenklichkeit, oder aus Geringschätzung und Gleichgültigkeit aufgeben sollten. Diese unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Die Wissenschaft aber, deren Endabsicht mit allen ihren Zurüstungen eigentlich nur auf die Auflösung derselben gerichtet ist, heißt Metaphysik, deren Verfahren im Anfange dogmatisch ist, d. i. ohne vorhergehende Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft zu einer so großen Unternehmung zuversichtlich die Ausführung übernimmt.

IV. Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urtheile

In allen Urtheilen, worin das Verhältniß eines Subjects zum Prädicat gedacht wird (wenn ich nur die bejahende erwäge, denn auf die verneinende ist nachher die Anwendung leicht), ist dieses Verhältniß auf zweierlei Art möglich. Entweder das Prädicat B gehört zum Subject A als etwas, was in diesem Begriffe A (versteckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in

Verknüpfung steht. Im ersten Falle nenne ich das Urtheil analytisch, in dem andern synthetisch. Analytische Urtheile (die bejahende) sind also diejenige, in welchen die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject durch Identität, diejenige aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urtheile heißen. Die erstere könnte man auch Erläuterungs-, die andere Erweiterungsurtheile heißen, weil jene durch das Prädicat nichts zum Begriff des Subjects hinzuthun, sondern diesen nur durch Zergliederung in seine Theilbegriffe zerfallen, die in selbigem schon (obgleich verworren) gedacht waren: da hingegen die letztere zu dem Begriffe des Subjects ein Prädicat hinzuthun, welches in jenem gar nicht gedacht war und durch keine Zergliederung desselben hätte können herausgezogen werden. Z. B. wenn ich sage: alle Körper sind ausgedehnt, so ist dies ein analytisch Urtheil. Denn ich darf nicht über den Begriff, 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, mir nur bewußt werden, um dieses Prädicat darin anzutreffen; es ist also ein analytisches Urtheil. Dagegen, wenn ich sage: alle Körper sind schwer, so ist das Prädicat etwas ganz anderes, als das, was ich in dem bloßen Begriff eines Körpers überhaupt denke. Die Hinzufügung eines solchen Prädicats giebt also ein synthetisch Urtheil.¹⁾

Erfahrungsurtheile als solche sind insgesamt synthetisch. Denn es wäre ungereimt, ein analytisches Urtheil auf Erfahrung zu gründen, weil ich aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf, um das Urtheil abzufassen, und also kein Zeugniß der Erfahrung dazu nöthig habe.

1) Diese klassische Unterscheidung der Urtheile in analytische und synthetische ist weniger eine eigentlich formal logische als eine erkenntnistheoretische. Sie mag daher von der Logik bestritten werden; aber sie ist auch hier nicht an ihrem Plage. Logisch muß im Urtheil stets ein Prädicat „hinzugetan“ werden, welches im Ausgangsbegriffe nicht gedacht war. Denn sonst hätten wir es nicht bloß mit identischen, sondern geradezu mit tautologischen Urtheilen zu tun. Erkenntnistheoretisch aber ist es ein großer Unterschied, ob ich von dem Ausgangsbegriff durch bloße Zergliederung seines Inhaltes fortschreite oder ob ich ihn mit anderen Inhalten an Hand der Erfahrung verknüpfe. Während ich beim analytischen Urtheile stets annehme, daß ich eine bestimmte Erkenntnis schon habe und sie nur zu zerlegen brauche, ist das bei den synthetischen Sätzen gerade das Problem, wie eine solche Verbindung von Merkmalen ursprünglich zustandekommt. Dieses Problem aber ist, wie gesagt, kein rein logisches mehr, sondern es ist die erste Grundfrage der transszendenten Logik.

Daß ein Körper ausgedehnt sei, ist ein Satz, der a priori feststeht, und kein Erfahrungsurtheil. Denn ehe ich zur Erfahrung gehe, habe ich alle Bedingungen zu meinem Urtheile schon in dem Begriffe, aus welchem ich das Prädicat nach dem Satze des Widerspruchs nur herausziehen und dadurch zugleich der Nothwendigkeit des Urtheils bewußt werden kann, welche mir Erfahrung nicht einmal lehren würde. Dagegen ob ich schon in dem Begriffe eines Körpers überhaupt das Prädicat der Schwere gar nicht einschließe, so bezeichnet jener doch einen Gegenstand der Erfahrung durch einen Theil derselben, zu welchem ich also noch andere Theile eben derselben Erfahrung, als zu dem ersteren gehörten, hinzufügen kann. Ich kann den Begriff des Körpers vorher analytisch durch die Merkmale der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit, der Gestalt *u.*, die alle in diesem Begriffe gedacht werden, erkennen. Nun erweitere ich aber meine Erkenntniß, und indem ich auf die Erfahrung zurücksehe, von welcher ich diesen Begriff des Körpers abgezogen hatte, so finde ich mit obigen Merkmalen auch die Schwere jederzeit verknüpft und füge also diese als Prädicat zu jenem Begriffe synthetisch hinzu. Es ist also die Erfahrung, worauf sich die Möglichkeit der Synthesis des Prädicats der Schwere mit dem Begriffe des Körpers gründet, weil beide Begriffe, obzwar einer nicht in dem andern enthalten ist, dennoch als Theile eines Ganzen, nämlich der Erfahrung, die selbst eine synthetische Verbindung der Anschauungen ist, zu einander, wiewohl nur zufälliger Weise, gehören.

Aber bei synthetischen Urtheilen a priori fehlt dieses Hülfsmittel ganz und gar. Wenn ich über den Begriff A hinausgehen 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 Dasein, vor welchem eine Zeit vorhergeht *u.*, und daraus lassen sich analytische Urtheile ziehen. Aber der Begriff einer Ursache liegt ganz außer jenem Begriffe, und zeigt etwas von dem, was geschieht, Verschiedenes an, ist also in dieser letzteren Vorstellung gar nicht mit enthalten. Wie komme ich denn dazu, von dem, was überhaupt geschieht, etwas davon ganz Verschiedenes zu sagen und den Begriff der Ursache, ob zwar in jenem nicht enthalten, dennoch als dazu und sogar nothwendig gehörig zu erkennen? Was ist hier das Unbekannte = x, worauf sich der Verstand stützt, wenn er außer dem Begriff von A ein demselben fremdes Prädicat B aufzufinden glaubt,

welches er gleichwohl damit verknüpft zu sein erachtet? Erfahrung kann es nicht sein, weil der angeführte Grundsatz nicht allein mit größerer Allgemeinheit als die Erfahrung verschaffen kann, sondern auch mit dem Ausdruck der Nothwendigkeit, mithin gänzlich a priori und aus bloßen Begriffen diese zweite Vorstellung zu der ersteren hinzugefügt. Nun beruht auf solchen synthetischen, d. i. Erweiterungs-Grundsätzen die ganze Endabsicht unserer speculativen Erkenntniß a priori; denn die analytischen sind zwar höchst wichtig und nöthig, aber nur um zu derjenigen Deutlichkeit der Begriffe zu gelangen, die zu einer sicheren und ausgebreiteten Synthese, als zu einem wirklich neuen Erwerb, erforderlich ist.¹⁾

V. In allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft sind synthetische Urtheile a priori als Principien enthalten

1. Mathematische Urtheile sind insgesammt synthetisch. Zuvörderst muß bemerkt werden: daß eigentliche mathematische Sätze jederzeit Urtheile a priori und nicht empirisch sind, weil sie Nothwendigkeit bei sich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann. Will man aber dieses nicht einräumen, wohlán, so schränke ich meinen Satz auf die reine Mathematik ein, deren Begriff es schon mit sich bringt, daß sie nicht empirische, sondern bloß reine Erkenntniß a priori enthalte.

Man sollte anfänglich zwar denken: daß der Satz $7 + 5 = 12$ ein bloß analytischer Satz sei, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Satze des Widerspruches erfolge. Allein wenn

1) Gibt es nun synthetische Urtheile a priori? Dies erscheint zunächst paradox; denn wenn das synthetische Urtheil durch Anknüpfung an einen neuen Erfahrungsinhalt zustande kommen soll, so kann es natürlich nicht im Leeren, ohne die mindeste Erfahrung, gewonnen werden. Aber es liegt in dieser Frage dennoch das ganze Geheimnis der vernünftigen Erkenntnis. Man muß sich nur darauf besinnen, daß der Erfahrungsinhalt, an welchen das synthetische Urtheil anknüpft, bereits die Gestalt eines Begriffes haben oder sie wenigstens annehmen muß (s. unſ. Anmerk. über den empirischen Gegenstand, das „Gegebene“), sodaß beide, synthetische Urtheile a posteriori und a priori, Begriffssynthesen sind. Im ersteren Falle ist die Begriffssynthese empirisch verifizierbar, im letzteren Falle ist sie es nicht mehr. Es ist also zu fragen, ob eine solche Begriffssynthese auch jetzt noch Gegenstandsbedeutung hat, d. h. ob sie von den Gegenständen der Erfahrung gilt, ohne aus ihnen gewonnen zu sein. Diese Frage ist zwar faktisch bereits durch die Tatsache der exakten wissenschaftlichen Erkenntnis entschieden, aber noch bleibt die Möglichkeit dieses Faktums, die Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis unbegriffen.

man es näher betrachtet, so findet man, daß der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte, als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches diese einzige Zahl sei, die beide zusammenfaßt. Der Begriff von Zwölf ist keineswegs dadurch schon gedacht, daß ich mir bloß jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke, und ich mag meinen Begriff von einer solchen möglichen Summe noch so lange zergliedern, so werde ich doch darin die Zwölf nicht antreffen. Man muß über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hülfe nimmt, die einem von beiden correspondirt, etwa seine fünf Finger oder fünf Punkte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzuthut. Denn ich nehme zuerst die Zahl 7, und indem ich für den Begriff der 5 die Finger meiner Hand als Anschauung zu Hülfe nehme, so thue ich die Einheiten, die ich vorher zusammennahm, um die Zahl 5 auszumachen, nun an jenem meinem Bilde nach und nach zur Zahl 7 und sehe so die Zahl 12 entspringen. Daß 5 zu 7 hinzugethan werden sollten, habe ich zwar in dem Begriff einer Summe = $7 + 5$ gedacht, aber nicht, daß diese Summe der Zahl 12 gleich sei. Der arithmetische Satz ist also jederzeit synthetisch, welches man desto deutlicher inne wird, wenn man etwas größere Zahlen nimmt, da es denn klar einleuchtet, daß, wir möchten unsere Begriffe drehen und wenden, wie wir wollen, wir, ohne die Anschauung zu Hülfe zu nehmen, vermittelst der bloßen Zergliederung unserer Begriffe, die Summe niemals finden könnten.

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

2. Naturwissenschaft (Physica) enthält synthetische Urtheile a priori als Principien in sich. Ich will nur ein paar Sätze zum Beispiel anführen, als den Satz, daß in allen Veränderungen der körperlichen Welt die Quantität der Materie unverändert bleibe, oder daß in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich sein müssen. An beiden ist nicht allein die Noth-

wendigkeit, mithin ihr Ursprung a priori, sondern auch, daß sie synthetische Sätze sind, klar. Denn in dem Begriffe der Materie denke ich mir nicht die Beharrlichkeit, sondern bloß ihre Gegenwart im Raume durch die Erfüllung desselben. Also gehe ich wirklich über den Begriff von der Materie hinaus, um etwas a priori zu ihm hinzuzudenken, was ich in ihm nicht dachte. Der Satz ist also nicht analytisch, sondern synthetisch und dennoch a priori gedacht, und so in den übrigen Sätzen des reinen Theils der Naturwissenschaft.

3. In der Metaphysik, wenn man sie auch nur für eine bisher bloß versuchte, dennoch aber durch die Natur der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft ansieht, sollen synthetische Erkenntnisse a priori enthalten sein, und es ist ihr gar nicht darum zu thun, Begriffe, die wir uns a priori von Dingen machen, bloß zu zergliedern und dadurch analytisch zu erläutern, sondern wir wollen unsere Erkenntniß a priori erweitern, wozu wir uns solcher Grundsätze bedienen müssen, die über den gegebenen Begriff etwas hinzutun, was in ihm nicht enthalten war, und durch synthetische Urtheile a priori wohl gar so weit hinausgehen, daß uns die Erfahrung selbst nicht so weit folgen kann, z. B. in dem Satze: die Welt muß einen ersten Anfang haben u. a. m.; und so besteht Metaphysik wenigstens ihrem Zwecke nach aus lauter synthetischen Sätzen a priori.

VI. Allgemeine Aufgabe der Vernunft

Man gewinnt dadurch schon sehr viel, wenn man eine Menge von Untersuchungen unter die Formel einer einzigen Aufgabe bringen kann. Denn dadurch erleichtert man sich nicht allein selbst sein eigenes Geschäft, indem man es sich genau bestimmt, sondern auch jedem anderen, der es prüfen will, das Urtheil, ob wir unserem Vorhaben ein Genüge gethan haben oder nicht. Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist nun in der Frage enthalten: **Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?**¹⁾

In der Auflösung obiger Aufgabe ist zugleich die Möglichkeit des reinen Vernunftgebrauchs in Gründung und Ausführung aller Wissenschaften,

1) Diese Aufgabestellung kann nach dem Vorhergegangenen nicht mehr mißverständlich erscheinen. Alle Wissenschaft und Theorie, also auch die Metaphysik, hat es mit Urteilen zu tun. Die Urtheile und Sätze der Wissenschaft sind theils analytisch, theils synthetisch. D. h. die Wissenschaften erweitern unsere Erkenntniß sowohl durch Verdeutlichung unseres schon vorhandenen als auch durch Gewinnung neuen Wissens. Diese Gewinnung neuen Wissens

die eine theoretische Erkenntniß a priori von Gegenständen enthalten, mit begriffen, d. i. die Beantwortung der Fragen:

Wie ist reine Mathematik möglich?

Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

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

Nun ist aber diese Art von Erkenntniß in gewissem Sinne doch auch als gegeben anzusehen, und Metaphysik ist, wenn gleich nicht als Wissenschaft, doch als Naturanlage (metaphysica naturalis) wirklich. Denn die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne daß bloße Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfniß getrieben, bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Principien beantwortet werden können; und so ist wirklich in allen Menschen, so bald Vernunft sich in ihnen bis zur Speculation erweitert, irgend eine Metaphysik zu aller Zeit gewesen und wird auch immer darin bleiben. Und nun ist auch von dieser die Frage: **Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich?** d. i. wie entspringen die Fragen, welche reine Vernunft sich aufwirft, und die sie, so gut als sie kann, zu beantworten durch ihr eigenes Bedürfniß getrieben wird, aus der Natur der allgemeinen Menschenvernunft?

Da sich aber bei allen bisherigen Versuchen, diese natürliche Fragen, z. B. ob die Welt einen Anfang habe, oder von Ewigkeit her sei u. s. w., zu beantworten, jederzeit unvermeidliche Widersprüche gefunden haben, so kann man es nicht bei der bloßen Naturanlage zur Metaphysik, d. i. dem reinen Vernunftvermögen selbst, woraus zwar immer irgend eine

ist entweder empirisch oder nicht empirisch. Der letztere Fall, wo also Wissen gewonnen wird, welches zwar Geltung für alle Erfahrung besitzt, aber doch aus keiner Erfahrung stammt, ist der eigentlich problematische. Daß es eine solche Wissensgewinnung gibt, läßt sich nicht bezweifeln: Mathematik und Naturwissenschaft, also die „exakten Wissenschaften“ enthalten synthetische Urtheile a priori. Aber wir wollen wissen, wie dieses Faktum möglich ist. Wenn wir dies wissen, dann erst können wir etwas Bestimmtes über die letzten Gegenstände alles Philosophierens ausagen.

Metaphysik (es sei, welche es wolle) erwächst, bewenden lassen, sondern es muß möglich sein, mit ihr es zur Gewißheit zu bringen, entweder im Wissen oder Nicht-Wissen der Gegenstände, d. i. entweder der Entscheidung über die Gegenstände ihrer Fragen, oder über das Vermögen und Unvermögen der Vernunft in Ansehung ihrer etwas zu urtheilen, also entweder unsere reine Vernunft mit Zuverlässigkeit zu erweitern, oder ihr bestimmte und sichere Schranken zu setzen. Diese letzte Frage, die aus der obigen allgemeinen Aufgabe fließt, würde mit Recht diese sein: **Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?**

C. Aus der transcendentalen Ästhetik

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 abzweckt, die Anschauung. Diese findet aber nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird; dieser aber ist wiederum uns Menschen wenigstens nur dadurch möglich, daß er das Gemüth auf gewisse Weise afficire. Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heißt **Sinnlichkeit**. Vermittelt der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe. Alles Denken aber muß sich, es sei geradezu, oder im Umfchweife, vermittelt gewisser Merkmale zuletzt auf Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann.

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

In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung correspondirt, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung. Da das, worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß

zu ihnen insgesammt im Gemüthe a priori bereit liegen und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden.

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

Eine Wissenschaft von allen Principien der Sinnlichkeit a priori nenne ich die transcendentale Ästhetik. Es muß also eine solche Wissenschaft geben, die den ersten Theil der transcendentalen Elementarlehre ausmacht, im Gegensatz derjenigen, welche die Principien des reinen Denkens enthält und transcendentale Logik genannt wird.

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

I. Von dem Raume

Metaphysische Erörterung dieses Begriffs¹⁾

Vermittelt des äußeren Sinnes (einer Eigenschaft unsres Gemüths) stellen wir uns Gegenstände als außer uns und diese insgesammt im

1) „Metaphysisch“ ist eine Erörterung, wenn sie dasjenige enthält, was den Begriff als a priori gegeben darstellt. Wir können auch sagen: metaphysische

Raume vor. Darin ist ihre Gestalt, Größe und Verhältniß gegen einander bestimmt oder bestimmbar. Der innere Sinn, vermittelt dessen das Gemüth sich selbst oder seinen inneren Zustand anschauet, giebt zwar keine Anschauung von der Seele selbst als einem Object; allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres inneren Zustandes allein möglich ist, so daß alles, was zu den inneren Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird. Äußerlich kann die Zeit nicht angeschaut werden, so wenig wie der Raum als etwas in uns. Was sind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Wesen? Sind es zwar nur Bestimmungen oder auch Verhältnisse der Dinge, aber doch solche, welche ihnen auch an sich zukommen würden, wenn sie auch nicht angeschaut würden, oder sind sie solche, die nur an der Form der Anschauung allein haften und mithin an der subjectiven Beschaffenheit unseres Gemüths, ohne welche diese Prädicate gar keinem Dinge beigelegt werden können? Um uns hierüber zu belehren, wollen wir zuerst den Begriff des Raumes erörtern. Ich verstehe aber unter Erörterung (*expositio*) die deutliche (wenn gleich nicht ausführliche) Vorstellung dessen, was zu einem Begriffe gehört; metaphysisch aber ist die Erörterung, wenn sie dasjenige enthält, was den Begriff als *a priori* gegeben darstellt.

1. Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von den äußeren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mir bezogen werden (d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darin ich mich befinde), imgleichen damit ich sie als außer und neben einander, mithin nicht bloß verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußeren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst 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 sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden. Er wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen und nicht

Erörterung nennt Kant diejenige Untersuchung der Tatsachen des Bewußtseins im Erkennen, welche der psychologischen Analyse unzugängliche, also *a priori* anzuerkennende oder einfach hinzunehmende Elemente des Bewußtseins feststellt.

als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen und ist eine Vorstellung a priori, die nothwendiger Weise äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt.

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

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

Transcendentale Erörterung des Begriffs vom Raume

Ich verstehe unter einer transcendentalen Erörterung die Erklärung eines Begriffs als eines Principis, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann. Zu dieser Absicht wird erfordert: 1) daß wirklich dergleichen Erkenntnisse aus dem gegebenen Begriffe herfließen, 2) daß diese Erkenntnisse nur unter der Voraussetzung einer gegebenen Erklärungsart dieses Begriffs möglich sind.¹⁾

1) Die „metaphysische“ Erörterung hatte Raum und Zeit als Anschauungen a priori zu erweisen. Die „transzendente“ Erörterung will die Möglichk-

Geometrie ist eine Wissenschaft, welche die Eigenschaften des Raums synthetisch und doch a priori bestimmt. Was muß die Vorstellung des Raumes denn sein, damit eine solche Erkenntniß von ihm möglich sei? Er muß ursprünglich Anschauung sein; denn aus einem bloßen Begriffe lassen sich keine Sätze, die über den Begriff hinausgehen, ziehen, welches doch in der Geometrie geschieht. Aber diese Anschauung muß a priori, d. i. vor aller Wahrnehmung eines Gegenstandes, in uns angetroffen werden, mithin reine, nicht empirische Anschauung sein. Denn die geometrischen Sätze sind insgesammt apodiktisch, d. i. mit dem Bewußtsein ihrer Nothwendigkeit verbunden, z. B. der Raum hat nur drei Abmessungen; dergleichen Sätze aber können nicht empirische oder Erfahrungsurtheile sein, noch aus ihnen geschlossen werden.

Wie kann nun eine äußere Anschauung dem Gemüthe beiwohnen, die vor den Objecten selbst vorhergeht, und in welcher der Begriff der letzteren a priori bestimmt werden kann? Offenbar nicht anders, als sofern sie bloß im Subjecte, als die formale Beschaffenheit desselben von Objecten afficirt zu werden und dadurch unmittelbare Vorstellung derselben, d. i. Anschauung, zu bekommen, ihren Sitz hat, also nur als Form des äußeren Sinnes überhaupt:

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

Schlüsse aus obigen Begriffen

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

b) Der Raum ist nichts anders, als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d. i. die subjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter keit hiervon begründen, d. h. sie will zeigen, daß aus dem also bestimmten Begriffen des Raumes (und der Zeit) wirklich synthetische Erkenntnisse a priori gewonnen werden.

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

Wir können demnach nur aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen u. reden. Gehen wir von der subjectiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äußere Anschauung bekommen können, so wie wir nämlich von den Gegenständen afficirt werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts. Dieses Prädicat wird den Dingen nur in so fern beigelegt, als sie uns erscheinen, d. i. Gegenstände der Sinnlichkeit sind. Die beständige Form dieser Receptivität, welche wir Sinnlichkeit nennen, ist eine nothwendige Bedingung aller Verhältnisse, darin Gegenstände als außer uns angeschauet werden, und wenn man von diesen Gegenständen abstrahirt, eine reine Anschauung, welche den Namen Raum führt. Weil wir die besonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, sondern nur ihrer Erscheinungen machen können, so können wir wohl sagen, daß der Raum alle Dinge befaßt, die uns äußerlich erscheinen mögen, aber nicht alle Dinge an sich selbst, sie mögen nun angeschaut werden oder nicht, oder auch von welchem Subject man wolle. Denn wir können von den Anschauungen anderer denkenden Wesen gar nicht urtheilen, ob sie an die nämlichen Bedingungen gebunden seien, welche unsere Anschauung einschränken und für uns allgemein gültig sind. Wenn wir die Einschränkung eines Urtheils zum Begriff des Subjects hinzufügen, so gilt das Urtheil alsdann unbedingt. Der Satz: Alle Dinge sind neben einander im Raum, gilt unter der Einschränkung, wenn diese Dinge als Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung genommen werden. Säge ich hier die Bedingung zum Begriffe und sage: Alle Dinge als äußere Erscheinungen sind neben einander im Raum, so gilt diese Regel allgemein und ohne Einschränkung. Unsere Erörterungen lehren demnach die Realität (d. i. die objective Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die Idealität des Raumes in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d. i. ohne Rücksicht auf die Beschaffen-

heit unserer Sinnlichkeit zu nehmen. Wir behaupten also die empirische Realität des Raumes (in Ansehung aller möglichen äußeren Erfahrung), obzwar die transcendentale Idealität desselben, d. i. daß er Nichts sei, so bald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen.¹⁾

II. Von der Zeit

Metaphysische Erörterung des Begriffs der Zeit

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

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

3. Auf diese Nothwendigkeit a priori gründet sich auch die Möglichkeit apodiktischer 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 sind). Diese Grundsätze können aus der Erfahrung nicht gezogen werden, denn diese würde weder strenge

1) Die hiermit entwickelte Kantische Raumlehre ist scharf zu unterscheiden von der logizistischen Auffassung des Raumes, nach welcher der Raum die Natur eines Begriffes hat und somit eine logische Kategorie ist und von der physischen Auffassung, nach welcher der Raum eine Gehirnfunktion ist. Letztere widerlegt sich damit, daß das Gehirn selbst ein Gegenstand im Raume ist; erstere ist weniger leicht zu widerlegen. Denn sicherlich hat der Raumbegriff kategorialen Charakter. Aber nach Kant (siehe das dritte Argument der metaphysischen Erörterung) muß dem Raumbegriff eine Anschauung a priori zu Grunde liegen. Hierunter ist jedoch keine sinnliche Anschauung (wie etwa die Farbwahrnehmung) sondern eher das Gesetz aller sinnlichen Anschauung oder die Bedingung ihrer Anschaubarkeit zu verstehen.

Allgemeinheit, noch apodiktische 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 derselben Zeit. Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung. Auch würde sich der Satz, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich sein können, aus einem allgemeinen Begriff nicht herleiten lassen. Der Satz ist synthetisch und kann aus Begriffen allein nicht entspringen. Er ist also in der Anschauung und Vorstellung der Zeit unmittelbar enthalten.

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

Transcendentale Erörterung des Begriffs der Zeit

Ich kann mich deshalb auf Nr. 3 berufen, wo ich, um kurz zu sein, das, was eigentlich transcendental ist, unter die Artikel der metaphysischen Erörterung gesetzt habe. Hier füge ich noch hinzu, daß der Begriff der Veränderung und mit ihm der Begriff der Bewegung (als Veränderung des Orts) nur durch und in der Zeitvorstellung möglich ist; daß, wenn diese Vorstellung nicht Anschauung (innere) a priori wäre, kein Begriff, welcher es auch sei, die Möglichkeit einer Veränderung, d. i. einer Verbindung contradictorisch entgegengesetzter Prädicate (z. B. das Sein an einem Orte und das Nichtsein eben desselben Dinges an demselben Orte) in einem und demselben Objecte, begreiflich machen könnte. Nur in der Zeit können beide contradictorisch-entgegengesetzte Bestimmungen in einem Dinge, nämlich nach einander, anzutreffen sein. Also erklärt unser Zeitbegriff die Möglichkeit so vieler synthetischer Erkenntniß a priori, als die allgemeine Bewegungslehre, die nicht wenig fruchtbar ist, darlegt.

Schlüsse aus diesen Begriffen

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

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

c) Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt. Der Raum als die reine Form aller äußeren Anschauung ist als Bedingung a priori bloß auf äußere Erscheinungen eingeschränkt. Dagegen weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstande haben oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüths, zum innern Zustande gehören; dieser innere Zustand aber unter der formalen Bedingung der inneren Anschauung, mithin der Zeit gehört: 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 äußern Erscheinungen. Wenn ich a priori

sagen kann: alle äußere Erscheinungen sind im Raume und nach den Verhältnissen des Raumes a priori bestimmt, so kann ich aus dem Princip des innern Sinnes ganz allgemein sagen: alle Erscheinungen überhaupt, d. i. alle Gegenstände der Sinne, sind in der Zeit und stehen nothwendiger Weise in Verhältnissen der Zeit.

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

Unsere Behauptungen lehren demnach empirische Realität der Zeit, d. i. objective Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die jemals unsern Sinnen gegeben werden mögen. Und da unsere Anschauung jederzeit sinnlich ist, so kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenstand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörte. Dagegen bestreiten wir der Zeit allen Anspruch auf absolute Realität, da sie nämlich, auch ohne auf die Form unserer sinnlichen Anschauung Rücksicht zu nehmen, schlechthin den Dingen als Bedingung oder Eigenschaft anhinge. Solche Eigenschaften, die den Dingen an sich zukommen, können uns durch die Sinne auch niemals gegeben werden. Hierin besteht also die transcendente Idealität der Zeit, nach welcher sie, wenn man von den subjectiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahirt, gar

nichts ist und den Gegenständen an sich selbst (ohne ihr Verhältniß auf unsere Anschauung) weder subsistirend noch inhärirend beigezählt werden kann.

III. Allgemeine Anmerkungen zur Transcendentalen Ästhetik

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

Wir haben also sagen wollen: daß alle unsre Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei; daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subject oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objecte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können. Was es für eine Bewandniß mit den Gegenständen an sich und abge sondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigenthümlich ist, die auch nicht nothwendig jedem Wesen, ob zwar jedem Menschen, zukommen muß. Mit dieser haben wir es lediglich zu thun. Raum und Zeit sind die reinen Formen derselben, Empfindung überhaupt die Materie. Jene können wir allein a priori, d. i. vor aller wirklichen Wahrnehmung, erkennen, und sie heißt darum reine Anschauung; diese aber ist das in unserm Erkenntniß, was da macht, daß es Erkenntniß a posteriori, d. i. empirische Anschauung, heißt. Jene hängen unsrer Sinnlichkeit schlechthin nothwendig an, welcher Art auch unsere Empfindungen sein mögen; diese können sehr verschieden sein. Wenn wir diese unsre Anschauung auch zum höchsten Grade der Deutlichkeit bringen könnten, so würden wir dadurch der Beschaffenheit der Gegenstände an sich selbst nicht näher kommen. Denn wir würden auf allen Fall doch nur unsre Art der Anschauung, d. i. unsere Sinnlichkeit, vollständig erkennen und diese immer nur unter den dem Subject ursprünglich anhängenden Bedingungen von Raum und Zeit; was die Gegenstände an sich selbst sein mögen, würde uns durch die aufgeklärteste Erkenntniß der Erscheinung derselben, die uns allein gegeben ist, doch niemals bekannt werden.

Die zweite wichtige Angelegenheit unserer transcendentalen Ästhetik ist, daß sie nicht bloß als scheinbare Hypothese einige Gunst erwerbe, sondern so gewiß und ungezweifelt sei, als jemals von einer Theorie gefordert werden kann, die zum Organon dienen soll. Um diese Gewißheit völlig einleuchtend zu machen, wollen wir irgend einen Fall wählen, woran dessen Gültigkeit augenscheinlich werden und zu mehrer Klarheit dessen, was § 3¹⁾ angeführt worden, dienen kann.

Setzet demnach, Raum und Zeit seien an sich selbst objectiv und Bedingungen der Möglichkeit der Dinge an sich selbst, so zeigt sich erstlich: daß von beiden a priori apodiktische und synthetische Sätze in großer Zahl, vornehmlich vom Raum, vorkommen, welchen wir darum vorzüglich hier zum Beispiel untersuchen wollen. Da die Sätze der Geometrie synthetisch a priori und mit apodiktischer Gewißheit erkannt werden, so frage ich: woher nehmt ihr dergleichen Sätze, und worauf stützt sich unser Verstand, um zu dergleichen schlechthin nothwendigen und allgemein gültigen Wahrheiten zu gelangen? Es ist kein anderer Weg, als durch Begriffe oder durch Anschauungen, beide aber als solche, die entweder a priori oder a posteriori gegeben sind. Die letztern, nämlich empirische Begriffe, imgleichen das, worauf sie sich gründen, die empirische Anschauung, können keinen synthetischen Satz geben als nur einen solchen, der auch bloß empirisch, d. i. ein Erfahrungssatz, ist, mithin niemals Nothwendigkeit und absolute Allgemeinheit enthalten kann, dergleichen doch das Charakteristische aller Sätze der Geometrie ist. Was aber das erstere und einzige Mittel sein würde, nämlich durch bloße Begriffe oder durch Anschauungen a priori zu dergleichen Erkenntnissen zu gelangen, so ist klar, daß aus bloßen Begriffen gar keine synthetische Erkenntniß, sondern lediglich analytische erlangt werden kann. Nehmet nur den Satz, daß durch zwei gerade Linien sich gar kein Raum einschließen lasse, mithin keine Figur möglich sei, und versucht ihn aus dem Begriff von geraden Linien und der Zahl zwei abzuleiten; oder auch, daß aus drei geraden Linien eine Figur möglich sei, und versucht es eben so bloß aus diesen Begriffen. Alle eure Bemühung ist vergeblich, und ihr seht euch genöthigt, zur Anschauung eure Zuflucht zu nehmen, wie es die Geometrie auch jederzeit thut. Ihr gebt euch also einen Gegenstand in der Anschauung; von welcher Art aber ist diese, ist es eine reine Anschauung a priori oder eine empirische? Wäre das letzte, so könnte niemals ein allgemein

1) In der transcendentalen Erörterung des Begriffs vom Raume.

gültiger, noch weniger ein apodiktischer Satz daraus werden: denn Erfahrung kann dergleichen niemals liefern. Ihr müßt also einen Gegenstand a priori in der Anschauung geben und auf diesen euren synthetischen Satz gründen. Läge nun in euch nicht ein Vermögen, a priori anzuschauen; wäre diese subjective Bedingung der Form nach nicht zugleich die allgemeine Bedingung a priori, unter der allein das Object dieser (äußeren) Anschauung selbst möglich ist; wäre der Gegenstand (der Triangel) etwas an sich selbst ohne Beziehung auf euer Subject: wie könntet ihr sagen, daß, was in euren subjectiven Bedingungen einen Triangel zu construiren nothwendig liegt, auch dem Triangel an sich selbst nothwendig zukommen müsse? Denn ihr könntet doch zu euren Begriffen (von drei Linien) nichts Neues (die Figur) hinzufügen, welches darum nothwendig an dem Gegenstande angetroffen werden müßte, da dieser vor eurer Erkenntniß und nicht durch dieselbe gegeben ist. Wäre also nicht der Raum (und so auch die Zeit) eine bloße Form eurer Anschauung, welche Bedingungen a priori enthält, unter denen allein Dinge für euch äußere Gegenstände sein können, die ohne diese subjective Bedingungen an sich nichts sind: so könntet ihr a priori ganz und gar nichts über äußere Objecte synthetisch ausmachen. Es ist also ungezweifelt gewiß und nicht bloß möglich oder auch wahrscheinlich, daß Raum und Zeit, als die nothwendigen Bedingungen aller (äußern und innern) Erfahrung, bloß subjective Bedingungen aller unsrer Anschauung sind, im Verhältniß auf welche daher alle Gegenstände bloße Erscheinungen und nicht für sich in dieser Art gegebene Dinge sind, von denen sich auch um deswillen, was die Form derselben betrifft, vieles a priori sagen läßt, niemals aber das Mindeste von dem Dinge an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegen mag.

Philosophische Quellenhefte

*Von den problemgeschichtlichen Hefen liegen vor
oder erscheinen demnächst:*

16. Die Ideenlehre. Von Plato bis zur Gegenwart. Herausgegeben von Studienrat Dr. Jordan. [*Best.-Nr. 4357*]

Die Einführung in die Ideenlehre geht aus von dem „Zweiweltenstandpunkt“ Platos, von seiner Art, das Weltganze zu zerpalten, und von seinem Bestreben, wieder zum Begriff einer unzerstückelten Einheit zu gelangen. In den Abschnitten zur Grundlegung der Ideenlehre hat der Schüler Quellenstücke zu verarbeiten, die das „reine“ Denken, die Idee des Guten, die Unterscheidung von Idee, Wirklichkeit, Abbild behandeln. Die Weiterentwicklung der Ideenlehre bei Aristoteles, Platon, Kepler, Kant, Hegel, Zeller, Loze, Cohen, Hoffmann schließt sich an.

Das Heft dürfte als einer der gelungensten Versuche anzusprechen sein, Schülern das Erarbeiten eines Begriffes von höchster philosophischer Mächtigkeit zu ermöglichen.

17. Der Einzelne und die Gemeinschaft. Herausgegeben von Studienrat Dr. Meister. [*Best.-Nr. 4358*]

Auswahlen aus den sozialphilosophischen Werken von Stirner, Gumpowicz, Spann, Litt, Simmel, Schulze-Sölde, Le Bon, Michels, Guqau, Natorp, Spranger, Thering, Gierke behandeln die Fragen des Einzelnen im Leben der Gemeinschaft: individualistische und kollektivistische Gesellschaftsauffassung, das Verstehen, die Vergesellschaftung, das Verhältnis des Einzelnen zum Staat, die Masse, die Partei, die Kunst als soziologische Erscheinung, Sozialpädagogik, Moral, Recht u. a. m.

19. Willensfreiheit. Herausgegeben von Studienrat Dr. Reuther. [*Best.-Nr. 4360*]

Eine Menschheitsfrage wird verfolgt von ihrem ersten Auftauchen an bis zur Gegenwart, indem die charakteristischsten Entscheidungen oder die Bekenntnisse der Entscheidungsunmöglichkeit aneinandergereiht werden. Der Leser wird gezwungen, selbst Stellung zu nehmen zu dem, was griechische Philosophen, christliche Denker (von Augustin bis Wobbermin) und die „sach“=Philosophen (Spinoza, Laplace, Schopenhauer, Kant, Fichte, Driesch, Medicus), aber auch die Dichter (Goethe, Schiller) zur Lösung der Frage beigebracht haben.

IMMANUEL KANT. Darstellung und Würdigung. Von Geh. Hofrat Prof. Dr. O. Külpe. 5. Aufl. von Oberschulrat Prof. Dr. A. Messer. Mit 1 Bildnis Kants. (ANUG Bd. 146.) Geb. *RM* 2.—

„Die Darstellung der Kantschen Philosophie ist hier so großzügig, tiefgreifend und erschöpfend, wie das im Rahmen eines so kurzen Schriftchens nur immer möglich ist. . . . Wer Kant positiv sowohl wie kritisch mit hohem Gewinn, ja Genuß lesen will, der möge sich Kältes ‚Kant‘ nicht entgehen lassen.“ (Theolog. Literaturblatt.)

DAS GRUNDPROBLEM KANTS. Eine krit. Untersuchung u. Einführung in d. Kant-Philosophie. Von Prof. Dr. A. Brunswig. *RM* 6.—, geb. *RM* 8.—

„B.s Kantsstudie rechnen wir zu jenen Arbeiten, die nach dem glänzenden Vorbilde Adolf Trendelenburgs die Fäden der geschichtlichen Entwicklung und Überlieferung philosophischer Ideen aufsuchen und ihr Gewebe als halbare Unterlage auch für ganz moderne, neuartige Problemformen benutzen. Seine vorurteilsfreien, scharfsinnigen Erörterungen sind sorgfältiger Beachtung wert.“ (Philos. Jahrb. d. Görres-Gesellschaft.)

FÜHRENDE DENKER. Geschichtliche Einleitung in die Philosophie. Von Prof. Dr. J. Cohn. 4. Aufl. Mit 6 Bildern. (ANUG Bd. 176.) Geb. *RM* 2.—

„Eine geradezu mustergültige Leistung, da sie aus dem kulturhistorischen Zusammenhang und dem persönlichen Leben den philosophischen Gedanken in klarster Faßlichkeit entwickelt. Daß dieser anmutig leichten Darstellung eine gediegene Tiefe der Auffassung zugrunde liegt, merkt der Kenner überall.“ (Frankfurter Zeitung.)

EINFÜHRUNG IN DAS PHILOSOPHISCHE DENKEN. Von Prof. D. W. Bruhn. Geb. *RM* 4.—

„Die Art, wie hier aus der Geschichte die Probleme gewonnen und ihre Behandlung in den Systemen erörtert wird, so daß der Lernende genötigt wird, sich über das Wesentliche der Fragestellung Rechenschaft zu geben, ist eine pädagogische Leistung. Nicht nur der Anfänger kann aus diesem Buche sehr vieles lernen. Die Behandlung der griechischen Philosophie z. B. ist besser und aufschlußreicher als in jedem der bekannten Handbücher. Das Buch ist allen, die für philosophische Fragen Teilnahme besitzen, wärmstens zu empfehlen.“ (Bayer. Blätter f. d. Gymnasialschulwesen.)

PHILOSOPHISCHES WÖRTERBUCH. Von Studienrat Dr. P. Thormeyer. 3. Aufl. (Teubn. kl. Fachwörterbücher Bd. 4.) Geb. *RM* 4.—

„Ein Werk, das aus der Fülle von Wissen, aus dem Reichtum von Erfahrung, aus dem Sehnen und Hungern des Erkenntnistriebes heraus geschrieben ist. . . .“ (Der Tag.)

„Dieses allen Richtungen gegenüber unparteiische Buch ist das beste derartige Hilfsmittel von mäßigem Umfang. Seiner Reichhaltigkeit und treffenden knappen Angaben wegen verdient es vor anderen kurzen philosophischen Wörterbüchern unbedingt den Vorzug.“ (Südwestdeutsche Schulblätter.)

GRUNDRISS DER LOGIK. Von Dr. K. J. Grau. 2. Aufl. (ANUG Bd. 637.) Geb. *RM* 2.—

„Dieses Büchlein unterrichtet weitere Kreise gut über die logischen Probleme, die bequem lesbar und mit klärenden Beispielen gegeben werden. Da auch die verschiedenen neueren Richtungen zu Worte kommen, gibt diese Einführung ein lebendiges Bild vom System der Denkformen ab.“ („Die Umschau“.)

ÜBER DAS WESEN DER MATHEMATIK. Von Geh. Hofrat Prof. Dr. A. Voß. 3. Aufl. Geh. *RM* 5.—

In dieser Schrift ist der Versuch gemacht, an der Hand der historischen Entwicklung der Mathematik ihr Wesen in einer auch dem nicht speziell mathematisch Gebildeten zugänglichen Form zu schildern.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin