



Eine unbeachtet gebliebene Quelle zur Entwicklungsgeschichte Kant's.

In der Einleitung zu den anthropologischen Reflexionen Kant's habe ich (S. 58) darauf aufmerksam gemacht, dass wir in der sehr selten gewordenen Ausgabe Dr. Chr. Starkes von „Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie nach handschriftlichen Aufzeichnungen“ 1831 ¹⁾ eine Quellenschrift besitzen, die Kant hinsichtlich der Lehre vom Verstande noch auf dem Standpunkt des kritischen Rationalismus der Dissertation von 1770 zeigt. Nach dem dort Erörterten ist wahrscheinlich, dass wir in jener Ausgabe eine Nachschrift der ersten anthropologischen Vorlesung Kant's, aus dem Winter 1773, vor uns haben. Leider trifft das Licht, das dieselbe für diese sonst nur wenig erhellte Zeit der Entwicklung des Philosophen gewährt, nicht alle Theile des Kantischen Lehrgebäudes in gleicher Weise. Gerade über die theoretische Philosophie, die in jener Periode sich in stärkster Gährung befindet, erhalten wir durch sie nur ganz geringen Aufschluss.

Um so werthvoller ist die Hilfe, die uns gerade für dieses Gebiet und ungefähr die gleiche Zeit durch eine längst veröffentlichte, aber bisher nur wenig, und so weit ich gesehen habe, stets unkritisch benutzte Schrift geboten wird. Es sind dies „Kant's Vorlesungen über die Metaphysik“, die Pölitz, „aufgemuntert durch den Beifall“, den seine

1) Wohl zu unterscheiden von der durch denselben Herausgeber im gleichen Jahre besorgten Ausgabe von J. Kant's Anweisung zur Menschen- und Weltkenntniß.

Ausgabe der Kantischen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre gefunden hatte, im Jahre 1821 veröffentlicht hat.

Pölitz berichtet in der Vorrede, dass seiner Ausgabe drei Nachschriften von Vorlesungen Kant's über Metaphysik zur Grundlage dienen, die in zwei Manuscripten vereinigt waren. Das eine dieser beiden sei „zugleich mit der Logik . . . im Jahre 1788 nachgeschrieben, und von einer zweiten Hand im Jahre 1789 oder 1790 auf dem breiten Rande theilweise berichtet, mehr aber noch erweitert und ergänzt worden“. Das zweite, das „im Ganzen ausführlicher und reichhaltiger war“, zeige sich „der Schrift nach als das ältere“, sei jedoch „ohne Angabe des Jahres, in welchem dasselbe in Kant's Vorlesungen nachgeschrieben ward“. In beiden aber habe sich „Kant durchgehends an dieselbe Aufeinanderfolge der Gegenstände und an dieselben Grundsätze“ gehalten, so dass „die wenigen vorgefundenen Variationen entweder nur die zur Erläuterung beigebrachten Beispiele oder unbedeutende Modificationen betrafen“. Aus dem ersteren dieser Manuscripte sei „zunächst die Einleitung und die Ontologie entnommen“; das letztere dagegen liege „zunächst bei der Darstellung der Kosmologie, der Psychologie und der rationalen Theologie zum Grunde“.

Diese Angaben sind auch in der Hauptsache ¹⁾ unzutreffend. Die Ausführungen nämlich der letztgenannten metaphysischen Disciplinen lassen so vielfache und charakteristische Abweichungen von Kant's späteren kritischen Lehren erkennen, dass wir annehmen müssen, die Nachschrift, der sie entnommen sind, stamme aus den siebziger Jahren.

Zu den auffälligsten Abweichungen gehören die Lehrmeinungen, die der Periode des kritischen Rationalismus Kant's angehören, wie ihn uns die Dissertation von 1770 kennen lehrt.

1) Ungenau ist die Zeitbestimmung des kürzeren Manuscripts. Kant hat über Metaphysik in den Wintern 1788/89, 1789/90 und nach aller Analogie auch 1790/91 gelesen (das Vorlesungs-Verzeichniss dieses Semesters fehlte in den von mir durchgesehenen Exemplaren), während nach Pölitz' Worten an die Sommer-Semester 1788, 1789 oder 1790 zu denken wäre, in denen Kant Logik vortrug.

Einen Anklang an die Anfangsausführungen dieser Schrift finden wir bereits am Beginn der Kosmologie S. 80 f. Hier wie dort ist die Welt ein *totum substantiale* (S. 81 = Kant's W. ed. Hartenstein II, 398 f., 414, 416), dessen Hauptstücke durch Materie, Form und Allheit gegeben werden; denn die Erörterung S. 82 f. lässt keinem Zweifel darüber Raum, dass die Allheit als ein selbständiges drittes „Stück“ gilt, obgleich uns hier nur zwei derselben, d. i. Materie und Form, als co-ordinirt aufgezählt werden.

Den gleichen Standpunkt treffen wir in den Ausführungen über die Verstandeserkenntniss. So erfahren wir S. 158 f.: „Allein wenn wir¹⁾ den Verstand negativ definiren, im Gegensatze²⁾ mit der Sinnlichkeit, so ist der Verstand ein Vermögen, Dinge unabhängig von der Art, wie sie uns erscheinen, zu erkennen³⁾. Der Verstand ist aber das Vermögen, Dinge zu erkennen, so wie sie sind, und zwar „Dinge zu erkennen, so wie sie sind, durch Begriffe und⁴⁾ Reflexion, also bloss discursiv.“ Nun ist „die Vernunft nur der Verstand *a priori*“ (194, 160). Der „reine⁵⁾ Gebrauch der Vernunft“ also „ist, der auf Gegenstände geht, die gar nicht Gegenstände der Sinne sind . . . , wo⁶⁾ die Regel nicht durch die Erfahrung bestätigt wird“ (163). Die „Erkenntnisse von den Gegenständen, sofern wir gar nicht von den Sinnen afficirt werden“, geschehen daher durch „intellectuale“⁷⁾ oder „transscendentale“ Begriffe (145, 159, 326).

Die so bestimmte Vernunftkenntniss lehrt uns, so sehen wir weiter, die Welt als ein Ganzes von zufälligen Substanzen

1) In dem unten zu charakterisirenden Königsberger Manuscript heisst es statt dessen: „Wenn wir aber . . .“

2) A. a. O. Gegensatz.

3) A. a. O. folgt: „Die Sinnlichkeit ist das Vermögen, Dinge zu erkennen, so wie sie erscheinen.“

4) A. a. O.: „und durch“.

5) Kant unterscheidet S. 162 f. trotz der obigen Definition der Vernunft noch einen reinen und einen empirischen Gebrauch derselben.

6) Die Worte: „wo . . . wird“ fehlen in dem bereits citirten Manuscript.

7) Bei Pölitz „intellectuelle“ und selten „intellectuale“, in dem Manuscript, so weit ich verglichen, nur das letztere.

kennen: „die *partes constitutivae* des Universums¹⁾ als absolute erste Theile sind einfache Theile oder Substanzen.“ Nicht die Körper also sind die Baustücke der Welt; denn „Materie ist auch keine Substanz, sondern nur ein Phänomenon der Substanz“, etwas was wir als „Bleibendes²⁾ in der Erscheinung nur *per analogiam* Substanz nennen“ (104, 81 f., 109 f.). Eine Vielheit zufälliger Substanzen, die Materie der Welt, gibt jedoch noch kein Weltganzes. Ein solches erfordert ebenso wohl eine Form, welche durch „wechselseitige³⁾ Verbindungen und Wirkungen“ der Substanzen bedingt ist. „Alle Substanzen in der Welt stehen demnach im *commercio*“ (82 f.). Die Möglichkeit dieser Wechselwirkung aber ist „durch das blosse⁴⁾ Dasein der Substanzen“ noch nicht gegeben; auch nicht durch das Dasein derselben im Raum; denn „der Raum ist ein Phänomenon der allgemeinen Verknüpfung der Welt; und von dieser Verknüpfung durch den Raum wollen wir eben den Grund haben“⁵⁾. Sie beruht vielmehr darauf, dass alle Substanzen „durch Einen sind⁶⁾ und von Einem abhängen“, und zwar ist es „der einzige Grund, die Verknüpfung der Substanzen durch den Verstand einzusehen, sofern wir die Substanzen anschauen, als lägen⁷⁾ sie allgemein in der Gottheit“ (109 f.). Dass in diese Erkenntniss durch intellectuale Begriffe die Begriffe der Zeit und des Raumes nicht hineinkommen dürfen, liegt zu Tage (326 f.). Da ferner die intellectualen Begriffe rein formal sind (145), so folgt, dass unsere Erkenntniss dieser verstandesmässigen Wechselwirkung nur eine symbolische sein kann. Eine solche nämlich ist „eine Verstandeserkenntniss, welche indirect intellectual ist,

1) A. a. O.: „Universi“.

2) A. a. O. statt: „das Bleibende“ vielmehr: „das Beharrliche“. In demselben Zusammenhang S. 104 fehlt bei Pölitz hinter: „nennen wir Substanz“ der Satz: „Substanz ist eigentlich das erste Subject“.

3) A. a. O.: wechselseitige.

4) A. a. O.: das Dasein der Substanzen.

5) In demselben Zusammenhang S. 111 ist statt „der Raum würde uns“ wie bei Pölitz steht, vielmehr wie a. a. O. „der Bauer“ u. s. w. zu lesen.

6) A. a. O. fehlt „sind“.

7) A. a. O.: „liegen“.

und durch ein Analogon der sinnlichen Erkenntniss hervor- gebracht, aber durch den Verstand erkannt wird“ (154)¹⁾. Wenn wir daher „die Verknüpfung der Substanzen, die da- durch besteht, dass Gott allen Dingen gegenwärtig ist, sinn- lich vorstellen, so können wir sagen, der Raum ist das Phänomenon der göttlichen Gegenwart“²⁾, oder auch: „der Raum ist als Phänomenon die unendliche Verknüpfung³⁾ der Substanzen unter einander“ (113, 338 f.).

Von dem so gewonnenen Standpunkt aus wird ersicht- lich, dass „die Erkenntniss von Gott das Ziel und die End- absicht der Metaphysik ist“, dass die letztere also als eine Wissenschaft bestimmt werden könnte, „in⁴⁾ der wir unter- suchen, ob wir eine Ursache der Welt einzusehen im Stande sind“. In diesem Sinne ist die Metaphysik denn auch (wie andererseits die Moral) eine analytische Disciplin (136), und zwar nicht blos in der rationalen Theologie, sondern ebenso

1) Da sich in dem Absatz S. 153 f., dem dieses Citat angehört, bei Pölitz eine grobe Verwirrung findet, so schreibe ich im Nachstehenden den abweichenden Wortlaut des Manuscripts ab: „Von dem Vermögen der Gegenbildung oder der *facultate characteristic* müssen wir etwas ausführ- licher reden: Eine Vorstellung die als ein Mittel der *reproduction* durch *Association* dient, ist ein Charakter; aber eine Vorstellung, die als Mittel der *Intellectualitaet* dient, ist ein *Symbolum*. Worte haben an sich selbst keinen Verstand, sondern dienen nur andere Vorstellungen durch *Asso- ciation* hervorzubringen und das sind Charaktere. Dagegen giebt es Mittel der *Intellection*, und das sind *Symbola*. Die mehresten *symbolischen* Vor- stellungen kommen bey der Erkenntniss von Gott vor. Diese sind insge- samt *per analogiam*, i. e. durch eine Uebereinstimmung des Verhältnisses z. E. Die Sonne war bey allen Völkern ein *Symbolum*, eine Vorstellung der göttlichen Vollkommenheit; indem sie in dem grossen Weltbau allent- halben gegenwärtig ist, vieles erhält, Licht und Wärme hat, ohne welches zu empfangen“ u. s. w. Im Folgenden sind nur geringe Abweichungen in der Handschrift. So statt S. 154 Z. 14: Nationen — Völker; Z. 15 folgt hinter: erlaubt ist — wo wir keinen *intuitum* haben; Z. 19 f. statt: in dem Zeichen ... bei der discursiven Erkenntniss — in den Zeichen ... bei discursiven Erkenntnissen. Sogar der Irrthum Z. 8, wo statt „logisch“ vielmehr „symbolisch“ stehen muss, ist beiden Quellen gemeinsam.

2) A. a. O.: Allgegenwart.

3) A. a. O. ungleich zutreffender: das Phänomenon der unendlichen Verknüpfung.

4) A. a. O.: aus.

auch in der rationalen Kosmologie und Psychologie, wie dies besonders für die letztere Disciplin aus jeder Seite der Ausführungen S. 196 f. erhellt.

Diese Erörterungen, denen noch anderes, z. B. die Andeutungen der Methode *circa sensitiva et intellectualia in metaphysicis* zur Seite gestellt werden könnte, tragen den Zusammenhang mit den Lehren der Dissertation in dem Masse zur Schau, dass es überflüssig war, auf das einzelne Analoge in der letzteren Schrift zu verweisen.

Den gleichen Zusammenhang wie die kosmologischen, psychologischen und rationaltheologischen Ausführungen bei Pölitz bekunden die ontologischen Darlegungen in der Königsberger Nachschrift der Kantischen Vorlesung, deren in den Anmerkungen bereits gedacht ist. Es ist dies ein undatirtes Manuscript von 443 Seiten in 4^o 1), das als Bestandteil der Gotthold'schen Bibliothek „in den letzten fünfziger Jahren“ an die Königsberger Königl. und Universitätsbibliothek gekommen ist. Dasselbe, unzweifelhaft eine Reinschrift, steht zu dem Pölitz'schen Text in auffallendem Verhältniss. Im Wesentlichen wörtlich stimmen mit demselben die Ausführungen überein, die Pölitz dem umfangreicheren, undatirten seiner Manuscripte entnommen hat 2); ferner von der Ontologie: die Schlussabschnitte S. 75—80, der Schluss des Artikels „Vom Veränderlichen und Unveränderlichen“ 3), endlich der kurze Artikel

1) Auf der ersten Seite steht unter einer Preisnotiz: C. C. v. Korff, beides, wenn ich recht schätze, nicht von der Hand der Nachschrift.

2) Ich habe vollständig collationirt ausser den oben erwähnten Abschnitten der Ontologie: S. 80—115, 133—137, 145—146, 153—159, 163, 262—263, 326, sowie alle in diesem Aufsatz verworthen Citate; von dem Rest, d. i. von S. 180—443 des Manuscripts, habe ich den Anfangssatz jeder Seite des letzteren mit dem Pölitz'schen Text verglichen, im Ganzen also noch rund 250 zufällig herausgegriffene Sätze collationirt. Es ergab sich, dass bis weit in die transcendentale Theologie die Uebereinstimmung den gleichen Charakter bewahrt, und späterhin nur insofern eine andere wird, als Auslassungen im Pölitz'schen Text häufiger eintreten; meist z. B. fehlen die Kapitelüberschriften von Pölitz. Die umfangreichsten Auslassungen wie S. 318 P. = S. 412 M. und S. 295 P. = S. 362 M. betragen jedoch nur etwa eine halbe Seite des Manuscripts.

3) P. 48: Ein identischer Satz hat. . . .

„Vom Zustande“¹⁾). Dennoch finden sich im Einzelnen so zahlreiche kleine Variationen des Ausdrucks, so viele Auslassungen, endlich auch einzelne Zusätze bei Pölitz, dass der nächstliegende Gedanke, die Königsberger Handschrift biete das ausführlichere Manuscript von Pölitz selbst, durchaus unzulässig wird²⁾). Es bleibt vielmehr, wie mir scheint, nur die Annahme übrig, dass beide Nachschriften derselben Vorlesung Kant's entstammen. Vorausgesetzt muss dabei werden, dass Kant hinreichend langsam gesprochen habe, um einem geübten Zuhörer ein nahezu vollständiges Mitschreiben zu ermöglichen, dass ferner beide Zuhörer dem Gedankengange ungefähr gleich gut haben folgen können³⁾), dass endlich Derjenige von ihnen, dem das Pölitz'sche Manuscript zuzurechnen ist, die Wiedergabe der Beispiele, sowie besonders der Beziehungen auf den „Autor“, d. i. Baumgarten, meist für unnöthig gehalten hat⁴⁾). Diese Annahmen stehen jedoch, so weit sie allgemein gelten, mit den Berichten bei *Jachmann* 28 f., *Borowski* 84, 166, 186 f. und *Rink* 46 nicht in Widerspruch.

In den ontologischen Ausführungen nun dieses Manuscripts lesen wir ebenfalls: „Was ich am Körper wahrnehme, ist keine Substanz; denn die Substanz ist das erste Subject, dem alles inhäret. Wären die Körper *composita substantialia*, so könnte es nicht geleugnet werden, dass sie aus einfachen Theilen bestehen. . . Die Materie ist eine Grunderscheinung aller Erscheinungen, aber noch keine Substanz, denn die ist das, was die Sache an sich selbst ist“ (M. 91 f.). In demselben Zusammenhang heisst es: „Wir können uns durch den Ver-

1) P. 57: Einem nothwendigen Wesen kann. . . .

2) Auf eine Anfrage in Leipzig ist mir die freundliche Auskunft zu Theil geworden, dass „weder die *Bibliotheca Pölitziana*, noch auch die mit dieser vereinigte Stadtbibliothek die von Pölitz für diese Ausgabe benutzten Manuscripte“ besitzt, ebenso wenig in dem 1839 gedruckten Catalog der *Pölitziana* die geringste Spur über den Verbleib der beiden Handschriften aufgefunden worden sei“.

3) Die zahlreichen einzelnen kleineren Versehen u. s. w. sind nahezu gleich zwischen beiden vertheilt.

4) Die meisten dieser Beziehungen fehlen bei Pölitz.

stand Gegenstände gedenken wie sie sind, ohne in Betrachtung zu ziehen, was für ein Verhältniss die Dinge auf unsere Sinne haben: Ich denke mir den Gegenstand real als Ursache, als Wirkung, als Substanz, das wird alles durch den Verstand gedacht“ (M. 94). Ebenso erfahren wir auch hier: „Die ganze Moral besteht in analytischen Urtheilen“ (M. 24).

Dennoch würde es voreilig sein, zu schliessen, dass der Standpunkt aller der bisher charakterisirten Ausführungen derselbe sei, wie der in der Dissertation von 1770.

Auf eine spätere Zeit werden wir schon durch die Erklärung S. 92, die im Manuscript S. 96 in anderem Zusammenhang ein Correlat hat, hingewiesen, dass die Zeit die Form des innern Sinns sei. Diese Bestimmung findet sich noch nicht in der Dissertation, obgleich sie in derselben bereits naheliegend erscheint ¹⁾, denn dort heisst es (§ 15) *tempus statum concernit, inprimis repraesentativum*, daher denn „alle Bewegungen und alle inneren Vorgänge nur im Zusammenhang mit den Axiomen der Zeit erkennbar sind“ (§ 14). Erst in dem Briefe an Herz vom Anfang 1772 ist die spätere Fassung gewonnen (K. W. VIII. 693). „Es ist kein Zweifel“, heisst es dort, „dass ich nicht meinen eigenen Zustand unter der Form der Zeit gedenken sollte, und dass also die Form der innern Sinnlichkeit mir nicht die Erscheinung von Veränderungen gebe“.

Noch zwei andere Correlate werden uns zu den Ausführungen dieses Briefes geboten.

Die erste derselben trifft ebenfalls „den Missverstand“ der Lehre von der Idealität der Zeit hinsichtlich der Veränderung. „Die Ursache“ nämlich, dass man nicht Analoges gegen die Idealität des Raums einwendet, liegt nach Kant darin, „weil man wohl bemerkt, dass man in Ansehung äusserer Dinge aus der Wirklichkeit der Vorstellungen auf die der Gegenstände nicht schliessen kann, bei dem innern Sinne aber ist das Denken oder das Existiren des Gedankens und meiner selbst einerlei“ (a. a. O.). Diese

1) Das Gleiche gilt von M. Herz' Betrachtungen aus der speculativen Weltweisheit 1771, S. 45—58.

Argumentation ist der Kritik des vierten Paralogismus in der ersten Auflage des kritischen Hauptwerks ebenso entgegengesetzt, wie sie den Ausführungen der rationalen Psychologie bei Pölitz entspricht. In den „Einleitenden Begriffen“ zu der letzteren wird zwar gleichfalls behauptet: „Die Erfahrungsseelenlehre des innern Sinnes ist die Erkenntniss der Erscheinungen¹⁾ desselben so wie die Körper Erscheinungen des äussern²⁾ Sinnes sind“ (128); und ähnlich später (225): „an der Seele kennen wir keine anderen Kräfte, als deren Wirkungen Phänomene des innern Sinnes sind“. Andererseits aber erfahren wir, die rationale Psychologie habe als empirische Grundlage das Dasein der Seele, die Natur derselben aber sehe sie *a priori* ein (128, 199, 238): „Ich bin, das fühle ich und schaue mich unmittelbar an. Dieser Satz hat also eine Zuverlässigkeit der Erfahrung“ (100), und zwar: „Ich selbst schaue mich an, die Körper aber nur so, wie sie mich afficiren“ (101); er gibt also „den einzigen Fall, wo wir die Substanz unmittelbar anschauen können“. „Der blosser Begriff vom Ich . . . sofern er das Object des innern Sinnes (des Bewusstseins seiner selbst, 218) ausdrückt und es unterscheidet, ist daher 1) das Fundament“ des Begriffs der Substantialität: das Ich drückt das Substantiale aus³⁾, wohl-gemerkt, „nicht allein die Substanz, sondern auch das Substantiale selbst“; derselbe ist 2) das Fundament des Begriffs der Immaterialität: das Ich ist immateriell, weil „es im Raume⁴⁾ gegenwärtig ist, ohne einen Raum einzunehmen und ohne undurchdringlich zu sein“; er ist 3) das Fundament des Begriffs der Simplicität: das Ich ist „absolute Einheit“, denn „viele Substanzen können nicht zusammen⁵⁾ eine Seele ausmachen“ (133 f., 201—214). Aus demselben Begriff lässt sich endlich die transscendentale Freiheit erschliessen, und zwar nicht bloß die unseres Willens; vielmehr kann jene nur „hernach wohl auf den freien Willen angewandt werden“

1) Im Manuscript: Erscheinung.

2) A. a. O.: innern.

3) A. a. O.: die Substantialität.

4) A. a. O.: Raum.

5) A. a. O.: zusammen können nicht.

(208). Der skeptische oder problematische Egoismus und Idealismus bleibt daher bestehen: „Ganz gewiss ist nur, dass ich bin; ich fühle mich selbst, ich weiss gewiss, das ich bin; aber mit eben solcher Gewissheit weiss ich nicht, dass andere ¹⁾ Wesen ausser mir sind.“

Man sieht hieraus: die Paralogrammen der rationalen Psychologie sind noch nicht gefunden: das Ich an sich wird uns durch Anschauung oder Gefühl gegeben ²⁾; die Begriffe des innern Sinnes, des Selbstbewusstseins, der Anschauung und des Gefühls laufen unbestimmbar in eins zusammen; der innere Sinn gibt nicht dieselbe Phänomenalität seiner Gegenstände wie der äussern.

Inwieweit diese Bestimmungen schon dem Gedankenkreis der Dissertation angehören, muss unentschieden bleiben, da die letztere auf solche psychologischen Probleme nicht eingeht. Es kann nur behauptet werden, dass sie denselben nirgends durch einen Widerspruch stören würden. Anders verhält es sich mit dem zweiten Correlat zu dem Brief an Herz von Anfang 1772, der S. 131 citirten negativen Definition des Verstandes als eines Vermögens, „Dinge unabhängig von der Art, wie sie uns erscheinen, zu erkennen.“ Dieselbe entspricht dem Gegensatz vom *finis elencticus* und *finis dogmaticus*, wie ihn die Dissertation § 9 bestimmt keineswegs, steht aber auf gleichem Boden wie die Aeusserung Kant's an Herz, dass er sich in jener Schrift „damit begnügt“ habe, „die Natur der Intellectual-Vorstellungen bloß negativ auszudrücken. dass sie nämlich nicht Modificationen der Seele durch den Gegenstand wären“ (W. VIII. 689). Es liegt nahe, aus dem Umstand, dass diese Fassung an Herz als ein Gegenstand des Selbstvorwurfs erscheint, während bei Pölitz von einem solchen nichts zu finden ist, darauf zu schliessen, dass die hierhergehörigen Ausführungen bei letzterem einer früheren Zeit entstammen als der Brief. Ein solcher Schluss bliebe jedoch mit anderen Erörterungen der „Vorlesungen“ auf die Dauer unvereinbar.

1) A. a. O.: auch andere.

2) Die bisher unverstandene Anmerkung auf S. 136 der Prolegomenen erhält erst hierdurch die rechte Beleuchtung.

Die bisher verwertheten Gedanken nämlich geben ein nur unvollständiges Bild der Ausführungen des zweiten Pölitz'schen Manuscripts. Sie bilden vielmehr nur die Glieder einer Reihe, die mit solchen einer zweiten Reihe von anscheinend conträr entgegengesetzter Beschaffenheit auf das engste verschlungen sind ¹⁾).

So lesen wir: „Alle Begriffe und Grundsätze sind immanent; sie schöpfen ihre Quelle zwar nicht aus der Erfahrung, aber ihr Gebrauch hat eine immanente Gültigkeit“ (M. 19). Es sind daher „alle obersten Grundsätze des Verstandes *a priori* allgemeine Regeln . . . wie die Erscheinungen unter einander zu verknüpfen sind“ (P. 156). „Unsere transscendentalen Begriffe gehen nicht weiter, als uns die Erfahrung leitet, sie dirigiren nur die Erkenntniss *a posteriori*“ (P. 199). Also „alle Gegenstände unserer Erkenntnisse sind Gegenstände der Erfahrung, und was kein Gegenstand der Erfahrung ist, was uns nicht durch die Sinne gegeben ist, das ist auch kein Gegenstand für uns“ (M. 29). Der Beweisgrund liegt darin, dass „unsere Vernunft kein Urbild, sondern ein Ektypon ist“ (M. 19), dass also die „synthetischen Principien“, weil sie „die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung enthalten, auch die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sind“ (M. 30 f.). „Die Gegenstände müssen conform sein den Bedingungen ²⁾), unter denen sie erkannt werden können; das ist die Natur des menschlichen Verstandes“ (S. 156). Die synthetischen Principien sind also zugleich *a priori* und objectiv (M. 30). Der Gebrauch derselben würde demnach transscendent sein, wenn durch sie „Jemand Eigenschaften der Dinge sollte ausmachen, die sich gar nicht auf den Gebrauch der Erfahrung bezögen“ (M. 19). Wenn ich daher den Verstand „im Gegensatze ³⁾ mit der Sinnlichkeit betrachte, so weiss ich doch nicht (wenn nämlich ⁴⁾) die Sinnlichkeit Dinge

1) Ich ziehe im Folgenden die Ontologie des Königsberger Manuscripts in die Darstellung hinein. Die Citate aus derselben sind durch ein M. gekennzeichnet, die aus Pölitz' Ausgabe dagegen durch ein P.

2) A. a. O.: den Bedingungen conform sein.

3) A. a. O.: Gegensatz.

4) Fehlt a. a. O.

erkennt, so wie sie erscheinen, der Verstand aber so wie sie sind), wie sie der Verstand erkennt, ich weiss nur so viel¹⁾, dass er sie nicht so erkennt²⁾, wie sie erscheinen“³⁾ (S. 158). „Alle synthetischen Principien“ sollen daher „nicht von Dingen überhaupt urtheilen, sondern von Gegenständen der Sinne, denn sonst sind sie transcendent und dialectisch“ (M. 31).

Der Zusammenhang dieser Gedanken mit den Grundlagen der transcendentalen Deduction der Kategorien in der Kritik der reinen Vernunft liegt ebenso zu Tage, wie der Gegensatz derselben gegen die in erster Linie besprochenen Ausführungen der Kosmologie, Psychologie und Theologie bei Pölitz sowie der Ontologie in dem Königsberger Manuscript. Sie beweisen, dass der Ursprung der beiden Nachschriften nicht in die Zeit des Briefes an Herz, also etwa in den Winter 1771/72 verlegt werden darf, sondern vielmehr in diejenige Zeit zu setzen ist, in der das Problem der Beziehung der Verstandesvorstellungen auf den Gegenstand bereits unter dem Einfluss Humes seine Lösung gefunden hat, also nicht vor dem Winter 1773/74⁴⁾.

Eine Bestätigung für dieses Ergebniss liegt in der Thatsache, dass sich in der Königsberger Nachschrift M. 20 f. die Kategorientafel findet, in der Anordnung nach Qualität, Quantität, Relation und Modalität⁵⁾. Denn Kant hat in den Prolegomenen ausdrücklich hervorgehoben, dass sein erster Fortschritt über das verallgemeinerte Problem Hume's hinaus in

1) A. a. O.: weiss nur, dass.

2) A. a. O.: erkennt.

3) Die meisten der bei Pölitz gesperrt gedruckten Stellen, so auch die obige, sind in dem Königsberger Manuscript nicht unterstrichen.

4) Man vgl. Reflexionen Kant's zur Anthropologie S. 58.

5) Sehr unwahrscheinlich ist mir, dass die Auslassung der Limitation a. a. O. und M. 71 auf mehr als einem Zufall beruht, wenschon in der Ontologie bei Pölitz S. 28 von unendlichen Urtheilen wie von Limitation und P. 49 ebenfalls von Limitation gehandelt wird. Zweifelhaft dagegen ist mir, ob die Beziehung der Allheit auf die allgemeinen Urtheile M. 20 nicht durchaus der damaligen Meinung Kant's entspricht. Ich werde darüber gelegentlich der Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft handeln. Für die oben vorliegende Frage sind beide Abweichungen irrelevant.

dem Versuch bestand, sich der Zahl der Kategorien aus einem einzigen Princip zu versichern ¹⁾. Dieses Princip, die Definition des Verstandes als das Vermögen der Urtheile, liegt denn auch in dem Königsberger Manuscript wie bei Pölitz (M. 20 f.; P. 157 = M. 228) bestimmt ausgesprochen vor, während nach dem mehrfach citirten Briefe 1772 die Kategorien erst „neben einander gesetzt sind, wie sie sich selbst durch einige wenige Grundgesetze des Verstandes in Klassen eintheilen.

Allerdings erklärt uns Kant in den Prolegomenen ferner, dass die Deduction, deren Grundgedanken wir bereits entwickelt fanden, ihm jahrelange Bemühung gekostet habe (44). Es scheint daher, dass wir den Ursprung des Manuscripts in die letzten siebziger Jahre verlegen müssen.

So liegt die Sache jedoch nicht. Das Problem der Deduction ist hier „in seiner ganzen Allgemeinheit“ noch nicht aufgelöst. Noch liegen die rationalistischen Bestimmungen des Wesens der Dinge an sich und die criticistische Beschränkung der Kategorien eng bei einander, so eng, dass es einer besonderen Untersuchung bedarf, um zu verstehen, wie sie zusammen ein Ganzes bilden können.

Den Zugang hierzu möge die Thatsache eröffnen, dass Kant in der „Allgemeinen Betrachtung“ des oberen Erkenntnissvermögens, in der die beiden bisher besprochenen Gedankenreihen auf das Engste vermischt erscheinen, analog wie in der Dissertation einen logischen und realen, so einen empirischen und reinen Verstandesgebrauch unterscheidet (159 f.). „Der empirische Gebrauch“, heisst es daselbst, „ist, wenn ich etwas *a priori* erkenne, welches *a posteriori* bestätigt ²⁾ wird, z. E. in der Experimentalphysik“ ³⁾. „Ein reiner Vernunftgebrauch“ dagegen „ist der, der auf Gegenstände geht, die gar nicht Gegenstände der Sinne sind“, wo also „die Regel nicht durch die Erfahrung bestätigt wird“ ⁴⁾. „Wir können daher“, heisst es an anderer Stelle, „sagen, es ist nichts in dem Verstande der Materie nach, was nicht in den

1) Kant's Prolegomena her. von B. Erdmann, Einleitung LXXXVIII f.

2) A. a. O.: bestätigt.

3) Das Beispiel fehlt a. a. O.

4) Der Satz, dem der letzte Theil des Citats angehört, fehlt a. a. O.

Sinnen war. Aber der Form nach gibt's Erkenntnisse, die pur intellectual sind, die gar kein Gegenstand der Sinne sind" 1). Wir haben daher „auch ein Principium der Erkenntniss durch Begriffe, die gar nichts von den Sinnen enthalten, das heisst, wir haben Erkenntnisse von den Gegenständen, sofern wir gar nicht von den Sinnen afficirt 2) werden, und das sind intellectuale Begriffe“.

Trotz der Allgemeinheit also, mit der die Beschränkung der Kategorien auf Gegenstände möglicher Erfahrung ausgesprochen wird, trotz der Abweisung jedes transscendenten Gebrauchs, ist eine intellectuale Erkenntniss der Dinge an sich durch die Verstandesbegriffe festgehalten. Ich unterlasse es, der Beziehung nachzugehen, die diese Lehren zu der späteren Unterscheidung des empirischen und transscendentalen Gebrauchs der Kategorien haben 3). Es sei nur hervorgehoben, dass auch in der Kritik der reinen Vernunft die Denkbarkeit der Objecte überhaupt als der Dinge an sich durch den reinen Verstand bestehen bleibt. Ein ähnlicher Widerspruch gegen die kritische Grenzbestimmung des Verstandes nun ist es, den wir hier treffen, nur dass derselbe hier noch ungleich unvermittelter und insofern schärfer auftritt, als später. Denn während hier noch an der Erkennbarkeit der Dinge an sich durch den reinen Gebrauch thatsächlich festgehalten wird, bleibt dort nur die Denkbarkeit des problematischen Gegenstandes gesichert.

Die Art, wie das Widersprechende in dieser Entwicklungsperiode des Philosophen zusammen besteht, wird deutlich aus den Einzelausführungen. Ich wähle als Beispiel die Lehren der rationalen Psychologie von der Beziehung zwischen Körper und Seele. In der „Uebersicht der rationalen Psychologie“ (P. 196 f.) erklärt Kant gelegentlich dieser Frage in Uebereinstimmung mit den Ergebnissen der Grenzbestimmung, „dass unsere transscendentale Begriffe nicht weiter gehen, als uns die Erfahrung leitet und dass sie nur die Er-

1) Ich citire, abgesehen von der Orthographie, nach dem Wortlaut des Königsberger Manuscripts.

2) Es soll offenbar heissen: von den Dingen.

3) Man vgl. Erdmann, Kant's Kriticismus 42 f.

kenntniss *a posteriori* dirigiren“¹⁾. In der Ausführung selbst dagegen (P. 223 f.) erfahren wir das Folgende. Es lässt sich „durch keine Vernunft begreifen, wie das, was ein Gegenstand des inneren Sinnes ist, ein Grund sein soll von dem, was ein Gegenstand des äusseren Sinnes ist. . . . Die Unmöglichkeit solches durch die Vernunft einzusehen, beweist aber gar nicht die innere Unmöglichkeit der Sache selbst. Durch die Erfahrung können wir es aber einsehen; und dieses geht ja hier nicht allein so, sondern alle Grundkräfte sind uns durch die Erfahrung gegeben, und keine lässt sich durch die Vernunft einsehen. . . . Wir können aber sowohl das *commercium* zwischen den Körpern unter einander, als zwischen der Seele und dem Körper nicht anders einsehen, dass es möglich sei, als insofern alle Substanzen da sind durch Einen, deswegen stehen sie in Gemeinschaft.“ Nur „wie dieses zwischen der Seele und dem Körper zugeht, ist nicht möglich einzusehen“. So viel jedoch können wir sagen: da die Seele „kein Gegenstand äusserer Anschauung ist, so ist sie auch nicht im Raum, sondern sie wirkt nur im Raum, und ob wir gleich *analogice* sagen, sie ist im Raum, so müssen wir dieses doch nicht körperlich nehmen. Ebenso sagt man, dass Gott in einer Kirche sei, wo eine ganze Versammlung ihn anruft“²⁾. Die Seele ist ferner „eine einfache Substanz, ein Grundstück der Natur; also kann sie auch nicht erzeugt werden, wenn der Körper erzeugt wird, und auch nicht aufgelöset werden, wenn der Körper aufgelöst wird; denn der Körper ist nur die Form der Seele.“ Der einzige mögliche transscendentale Beweis endlich für die Unsterblichkeit der Seele, „der aus der Natur und aus dem Begriff hergenommen ist, beruht darauf, das Leben ist nichts weiter, als ein Vermögen aus dem innern Principio, aus der Spontaneität zu handeln; nun liegt es schon im gemeinen Begriff

1) Ich citire wiederum, abgesehen von der Orthographie, den Wortlaut der Königsberger Handschrift. Ebenso im Folgenden.

2) Der Zusammenhang mit der Erörterung in den „Träumen eines Geistersehers“ ist offenbar. Das Bild ist übrigens im Wesentlichen dasselbe, durch das Lotze letzthin seine Lehre vom Wesen der Seele gegenüber den Lokalisationshypothesen der psychischen Vorgänge verständlich zu machen gesucht hat.

der Seele, dass sie ein Subject sei; die Spontaneität in sich enthält sich selbst aus dem innern Principio zu determiniren. Sie ist der Quell des Lebens, der den Körper belebt; weil nun alle Materie leblos ist . . . : so kann alles, was zum Leben gehört, nicht von der Materie herkommen. . . . Also kann kein Körper Ursach vom Leben sein.“ . . . Der Körper ist „vielmehr eine Hinderniss des Lebens, die dem Principio des Lebens widersteht. . . . Wenn also gleich der Körper aufhört, so bleibt das Principium des Lebens doch noch übrig, welches unabhängig vom Körper die Actus des Lebens ausgeübt hat; und also auch jetzt nach der Trennung von demselben eben die Actus des Lebens ungehindert ausüben muss. . . . Also ist der Tod nicht die absolute Aufhebung des Lebens, sondern eine Befreiung der Hinderniss eines vollständigen Lebens.“

Auch hier ist demnach die symbolische Erkenntniss das Bindemittel, das die ihrer Beschaffenheit nach unvereinbaren Glieder an einander hält.

Ich unterlasse es, diesen Nachweis durch eine Charakteristik der Gottesbeweise bei Pölitz zu vervollständigen. Dieselben können zu vollem Verständniss erst gebracht werden, wenn die Reflexionen bekannt sind, welche die Entwicklung der theoretischen Philosophie Kant's, sowie seiner Religionsphilosophie kennzeichnen. Das Gleiche gilt für viele auffallende Einzelheiten. Als Proben der letzteren hebe ich hier heraus die Aeusserungen: 1) über die Grenzbegriffe *a priori*, die *conceptus terminatores* (S. 80 f., 199, 274; M. 4, 42; man vgl. K. W. II, 366); 2) über die Kategorien als Handlungen der bildenden Kraft *in abstracto* genommen (S. 156, 194); 3) über die Kategorien als Reflexionsbegriffe (S. 102, 146, 158, 278; M. 12, 29); 4) über die Exponibilität der Erscheinungen in der Zeit (S. 92, 94, 96); 5) über die Kategorien der Relation als Begriffe der Conjugation der Dinge (M. 20 f. 29 f., 88 f.); 6) über die transscendentale Grammatik, welche nach der transscendentalen Logik und transscendentalen Aesthetik zu folgen hätte (S. 78; M. 132) u. s. w. Sie alle bedürfen zum Verständniss ein reicheres entwicklungsgeschichtliches Material, als uns bisher zu Gebote gestanden hat.

Kiel.

Benno Erdmann.