

Mittheilungen über Kant's metaphysischen Standpunkt in der Zeit um 1774.

In dem Aufsatz über „Eine unbeachtet gebliebene Quelle zur Entwicklungsgeschichte Kant's“ (Bd. XIX S. 129 f. dieser Zeitschrift) habe ich nachgewiesen, dass die Kosmologie, Psychologie und rationale Theologie in Pölitz' Ausgabe der Kantischen Metaphysik (S. 80—343) einem Manuscript entstammen, das sicher nicht vor dem Winter 1773/74 und kaum viel später nachgeschrieben ist. Zu den Beweisgründen für diese Datirung gehörten die ontologischen Ausführungen des von mir genauer charakterisirten Königsberger Manuscripts, dessen Wortlaut mit dem der drei eben erwähnten Disciplinen der Metaphysik bei Pölitz in überraschender Weise übereinstimmt, während derselbe von dem Wortlaut der Ontologie bei Pölitz, die zweifellos einem viel späteren Manuscript, nach Pölitz' ungenauen Angaben aus der Zeit um 1789 entstammt, im allgemeinen weit abweicht¹⁾. Erörterungen, die für das historische Verständniss der Lehre Kant's verwerthbar sind, finden sich in diesen ontologischen Ausführungen aus der Zeit um 1774 mehrfach.

Vorweg sei bemerkt, dass die Reihenfolge der einunddreissig Abschnitte im Manuscript der Anordnung bei Pölitz im Ganzen entspricht, wie denn auch beide Gruppierungen sich trotz des abweichenden Inhalts in der Hauptsache an den Gang von Baumgarten's Compendium der Metaphysik anlehnen. Einschneidendere Umformungen bieten nur die drei ersten Ab-

1) Ueber die einzelnen Ausnahmen s. in dem früheren Aufsatz S. 134 und in diesem S. 83, 86, 87, 88, 94.

schnitte (Prolegomena, Einleitung zur Ontologie, Ontologie), deren Inhalt, soweit er überhaupt Analoges gibt, sich im Anfang, der Mitte und dem Ende zu dem dritten Abschnitt bei Pölit in Parallele stellen lässt, dazwischen aber in Erörterungen des zweiten (Geschichte der Philosophie), des vierten (Ontologie P. 20) und des siebenten Abschnitts (Vom Grunde) seine Correlate hat. Im Folgenden ist die Vertheilung des Stoffes fast nur insofern verschiedenartig, als bei Pölit Einzelnes in einen Abschnitt zusammengezogen ist, was im Manuscript in mehrere zerlegt erscheint, und umgekehrt. Eine Deckung zwischen Ueberschrift und Inhalt findet auch in der Handschrift nicht überall Statt; ebensowenig sind in derselben Wiederholungen vermieden.

Definirt wird die Metaphysik abweichend von der Kr. d. r. V., aber analog wie in der Dissertation von 1770 (*Philosophia prima continens principia usus intellectus puri*) als „eine Logik von dem Gebrauch des reinen Verstandes und der reinen Vernunft“ (6, 8); sie ist keine „dogmatische Wissenschaft“ sondern nur „eine Anweisung und ein Organon der reinen Vernunft“ (7, 15). Weil „die reinen Vernunftbegriffe so beschaffen sind, dass wir zu denselben weder durch die innere noch äussere Erfahrung gelangen können“, so ist ihre Aufgabe, „die Gesetze zu untersuchen, nach welchen der Verstand auf solche Begriffe gelangen kann“ (8) ¹⁾. Auf eine andere Definition werden wir durch eine Wendung geführt, welche dem Gedankenkreise des analytischen Apriori angehört ²⁾. Neben und vermischt

1) Analog bei Pölit in der Kosmologie 128; dagegen analog der Kritik in der Ontologie 17, 19. Der Ausführung P. 129 entspricht Kr. 871 f. und Mscrpt. 5 f.

2) Der Terminus *A priori* findet sich bei Kant zuerst in dem Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes von 1763. Ein apriorischer Beweis ist hier ein solcher, der „aus den Verstandesbegriffen des bloss Möglichen“ geführt wird (W. II 134, 135, 198), also „durch die logische Auflösung“ geschieht (W. II 199). Da das Mögliche sowohl (logischer) Grund als Folge sein kann (198), so ist in der allgemeinen Bestimmung zugleich die doppelsinnige Causalbeziehung enthalten. Sachlich gleichartig ist die Fassung des „Weges *a priori*“ als des „blosses Weges der Vernunft“, für welchen „die Vergleichung nach der Identität und dem Widerspruch“ die Regel bietet“ (W. II 367, 378; VIII 675). Vom „reinen

mit der kritischen Bedeutung des Apriori findet sich nämlich die Fassung desselben als der Erkenntniss durch Gründe¹⁾: „Durch

Verstand* spricht K. in diesem Sinne W. II 300. Angelegt ist allerdings schon in dieser Zeit auch die Definition des *A priori* als des von der Erfahrung Unabhängigen im späteren Sinne. Einen Keimpunkt derselben zeigt die wenig beachtete Erklärung in der Schrift über die negativen Grössen (W. II 101): „In der That müssen alle Arten von Begriffen nur auf der inneren Thätigkeit unseres Geistes als auf ihrem Grunde beruhen. Aeussere Dinge können wohl die Bedingung enthalten, unter welcher sie sich auf eine oder andere Art hervorthun, aber nicht die Kraft, sie wirklich hervorzubringen. Die Denkkraft der Seele muss Realgründe zu ihnen allen enthalten, so viel ihrer natürlicherweise in ihr entspringen sollen“. . . Sie entstammt also der auch oben besprochenen Lehre vom *influxus idealis*. Schon deshalb ist die Annahme, dass Kant sie einer Anregung der 1765 erschienenen *Nouveaux essais* verdanke, überflüssig. Die zu Tage liegende Verwandtschaft mit der Leibnizischen Vertiefung der Lehre von den angeborenen Ideen bleibt auch so gewahrt. Die Doppelfassung des *A priori* ist also lange vor der Unterscheidung des *usus logicus* und *usus realis* angelegt, aus der sie sich nach Vaihinger's Annahme (Commentar I 193) „entwicklungsgeschichtlich herausgebildet“ haben soll. Diese Unterscheidung ist vielmehr eine Consequenz jener Fassung nach dem Jahre 1769. Verwerthet für den Begriff des *A priori* ist jene vordeutende Annahme in den Schriften bis 1768 jedoch nicht. Kant steht somit — Eucken's gegenheiliger Annahme (Grundbegriffe der Gegenwart S. 71) kann ich nicht zustimmen — in dieser Zeit thatsächlich auf dem Boden der zeitgenössischen Lehren.

Die Grundlage für die letzteren boten Wolff's Ausführungen in der *Philosophia rationalis* und in der *Psychologia empirica*. Demzufolge ist die Erkenntniss *a posteriori* eine Erkenntniss durch Erfahrung (*experiendo*), d. i. entweder durch die Sinne oder durch Apperception (*sensuum duce, ope apperceptionis*). Die Erkenntniss *a priori* dagegen ist die Erkenntniss durch Schlüsse (*ratiocinando*), also durch den Intellekt (*vi intellectus*). Gemischt ist eine Erkenntniss, die aus beiden zusammen besteht: „*Nostra cognitio ut plurimum mixta est, magis tamen ad eam, quae a priori datur, accedit, ubi ex principiis a posteriori stabilitis continua ratiociniorum serie colligimus, quae nobis antea nondum cognita fuerunt*“. Daher der durchgängige Parallelismus des Rationalen und Empirischen: „*Per universam philosophiam . . . rationis atque experientiae connubium intemeratum esse jubemus, confirmantes a posteriori, quae per rationes a priori stabilita fuere*“; z. B. im Verhältniss der rationalen zur empirischen Psychologie:

1) Man vgl. in Pölitz' Ontologie: „*Secundum quid a priori* etwas erkennen ist, wenn ich etwas aus Begriffen ohne die Erfahrung, den Grund aber aus der Erfahrung erkenne“ (P. 44).

die Vernunft erkennen wir etwas nicht anders als *a priori* — *a priori* kann ich aber etwas erkennen durch Gründe“ (43). Nun

„In *psychologia rationali ex unico animae humanae conceptu derivamus a priori omnia, quae eidem competere a posteriori observantur et ex quibusdam observatis deducuntur, quemadmodum decet philosophum*“ (Man vgl. Psych. emp. § 434—439; Log. § 663, 729, 985, 990, und im discursus praelim. § 112.) Dem entspricht die Durchführung des Gegensatzes in der Logik, speciell in der Lehre von der Begriffsbildung (Lg. § 669 f. u. 710 f.), von der Art Andere zu überzeugen (Lg. § 985 f.), zu widerlegen (Lg. § 1033 f.), sich zu vertheidigen (Lg. § 1062 f.). Die gleiche Begriffsbestimmung findet sich mit Beziehung auf die ursprüngliche Aristotelische Fassung, die demgemäss subjectiv gewendet ist, bei Baumeister: „*Principium est . . . prius natura quam principiatum, i. e. principium prius concipi potest et debet quam principiatum*“, allerdings in anderem Zusammenhang, als bei Wolff, sofern hier das andere Glied des Gegensatzes das „*prius tempore*“ ist (*Instit. metaph.* § 346). Den eben berührten Gegensatz der damals herrschenden Bestimmung gegen die frühere, auf Aristoteles zurückgehende betont Bilfinger, sofern er definirt: „*A priori dicitur demonstrari, quod ex ipsis et solis rerum ideis et definitione concluditur; a posteriori, quod ex observationibus et experimentis*“, und hinzufügt: „*Sumta igitur est appellatio non a re, sed a cognoscendi modo, qui incipit a simplicissimis, non a principiatis*“ (*Dilucid. philos.* § 376). Den Causalzusammenhang, den der bisher besprochene analytische der apriorischen Verknüpfung für Wolff nicht aus-, sondern vielmehr einschliesst, betont Baumgarten. Er definirt (*Metaphysica* § 24): „*Omne possibile est ratio et rationatum, hinc nexu duplici connexum, et rationale tam a priori quam a posteriori cognoscibile. Haec propositio dicatur principium utrinque connexorum (a parte ante et a parte post)*“. Danach übersetzt er an anderer Stelle jenes durch „aus gemeinen Gründen wissen“, dieses durch „aus Erfahrung wissen“ (Vgl. J. E. Erdmann, Neuere Philosophie II, 2, 384). Den Wolfischen Gedankenzusammenhang reproduciren kurz u. A. B. Sedow (*Gesunde Vernunft* III, 3, § 26), Feder (*Logik u. Metaphysik* § 54, *Instit. log. et metaph.* § 69) und Platner (*Aphorismen* § 700), in unbestimmtester Formulirung Meier (*Vernunftlehre*, Auszug § 205), mit einem nichtssagenden Zusatz Crusius (*Nothwendige Vernunftwahrheiten* § 35). Nichts anderes besagen ferner die Ausführungen bei H. S. Reimarus und Lambert. Der Erstere definirt allerdings: „Wir erkennen Alles entweder nach der Wirklichkeit der Dinge (*a posteriori*), indem wir sie durch unsere Empfindung wahrnehmen, oder vor der empfundenen Wirklichkeit (*a priori*) durch vernünftige Einsicht des Möglichen oder Nothwendigen“. Es ist jedoch nicht gerechtfertigt, den hier vorliegenden Uebertragungsversuchen der beiden Termini den Sinn der strengen Kantischen Unterscheidung zu geben. Denn auch für Reimarus ist Erkenntniß *a priori* „eine Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten, die aus un-

ist „das Verhältniss der Folge zum Grunde ein Verhältniss der Subordination“ (42). „Die Reihe der subordinirten Er-

leughbaren allgemeinen Grundsätzen durch unzertrennte Verbindung der Schlüsse bewiesen werden“; und diese Grundsätze fallen ohne Ausnahme, nicht nur die identischen, sondern auch die Erklärungs- und die unmittelbaren Schlussätze, im Wesentlichen mit Locke's Urtheilen von intuitiver Gewissheit zusammen. Der Sinn jener Uebertragung des „*A priori*“ wird daher von Reimarus selbst an anderem Orte durch die Wendung bestimmt: „ohne dass man auf die Wirklichkeit der Dinge sehen darf“. (Vernunftlehre⁴ § 212. 233 f. 260, 303). Aehnlich liegt die Sache bei Lambert. Derselbe unterscheidet ein *A priori* im strengsten und ein *A priori* im weitläufigsten Verstande. Das erstere ist das, „wobei wir der Erfahrung vollends nichts zu danken haben“; das letztere ist das, „was wir aus Vordersätzen ziehen, also vorauswissen können, ohne es erst auf die Erfahrung ankommen zu lassen“. Auch bei ihm aber bleibt Alles im Rahmen des analytischen Zusammenhangs. Denn er erklärt, „dass unsere wissenschaftliche Erkenntniss ganz und im strengsten Sinne *a priori* sein würde, wenn wir die Grundbegriffe sämmtlich kennten und die erste Grundlage zu der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung wüssten“. Solche Grundbegriffe aber oder einfache Begriffe sind für ihn bekanntlich nach dem Muster Locke's auch die Empfindungen. Der Unterschied bleibt daher lediglich ein Unterschied der Ordnung. (Neues Organon § 634—641, 653. 656, 664; Architectonik § 19 f.) Auch bei Hume, dem letzten der hier zu betrachtenden Vorgänger Kant's, findet sich die Unterscheidung in diesem Sinne: auch ihm sind *abstract Reasonings a priori, independent of all observation* nichts anderes als die *demonstrative arguments* im Gegensatz zur Erfahrung (Essais conc. hum. und.⁵ 50, 54, 57, 62, 258).

In der Kritik der reinen Vernunft ist dieser Gebrauch des vielbenutzten Terminus nach Kant's ausdrücklicher Erklärung (Kr. 3) vollständig aufgegeben. Es bedurfte jedoch keiner sehr eindringenden Kenntnissnahme von seinen Ausführungen, um zu erkennen, dass dieser Erklärung der Thatbestand der uns vorliegenden Anwendungen des Begriffs nicht entspreche. Eine Reihe einzelner Ausnahmefälle, die sich leicht vergrössern lässt — ich verweise hier auf Pölitz 2, 6, 16, 25, 26, 44 —, ist in Vaihinger's Comm. I 192 f. zusammengestellt. Vaihinger hebt auch mit Recht wieder hervor, dass die Apriorität der analytischen Urtheile nur diesen traditionellen Sinn hat (a. a. O. 281). Eben dies habe ich durch meine von V. angezogene, aber missverstandene Bemerkung in den Gött. gel. Anz. ausdrücken wollen. V. hat jedoch dieser Einsicht gemäss nicht überall interpretirt. Eben dieser Begriff nämlich der analytischen Apriorität liegt in der Bemerkung der *Met. Anf. d. Nat.* vor, dass die „ursprüngliche Elasticität und die Schwere die einzigen *a priori* einzusehenden Charaktere der Materie, jene innerlich, diese im äusseren Verhältniss ausmachen“ (W. IV 411). Denn „einsehen“ heisst „etwas durch die Vernunft erkennen“

kenntnisse“ ferner „ist allezeit endlich“ (4). Es gibt also einen obersten oder ersten Grund und eine letzte Folge (4, 42). Diese letztere, die „niedrigste Erkenntniss“ wird, „weil die niedrigsten Erkenntnisse beständig durch die Erfahrung gegeben sind, und der Erfahrungsgrund ein *conceptus a posteriori* genannt wird“, als „*terminus a posteriori*“ bezeichnet. Ihr entspricht der höchste Grund als „*terminus a priori*“ (4, 42). Dadurch gelangen wir zu einer Definition der Metaphysik, welche eine lehrreiche Ergänzung zu Kr. 871 f. bietet. Denn „in einer Definition von einer Wissenschaft müssen die Schranken [*termini*] derselben determiniret werden, und zwar sowohl *a priori* wie *a posteriori*“ (5). Der *terminus a priori* aber der Metaphysik „kommt mit den obersten Gründen der menschlichen Erkenntniss überein“, während der *terminus a posteriori* derselben, der „allezeit durch die Qualität des Objects ausgemacht werden muss“, durch „die reinen Verstandesbegriffe“ gegeben ist (5). Versteht man daher unter den „Schranken der menschlichen Erkenntniss das Aeusserste, worüber der menschliche Verstand nicht schreiten kann“ (3), so ergibt sich die Definition der Metaphysik als einer Wissenschaft, „deren *terminus a priori* mit dem *termino a posteriori* der ganzen menschlichen Erkenntniss übereinstimmt“ (4).

Enger und zugleich bestimmter als in der Kr. d. r. V. ist der Begriff der Transscendentalphilosophie gefasst, dem wir auch in der Kosmologie bei Pölitz 126 begegnen. Derselbe entspricht durchaus der Erklärung Kant's an Herz in dem (von Hartenstein irrig datirten) Brief aus dem Jahre 1774, dass die „Transscendentalphilosophie . . . eigentlich eine Kritik der reinen Vernunft“ sei (W. VIII 696, rsp. 690). „Zweck“ der-

(W. VIII 65). Die Metaphysik der körperlichen Natur nun „legt den empirischen Begriff einer Materie zum Grunde, und sucht den Umfang der Erkenntniss, deren die Vernunft über diesen Gegenstand *a priori* fähig ist“ (W. IV 359). Gerade die Schwere aber wird, obschon sie Grundkraft ist, „nicht in dem Begriffe gedacht, sondern nur durch Schlüsse ihm beigefügt“ (W. IV 401), deren grundlegende Begriffe natürlich empirisch sind (Proleg. 26). Damit verliert denn auch Cohen's Erklärung des so gegebenen Widerspruchs gegen den synthetisch aposteriorischen Charakter des Urtheils „alle Körper sind schwer“ ihren sachlichen Halt.

selben nämlich ist, „die Quellen der Synthesis zu bestimmen“ (29, vgl. 130). Man erhielt in der Metaphysik bisher „immer nur identische Sätze für synthetische zurück“ (71). Die Transcendentalphilosophie dagegen soll nicht bloss sagen, „was ich durch Zergliederung des Begriffs finde . . ., sondern sie muss auch sagen, dass dieses oder jenes von dem Dinge gelte“ (70). Es fragt sich für sie daher, „wie findet der [synthetisch-apriorische] Satz statt, wie kommt der in meinen Kopf“ (71).

Einzelne Unklarheiten lassen die Eintheilungen der Metaphysik bestehen, die uns S. 9 und S. 15 geboten werden. Gemeinsam ist beiden die Gliederung der Metaphysik in reine und angewandte. Die reine Metaphysik ferner wird beide Male eingetheilt in Ontologie, Kosmologie und natürliche Theologie. In der Ontologie, in der „der Verstand untersucht, wie er auf solche reinen Vernunftsbegriffe [von den allgemeinsten Eigenschaften der Dinge] gekommen, werden die Dinge „gleichsam distributiv genommen“. In der Kosmologie, welche die Dinge als Theile „im Verhältniss eines gemeinschaftlichen Ganzen“ coordinirt, werden sie „conjunctiv erwogen“. In der natürlichen Theologie (9) oder rationalen Archaeologie endlich, welche dieselben einer obersten Ursache subordinirt, werden sie wie in der Kosmologie „collectiv erwogen“. Beide Male also ist das Schema der Eintheilung von den Kategorien der Relation, der Substanz, Wechselwirkung und Causalität hergenommen, ein Gesichtspunkt, der noch in der Kr. d. r. V., allerdings unter Umordnung der beiden letzten Glieder, wirksam bleibt (Kr. 329, 390 f.), und dort eine der wenigen Spuren bildet die von der bevorzugten Stellung jener Kategorien in der ersten Periode des Criticismus übrig geblieben sind. — Andererseits aber unterscheiden sich beide Eintheilungen in unvereinbarer Weise durch die Gliederung der angewandten Metaphysik, die zwar empirische Gegenstände behandelt, jedoch nur sofern sie „aus allgemeinen Gründen der reinen Vernunft abgeleitet werden“ (15, 9). Einmal nämlich soll die angewandte Metaphysik in *Somatologia pura* und *Psychologia rationalis* zerfallen; dann aber wird sie in drei Glieder getrennt,

deren ersten und „Haupttheil diejenige Wissenschaft“ bildet, „die von der Nützlichkeit des Sinnlichen und von den Gesetzen, nach welchen wir von den Sinnen afficirt werden, oder die vom Geschmacke handelt“, während der zweite die rationale Psychologie und der dritte die natürliche Theologie umspannt als die Wissenschaft, „von den Dingen in der Welt als einer Wirkung auf die Ursache *ad analogiam* zu schliessen“. Nun heisst es zwar an der ersten Stelle, dass die Metaphysik in jene fünf Disciplinen „eingetheilt werden könne“, während wir an der zweiten lesen, dass der sechsteilige Plan zu Grunde gelegt werden müsse, „um der Sache angemessen die Metaphysik einzutheilen“. Damit ist jedoch, da die erste Eintheilung ebenfalls kantisch ist, für die Erklärung nichts gewonnen. Auch sonst bietet sich für eine solche kein hinreichendes Material. Weder in dem Collegprogramm W. II. 316, noch in den Briefen aus der ersten Periode des Criticismus W. 686, 688, 696, noch in der Ontologie bei Pölitz oder den sonstigen Ausführungen der späteren kritischen Zeit finden wir Analoga. Was in der Kosmologie von Pölitz 128 f. steht ist zu unbestimmt. Auch die Dorpater Reflexionen endlich lassen im Stich. Sie bieten zwar ein Seitenstück zu der ersten Eintheilung, jedoch nichts, was zur Erklärung der zweiten verwendet werden könnte. Die ganz auffällige Stellung der Geschmackslehre weiss ich deshalb nicht zu deuten. Die Trennung der philosophischen Gotteserkenntniss in rationale Archäologie und natürliche Theologie dagegen kann durch den Gegensatz der transcendentalen und natürlichen Theologie, wie er bei Pölitz sich findet (269 f. 271 f. 296, 304, 323), sowie durch die Betonung des Analogiebeweises ebendasselbst (309 f. 317, 319 f.), für den mir ein reiches Material in den Dorpater Manuscripten vorliegt, wenigstens für sich verständlich gemacht werden.

Dass die rationale Psychologie in beiden Eintheilungen vernunftmässig erklären soll, was wir durch den inneren Sinn erfahren, entspricht vollständig der Darstellung derselben bei Pölitz. Auch dort heisst es (man vgl. im ersten Aufsatz S. 135 f. und S. 142 f.): „Die rationale Psychologie ist die

Erkenntniss der Gegenstände¹⁾ des innersten Sinnes, sofern sie aus der reinen Vernunft entlehnt ist“. Da „der Begriff der Seele an sich selbst ein Erfahrungsbegriff ist“, so legt sie „den blossen Begriff der Seele, dass wir eine Seele haben“ (P. 196) also „das Ich oder das Substratum aller Erfahrung zum Grunde“ und sagt „von ihm lauter transscendentale Prädikate aus“²⁾).

Die Eintheilung der Transscendentalphilosophie dagegen in Aesthetik und Logik (Analytik der Begriffe und Grundsätze, Dialektik) entspricht bereits vollständig dem späteren Schema (131). Denn die Reihenfolge Analytik, Aesthetik, die man aus S. 96 und S. 132 herauslesen, und durch die Stellung der Lehre von Raum und Zeit nach den Hauptsätzen der Ontologie bestätigt finden könnte, beruht gegenüber der bestimmten Angabe S. 131, gegenüber der Andeutung W. VIII 688, vor Allem gegenüber dem Zusammenhang der Sache nur auf einer Anbequemung an den Gedanken-gang bei Baumgarten. Eine solche wird auch durch einen Vergleich der Anordnung bei Pölitz und dem Letzteren ohne Mühe deutlich.

Aus der kurzen und wie alle derartigen Excurse bei Kant dürftigen Geschichte des Unterschiedes „zwischen den *intellectualibus* und *sensualibus*“ (11—14) sei nebenbei erwähnt, dass Kant die *essays* von Locke nicht in der deutschen, sondern in lateinischer Uebersetzung citirt.

Der Begriff der Ontologie wird trotz der eben erwähnten Uebereinstimmung in den Hauptgliedern der Transscendentalphilosophie nicht wie später (z. B. Kr. 303, bei P. 19) der transscendentalen Analytik, sondern der transscendentalen Logik überhaupt gleichgesetzt. Sie ist als „Wissenschaft vom Etwas überhaupt“ oder „von den Wesen eine Logik der reinen Vernunft“ d. i. die „transscendentale Logik“,

1) So bei Pölitz 128, im Manuscript (s. den früheren Aufsatz): „des Gegenstandes“.

2) Bei P. 208; im M. fehlt das „aus“. Man. vgl. ferner P. 199, 201, 207, 290, 304.

und handelt als solche „von den Regeln und von dem Gebrauch des reinen Verstandes und der reinen Vernunft“ (17, 132).

Die Unterscheidung der Urtheile in analytische und synthetische, die sich in den Abschnitten „vom obersten Princip der menschlichen Erkenntniss“ (23—32), „von der Möglichkeit und Unmöglichkeit“ (32—36), „der Begriff der Beziehung“ (37—40), „von der Bestimmung, Unbestimmung und [dem] Bestimmbaren“ (45—50) zerstreut findet, zeigt noch deutlich die Spuren ihres Ursprungs. So erfahren wir: „das Verhältniss, was *per analysin* entsteht, ist logisch . . ., was *per synthesin* entsteht, ist ein reales“ (25). Die Prädikate zerfallen „in logische Prädikate und in Bestimmungen“, die ersteren werden „*per analysin* gefunden“, die letzteren aber „*per synthesin*“; jene sind die, welche „im Begriff der Sache liegen“, diese dagegen solche, „die zu dem Begriff der Sache hinzukommen“. Logische Prädikate endlich „sind entweder Bejahungen oder Verneinungen; die Bestimmungen aber sind entweder Realitäten oder Negationen“ (46, 48). — Glücklich gewählt ist das Beispiel für die synthetischen Urtheile der Geometrie: „dass der Triangel 180 Grad hat, das liegt nicht in dem Begriff des Triangels, sondern in der Figur; denn wenn ich mir einen Triangel denke, so denke ich mir nichts mehr als drei Linien und drei Winkel, dass er aber 180 Grade hat, finde ich erst, wenn ich ihn construiren“ (25, 28). — Zur Ergänzung und Berichtigung kritischer Ausführungen endlich dient die Lehre vom Princip der analytischen Urtheile. Die logische Formulirung desselben lautet besser als in der Kr. d. r. V. (Kr. 190: Keinem Dinge): „Keinem Subject kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht“ (26). Es führt zum logischen Nichts. Die reale Formulirung dagegen fordert mit Rücksicht auf die Veränderung der Dinge die Zeitbeziehung; sie lautet daher: „*Nihil potest simul esse et non esse*“ (33). Es führt als solches zum transscendentalen Nichts. Lehrreich ist besonders die in den späteren Werken fehlende Begründung, dass der Satz der Identität und der des Widerspruchs für die transscendentale Betrachtung keiner Sondernung bedürfen (27): „der Form nach sind zwar die Urtheile

unterschieden in Ansehung der Bejahung und Verneinung, denn die bejahenden stehen unter dem *principio identitatis* und die verneinenden unter dem *principio contradictionis*. Dieweil aber dem Inhalte nach kein Unterschied ist zwischen den bejahenden und verneinenden, und hier nicht auf die Form, so wie in der Logik, sondern auf den Inhalt der Urtheile gesehen wird, so nehmen wir von den beiden *principiis* eins an, was wir zum allgemeinen *principio* machen, und zwar wäre es gleichviel, welches man dazu genommen hätte; nur das *principium contradictionis* macht einen grossen Eindruck, wenn man zeigt, dass das Gegentheil falsch sei. Es rührt weit stärker, wenn man einen *ad absurdum* bringt, und ihm zeigt, dass er sich widerspricht, als wenn ich ihm nur identisch [Identität] beweise“.

Die Bestimmung der Sinnlichkeit zeigt, da das Ding an sich noch nicht zum unbestimmten Object des reinen Verstandes verflüchtigt ist, dass trotz der energischen Abweisung der bloss logischen Unterscheidung in der Dissertation von 1770 (W. II § 5, 7), die leibnizischen Gesichtspunkte noch fortwirken. Wir lesen nämlich S. 53 im Abschnitt vom Wesen: „Aus der Sinnlichkeit fliesst z. E. Verwirrung, das ist ein Attribut der Sinnlichkeit, denn es ist ein *rationatum essentiale*“. Auch über den Zusammenhang der kritischen Bestimmung der Sinnlichkeit mit der durch Knutzen vermittelten Lehre Baumgartens vom idealen Einfluss erfahren wir Bestimmteres, und gewinnen so eine Klärung des Begriffs des Empirischen. In dem Kapitel vom Zustande, der den bei Pölitz selbständigen Abschnitt „Was heisst handeln“ mitumfasst, heisst es (87): „die Fähigkeit zu leiden ist die Receptivität. Die Receptivität (Empfänglichkeit) ist eine Möglichkeit Accidenzen zu empfangen. Also setzt die Receptivität eine Facultät voraus, so wie die Passion eine Action. Bloss leidend kann daher eine Substanz nicht sein; denn sonst müsste das Accidenz ausser ihr sein, und ihr nicht inhäriren; weil es aber inhäriert, so muss in der Substanz eine Kraft sein. . . . Z. E. Empfindung der Wärme: dieses ist ein Leiden, indem es nur inhäriret durch fremde Kraft. Allein diese Veränderung setzet eine Kraft voraus in dem

leidenden Subject; denn hätte ich keine innere Kraft, so könnte ich auch keine Wärme empfinden. Also ist alles Leiden eine innere Veränderung, Modification der inneren, thätigen Kraft einer Substanz. *Passio idealis* ist, insofern ein Ding leidet und mittelst der Leiden thätig ist, soferne man durch eigene Kraft empfindet, wenn man durch fremde Kraft afficirt wird. Es ist also ein äusserer, aber auch ein innerer Grund nöthig. . . . Eine innere Handlung ist *actio immanens*, z. B. Nachdenken. . . . Beim Leiden ist keine *actio immanens*, sondern *transiens* einer anderen Substanz“.

Auch die Lehre von Raum und Zeit, deren kosmologische Erörterung ich bereits in dem vorigen Aufsatz behandelt habe, bietet noch manches Erwähnenswerthe. Ihr ist in dem Abschnitt „Begriff von Raum und Zeit“ (93—101) ein ungleich grösserer Raum gewidmet, als bei Pölitz. Kant beginnt mit der Bemerkung: „Es sind diese Begriffe zu aller Zeit falsch definirt worden“, also analog den Erklärungen W. II 115, 272. „Raum und Zeit sind keine Kategorien des Verstandes, wofür sie von allen sind gehalten worden; dadurch ist aber der menschlichen Erkenntniss ein grosser Tort geschehen. Es sind Kategorien der Sinnlichkeit“, d. h. Anschauungen a priori, oder, wie es an früherer Stelle (22) heisst, „transscendentale Elemente der Sinnlichkeit“, Termini also, die von den späteren abweichen, so zwar, dass der erstere nur durch Gedankengänge erhellt werden kann, die ich bei anderer Gelegenheit besprechen werde, während für den letzteren ein Hinweis auf Kr. 81 genügt. — Ueber das Gleichartige in der apriorischen Subjectivität von Raum und Zeit mit der empirischen Subjectivität der Empfindungen, auf die Kant in den polemischen Zusätzen der Prolegomenen (Prol. 63 f.) hinweist, erfahren wir S. 78: „Abstrahiren wir die sinnliche Anschauung, so ist Raum und Zeit gar nichts, ebenso wie es keine Annehmlichkeit des Süssen ohne Zunge geben kann“. — Eine Spur der Trennung von Raum und Zeit in der Dissertation, als *intuitus objecti* und *intuitus status*, findet sich in der Erklärung (96), dass „die Zeit die Bedingung des Spiels der Empfindung, der Raum aber des Spiels der Gestalten“ sei (vgl. die frühere Abhand-

lung S. 136). — In demselben Zusammenhange sagt Kant von der „intellectualen“ Anschauung: „Gott schaut demnach die Welt an ohne Raum und ohne Zeit; er schaut die Dinge an so wie sie sind, und nicht so wie sie erscheinen. Intellectuale Anschauung beim Menschen ist ein Unding. Ja ich getraue mir zu behaupten, dass kein erschaffenes Wesen intellectuale Dinge erkennen könne, als nur allein das Wesen, welches die Ursache von den Dingen ist. Dieses erkennt die Gegenstände so wie sie sind, aber wir erkennen nur die Gegenstände so wie sie uns afficiren“. Zur Erläuterung vergleiche man die Ausführungen bei Pölitz 308, 310 f. sowie die späteren Erörterungen zur Deduction (S. 89). — Als ein Beitrag zur Methode *circa sensitiva et intellectualia in metaphysicis*, speziell zu § 27 der Dissertation von 1770, sei aus dem Schluss des Abschnitts „*De simultaneis*“ erwähnt, was bei Pölitz 67 ein dürftiges Correlat hat: „Das göttliche Dasein kann gar nicht einmal mit der Zeit verglichen werden. Die Dauer intellectual betrachtet kann durch die Zeit nicht gemessen werden, sondern sie ist die Grösse ohne alle Schranken. Die Dauer, sensual betrachtet, kann durch die Zeit gemessen werden; dann wäre die Ewigkeit eine unendliche Zeit. Die intellectuale Dauer kann man sich nicht sinnlich vorstellen. *Sempiternum* ist was zu aller Zeit . . . ist. Also ist die Welt zu aller Zeit, weil die Zeit ohne die Welt nicht ist. Denn der Anfang der Welt ist der Anfang der Zeit. Also ist die Welt *sempiternum*, aber nicht *aeternum*“.

Die Lehre vom Verstande als Vermögen der Reflexion, für die in dem Dorpater Manuscripte reichliches Material vorliegt, zeigt in der Kosmologie u. s. w. bei Pölitz ¹⁾ ihre

1) Das vollständige Verzeichniss daselbst: 102, 143, 146, 148, 158, 273, 278. Die Ausführung P. 146 lautet im Manuscript (217) mehrfach abweichend: „Locke hat sich hierinnen geirrt, indem er glaubte, alle seine Begriffe durch Erfahrung abzuziehen, da er sie doch aus der Reflexion abzog, die über die Gegenstände der Sinne angewandt wird. Der Materie nach entspringt also alles aus den Sinnen, der Form nach aber aus dem Verstande, die aber dem Verstande nicht angeboren, sondern bei Gelegenheit der Erfahrung durch Reflexion entstehen. Wir urtheilen und reflectiren bei Gelegenheit der Sinne, und machen daraus Begriffe. Diese Hand-

Motivierung darin, dass das Denken „kein Hervorbringen“, sondern nur „eine Reflexion dessen“ ist, „was gegeben ist“. Hier erfahren wir S. 12: „Wir müssen aber bemerken, dass wir einige Begriffe abstrahirt von dem, was wir durch die Sinnlichkeit erkennen, andere hingegen, indem wir bei Gelegenheit desjenigen, was wir durch die Sinne erkennen, oder indem wir *reflexiones* anstellen, bekommen“. Ferner S. 29: „Unsere Erfahrung besteht aber aus zwei Stücken: aus der Anschauung des Gegenstandes und aus der Reflexion oder dem Begriff von dem Gegenstande . . . das menschliche Gemüth hat aber auch allgemeine Bedingungen, unter denen wir nur allein von den Gegenständen einen Begriff haben können, und dieses sind *Principia a priori* der Reflexion über die Gegenstände, ohne welche keine Erfahrung von den Gegenständen möglich wäre.“ Eine Discussion der kritischen Beziehungen dieser Formulirung gebe ich im zweiten Bande der „Reflexionen Kant's“.

Die Kategorien sind bereits auf die Urtheilshandlungen bezogen: „Mit dem logischen Moment correspondirt ein transcendentes Element“ (23, 20). Ueber die Kategorientafel habe ich bereits in dem früheren Aufsatz (S. 140) gehandelt. Zur Ergänzung hebe ich hier die dort nur erwähnte Sonderstellung der Kategorien der Relation hervor, die allerdings eine Discussion ebenfalls erst im Zusammenhange der Dorpater Materialien zulässt. Es sind nämlich die drei Kategorien der „*relatio subjecti, principii et compositi*“, d. i. der „Inhärenz, Dependenz und Cohärenz“ oder die Kategorien der „Einschliesung, Folge und Begleitung“, d. i. der „Einheit der Sustentation, Subordination und Coordination“ die „allgemeinen Begriffe von der Verknüpfung der [empirischen] Dinge“ und als solche

lung der Reflexion üben wir aus, sobald wir Eindrücke der Sinne haben. Durch Gewohnheit wird uns diese Reflexion geläufig, so dass wir nicht bemerken, wenn und wie wir reflectiren, und dann glauben wir, dass es in der sinnlichen Anschauung liege, da es doch in der Reflexion über die sinnliche Anschauung liegt.“ S. 274 lautet im Manuscript 357 kürzer: „Wenn uns was gegeben ist, dann können wir auch was herausbringen, denn Denken ist kein Vorbringen, sondern Reflectiren. Durch bloße Erfahrung“ u. s. w.

„die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung“ im eigentlichen Sinne, so dass sie in der Fortsetzung der oben angeführten Stelle über die Principien der Reflexion (29 f.) als die einzigen Principien der Synthesis auftreten. In diesem Sinne sind sie Kategorien der Conjugation (89). Dem „synthetischen Grundsatz der Anschauung der Gegenstände: Alles was da [in der Erscheinung] ist, ist in Raum und Zeit“ entsprechen daher „die synthetischen Grundsätze der Begriffe von Gegenständen:

- „a. Alles, was da [in der Erscheinung] ist, ist entweder Substanz oder Accidenz“ . . .
- „b. Alles, was geschieht, ist entweder eine Wirkung oder eine Folge einer Ursache, oder: Alles, was in der Zeit nach einander folgt, ist bestimmt in einer Reihe. Dieses ist das *principium rationis sufficientis*.
- „c. Alles, was zugleich ist, ist bestimmt in einem Ganzen.“ (31 f.)

Fremdartiger als diese bevorzugte Stellung der Kategorien der Relation, von der sich in der Kr. d. r. V. noch mannigfache Nachwirkungen zeigen, wirkt auf den ersten Blick die Ausführung über die transscendentale Grammatik S. 132 f. in dem Abschnitt „Von der Materie und der Form“, der wie früher erwähnt mit den letzten drei Abschnitten bei Pölitz so vollständig übereinstimmt, dass keinem Zweifel unterliegt, er sei ebenfalls dem undatierten unter Pölitz' Manuscripten entnommen. Da die Darstellung bei Pölitz 78 sehr verkürzt ist — sonst ist die Uebereinstimmung nicht geringer als in späteren Kapiteln — theile ich den Wortlaut des Manuscripts mit: „Würden wir die transscendentale Begriffe so zergliedern, so wäre dieses eine transscendentale Grammatik, die den Grund der menschlichen Sprache enthielt, z. E. wie das Präsens, Perfectum und Plusquamperfectum in unserm Verstande liegt, was Adverbia sind. Dieses sind lauter transscendentale intellectuale Begriffe, z. E. was der Verstand bei dem Worte Ob gedenke, es mag in dieser oder in jener Sprache sein, oder Dieweil, welches einen Grund anzeigt. Ueberdächte man das, so hätte man eine transscendentale Grammatik“. Nach den folgenden, bei Pölitz ebenfalls verstümmelten

Sätzen sollte sie auf die transscendentale Logik oder Ontologie folgen. Obgleich ich aus den Schriften Kant's keine verwandte Aeusserung anzuführen vermag, sehe ich keinen Grund gegen die Annahme, dass es sich hier um eine Consequenz aus der Lehre von den Prädicabilien der Stammbegriffe des Verstandes handelt, die auch dem späteren kritischen Standpunkt entspricht. Sie würde ein Kapitel der lange geplanten, aber nie ausgeführten Metaphysik abgegeben haben, ein Kant vielleicht als solches bewusstes Gegenstück gegen Lamberts Semiotik. Dem wird auch durch eine charakteristische Reflexion aus der Dorpater Sammlung nicht widersprochen, die ich hier erwähnen darf: „Dass etwas ein Subject sei und kein Prädikat (des Eindrucks, *apparentia*) von einem andern, können wir nur durch das *verbum activum* „Ich“, also durch's Bewusstsein erkennen; daher: *corpora h. e. externe apparentia sunt phaenomena substantiata, h. e. permanentia substrata ceteris phaenomenis*“. Die Seltenheit hierhergehöriger Reflexionen in der genannten Sammlung lässt übrigens den Schluss zu, dass Kant tiefergehende Feststellungen hier gar nicht versucht hat.

Zu den auffälligsten Zusätzen der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. gehört der § 12, über den „unter den Scholastikern so berufenen Satz: *quodlibet ens est unum verum bonum*“. Die systematische Engherzigkeit, die sich in dem Zusatz kundgibt, hat einen entwicklungsgeschichtlichen Grund. Die Reflexionen der Dorpater Sammlung zeigen, dass Kant nicht bloss während seiner ganzen Entwicklung dieser Begriffsverbindung, der Baumgarten in seinem Handbuch die §§ 72—100 widmet, seine Aufmerksamkeit zugewendet, sondern auch in der ersten Periode seines Kriticismus, kurz vermuthlich vor der Zeit der Niederschrift des Pölitz'schen undatirten Manuscripts, auf ihrer Grundlage eine Kategorientafel zu entwerfen versucht und endlich sie für die Gliederung des oberen Erkenntnisvermögens in Verstand, Urtheilskraft und Vernunft nutzbar zu machen gedacht hat. Die Ausführung in dem Abschnitt „Begriff der Qualität und Quantität“ des mir vorliegenden Manuscripts, (S. 61 f.) welche im Wesentlichen eine Discussion dieser Begriffe gibt, gehört bereits der Zeit einer entschiedenen Reaction gegen jene Gliederungsversuche an, die zu der kritischen Auf-

fassung derselben als rein logischer Kriterien aller Erkenntniss der Dinge überführt. Das Interesse, das sie somit der Entwicklungsgeschichte bietet, lässt mich sie vollständig wiedergeben; der Mangel an Durchsichtigkeit, den sie zeigt, zwingt zu wörtlicher Abschrift des Hauptsächlichen der scholastischen Begriffssplitterung: „Hier können wir drei Begriffe auf einmal nehmen: von der Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit, und zwar deswegen, weil diese Sätze an sich steril sind. Es ist wahr, dass die Begriffe sehr nützlich sind; demnach wollen wir die Begriffe nützen und auseinandersetzen, aber keine metaphysischen Grundsätze daraus herleiten. *Unum bonum et verum seu perfectum* werden als Prädikate genommen im transcendentalen Verstande im Verhältniss auf's Wesen; im metaphysischen Verstande aber im Verhältniss auf alles Mögliche. Z. E. im transcendentalen Verstande ist jedes Ding nur eins und nicht viel; hier geht es auf sein Wesen, denn es kann nur dieses und kein anderes sein, also eins und nicht mehrere. Metaphysische Einheit ist aber die Betrachtung überhaupt auf's Mögliche, sie besteht in der Verknüpfung des Mannigfaltigen in der Einheit. So ist nun metaphysische Einheit in jedem Ganzen; z. E. bei dem Menschen in seinen Gemüthskräften ist Einheit . . . Einheit und Vielheit im mathematischen Verstande lässt sich nicht erklären, denn wenn ich will von verschiedenen Dingen reden, so drückt schon der Pluralis die Vielheit aus. Im philosophischen Verstande ist die Einheit die Verbindung des Mannigfaltigen in Einem. . . . Diese Einheit in Betrachtung zu ziehen ist sehr wichtig. Die philosophische Einheit im transcendentalen Verstande ist eine Einheit, die auf's Wesen selbst gehet; da ist alles tautologisch und kann nicht erklärt werden. So ist es auch mit der Wahrheit; denn die Wahrheit ist, dass ein jedes Ding das sei, was es ist; es ist also auch tautologisch. Die transcendentale Vollkommenheit ist, dass ein jedes Ding vollkommen sei, indem es alles hat, was es haben soll, um ein solches Ding und kein anderes auszumachen. Ueberhaupt wo es schon auf's Allgemeine und auf Alles geht, da ist die Erkenntniss gewiss leer. Alles ist *unum, verum et perfectum*. Der Autor [Baumgarten] schickt die Ordnung voraus, um die Wahrheit zu erklären. Die Ord-

nung ist aber von der Wahrheit unterschieden. Wahrheit ist nicht eine Eigenschaft eines Dinges, sondern eines Urtheils . . . das ist die logische Wahrheit. Die transscendentale Wahrheit ist die Uebereinstimmung der Prädikate, die zum Wesen des Dinges gehören, mit dem Wesen selbst. . . . Metaphysisch aber ist in jedem Dinge eine Quelle von Erkenntnissen vieler Wahrheiten, die wir durch die Analysis des Begriffs und auch durch die Synthesis erkennen. Wahrheit mit dem Begriff der Verbindung¹⁾ verbunden betrachtet, ist der Begriff der Ordnung die Identität der Art der Verbindung des Mannigfaltigen. . . . Der Satz, der da enunciirt, worin die Verbindung des Mannigfaltigen bestehen soll, enthält den Exponenten der Ordnung. Dieses ist die Regel der Ordnung. Wenn die Regel complet wäre, so wäre sie eine Richtschnur. . . . Oft geht die Regel vor der Ordnung vorher, oft wird auch die Regel aus der Ordnung gezogen. Es ist ein Urbild, das die Regel *a priori* enthält; sie sind die Principien aller Ordnung und der Verbindung des Mannigfaltigen.²⁾ Plato sagt, um den Quell und Ursprung aller Dinge einzusehen, muss man aus den Ideen dieselben herleiten. . . . Dass ein Ding schlechthin das ist, was es ist, das ist die Realität. Die transscendentale Vollkommenheit ist die Form aller Vollkommenheit oder die Vollständigkeit eines Dinges in Beziehung auf sein Wesen: da ist jedes Ding vollkommen. . . Die metaphysische Vollkommenheit ist der Grund der Realität. Je mehr Realitäten, je mehr metaphysische Vollkommenheiten“! Auf eine Discussion des Einzelnen leiste ich Verzicht.

Die Analyse der einzelnen Kategorien, welche nach der Anordnung des Manuscripts durch die ganze Ontologie zerstreut ist, bietet mancherlei zur Erläuterung kritischer Begriffe.

So erfahren wir S. 103 f. über den Begriff der Unendlichkeit: „Endlich und unendlich sind Prädikate der Grösse. Sie können als Verstandes- und als sinnliche Begriffe betrachtet werden. Ob sie gleich wirkliche sinnliche Begriffe sind“³⁾,

1) Im Manuscript: Ordnung.

2) Im Manuscript sind die beiden letzten Sätze umgestellt. Dasselbst steht ferner: „Urbild die die“ und „die Verbindung“.

3) Man vgl. dagegen die von der Interpretation wenig verwerthete Darlegung Kr. d. U. 91 f.

so sind sie hernach unter die Verstandesbegriffe übergetragen worden. Man hat das Unendliche falsch definirt, indem man es für einerlei mit dem Maximo gehalten hat. 1) Allein man muss nicht sogleich solche Begriffe definiren, und sich hernach auf die Definition verlassen, welches in der Untersuchung grossen Schaden thut, sondern nur so weit analysiren, als man ihn 'braucht. 2) . . . Unendlich bedeutet nicht den Begriff des Grössesten; denn das Grösseste ist noch mehr als unendlich. Das Maximum bedeutet wirklich etwas, und zeigt eine bestimmte Grösse an; aber das Unendliche bestimmt mir nichts, sondern es sagt mir nur, dass ich es nicht ausmessen kann nach der Methode, nach welcher ich sonst Alles bestimme Wenn ich sage, Gott ist unendlich, so sage ich sehr wenig; denn ich zeige dadurch an, dass ich ihn sinnlich betrachten will, indem er auf keine Weise kann er-messen werden. Denn wäre er auf diese Weise unendlich: dann wäre er nur so gross, dass ich ihn nicht ausmessen kann, also nur in Ansehung meines Maasses unendlich. Der Begriff des *infiniti* drückt also nicht die absolute Grösse aus, sondern die verhältnissweise Grösse, nämlich wenn sie grösser ist als alle Zahl. 3) Dagegen durch den Begriff des *maximi* ist völlig bestimmt, was in dem Dinge enthalten ist 4); daher sollte ein solches Wesen ein *ens illimitatum*, und nicht *infinitum* genannt werden“.

Bestimmter ist Kant's Standpunkt in dieser Zeit aus der Erörterung des Substanzbegriffs zu erkennen, die sich in dem Abschnitt „Von der *Categoria compositi*“ (89 f.) findet 5). Hier wird uns analog wie in der Kosmologie bei Pölitz 80 f. bewiesen, dass jedes *compositum substantiale* durch die Con-

1) Man vgl. W. II, 396 Anm., bei Pölitz 64 f. und Kr. 458 f.

2) Also nach der Vorschrift W. II, 115, 292.

3) So auch Kr. 460. In anderm Sinne Kr. d. U. 92.

4) Man vgl. bei Pölitz 270.

5) Ihm entspricht bei Pölitz der Abschnitt „Vom Einfachen und Zusammengesetzten“ S. 59 f. Der im Manuscript sehr kurze Abschnitt „Begriff der Substanz und Accidenz“ (bei Pölitz 54 f.) stimmt in den Worten (M. 82): „Cartesius sagte . . . ist die Inhärenz“ mit Pölitz 55 f. überein, was ich meinen Angaben S. 134 f. der früheren Abhandlung hinzuzufügen bitte. Der sonstige Inhalt beider Abschnitte deckt sich nicht.

junction einfacher Substanzen bestehe. Wir erfahren weiter: „Die einfachen Th ile, woraus die *composita substantialia* bestehen, heissen Monaden. *Monas* ist also eine einfache Substanz . . . *Monas* entsteht aus nichts“. Die Körper jedoch „sind nicht *composita substantialia*, sondern Erscheinungen, die aus andern Erscheinungen zusammengesetzt sind. Was ich am Körper wahrnehme ist keine Substanz; denn die Substanz ist das erste Subject, dem alles inh rret. Wären die Körper *composita substantialia*, so könnte es nicht geläugnet werden, dass sie aus einfachen Theilen bestehen. Wir können *comparative* etwas substantial nennen, so fern es das erste Substratum unter allen Erscheinungen ist, und den Grund von allen übrigen Erscheinungen enthält. Dieses erste Substratum ist ein *phaenomenon substantiale*. Was wir sehen, wenn wir den Körper sehen, ist nicht das Ding selbst, sondern nur die Art, wie wir von dem Dinge afficirt werden Von diesem Phänomenon sehen wir ein Phänomenon, welches bestimmt ist, und das ist die Materie. Es ist dieses eine Grunderscheinung aller Erscheinungen, aber noch keine Substanz, denn die ist das, was die Sache an sich selbst ist . . . , sondern die Hupterscheinung, die ich statt der Substanz annehme“. Die Materie also „ist der Grund nicht von der Sache selbst, sondern aller Erscheinung; folglich können wir die Substanz der Sache nicht sehen, als nur in dem Fall, wo ich mich selbst anschau“. Wenn nämlich, wie es im Abschnitt vom „Begriff der Kraft“ (83 f.) heisst, „die Substanz von allen *accidentibus* unterschieden wird, so ist das das Substantiale selbst, was unterschieden ist von allen *inherentibus* der Substanz. Wir denken uns die Substanzen durch die Accidenzen, und nicht durch das Substantiale; denn das Substantiale ist anschauend. In einem Fall kann ich nur das Substantiale erkennen, und das ist, wenn ich mich selbst anschau durch den Begriff vom Ich; aber sonst kann ich in keinem andern Wesen das Ding durch das Substantiale erkennen“. Falsch ist es, wie Kant schon hier ausführt, die Substanz der Kraft schlechtweg gleichzusetzen. „Die Kraft ist nicht der Grund selber, sondern der Respectus der Substanz zum Accidenz, sofern die Substanz ein Grund des acci-

dentis ist“. Die Seele ist daher nicht eine Kraft, sondern sie hat eine Grundkraft. „*Vires primitivae* sind, die aus keiner andern Kraft abgeleitet werden. Wir leiten aber die Kräfte ab, wenn wir die Wirkung der einen Kraft ansehen für einerlei mit der Wirkung der anderen Kraft. Z. E. das Gedächtniss wird abgeleitet aus der Imagination, die Vorstellungen zurückzurufen; es ist also keine *vis primitiva*. Aber die Imagination selbst können wir nicht herleiten; also ist sie in Ansehung unser eine Grundkraft. Allein die Einheit eines Dinges muss eine Grundkraft haben, aus der alle können hergeleitet werden; z. E. weil die Seele ein einfaches Wesen ist, so muss sie eine ursprüngliche Grundkraft haben, aus der alle andern herühren, obgleich wir sie nicht alle können aus einer Grundkraft herleiten“. Diese Ausführungen, denen die früher bereits skizzirten Erörterungen der Kosmologie und Psychologie bei Pölitz durchaus entsprechen, lassen keinem Zweifel darüber Raum, dass Kant noch in dieser späten Periode auf dem Boden jener „dogmatischen Behauptung“ steht, „die unter allen vernünftelnden die einzige ist, welche sich unternimmt, an einem Gegenstande der Erfahrung die Wirklichkeit dessen“, was der spätere Kriticismus zu „bloss transcendentalen Ideen rechnet, nämlich die absolute Simplicität der Substanz augenscheinlich zu beweisen, nämlich dass der Gegenstand des innern Sinnes, das Ich, was da denkt, eine schlechthin einfache Substanz ist“ (Kr. 471). Daher ist der Paralogismus der Simplicität, dessen enger Zusammenhang mit der Thesis der zweiten Antinomie bis zur Gegenwart für die meisten in Dunkel gehüllt ist, „der Achilles aller dialektischen Schlüsse der reinen Seelenlehre . . ., ein Schluss, der sogar die schärfste Prüfung und die grösste Bedenklichkeit des Nachforschens auszuhalten scheint“, (Kr. Blge. III 351). Von hier aus wird denn auch der monadologische Hintergrund der späteren Lehre Kant's vom Ding an sich erhellt, in dem die traditionelle Unkritik, die selbst einen Mann wie A. Lange gefangen genommen hat, spinozistische Gedanken wiederzufinden glaubt.

Nicht weniger belehrend über Abweichungen von der späteren Lehre, wenschon dieselben hier geringfügiger sind, ist die Discussion vom *principio rationis sufficientis* (40 f.). Der Anfang

des gleichen Abschnitts bei Pölitz (34 f.) zeigt mehrfache Anklänge an den Wortlaut des Manuscripts; einzelne Sätze stimmen vollständig. Jedoch schon innerhalb dieses Gleichartigen zeigt die ungleich ausführlichere Darstellung des Manuscripts sachliche Differenzen. Vollständig verändert ist die Erörterung S. 35 Z. 10 f. von Pölitz. Der ursprüngliche Zusammenhang zeigt dagegen in der Form einige Analogie zu der Section „*de principio rationis determinantis, vulgo sufficientis*“ in der *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* von 1755, in der Sache eine enge Verknüpfung mit der oben erörterten Lehre vom *terminus a priori*. Der leibniz-wolffische Satz, „Alles was ist, hat seinen Grund“ besitzt, so lesen wir hier, „keine strenge Allgemeinheit“, sondern er hat nur „comparative Allgemeinheit in Ansehung alter Erfahrung“. Denn „von den Dingen, wo der Verstand präsumirt, dass sie nothwendig sind, fragt er nicht nach dem Grunde“. Wenn wir nämlich „*ascendendo a parte anteriori* in der Reihe von Gründen zurückfortgehen, so halten wir es nach dem natürlichen Gebrauch der Vernunft für unmöglich, in diesem Fortgehen der Gründe bis ins unendliche zu gehen, sondern wir müssen uns ein Erstes gedenken; wir verlangen also nach der Vernunft *a parte priori* einen *terminum*. Die Ursache ist diese: wir können unmöglich eine Reihe ganz erkennen, als nur wenn sie determinirt ist. Durch die Vernunft erkennen wir etwas nicht anders als *a priori*. *A priori* kann ich aber Etwas erkennen durch Gründe. Dieses Erkenntniss ist aber nicht complet, wenn ich nicht einen ersten Grund habe“. Wohl zu beachten aber ist: „wir machen hier nicht die Wirklichkeit der Sache aus, sondern sehen nur auf die Bedingungen des Gebrauchs unserer Vernunft“. Denn „die *Incompletudo* unserer Vernunft macht es uns zur Nothwendigkeit, Bedingungen anzunehmen, dass von allen Dingen in einer Reihe ein erster Grund sei. Nach subjectiven Gründen unserer Vernunft sehen wir also die Nothwendigkeit eines ersten Grundes ein. Die subjectiven Gründe sind die Möglichkeit einer Vorstellung; die objectiven Gründe aber sind die Möglichkeit der Sache selbst. Wenn wir nun diese subjectiven Gründe für objective halten, so

sagen wir: alle Dinge in einer Reihe haben einen ersten Grund“. Es ist also die vierte Antinomie, die wir hier angelegt finden; allerdings vermischt mit heterogenen Bestandtheilen. Denn zu der Erklärung S. 41: „von den Dingen, wo der Verstand präsumirt, dass sie nothwendig sind, fragt er nicht nach dem Grunde“, wird hinzugefügt: „z. E. bei der Schwere“. Und kurz vorher heisst es: „Man frage Einen, warum fällt ein Stein, wenn er geworfen wird, zur Erde, so wird er sagen, das muss schon so sein. Obgleich dies nun nicht zulänglich ist, so hat es doch seine Richtigkeit, dass der Verstand nur nach dem Grunde von denen Dingen fragt, wo er einsieht, dass sie einen Grund haben müssen“. Es ist das ein Zusatz, der zwar der von Kant stets festgehaltenen Lehre entspricht, dass die Schwere eine Grundkraft der Materie sei, d. h. „nur das Gesetz einer durch die Erfahrung erkannten allgemeinen Erscheinung, wovon man die Ursache nicht weiss“ (W. II. 20), der jedoch der Lehre der Met. Anfangsgründe der Naturwissenschaft entgegensteht, dass die Schwere zu den „*a priori* einzusehenden Charakteren der Materie gehört“. Denn was M. 52 erwähnt wird ¹⁾, „dass Körper sich anziehen, gehört zum Wesen der Dinge, obgleich es nicht ein Begriff des Körpers liegt... Die Anziehung der Körper ist also eine Bestimmung“, geht auf das synthetische Urtheil *a posteriori*.

Ueber die Kategorie der Wechselwirkung bietet die Kosmologie und Psychologie bei Pölitz mehr als die vorliegende Ontologie. Von den Kategorien der Modalität sei, was die Möglichkeit betrifft, zunächst nur hervorgehoben, dass Kant's Polemik gegen die Wolffsche Verschmelzung von innerer und absoluter Möglichkeit in der Kr. 381 hier wie auch bei Pölitz 284 schon vorhanden ist, während im „Beweisgrund“ W. II. 121, 125 f. noch unkritischer Anschluss an Wolff stattfindet.

Dass wir in dem Abschnitt „Begriff des Daseins“ keinen sachlichen Abweichungen von der Kr. d. r. V. begegnen,

1) Der Anfang des Abschnitts S. 37 f. bis 58 Z. 15 entspricht einem sehr verkürzten Auszug aus der Mitte des Abschnitts „vom Wesen“ im Manuscript.

kann nicht überraschen. Laufen doch auch in dieser die Begriffe des Seins, des Daseins und der Wirklichkeit in einander, und ist doch auch in ihr das Sein im transscendentalen und phaenomenalen Sinn weder geschieden noch auch als ein Zusammenfallen beider zu rechtfertigen versucht. Die Beschränkung des Begriffs vom Sein auf das Gebiet des Empirischen, die Langenbeck und Capesius zum Zweck der Trennung von Kant's und Herbart's absoluter Position bei dem ersteren annehmen, entspricht nicht dem Sachverhalt. Zur formellen Ergänzung aber der späteren wie der früheren Darstellung dient: Das Sein ist keine *omnimoda determinatio*; es ist kein logisches; es ist auch kein reales (synthetisches) Prädikat, d. i. keine Bestimmung. „Die *omnimoda determinatio* findet also nur in der Möglichkeit Statt.“ Der Begriff des Daseins ist vielmehr „eigentlich unzergliederlich; denn er ist einfach und ist mit dem vom Sein einerlei... Wir können diesen Begriff also nicht definiren, sondern nur negativ verhüten, dass er nicht mit logischen Verhältnissen verwechselt werde“. Das „logische Sein oder Dasein“ ist „nichts als der Verbindungsbegriff von einem Urtheil“... Da nun das Dasein „keine besondere Realität“ ist, so „muss es zu der Art gehören, wie sein Begriff gesetzt wird... die Dinge selbst sind Realitäten, aber ihr Dasein ist bloss Position¹⁾... Das Sein ist also eine Position, welches keine Definition vom Dasein ist, sondern eine Verwechslung eines anderen deutlichen Worts“.

Zur erläuternden Ergänzung von Kr. 282 f., 381 f. und Kr. d. U. 340 f. dient die Entscheidung der „artigen Frage“ nach dem Verhältniss von Möglichkeit und Wirklichkeit (58): „Alles Wirkliche ist möglich, aber nicht alles Mögliche kann wirklich sein. Alles Wirkliche ist möglich:

1) Dass die spätere, aus den zerstreuten Andeutungen der Kr. d. r. V. wohl reconstruirbare Unterscheidung der Kategorien der Realität und des Daseins bereits gefunden ist, zeigt die auch bei Pölitz (76) wieder-gegebene Ausführung über die Materie im physischen und transscendentalen Verstande. Von den Abweichungen des Wortlauts sei hervorgehoben, dass Pölitz Z. 10 u. „transscendentale Form“ hat, während im Manuscript weniger gut „reale“ steht.

dieses bedeutet, dass einem jeden Gegenstande der Anschauung ein Begriff zukomme. Ich mag anschauen was ich will, so muss ich von jeder Anschauung noch einen Begriff in mir haben; also correspondirt mit jedem Gegenstande ein Begriff¹⁾. Demnach ist jeder wirkliche Gegenstand möglich. Aber nicht jeder Gegenstand des Begriffs ist wirklich oder ein Gegenstand der Anschauung. Denn durch den Begriff wird die Sache nicht absolut gedacht²⁾, sondern die Möglichkeit bedeutet nur ein Verhältniss von einem Gegenstande zum Begriff überhaupt. Aus der verhältnissweisen Position folgt nicht die absolute Position. Aus der Möglichkeit folgt also nicht die Wirklichkeit.“ Eine verhältnissmässig geringe Abweichung bietet also ausser dem unten erwähnten Punkt nur die „Erklärung“³⁾ der Möglichkeit im Gegensatz zur „analytischen Resolution“ derselben, d. i. der späteren Definition der logischen Möglichkeit, die hier als „analytische Bedingung aller Möglichkeit“ formulirt ist, die Erklärung nämlich: „wenn ein Gegenstand vorgestellt wird in Verhältniss auf den Begriff, so ist er möglich“. Ihr entspricht, ebenfalls abweichend von der Kr. d. r. V., die Formulirung: „wird er vorgestellt im Verhältniss auf die Anschauung, dann ist er wirklich.“ Dass diese Differenzen in ihrem Wortlaut nicht sehr gepresst werden dürfen, zeigt das Analogon zu der Bestimmung der Möglichkeit in den „Nachträgen zur Kr. d. r. V.“ No. LXXXVIII. Die Bemerkung, dass jene Formulirungen „nicht eine Definition von der Wirklichkeit und Möglichkeit“ sind, da wir dieselben „ebensowenig definiren können als den Begriff vom Dasein“ entspricht der Aeusserung Kr. 302.

Ueber die Keime der transcendentalen Deduction der Kategorien und ihr Verhältniss zu der noch festgehaltenen Lehre von der Erkennbarkeit der Dinge an sich durch die reine Vernunft habe ich in dem früheren Aufsatz bereits mit Benutzung des Materials der Ontologie gehandelt. Dennoch

1) Für die hier noch erkennbare Lehre von der Correspondenz zwischen logischer und realer Function muss ich auf den zweiten Band der Reflexionen Kants verweisen.

2) gesetzt?

3) Man vgl. dagegen Kr. 758.

glaube ich die dort nur vereinzelt benutzten Lehren hier in ihrem mir vorliegenden Zusammenhang wiedergeben zu sollen. „Es ist sehr zu verwundern“, so steht in dem Abschnitt: Vom obersten Principio der menschlichen Erkenntniss (28 f.), „dass man sich nicht bemühet hat, das oberste Principium der Synthesis zu bestimmen und zu sehen, woher es komme, dass wir synthetische Erkenntnisse *a priori* einsehen können. Z. E. alles Zufällige muss eine Ursache haben: wo hab' ich das her? . . . Um das oberste Principium der Synthesis einzusehen . . . muss man Folgendes merken. 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. Die Erfahrung ist also der Inbegriff aller unserer Gegenstände“. Es folgt die S. 78 citirte Auslassung über die apriorischen Principien der Anschauung und der Reflexion als Bestandstücke¹⁾ der Erfahrung. „Alle diese Principia“, heisst es dann, „welche die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind, sind: 1) *a priori*; denn die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung muss doch in uns liegen. Ferner sind diese Principia auch 2) objectiv; sie bestimmen das Object *a priori*. Also haben wir Principia *a priori* von der Anschauung der Gegenstände und von den Begriffen der Gegenstände. Die ersten enthält die Mathematik, die andern die Transscendentalphilosophie. Die ersten sind intuitiv, die andern discursiv; und das sind Principia der Synthesis. Alle synthetischen Principia sind nichts anders als nur Principia der Exposition der Erfahrung, weil sie auch Principia der Composition der Erfahrung sind, und ohne sie keine Erfahrung möglich ist . . . Weil die synthetischen Principia die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung enthalten, so sind sie auch die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Erfahrung ist nichts anders als eine Erkenntniss der Erscheinung nach Regeln. Da wir ohne diese Bedingung keine Erscheinung haben können, so können wir auch keine Erfahrung ohne dieselbe haben“. Darauf werden die synthetischen Grundsätze

1) Man vgl. Pr. 87.

der Anschauung und der Begriffe von Gegenständen angeführt, die bereits oben (S. 78 f.) mitgetheilt sind. Nochmals sei hervorgehoben, dass „die allgemeinen Bedingungen der Begriffe von den Gegenständen die wahre Einheit des Subjects, der Folge und des *commerci* ist,“ daher denn als synthetische Grundsätze der Begriffe ausschliesslich die Correlate der späteren Analogien der Erfahrung auftreten. Der speciellere Sinn der Termini „Exposition und Composition der Erfahrung“ (vgl. P. 92 f.), die in der Kr. d. r. V. nur gelegentlich noch bis auf die Oberfläche der Darstellung emporragen, wird aus zahlreicheren Reflexionen der Dorpater Sammlung erhellen. Demnach sind „alle Begriffe und Grundsätze des Verstandes immanent. Sie schöpfen ihre Quelle zwar nicht aus der Erfahrung, aber ihr Gebrauch hat eine immanente Gültigkeit“ (19). Jene Grundsätze haben sogar „doch zuletzt keine andere Beziehung als auf Gegenstände der Sinne, und keinen andern Gebrauch als einen empirischen“ (18); sie „sollen nicht von Dingen überhaupt urtheilen, sondern von Gegenständen der Sinne“ (30). Wenn daher „Jemand Eigenschaften der Dinge sollte ausmachen, die sich gar nicht auf den Gebrauch der Erfahrung bezögen, dann wäre ihr Gebrauch transcendent“ (19) und als solcher dialektisch (30). Denn „unsere Vernunft ist ja kein Urbild, sondern ein Ektypon“ (19). Dass diese Grenzbestimmung noch nicht den späteren Sinn hat, so sehr ihr Wortlaut dies vermuthen lässt, habe ich bereits früher aus ihrer Anwendung gezeigt. Eine andere Bestätigung wird sich im Zusammenhang der Dialektik (S. 95 f.) aus der Discussion der Beispiele ergeben, durch die Kant seine Gedanken hier zu illustriren sucht.

Nicht minder aber dient diesem Zwecke was wir gelegentlich über das Ding an sich lesen. So gibt die schon im ersten Aufsatz S. 136 angeführte Stelle, ein lehrreiches Gegenstück zu Kr. 344, die Lehre der Dissertation von der Erkenntniss des reinen Verstandes wieder, wobei zu beachten, dass die Trennung von Denken und Erkennen, wie sie besonders in der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. von Kant verwerthet wird, hier noch nicht festgehalten ist. Dementsprechend lehrt S. 116: „Ein Noumenon ist ein Gegenstand, der nicht

nach der Form der Sinnlichkeit kann gemessen werden, sondern nur durch den Verstand,“ also das spätere negative Noumenon ohne die Beschränkung, „dass der Verstand von seinen Kategorien in dieser Art sie zu erwägen keinen Gebrauch machen könne“ (Kr. 307).

Das Kapitel „von der Einerleiheit und Verschiedenheit“ (107 f.) aus der späteren Amphibolie der Reflexionsbegriffe zeigt bereits alle Keime der letzteren (mit der P. 66 f. zu vergleichen ist). Der auffallende Mangel an Klarheit, der in der breiteren Ausführung vorhanden ist, fällt offenbar dem Nachschreiber zur Last. Kant unterscheidet hier vier Sätze, die zusammen das *principium negatae totalis identitatis* ausmachen: 1) „dass Dinge nicht unterschieden werden können durch Relationen, sondern sie müssen innerlich unterschieden sein“; 2) „dass Dinge . . . , die in ihrer innern Bestimmung der Qualität und Quantität nach einerlei sind, unmöglich sind“; 3) dass Dinge, die einander völlig ähnlich sind, unmöglich sind; 4) dass Dinge, die einander völlig gleich sind, unmöglich sind. Dieses vierfache Verhältniss ist „kein reales Verhältniss der Dinge unter einander, sondern ein Verhältniss der Vergleichung“. Es ist also ein bloss logisches Verhältniss (137): „diesen Unterschied macht der Verstand“. Dagegen „die Verschiedenheit des Dinges in verschiedener Relation erkenne ich nicht durch den Verstand“ (139). Der im Kopf des Nachschreibers verunglückte Sinn des Schlusssatzes: „alle diese Sätze beweisen nichts Objectives, sondern nur die Bedingung unseres Verstandes, dass wir sie nicht einsehen; allein ob die Dinge an sich selbst nicht können unterschieden sein, kann nicht eingesehen werden“, lässt sich durch Kr. 337 ohne Mühe wieder zurechtrücken.

Da die Lehren der Dialektik in der Ontologie nur gelegentlich berührt werden, bedarf die Discussion derselben, welche die Mittheilung dieser Andeutungen fordert, eingehenderer Rücksichtnahme auf die Darstellung der dialektischen Wissenschaften bei Pölitz. Zur Lehre von den Ideen überhaupt bietet Pölitz sogar alles Material, da der Schlussabschnitt der Ontologie bei Pölitz „Von der Idee und dem Ideale“, wie erwähnt, dem Manuscript entspricht. In ihr

zeigt sich eine bedeutsame Differenz von der Lehre der Kr. d. r. V. Die letztere fasst die Idee in sachlichem wie in methodologischem Sinn. Die „transscendentale Idee“ ist „ein nothwendiger Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann“ (Kr. 383). Die Idee als „scientificher Vernunftbegriff“ ferner ist „der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, sofern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen sowohl als die Stelle der Theile unter einander *a priori* bestimmt wird“ (Kr. 860). Die ersteren entsprechen dem Sinn Platon's (Kr. 370). Hier dagegen ¹⁾ sind die Ideen ausschliesslich „Erkenntnisse *a priori*, durch welche die Gegenstände selber möglich sind“ (P. 79, 308). Da nun „die göttlichen Erkenntnisse den Grund der Möglichkeit aller Dinge enthalten“, so sind „die Erkenntnisse des *intellectus originarii* nicht Begriffe, sondern Ideen“ (P. 308, 307). Also „*cognitio divina est cognitio archetypa*“. Ihre Ideen sind „Urbilder der Dinge“. Diese Bestimmungen treffen den Sinn Platon's; denn „er sagte, die Ideen sind bei Gott Anschauungen“ (P. 79). Dementsprechend sind „in comparativem Verstande“ Ideen „diejenigen Erkenntnisse unseres Verstandes, die zur Beurtheilung der Dinge dienen“. Denn „der erste Grund der Möglichkeit des Ganzen ist eine Idee, eine Einheit, aus der die Theile bestimmt sind“. Sofern nämlich „das Ganze nach den ursprünglichen Gründen der Möglichkeit betrachtet wird, so muss eine Idee vom Ganzen vorhergehen, und die Theile werden im Ganzen determinirt“ (P. 335). So zeigt sich in der Reflexion über das Gute und Böse: „Beides gehört zur Schönheit und Vollkommenheit. Das Böse steckt bloss in den Theilen, aber im Ganzen stimmt es zusammen; denn das Ganze ist bestimmt durch eine Idee“. So haben wir auch „eine Idee . . . von der höchsten Moralität“, der ein congruirender Gegenstand der Anschauung gegeben werden kann. In diesem Sinn „ist Christus das Urbild aller Moralität“ (P. 79 f., 42). Nichts anderes ist offenbar auch durch die Bemerkung gemeint, dass nach Platon „die Ideen bei Menschen aber Reflexionen“ seien (P. 79, 144). Ein directes

1) Ich citire den Wortlaut nach dem Manuscript.

Analogon findet sich hiernach später nur für die Lehre vom Urbild, in der Lehre nämlich vom Ideal (Kr. 595 f.). Die Vernunft im engeren Sinne dagegen ist noch nicht das Vermögen der Ideen; Seele, Welt und Gottheit sind noch nicht transscendentale Ideen; die künstliche Combination der Schlüsse mit der Relation der Urtheile ist noch nicht versucht (vgl. P. 159 f.). Vielmehr stimmt die Definition der Idee in Gott noch ganz mit den Andeutungen der Dissertation von 1770 (W. II. 403, 419), die allerdings das Wort „Idee“ noch in ganz schwankendem Sinne gebraucht; denn dort lesen wir von einer *idea temporis*, von *conceptus intellectuales* überhaupt als *ideae purae*, von *ideae intellectus et universales* und von einer *idea simplicium*. Der Sinn des Urbildes findet sich sogar schon W. II. 347.

An der Stelle der späteren Systematik der Ideen treffen wir vielmehr hier, allerdings nicht in strenger Durchführung, auf die Lehre vom problematischen Begriff. Der letztere wird in dem Abschnitt „vom Dinge und Undinge“, von dem einzelne Sätze in der späteren Darstellung der Ontologie bei Pöhlitz¹⁾ erhalten sind, folgendermaassen eingeführt: „Ein leerer problematischer Begriff, welcher darin besteht, dass er sich zwar nicht widerspricht, [von dem] aber unbestimmt ist, ob ihm Gegenstände correspondiren oder nicht, könnte auch ein Unding sein“. Die Definition ist also weiter als die spätere (Kr. 310), die dort für die Lehre vom Noumenon Verwerthung findet. Als Beispiel dient hier die Totalität als „*omnitudo collectiva in conjunctione plurium*“ (75 f.). Dieselbe „lässt sich zwar denken“, ist aber „bestimmt gar nicht zu erkennen“ (76); sie „lässt sich durch die Vernunft doch auch nicht einsehen“, weil ich mit der Ausmessung niemals zu Ende komme (vgl. P. 81 f., 84 f.), ebenso wenig also, wie die „unendliche Menge“, die „der göttliche Verstand allein intuitiv und bestimmt erkennen kann“, die daher „noch ein problematischer Begriff für uns ist“ (18). Gleiches gilt von der absoluten Nothwendigkeit (59, 76), die wir „nicht objectiv durch die

1) S. 41 Z. 24 f. bis zum Schluss entspricht einem sehr verkürzten Auszug aus M. 59—61.

Vernunft einsehen können“ (P. 282), weil „das Gegentheil des Dinges die Aufhebung des Dinges selbst ist; die Aufhebung aber kein Widerspruch ist“ (M. 67), die wir deshalb „nur als eine nothwendige Hypothese unserer Vernunft voraussetzen müssen“ (P. 282, 266, 284 u. o.). Es ist daher „sehr gut, wenn man die Schwierigkeit der Vernunft einsieht, und nicht alles dogmatisch nimmt. Diejenigen, die solches dogmatisch annehmen, werden, wenn sie anders denkende Köpfe sind, leicht einsehen, dass es nicht so ist, und hernach in den Skepticismus verfallen“ (76). Damit treffen wir also eine Wendung, welche bereits ganz dem späteren Verhältniss von Dogmatismus und Skepticismus entspricht, die jedoch in ihrer Bedeutung für die hier betrachtete Periode erst in dem reicheren Zusammenhang der „Reflexionen“ beleuchtet werden kann. Hinzugefügt sei nur die im Manuscript charakteristischer ausgeprägte Bemerkung bei P. 98: „Es ist sehr gut, den Dogmatiker in Bewegung zu bringen, dass er nicht glaubt, er sei sicher und seiner Sache gewiss. Es ist daher eine gewisse Art skeptischer Methode nöthig, um Zweifel zu formiren, um die Wahrheit besser einzusehen und zu erfinden, welches die heuristischen und Erfindungszweifel sind“. Proben dieser Methode, der wir schon in vielen Andeutungen der vorkritischen Zeit begegnen, bieten sich uns im Manuscript so wenig, wie bei Pölitz. Einen unbestimmten Hinweis erhalten wir nur durch die Eintheilung der transcendenten synthetischen Principien M. 31: „Sie sind ferner entweder dialektisch vernünftelnd ¹⁾, wenn sie subjective Bedingungen der Erkenntnisse fälschlich für objective ausgeben, oder dialektisch, wenn sie wirklich objective Bedingungen der Erkenntnisse enthalten“ (vgl. Kr. 368).

Es bedarf hiernach nur noch einer Angabe der Beispiele, durch die Kant hier (19) seine Abweisung eines transcendenten Gebrauchs der Kategorien zu illustriren sucht. Abzuweisen ist hiernach die Frage nach dem zeitlichen Ursprung der Welt, „z. E. wenn man frägt, ob die Welt nicht habe können einige tausend Jahre früher geschaffen werden. Man sieht wohl, dass dieses eine Frage der bloss müssigen

1) Im Manuscript: vermittelnd.

und unnützen Speculation ist“. Aber der Sinn auch dieser allgemeinen Abweisung, der schon durch den Standpunkt der Dissertation gegeben ist, lässt der dogmatischen Bestimmung der Schöpfung als einer *actio supernaturalis* (P. 117) einer Schöpfung der Substanzen aus Nichts durch eine *productio libera* (P. 330), und zwar als einer einmaligen, einheitlichen (P. 332), deren Erhaltung durch Gottes virtuelle Allgegenwart bedingt ist (P. 337 f.), freien Raum. Nicht ganz klar ist der Sinn der beiden anderen kosmologischen Beispiele. „Ja selbst die Quästionen“, heisst es weiter, „ob die Welt der Gegenstand aller Erfahrung sei, und ob unsere Vernunft mit dazu gehöre, sind transscendent“. Ich beziehe die erstere auf das von Kant oft behandelte Problem der Mehrheit der Welten. Ueber dieses aber erfahren wir bei Pölitz 83 ebenfalls weit aus mehr, als nach solcher Aeusserung im Sinne des späteren Criticismus zu erwarten wäre. Ich glaube den anfangs mehrfach abweichenden Wortlaut des Manuscripts (140) abschreiben zu sollen: „Diese zwei Fragen sind aber hier wohl zu unterscheiden: 1) Ist ausser dieser Welt noch eine andere Welt möglich? 2) Ist anstatt dieser eine andere Welt möglich? Wenn man früge, ob ausser dieser Welt noch andere Welten möglich wären, so widerspricht sich dieses an und vor sich selbst nicht. Die Einzelheit der Welt lässt sich aus dem Begriff der Welt *a priori* nicht erklären und beweisen. Der Autor behauptet dieses zwar¹⁾, allein er hat die Definition schon vor seine Behauptung eingerichtet. Wenn er durch die Welt ein Aggregat versteht, und wenn er in Gedanken Alles zusammen aggregirt, so hat seine Meinung Grund. Denn wenn ich alles denke, so bleibt mir nichts mehr übrig; denn das All ist nur einmal möglich. Allein wenn ich sage, die Welt ist ein *compositum substantiale*, wo die Substanzen *in commercio* stehen, so kann immer folgen, dass diese Welt ein Ganzes ausmache, was kein Theil eines andern ist. Dieses widerlegt aber nicht, dass es nicht noch mehr dergleichen Ganze geben könne, in denen ein commercium anzutreffen und die auch [x] ein Theil eines grössern Ganzen wären, welche Ganze aber nicht mit einander verbunden sein würden. Aus

1) Baumgarten, *Metaphysica* 1 § 379.

dem Begriff der Welt folgt also nicht die Unität derselben“. Es folgt fast unverändert P. 84, sowie zum Schluss eine Bemerkung gegen den „Autor“, der in seine Definition „das Zufällige hineinschiebe“ (*series actualium finitorum* Bmg. § 354), was selbstverständlich aus der gegenseitigen Dependenz der Substanzen in ihr folge. Die zweite Frage, nach der Möglichkeit einer andern Welt anstatt dieser, wird erst in der natürlichen Theologie behandelt (P. 334 f.). Trotzdem jedoch dem Optimismus hier keine sehr wohlwollende Behandlung zu Theil wird, bedarf es nur eines Blicks auf Kant's Kritik der philosophischen Versuche in der Theodicee vom Jahre 1791, um zu sehen, wie wenig der spätere Standpunkt schon hier erreicht ist. Auch für das zweite im Manuscript angedeutete Beispiel, über das Verhältniss der Vernunft zur Welt, das ich auf das Problem der „reinen Selbstthätigkeit“ in einem abhängenden Wesen deute, bieten sich uns mancherlei dogmatische Bestimmungen dar (P. 313 f., 205, 208).

Als ein der natürlichen Theologie angehörendes Beispiel gegen den transcendenten Gebrauch wird uns endlich der Gottesbegriff genannt. Hier finden wir ganz den Wortlaut der späteren Grenzbestimmung: „die Erkenntniss von Gott ist ein reiner Vernunftbegriff, dient aber nicht zur Speculation, hat auch keine logische Gewissheit, sondern ist nützlich zum praktischen Gebrauch“. Von dem Sinn derselben aber weichen die Lehren der natürlichen Theologie noch weiter ab, als die bisher besprochenen. Man beachte nur, was bei Pölitz sich an transcendenten Speculationen über Unsterblichkeit, über Himmel und Hölle findet. Die Anerkennung, die in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ (W. VI. 227) der „Hypothese des Spiritualismus“ über Auferstehung und Himmelfahrt als einer „der Vernunft günstigeren“ gezollt wird, gewinnt allerdings dadurch eine interessante Beleuchtung. Dogmatisch aber sind diese Speculationen vom Standpunkt des späteren Kriticismus fast von Anfang bis Ende. Man sieht, Kant „glaubte“ in der That „noch immer“, wie er selbst gesteht, „die Methode zu finden, die dogmatische Erkenntniss durch reine Vernunft zu erweitern“.

Kiel.

B. Erdmann.