Издательство «Наука»

Verlag «Nauka»

IMMANUEL
KANT

WERKE

Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe

herausgegeben
vom Institut für Philosophie
der Russischen Akademie der Wissenschaften (Moskau)
und am Institut für Philosophie der Philipps – Universität Marburg
in Verbindung mit
der Kant-Forschungsstelle der Universität Mainz
und der Deutschen Kant-Gesellschaft
sowie mit Unterstützung
der Akademie der Wissenschaften und Literatur (Mainz),
der Alexander von Humboldt-Stiftung
und der Volkswagen-Stiftung

Herausgeber
Nelly Motroschilova (Moskau)
Burkhard Tuschling (Marburg)

Moskau «Nauka» 2006

ИММАНУИЛ
КАНТ

СОЧИНЕНИЯ

на немецком и русском языках

подготовлены к изданию
Институтом философии
Российской Академии наук (Москва)
и Институтом философии Филиппс – Университета Марбурга
в сотрудничестве
с Центром по изучению наследия Канта Майнцского
Университета и Немецким кантовским обществом,
при поддержке
Академии наук и литературы (Майнц),
Фонда им. Александра фон Гумбольдта
и Фонда Фольксваген

Ответственные за издание
Нелли Мотрошилова (Москва)
и Буркхард Тушлинг (Марбург)

Москва «Наука» 2006

IMMANUEL

KANT

WERKE

Band

II

KRITIK DER REINEN VERNUNFT

Teilband II. 1
2. Auflage (B), 1787

Herausgeber
Nelly Motroschilova und Tamara Dlugatsch (Moskau)
Burkhard Tuschling und Uli Vogel (Marburg)

Moskau 2006

ИММАНУИЛ

КАНТ

СОЧИНЕНИЯ

том

II

КРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА

Том II. Часть 1
2-е издание (B), 1787

Подготовлены к изданию
Нелли Мотрошиловой и Тамарой Длугач (Москва)
Буркхардом Тушлингом и Ули Фогелем (Марбург)

Москва 2006

Zur Anordnung der Texte im ersten und zweiten Teilband des 2. Bandes der deutsch-russischen Ausgabe der Werke Immanuel Kants

Der erste Teilband (II.1.) enthält den Text der zweiten Ausgabe von Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1787).

Der zweite Teilband (II.2.) enthält diejenigen Texte der ersten Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* (1781), die von den korresponierenden Texten der zweiten Ausgabe (1787) abweichen. Der Text des Abschnitts «Antinomie der reinen Vernunft» ist in beiden Ausgaben weitgehend identisch. Wir geben deshalb diesen Text nur im ersten Teilband (II.1.) wieder.

Im **Anhang des zweiten Teilbandes (II.2.)** werden über den Text der 1. Auflage hinausgehend die für die Arbeit mit unserer zweisprachigen Ausgabe unerlässlichen Zusatzmaterialien publiziert:

- das Nachwort der deutschen und russischen Herausgeber,
- Kommentare zur Neufassung der Übersetzung,
- die Übersetzung von griechischen und lateinischen Ausdrucken,
- das Verzeichnis von Lesarten in verschiedenen deutschen Ausgaben der *Kritik der reinen Vernunft*,
- das Personen- und Sachregister in deutscher und russischer Sprache,
- das Inhaltsverzeichnis.

О расположении текстов в первом и втором полутомах 2-го тома немецко-русского Собрания сочинений И. Канта

Первый полутом (II.1) содержит текст второго издания *Критики чистого разума* Канта (1787 г.) .

Второй полутом (II.2) содержит те части текста первого издания *Критики чистого разума* (1781), в которых есть отличия от соответствующих частей второго издания (1787) Текст, который начинается с раздела «Антиномия чистого разума», в обоих изданиях, в сущности, идентичен. Поэтому мы публикуем его только в первом полутоме (II.1)

Во **Приложениях ко второму полутому (II.2)** публикуются, кроме текста 1-го издания, также дополнительные материалы, необходимые для работы над нашим двуязычным изданием:

- послесловие немецких и российских эдиторов;
- комментарии к новой редакции перевода;
- перевод греческих и латинских выражений,
- перечень разночтений в различных немецких изданиях *Критики чистого разума*:
- именной и предметный указатели на немецком и русском языках;
- общее оглавление

Zur Paginierung

Die *fortlaufende Paginierung* des Teilbandes wird in einem Rahmen in der äußeren Seitenecke angegeben. Links werden die Seiten der Originalausgaben (Band II.1: 2. Auflage 1787 – B, Band II.2: 1 Auflage 1781 – A) der *Kritik der reinen Vernunft* abgedruckt.

Dort, wo der Text der beiden Ausgaben (A) und (B) übereinstimmt, stehen am Seitenrand neben dem deutschen und dem russischen Text die Seitenzahlen beider Ausgaben, jeweils gekennzeichnet mit dem vorangestellten Buchstaben «A» bzw. «B». Seitenwechsel der Originalausgaben (A und B) werden im laufenden Text durch senkrechte Striche angezeigt; die Zahlenkolumne am Seitenrand gibt die Zeilenzählung an.

Mit Sternzeichen werden im Text von Kant selbst stammende Fußnoten angezeigt.

Die Zeichen «[a]» und «[↑]» im Haupttext verweisen jeweils auf Kommentare zur Neufassung der Übersetzung und auf Anmerkungen.

Die Seiten der Register verweisen auf die Paginierung der Originalausgaben. Dort beziehen sich Seitenangaben ohne weitere Kennzeichnung auf die 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* von 1787 (B, also auf den Teilband II.1). Wird auf Teilband II.2 (den Text der 1. Auflage von 1781, abgedruckt in Teilband II.2) verwiesen, so wird den Seitenzahlen ein A vorangestellt.

О нумерации

Сплошная нумерация полутома дается в рамочке на внешней стороне страниц. Ниже приводится нумерация страниц по оригинальным изданиям *Критики чистого разума* (Том II.1 – второе издание 1787 г., литера B; том II.2 – первое издание 1781 г., литера A).

Там, где тексты обоих изданий (A и B) совпадают, на полях в немецком и русском текстах дается нумерация страниц обоих изданий, помеченная соответственно литерами A и B. Вертикальная черта в основном тексте означает разделение страниц по немецким изданиям; колонка цифр на внутренней стороне страниц дает построчную нумерацию.

Сноски самого Канта обозначаются в тексте звездочками

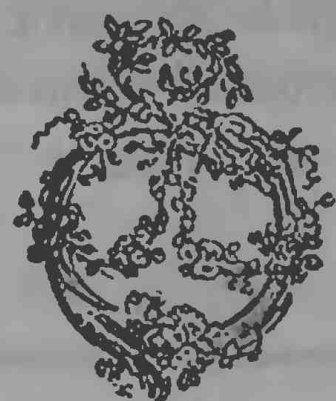
Знаки «[a]» и «[↑]» в основном тексте указывают на Комментарий к новой редакции перевода и Примечания соответственно

Страницы предметного указателя к *Критике чистого разума* даются по оригинальным изданиям, причем номера страниц по умолчанию относятся ко второму изданию *Критики чистого разума* (B, полутом II.1). В том случае, когда подразумевается второй полутом (текст 1-го издания 1781 г.), номерам страниц предшествует литера A.

Critik
der
reinen Vernunft

von

Immanuel Kant
Profeſſor in Königsberg.



Riga,
verlegts Johann Friedrich Hartknoch
1781.

Kritik der reinen Vernunft

von

IMMANUEL KANT,

Professor in Königsberg,

der Königl. Akademie der Wissenschaften

in Berlin Mitglied

Zweite,
hin und wieder verbesserte Auflage

1787



Критика чистого разума

ИММАНУИЛ КАНТ

Профессор в Кёнигсберге,

член Королевской Академии наук

в Берлине

Издание второе, исправленное

1787



Instauratio magna. praefatio.

De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non sectae nos alicuius, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri.

Deinde ut suis commodis aequi — in commune consulant — et ipsi in partem veniant. praeterea ut bene sperent, neque instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; cum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus.

Великое восстановление. Предисловие

О самих себе мы молчим; но для предмета, о котором идет речь, мы хотим, чтобы люди считали его не мнением, а делом; и были уверены в том, что здесь полагаются основания не какой-либо секты или теории, а пользы и достоинства человеческого. Затем, чтобы они сообща пеклись о своем преуспеянии и сами приняли участие в тех трудах, которые еще предстоят. Наконец, чтобы они прониклись доброй надеждой и не представляли в своем уме и воображении наше восстановление чем-то бесконечным и превышающим силы смертных, тогда как на самом деле оно есть законный конец и предел бесконечного блуждания.

III | SR. EXZELLENZ,

DEM KÖNIGL. STAATSMINISTER

FREIHERRN VON ZEDLITZ

V | Gnädiger Herr!

Den Wachstum der Wissenschaften an seinem Teile befördern, heißt an Ew. EXZELLENZ eigenem Interesse arbeiten; denn dieses ist mit jenen nicht bloß durch den erhabenen Posten eines Beschützers, sondern durch das viel vertrautere Verhältnis eines Liebhabers und erleuchteten Kenners innigst verbunden. Deswegen bediene ich mich auch des einigen Mittels, das gewissermaßen in meinem Vermögen ist, meine Dankbarkeit für das gnädige Zutrauen zu bezeigen, womit Ew. EXZELLENZ mich beehren, als könne ich zu dieser Absicht etwas beitragen.

Demselben gnädigen Augenmerke, dessen Ew. EXZELLENZ die erste Auflage dieses Werks gewürdigt haben, widme ich nun auch diese zweite und hiermit zugleich alle übrige Angelegenheit meiner literarischen Bestimmung und bin mit der tiefsten Verehrung

Ew. EXZELLENZ
untertänig-gehorsamster
Diener
Immanuel Kant.

Königsberg
den 23sten April 1787.

| ЕГО ПРЕВОСХОДИТЕЛЬСТВУ

КОРОЛЕВСКОМУ ГОСУДАРСТВЕННОМУ МИНИСТРУ

БАРОНУ ФОН ЦЕДЛИЦУ †

| Милостивый Государь!

Содействовать со своей стороны росту наук — значит трудиться в собственных интересах Вашего ПРЕВОСХОДИТЕЛЬСТВА; ибо с интересами науки Вас теснейшим образом связывает не только Ваш высокий пост покровителя наук, но и гораздо более доверительное отношение любителя и глубокого знатока. Поэтому я пользуюсь единственным находящимся до известной степени в моем распоряжении средством выразить свою благодарность за милостивое доверие, которым Вы, Ваше Превосходительство, почтили меня, предполагая, что я чем-то могу содействовать этой цели.

Милостивому вниманию, которым Вы, Ваше ПРЕВОСХОДИТЕЛЬСТВО, удостоили первое издание моего сочинения, я посвящаю теперь это второе издание, а также все относящееся к моему литературному призванию и с глубочайшим уважением имею честь быть

Вашего ПРЕВОСХОДИТЕЛЬСТВА
покорнейший
слуга
Иммануил Кант.

Кенигсберг,
23 апреля 1787.

VII

| VORREDE ZUR ZWEITEN AUFLAGE

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

VIII

Daß die Logik diesen sicheren Gang schon von den ältesten Zeiten her gegangen sei, läßt sich daraus ersehen, daß sie seit dem *Aristoteles* keinen Schritt rückwärts hat tun dürfen, wenn man ihr nicht etwa die Wegschaffung einiger entbehrlichen Subtilitäten oder deutlichere Bestimmung des Vorgetragenen als Verbesserungen anrechnen will, welches aber mehr zur Eleganz, als zur Sicherheit der Wissenschaft gehört. Merkwürdig ist noch an ihr, daß sie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat tun können und also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint. Denn wenn einige Neuere sie dadurch zu erweitern dachten, daß sie teils *psychologische* Kapitel von den verschiedenen Erkenntniskräften (der Einbildungskraft, dem Witze), teils *metaphysische* über den Ursprung der Erkenntnis oder der verschiedenen Art der Gewißheit nach Verschiedenheit der Objekte (dem Idealismus, Skeptizismus usw.), teils *anthropologische* von Vorurteilen (den Ursachen derselben und Gegenmitteln) hineinschoben, so rührt dieses von ihrer Unkunde der eigentümlichen Natur dieser Wissenschaft her. Es ist nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften, wenn man ihre Grenzen in einander laufen läßt; die Grenze der Logik aber ist dadurch ganz genau bestimmt, daß

IX

sie eine Wissenschaft ist, | welche nichts als die formalen Regeln alles Denkens (es mag *a priori* oder empirisch sein, einen Ursprung oder Objekt haben, welches es wolle, in unserem Gemüte zufällige oder

| ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Идет ли или нет по надежному пути науки обработка познаний, принадлежных [a] делу разума, можно легко судить по тому, успешен ли результат. Если эта обработка после многих приготовлений и изготовок наталкивается на препятствия, как только вопрос касается цели, или ей во имя достижения данной цели часто приходится возвращаться назад и пролагать иной путь; равным образом если различных занятых одним и тем же делом людей [a] невозможно привести к согласию относительно того, каким способом их общая цель должна быть достигнута, — тогда можно пребывать в убеждении, что такое изучение еще не проложило надежного пути науки и что оно остается лишь блужданием вокруг да около. И заслуга перед разумом заключается уже в отыскании, где возможно, такого пути, пусть для этого с необходимостью пришлось бы отбросить за бесполезностью многое из того, что содержалось в ранее необдуманно принятой цели. |

Что логика уже с древнейших времен пошла этим надежным путем, можно видеть из того, что со времени Аристотеля † она не позволила себе сделать ни шагу назад, если не причислять к улучшениям устранение ею некоторых излишних тонкостей или более ясное толкование материала; но ведь это относится скорее к элегантности [изложения], нежели к надежности науки. Примечательно в ней также и то, что она до сих пор не смогла сделать ни шагу вперед; итак, судя по всему, она кажется наукой вполне законченной и завершенной. И если некоторые новейшие исследователи предполагали расширить логику тем, что включали в нее частью *психологические* разделы о различных способностях познания (силе воображения, остроумии), частью *метафизические* разделы о происхождении познания или о различных видах достоверности в зависимости от различия объекта (идеализм, скептицизм и т. д.), а частью и *антропологические* разделы о предрассудках (о причинах их возникновения и средствах борьбы против них), то это объясняется незнанием истинной природы данной науки. И не к расширению этих наук, а к деформации приводит пренебрежение их границами. Границы же логики совершенно точно определяются тем, что она есть наука, | обстоятельно излагающая и строго доказывающая одни только формальные правила всякого мышления (все равно, априорное ли оно или эмпирическое; безразлично, каковы его происхождение или

natürliche Hindernisse antreffen) ausführlich darlegt und strenge beweist.

Daß es der Logik so gut gelungen ist, diesen Vorteil hat sie bloß ihrer Eingeschränktheit zu verdanken, dadurch sie berechtigt, ja verbunden ist, von allen Objekten der Erkenntnis und ihrem Unterschiede zu abstrahieren, und in ihr also der Verstand es mit nichts weiter, als sich selbst und seiner Form zu tun hat. Weit schwerer mußte es natürlicherweise für die Vernunft sein, den sicheren Weg der Wissenschaft einzuschlagen, wenn sie nicht bloß mit sich selbst, sondern auch mit Objekten zu schaffen hat; daher jene auch als Propädeutik gleichsam nur den Vorhof der Wissenschaften ausmacht, und wenn von Kenntnissen die Rede ist, man zwar eine Logik zu Beurteilung derselben voraussetzt, aber die Erwerbung derselben in eigentlich und objektiv so genannten Wissenschaften suchen muß.

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

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

Die *Mathematik* ist von den frühesten Zeiten her, wohin die Geschichte der menschlichen Vernunft reicht, in dem bewundernswürdigen Volke der Griechen den sicheren Weg einer Wissenschaft gegangen. Allein man darf nicht denken, daß es ihr so leicht geworden, wie der Logik, wo die Vernunft es nur mit sich selbst zu tun hat, jenen königlichen Weg zu
XI treffen, oder vielmehr sich selbst zu bahnen; vielmehr glaube ich, daß es

предмет и встречает ли оно случайные или естественные препятствия в нашей душе).

Своими успехами логика обязана очерченности своих границ, благодаря которой она вправе и даже обязана абстрагироваться от всех объектов познания и различий между ними; следовательно, в ней рассудок имеет дело исключительно с самим собой и со своей формой. Естественно, разум должен был с куда большими трудами прокладывать надежный путь науки, коль скоро ему следовало сладить не только с самим собой, но и с объектами; поэтому логика как пропедевтика↑ является как бы только преддверием по отношению к наукам; и когда речь идет о знаниях, то логика, правда, образует предпосылку для суждения о них, но [само] их приобретение следует отыскивать в науках в собственном и объективном смысле.

Поскольку и в этих науках должен наличествовать разум, то коечто в них должно быть познано *a priori*, и поэтому познание разумом может относиться к своему предмету двояко, а именно: либо просто давать *определение* этому предмету и его понятию | (которое должно быть дано другим путем), либо *делать* его *действительным* [a]. Первое означает *теоретическое*, а второе — *практическое познание* разумом. И в той и в другой сферах следует предварительно изложить, как бы ни был велик или мал объем, раздел чистого [познания], т.е. тот раздел, в котором разум определяет свой объект целиком *a priori*, и не смешивать с этим полученное из других источников. Ибо то хозяйство дурно, в котором заработанное расходуется как попало, и если впоследствии хозяйство окажется в затруднительном положении, то уже не будет возможности различить, какая часть доходов может покрыть расходы и какую часть расходов следует сократить.

Математика и *физика* — это две теоретические области познания разума, которые *a priori* должны давать определение своим *объектам;* первая делает это совершенно чисто, а вторая чисто по крайней мере отчасти, а далее — также в соответствии с иными, чем разум, источниками познания.

Математика пошла надежным путем науки с самых ранних времен, до которых простирается история человеческого разума, у достойных восхищения древних греков. Только не следует думать, что математике было так же легко найти или, вернее, проложить себе этот царский путь, | как логике, в которой разум имеет дело лишь с самим собой; наоборот, я полагаю, что она долго двигалась наугад

lange mit ihr (vornehmlich noch unter den Ägyptern) beim Herumtappen geblieben ist, und diese Umänderung einer *Revolution* zuzuschreiben sei, die der glückliche Einfall eines einzigen Mannes in einem Versuche zu Stande brachte, von welchem an die Bahn, die man nehmen mußte, nicht mehr zu verfehlen war, und der sichere Gang einer Wissenschaft für alle Zeiten und in unendliche Weiten eingeschlagen und vorgezeichnet war. Die Geschichte dieser Revolution der Denkart, welche viel wichtiger war als die Entdeckung des Weges um das berühmte Vorgebirge, und des Glücklichen, der sie zu Stande brachte, ist uns nicht aufbehalten. Doch beweist die Sage, welche *Diogenes der Laertier* uns überliefert, der von den kleinsten und nach dem gemeinen Urteil gar nicht einmal eines Beweises benötigten Elementen der geometrischen Demonstrationen den angeblichen Erfinder nennt, daß das Andenken der Veränderung, die durch die erste Spur der Entdeckung dieses neuen Weges bewirkt wurde, den Mathematikern äußerst wichtig geschienen haben müsse und dadurch unvergeßlich geworden sei. Dem ersten, der den *gleichschenkligen Triangel* demonstrierte, (er mag nun *Thales* oder wie man will geheißen haben) dem
XII ging ein Licht auf; denn er fand, daß er | nicht dem, was er in der Figur sah, oder auch dem bloßen Begriffe derselben nachspüren und gleichsam davon ihre Eigenschaften ablernen, sondern durch das, was er nach Begriffen selbst *a priori* hineindachte und darstellte, (durch Konstruktion) hervorbringen müsse, und daß er, um sicher etwas *a priori* zu wissen, der Sache nichts beilegen müsse, als was aus dem notwendig folgte, was er seinem Begriffe gemäß selbst in sie gelegt hat.

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

Als *Galilei* seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen, oder *Torricelli* die Luft ein Gewicht, was er sich zum voraus dem einer ihm bekannten Wassersäule gleich gedacht hatte, tragen ließ, oder in noch späterer Zeit *Stahl* Metalle in
XIII Kalk und diesen wieder|um in Metall verwandelte, indem er ihnen et-

(особенно у древних египтян), и перемену следует приписать *революции,* которая произошла в математике благодаря чьей-то счастливой догадке, после чего уже нельзя было не видеть необходимого направления, а надежный путь науки был проложен и предначертан на все времена и в бесконечную даль. История этой революции в способе мышления, куда более важной, чем открытие пути вокруг знаменитого мыса, для нас не сохранилась, как не сохранилось и имя счастливца, осуществившего эту революцию. Однако легенда, переданная нам Диогеном Лаэртским ↑, сообщающим имя мнимого изобретателя ничтожных, по общему мнению даже не требующих доказательства, элементов геометрических демонстраций, показывает, что воспоминание о перемене, вызванной первыми последствиями открытия этого нового пути, должно было казаться математикам чрезвычайно важным и потому не могло быть забыто. Но свет открылся тому, кто впервые доказал теорему о *равнобедренном треугольнике* (безразлично, был ли это Фалес ↑ или кто-то другой); он обнаружил, что его | задача состоит не в исследовании того, что он усматривал в фигуре или распознавал в одном лишь ее понятии, как бы почерпывая отсюда ее свойства, а в том, чтобы создать фигуру посредством того, что он сам *a priori*, сообразно понятиям мысленно вложил в нее и показал (путем построения). Он понял, что для обретения надежного знания *a priori* он должен не приписывать вещи ничего кроме того, что необходимо следует из вложенного в нее им самим сообразно своему понятию.

В естествознании дело продвигалось значительно медленнее, до той поры, пока оно попало на столбовую дорогу науки; ибо только полтора столетия тому назад предложение проницательного Бэкона Веруламского отчасти побудило к открытию [этого пути], а отчасти сделало движение по нему более оживленным, так как следы его уже были найдены, что также можно объяснить только быстро свершившейся революцией в способе мышления. Я буду иметь здесь в виду естествознание лишь постольку, поскольку оно основывается на *эмпирических* принципах.

Свет блеснул для всех естествоиспытателей тогда, когда Галилей ↑ стал скатывать с наклонной плоскости шары с им самим избранной тяжестью, когда Торричелли ↑ заставил воздух поддерживать вес, который, как он заранее предвидел, был равен весу известного ему столба воды, или когда Шталь ↑ в еще более позднее время превращал металлы

was entzog und wiedergab: * so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbande gängeln lassen müsse; denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem notwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf. Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinstimmende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestallten Richters, der die Zeugen nötigt auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt. Und so hat sogar Physik die so vorteilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem
XIV Einfalle zu verdanken, dem|jenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde. Hierdurch ist die Naturwissenschaft allererst in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, da sie so viel Jahrhunderte durch nichts weiter als ein bloßes Herumtappen gewesen war.

Der *Metaphysik,* einer ganz isolierten spekulativen Vernunfterkenntnis, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt und zwar durch bloße Begriffe (nicht wie Mathematik durch Anwendung derselben auf Anschauung), wo also Vernunft selbst ihr eigener Schüler sein soll, ist das Schicksal bisher noch so günstig nicht gewesen, daß sie den sicheren Gang einer Wissenschaft einzuschlagen vermocht hätte, ob sie gleich älter ist als alle übrige und bleiben würde, wenngleich die übrigen insgesamt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarei gänzlich verschlungen werden sollten. Denn in ihr gerät die Vernunft kontinuierlich in Stecken, selbst wenn sie diejenigen Gesetze, welche die gemeinste Erfahrung bestätigt, (wie sie sich anmaßt) *a priori* einsehen will. In ihr muß man unzählige mal den Weg zurück tun, weil man findet, daß er dahin nicht führt,

* Ich folge hier nicht genau dem Faden der Geschichte der Experimentalmethode, deren erste Anfänge auch nicht wohl bekannt sind.

в известь и известь обратно | в металлы, что-то выделяя из них и вновь присоединяя к ним *. Естествоиспытатели поняли, что разум усматривает только то, что сам создает по собственному проекту, что он с принципами своих суждений должен идти впереди согласно постоянным законам и побуждать природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу; ибо в противном случае наблюдения, произведенные случайно, без заранее составленного плана, вовсе не будут связаны необходимым законом; а ведь разум ищет такой закон и нуждается в нем. Разум должен подходить к природе, с одной стороны, со своими принципами, лишь сообразно которым согласующиеся между собой явления и могут иметь силу законов, и, с другой стороны, с экспериментами, придуманными сообразно этим принципам для того, чтобы учиться у природы, но не в ранге школьника, который позволяет учителю подсказывать все, что тому заблагорассудится, а в качестве судьи, заставляющего свидетеля отвечать на предлагаемые судьей вопросы. Поэтому даже физика обязана столь благоприятной для нее революции в способе своего мышления исключительно лишь блеснувшей идее | — сообразно с тем, что сам разум вкладывает в природу, искать (а не измышлять) в ней то, чему он должен научиться у нее и чего он сам по себе не познал бы. Тем самым естествознание впервые вступило на надежный путь науки после того, как оно в течение многих веков двигалось вокруг да около.

По отношению к *метафизике,* совершенно изолированному спекулятивному познанию разумом, метафизике, которая целиком возвышается над поучением, извлекаемым из опыта, а именно к познанию посредством одних лишь понятий (но без применения их к созерцанию, как в математике), и где разум, следовательно, должен быть своим собственным учеником, — судьба до сих пор еще не была благосклонна, так что метафизика пока не сумела вступить на надежный путь науки, несмотря на то что она древнее всех других наук, и что она сохранилась бы, если даже всем остальным [наукам] пришлось бы исчезнуть в бездне всеистребляющего варварства. Ибо ведь в метафизике разум постоянно наталкивается на препятствия, даже когда он стремиться *a priori* усмотреть (что он считает себе сообразным) законы, подтверждаемые самым обыденным опытом. В метафизике приходится бесчисленное множество раз возвра-

* Я здесь не следую в точности истории экспериментального метода, к тому же первые шаги его не очень-то известны.

wo man hin will, und was die Einhelligkeit ihrer Anhänger in
XV Be|hauptungen betrifft, so ist sie noch so weit davon entfernt, daß sie vielmehr ein Kampfplatz ist, der ganz eigentlich dazu bestimmt zu sein scheint, seine Kräfte im Spielgefechte zu üben, auf dem noch niemals irgendein Fechter sich auch den kleinsten Platz hat erkämpfen und auf seinen Sieg einen dauerhaften Besitz gründen können. Es ist also kein Zweifel, daß ihr Verfahren bisher ein bloßes Herumtappen, und was das Schlimmste ist, unter bloßen Begriffen gewesen sei.

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

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

щаться назад, так как оказывается, что [избранный прежде] путь не ведет туда, куда мы хотели двигаться. И что касается согласованности утверждений сторонников | метафизики, то последняя еще настолько далека от
5 нее, что скорее напоминает арену, как кажется, приспособленную для того, чтобы пробовать свои силы в борьбе, арену, на которой ни один боец еще никогда не завоевывал для себя даже самой малой площадки и в случае победы не смог обеспечить себе прочного пристанища. Поэтому нет сомнения в том, что метафизика до сих пор продвигалась только ощу-
10 пью и, что хуже всего, оставалась среди одних только понятий.

В чем причина того, что здесь до сих пор не могли найти надежный путь науки? Может быть, его и невозможно найти? Но тогда почему природа наделила наш разум неустанным стремлением искать такой путь и считать это одним из важнейших дел разума? Бо-
15 лее того, сколь мало у нас причин доверять разуму, если он не только покидает нас в важнейшей сфере нашей любознательности, но и заманивает нас ложными обещаниями, в конце концов обманывая нас! Или если до сих пор разум только ошибался, то какие изъявления дают нам в случае возобновления исследования основание на-
20 деяться, что мы окажемся счастливее своих предшественников?

Я полагал бы, что пример математики и естествознания, которые благодаря | быстро совершившейся в них революции стали тем, чем они являются в настоящее время, достаточно замечателен, чтобы поразмыслить над сущностью той перемены в способе мышления, которая оказа-
25 лась для них столь благоприятной, и чтобы по крайней мере попытаться — насколько это позволяет сходство их с метафизикой как основанных на разуме познаний — подражать им. До сих пор считали, что всякие наши познания будто бы должны сообразоваться с предметами. Однако рушились все построенные на этой предпосылке попытки через понятия
30 что-то *a priori* установить относительно предметов, благодаря чему расширялось бы наше познание. Поэтому следовало бы сделать попытку выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием, — а это лучше согласуется с требуемой возмож-
35 ностью познания *a priori*, которое должно установить нечто о предметах прежде, чем они нам будут даны. Здесь повторяется то же, что с первоначальной мыслью Коперника ↑: когда оказалось, что гипотеза о вращении всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движения небесных тел, то он попытался установить, не достигнет

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

* Diese dem Naturforscher nachgeahmte Methode besteht also darin: die Elemente der reinen Vernunft in dem zu suchen, *was sich durch ein Experiment bestätigen oder widerlegen läßt.* Nun läßt sich zur Prüfung der Sätze der reinen Vernunft, vornehmlich wenn sie über alle Grenze möglicher Erfahrung hinaus gewagt werden, kein Experiment mit ihren *Objekten* machen (wie in der Natur-

ли он большего успеха при допущении, что движется наблюдатель, а звезды, напротив, находятся в состоянии покоя. Подобную же попытку можно предпринять в метафизике, | когда речь идет о *созерцании* предметов. Если бы созерцания должны были согласоваться со свойствами предметов, то мне не понятно, каким образом можно было бы знать что-либо *a priori* об этих свойствах; но если предмет (как объект чувств) согласуется с нашей способностью созерцания, то я вполне могу представить себе возможность познания *a priori*. Но поскольку я не могу остановиться на этих созерцаниях, и для того, чтобы они сделались познаниями, должен отнести их как представления к чему-нибудь как к предмету, который я должен определить посредством этих созерцаний, – поскольку я могу допустить одно из двух: либо *понятия,* посредством которых я осуществляю это определение, также сообразуются с предметом, и тогда я вновь впадаю в прежнее затруднение – каким образом я могу что-то узнать о предмете *a priori*; либо же я могу допустить, что предметы, или, что то же самое, *опыт,* единственно в котором их (как данные предметы) и можно познать, сообразуются с этими понятиями. В последнем случае я тотчас же вижу путь более легкого решения вопроса, так как опыт сам есть вид познания, требующий [участия] рассудка, правила которого я должен предполагать в себе еще до того, как мне даны предметы, стало быть, *a priori*; эти правила должны быть выражены в понятиях *a priori*, с которыми, следовательно, все предметы опыта | с необходимостью должны сообразоваться и согласоваться. Что касается предметов, поскольку они должны мыслиться только разумом, притом мыслиться с необходимостью, но предметов, которые вообще не могут быть даны в опыте (по крайней мере такими, какими их мыслит разум), – то попытки помыслить их (а ведь они должны допускать такую возможность) могут предоставить превосходный пробный камень для утверждения, которое мы принимаем в качестве измененного метода [самого] способа мысли, а именно: мы *a priori* познаем в вещах только то, что сами в них вложили *.

* Этот метод, подражающий деятельности естествоиспытателя, состоит, стало быть, в следующем: найти элементы чистого разума в том, *что поддается подтверждению или опровержению в эксперименте*[↑]. Но ведь для испытания положений чистого разума, особенно когда он отваживается выходить за пределы всякого возможного опыта, нельзя провести ни одного эксперимента с его

Dieser Versuch gelingt nach Wunsch und verspricht der Metaphysik in ihrem ersten Teile, da sie sich nämlich mit Begriffen *a priori* beschäftigt, davon die korrespondierenden Gegenstände in der Erfahrung
XIX jenen angemessen gegeben werden können, den | sicheren Gang einer Wissenschaft. Denn man kann nach dieser Veränderung der Denkart die Möglichkeit einer Erkenntnis *a priori* ganz wohl erklären und, was noch mehr ist, die Gesetze, welche *a priori* der Natur, als dem Inbegriffe der Gegenstände der Erfahrung, zum Grunde liegen, mit ihren genugtuenden Beweisen versehen, welches beides nach der bisherigen Verfahrungsart unmöglich war. Aber es ergibt sich aus dieser Deduktion unseres Vermögens *a priori* zu erkennen im ersten Teile der Metaphysik ein befremdliches und dem ganzen Zwecke derselben, der den zweiten Teil beschäftigt, dem Anscheine nach sehr nachteiliges Resultat, nämlich daß wir mit ihm nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können, welches doch gerade die wesentlichste
XX Angelegenheit dieser Wissenschaft ist. Aber hierin | liegt eben das Experiment einer Gegenprobe der Wahrheit des Resultats jener ersten Würdigung unserer Vernunfterkenntnis *a priori,* daß sie nämlich nur auf Erscheinungen gehe, die Sache an sich selbst dagegen zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkannt liegen lasse. Denn das, was uns notwendig über die Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen hinauszugehen treibt, ist das *Unbedingte,* welches die Vernunft in den Dingen an sich selbst notwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten und dadurch die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt.

wissenschaft): also wird es nur mit *Begriffen* und *Grundsätzen*, die wir *a priori* annehmen, tunlich sein, indem man sie nämlich so einrichtet, daß dieselben
XIX Gegenstände *einerseits* als Gegenstände der Sinne | und des Verstandes für die Erfahrung, *andererseits* aber doch als Gegenstände, die man bloß denkt, allenfalls für die isolierte und über Erfahrungsgrenze hinausstrebende Vernunft, mithin von zwei verschiedenen Seiten betrachtet werden können. Findet es sich nun, daß, wenn man die Dinge aus jenem doppelten Gesichtspunkte betrachtet, Einstimmung mit dem Prinzip der reinen Vernunft stattfinde, bei einerlei Gesichtspunkte aber ein unvermeidlicher Widerstreit der Vernunft mit sich selbst entspringe, so entscheidet das Experiment für die Richtigkeit jener Unterscheidung.

Такая попытка удается, если есть желание предпринять ее, и она обещает метафизике надежный путь науки в ее первой части, т.е. там, где метафизика занимается понятиями *a priori*, сообразно с которыми могут быть даны предметы в опыте. | Действительно, после указанного изменения в способе мышления вполне объяснима возможность познания *a priori* и, что важнее, может быть дано удовлетворительное доказательство законов, *a priori* лежащих в основе природы как совокупности предметов опыта, тогда как решение обеих задач при прежнем методе было невозможно. Однако из этой дедукции нашей способности познания *a priori* в первой части метафизики получается странный и с виду весьма неблагоприятный для всей цели второй ее части результат, а именно: с помощью способности познания *a priori* мы никогда не сможем выйти за пределы возможного опыта, а ведь как раз это и составляет самую существенную задачу данной науки. Но здесь | осуществляется эксперимент от противного – подвергается испытанию на истинность та первая высокая оценка нашего *априорного* познания разума, согласно которой это познание относится только к явлениям, а вещь сама по себе [a], хотя для себя она и действительна, остается непознанной нами. Ибо то, что с необходимостью побуждает нас выходить за пределы опыта и всех явлений, есть *безусловное,* которое разум необходимо и вполне справедливо ищет в вещах самих по себе в дополнение ко всему обусловленному, тем самым требуя законченного ряда условий. Если же при предположении, что наше опытное познание сообразуется с предметами как

объектами (как это делается в естествознании). Следовательно, это возможно только по отношению к *a priori* принятым нами *понятиям* и *основоположениям,* причем они организуются именно так, чтобы одни и те же предметы могли бы рассматриваться, с *одной стороны,* как предметы чувств и рассудка для опыта, с *другой же стороны,* как предметы, которые мы только мыслим и которые существуют разве только для изолированного и стремящегося за пределы опыта разума; следовательно, они могут быть рассмотрены с двух различных сторон. Если окажется, что при рассмотрении вещей с этой двоякой точки зрения имеет место согласие с принципом чистого разума, а при рассмотрении с одной лишь точки зрения неизбежно возникает противоречие разума с самим собой, то вопрос о правильности данного различения решает эксперимент.

Findet sich nun, wenn man annimmt, unsere Erfahrungserkenntnis richte sich nach den Gegenständen als Dingen an sich selbst, daß das Unbedingte *ohne Widerspruch gar nicht gedacht* werden könne; dagegen, wenn man annimmt, unsere Vorstellung der Dinge, wie sie uns gegeben werden, richte sich nicht nach diesen als Dingen an sich selbst, sondern diese Gegenstände vielmehr als Erscheinungen richten sich nach unserer Vorstellungsart, der Widerspruch wegfalle; und daß folglich das Unbedingte nicht an Dingen, sofern wir sie kennen (sie uns gegeben werden), wohl aber an ihnen, sofern wir sie nicht kennen, als Sachen an sich selbst angetroffen werden müsse: so zeigt sich, daß, was
XXI wir anfangs nur zum Versuche annahmen, ge|gründet sei*. Nun bleibt uns immer noch übrig, nachdem der spekulativen Vernunft alles Fortkommen in diesem Felde des Übersinnlichen abgesprochen worden, zu versuchen, ob sich nicht in ihrer praktischen Erkenntnis Data finden, jenen transzendenten Vernunftbegriff des Unbedingten zu bestimmen und auf solche Weise dem Wunsche der Metaphysik gemäß über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus mit unserem, aber nur in praktischer Absicht möglichen Erkenntnisse *a priori* zu gelangen. und bei einem solchen Verfahren hat uns die spekulative Vernunft zu solcher Erweiterung immer doch wenigstens Platz verschafft, wenn sie ihn gleich leer lassen mußte, und es bleibt uns also noch unbenommen,
XXII ja wir sind gar dazu durch sie aufgefordert, ihn durch | praktische Data derselben, wenn wir können, auszufüllen**.

* Dieses Experiment der reinen Vernunft hat mit dem der *Chemiker,* welches sie mannigmal den Versuch der *Reduktion,* im Allgemeinen aber das *synthetische Verfahren* nennen, viel Ähnliches. Die *Analysis* des *Metaphysikers* schied die reine Erkenntnis *a priori* in zwei sehr ungleichartige Elemente, nämlich die der Dinge als Erscheinungen und dann der Dinge an sich selbst. Die *Dialektik* verbindet beide wiederum zur *Einhelligkeit* mit der notwendigen Vernunftidee des *Unbedingten* und findet, daß diese Einhelligkeit niemals anders, als durch jene Unterscheidung herauskomme, welche also die wahre ist.

** So verschafften die Zentralgesetze der Bewegungen der Himmelskörper dem, was *Kopernikus* anfänglich nur als Hypothese annahm, ausgemachte Gewißheit und bewiesen zugleich die unsichtbare den Weltbau verbindende Kraft (der *Newtonischen* Anziehung), welche auf immer unentdeckt geblieben wäre, wenn der erstere es nicht gewagt hätte, auf eine widersinnische, aber doch wahr-

вещами самими по себе, оказывается, что безусловное вообще *нельзя мыслить без противоречия,* и наоборот, при предположении, что не представления о вещах, как они нам даны, сообразуются с этими вещами как вещами самими по себе, а напротив того, эти предметы как явления сообразуются с тем, как мы их представляем, данное *противоречие отпадает* и, следовательно, безусловное должно находиться не в вещах, поскольку мы их знаем (поскольку они нам даны), а в вещах, поскольку мы их не знаем, [т. е.] как в вещах самих по себе, — то отсюда становится ясным, что сделанное нами сначала в виде попытки допущение | обоснованно*. И вот после того, как спекулятивному разуму↑ отказано в каком бы то ни было продвижении вперед в этой области сверхчувственного, в нашем распоряжении все еще остается попытка установить, не может ли этот разум в своем практическом познании найти данные для определения трансцендентного понятия разума – понятия безусловного и, сообразно с устремлением метафизики, именно таким образом выйти за пределы всякого возможного опыта посредством наших, но уже лишь практически возможных познаний *a priori*. С [применением] данного метода спекулятивный разум все же предоставил нам по крайней мере место для такого расширения, хотя он и был вынужден оставить его пустым. Стало быть, у нас еще остается возможность, более того, нам вменено в обязанность заполнить, если сможем, освободившееся место | данными практического разума**.

* Этот эксперимент чистого разума во многих отношениях походит на тот эксперимент химиков, который они иногда называют *редукцией,* а вообще же *синтетическим методом.* Произведенный *метафизиком анализ* разделил чистое познание *a priori* на два весьма разнородных элемента — познание вещей как явлений и познание вещей самих по себе. *Диалектика* в свою очередь приводит оба эти элемента к общему согласию с необходимой идеей разума — с идеей *безусловного* и считает, что это согласие получается не иначе как через упомянутое различение, которое, следовательно, есть истинное различение.

** Именно таким образом главные законы движения небесных тел придали характер полной достоверности той мысли, которую Коперник высказал первоначально лишь как гипотезу, и одновременно доказали существование невидимой, связующей все мироздание силы *(ньютоновского тяготения)* ↑, которая навсегда осталась бы неоткрытой, если бы Коперник не отважился,

In jenem Versuche, das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern, und dadurch, daß wir nach dem Beispiele der Geometer und Naturforscher eine gänzliche Revolution mit derselben vornehmen, besteht nun das Geschäfte dieser Kritik der reinen spekulativen Vernunft. Sie ist ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst; aber sie verzeichnet gleichwohl den ganzen Umriß
XXIII derselben sowohl in Ansehung ihrer Grenzen, als auch | den ganzen inneren Gliederbau derselben. Denn das hat die reine spekulative Vernunft Eigentümliches an sich, daß sie ihr eigen Vermögen nach Verschiedenheit der Art, wie sie sich Objekte zum Denken wählt, ausmessen und auch selbst die mancherlei Arten, sich Aufgaben vorzulegen, vollständig vorzählen und so den ganzen Vorriß zu einem System der Metaphysik verzeichnen kann und soll; weil, was das erste betrifft, in der Erkenntnis *a priori* den Objekten nichts beigelegt werden kann, als was das denkende Subjekt aus sich selbst hernimmt, und, was das zweite anlangt, sie in Ansehung der Erkenntnisprinzipien eine ganz abgesonderte, für sich bestehende Einheit ist, in welcher ein jedes Glied wie in einem organisierten Körper um aller anderen und alle um eines Willen dasind, und kein Prinzip mit Sicherheit in *einer* Beziehung genommen werden kann, ohne es zugleich in der *durchgängigen* Beziehung zum ganzen reinen Vernunftgebrauch untersucht zu haben. Dafür aber hat auch die Metaphysik das seltene Glück, welches keiner anderen Vernunftwissenschaft, die es mit Objekten zu tun hat, (denn die *Logik* beschäftigt sich nur mit der Form des Denkens überhaupt) zuteil werden kann, daß, wenn sie durch diese Kritik in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, sie das ganze Feld der für sie ge-
XXIV hörigen Erkenntnisse völlig befassen | und also ihr Werk vollenden und für die Nachwelt als einen nie zu vermehrenden Hauptstuhl zum Gebrauche niederlegen kann, weil sie es bloß mit Prinzipien und den

re Art die beobachteten Bewegungen nicht in den Gegenständen des Himmels, sondern in ihrem Zuschauer zu suchen. Ich stelle in dieser Vorrede die in der Kritik vorgetragene jener Hypothese analogische Umänderung der Denkart auch nur als Hypothese auf, ob sie gleich in der Abhandlung selbst aus der Beschaffenheit unserer Vorstellungen vom Raum und Zeit und den Elementarbegriffen des Verstandes nicht hypothetisch, sondern apodiktisch bewiesen wird, um nur die ersten Versuche einer solchen Umänderung, welche allemal hypothetisch sind, bemerklich zu machen.

Дело этой критики чистого спекулятивного разума состоит в попытке изменить прежний метод исследования в метафизике, а именно совершить в ней полную революцию, следуя примеру геометров и естествоиспытателей. Эта критика есть трактат о методе, а не система самой науки, но тем не менее в ней содержится полный очерк метафизики, касающийся вопроса и о ее границах, и о | всем внутреннем ее расчленении. В самом деле, чистый спекулятивный разум заключает в себе ту особенность, что он может и должен по-разному измерять свою способность сообразно тому, как он выбирает себе объекты для мышления, перечислять все способы, какими ставятся задачи, и таким образом давать полный набросок системы метафизики. Ибо применительно к первой задаче в познании *a priori* объектам не может быть приписано ничего кроме того, что мыслящий субъект берет из самого себя; применительно ко второй задаче разум, когда он касается принципов познания, представляет собой совершенно обособленное и для самого себя сохраняющееся единство, в котором, как в организме, каждый член существует ради всех остальных и все остальные — ради каждого, так что ни один принцип не может быть взят с уверенностью в одном отношении, не будучи в то же время подвергнут исследованию во *всяком* отношении его ко всем областям употребления чистого разума. Зато метафизика обладает редким счастьем, которое не выпадает на долю других основанных на разуме наук, имеющих дело с объектами (*логика* же занимается только формой мышления вообще); оно состоит в следующем: если метафизика благодаря этой критике вступит на верный путь науки, то она сможет полностью заняться всем полем принадлежных к ней познаний, | стало быть, завершить свое дело и передать его потомству для использования как главное наследие, не подлежащее дальнейшему увеличению; ведь метафизика имеет дело только с принципами и с теми ограничениями в их употреблении, ко-

идя против показаний чувств, но следуя при этом истине, отнести наблюдаемые движения не к небесным телам, а к их наблюдателю. В этом предисловии я выставляю предлагаемое в моей критике и аналогичное гипотезе Коперника изменение в способе мышления только как гипотезу, хотя в самом сочинении оно доказывается из свойств наших представлений о пространстве и времени и первоначальных понятий рассудка аподиктически, а не гипотетически. В предисловии же я только обращаю внимание на первые попытки такого изменения, которые всегда имеют гипотетический характер.

Einschränkungen ihres Gebrauchs zu tun hat, welche durch jene selbst bestimmt werden. Zu dieser Vollständigkeit ist sie daher als Grundwissenschaft auch verbunden, und von ihr muß gesagt werden können: *nil actum reputans, si quid superesset agendum.*

Aber was ist denn das, wird man fragen, für ein Schatz, den wir der Nachkommenschaft mit einer solchen durch Kritik geläuterten, dadurch aber auch in einen beharrlichen Zustand gebrachten Metaphysik zu hinterlassen gedenken? Man wird bei einer flüchtigen Übersicht dieses Werks wahrzunehmen glauben, daß der Nutzen davon doch nur *negativ* sei, uns nämlich mit der spekulativen Vernunft niemals über die Erfahrungsgrenze hinaus zu wagen, und das ist auch in der Tat ihr erster Nutzen. Dieser aber wird alsbald *positiv,* wenn man inne wird, daß die Grundsätze, mit denen sich spekulative Vernunft über ihre Grenze hinauswagt, in der Tat nicht *Erweiterung,* sondern, wenn man sie näher betrachtet, *Verengung* unseres Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben, indem sie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit, zu der sie eigentlich gehören,
XXV | über alles zu erweitern und so den reinen (praktischen) Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen. Daher ist eine Kritik, welche die erstere einschränkt, sofern zwar *negativ,* aber, indem sie dadurch zugleich ein Hindernis, welches den letzteren Gebrauch einschränkt, oder gar zu vernichten droht, aufhebt, in der Tat von *positivem* und sehr wichtigem Nutzen, sobald man überzeugt wird, daß es einen schlechterdings notwendigen praktischen Gebrauch der reinen Vernunft (den moralischen) gebe, in welchem sie sich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert, dazu sie zwar von der spekulativen keiner Beihilfe bedarf, dennoch aber wider ihre Gegenwirkung gesichert sein muß, um nicht in Widerspruch mit sich selbst zu geraten. Diesem Dienste der Kritik den *positiven* Nutzen abzusprechen, wäre ebensoviel als sagen, daß Polizei keinen positiven Nutzen schaffe, weil ihr Hauptgeschäfte doch nur ist, der Gewalttätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu besorgen haben, einen Riegel vorzuschieben, damit ein jeder seine Angelegenheit ruhig und sicher treiben könne. Daß Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschauung, also nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen sind, daß wir ferner keine Verstandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntnis der Dinge haben, als sofern
XXVI | diesen Begriffen korrespondierende Anschauung gegeben werden

торые определяются самой этой критикой. Как основополагающая наука она также и обязана обладать такой завершенностью; и надо, чтобы существовала возможность сказать о ней: *nil actum reputans, si quid superesset agendum.*

Но что если нас спросят: что за сокровище мы вознамерились завещать потомству в виде метафизики, очищенной при помощи критики и приведенной таким образом в устойчивое состояние? При беглом обзоре этого сочинения может показаться, что польза от него только *негативная* и заключается она именно в предостережении, чтобы мы с помощью спекулятивного разума никогда не выходили за пределы опыта. И действительно, в этом для начала польза нашего сочинения. Но эта польза становится *положительной,* как только убеждаются в том, что основоположения, посредством которых спекулятивный разум отваживается выйти за пределы опыта, на деле при ближайшем рассмотрении имеют своим неизбежным результатом не *расширение,* а *сужение* [сферы] употребления нашего разума; ведь эти основоположения, принадлежа, собственно говоря, к сфере чувственности, | на самом деле угрожают безмерно расширить ее границы и таким образом вообще вытеснить чистое (практическое) употребление разума. Поэтому критика, поскольку она ограничивает чувственность, правда, *негативна,* но так как она тем самым снимает препятствие, которое ограничивает или даже грозит вообще упразднить практическое употребление разума, то в действительности она приносит *положительную,* и весьма существенную, пользу, коль скоро убеждаются в том, что существует безусловно необходимое практическое (нравственное) употребление чистого разума, при котором разум, расширяясь, неизбежно выходит за пределы чувственности, и, хотя для этого он не нуждается в помощи спекуляции, все же должен оградить себя от ее противодействия с тем, чтобы не впасть в противоречие с самим собой. Отрицать эту *положительную пользу* критики все равно что утверждать, будто полиция не приносит никакой положительной пользы, так как главная ее задача заключается в том, чтобы предписывать правила, не позволяющие одним гражданам осуществлять насилие над другими, – с тем, чтобы каждый мог спокойно и безбоязненно заниматься своими делами. В аналитической части критики доказывается, что пространство и время суть только формы чувственного созерцания, т.е. только условия существования вещей как явлений; далее, что у нас есть рассудочные понятия и, следовательно, элементы для познания вещей

kann, folglich wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, sondern nur sofern es Objekt der sinnlichen Anschauung ist, d. i. als Erscheinung, Erkenntnis haben können, wird im analytischen Teile der Kritik bewiesen; woraus denn freilich die Einschränkung aller nur möglichen spekulativen Erkenntnis der Vernunft auf bloße Gegenstände der *Erfahrung* folgt. Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muß, doch dabei immer vorbehalten, daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenngleich nicht *erkennen,* doch wenigstens müssen *denken* können *. Denn
XXVII sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint. Nun wollen wir annehmen, die durch unsere Kritik notwendig gemachte Unterscheidung der Dinge als Gegenstände der Erfahrung von eben denselben als Dingen an sich selbst wäre gar nicht gemacht, so müßte der Grundsatz der Kausalität und mithin der Naturmechanismus in Bestimmung derselben durchaus von allen Dingen überhaupt als wirkenden Ursachen gelten. Von eben demselben Wesen also, z. B. der menschlichen Seele, würde ich nicht sagen können, ihr Wille sei frei, und er sei doch zugleich der Naturnotwendigkeit unterworfen, d. i. nicht frei, ohne in einen offenbaren Widerspruch zu geraten, weil ich die Seele in beiden Sätzen in *eben derselben Bedeutung,* nämlich als Ding überhaupt (als Sache an sich selbst), genommen habe und ohne vorhergehende Kritik auch nicht anders nehmen konnte. Wenn aber die Kritik nicht geirrt hat, da sie das Objekt in *zweierlei Bedeutung* nehmen lehrt, nämlich als Erscheinung oder als Ding an sich selbst; wenn die Deduktion ihrer Verstandesbegriffe richtig ist, mithin auch der Grundsatz der Kausalität nur auf Dinge im ersten Sin-

* Einen Gegenstand *erkennen,* dazu wird erfordert, daß ich seine Möglichkeit (es sei nach dem Zeugnis der Erfahrung aus seiner Wirklichkeit, oder *a priori* durch Vernunft) beweisen könne. Aber *denken* kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche, d. i. wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke ist, ob ich zwar dafür nicht stehen kann, ob im Inbegriffe aller Möglichkeiten diesem auch ein Objekt korrespondiere oder nicht. Um einem solchen Begriffe aber objektive Gültigkeit (reale Möglichkeit, denn die erstere war bloß die logische) beizulegen, dazu wird etwas mehr erfordert. Dieses Mehrere aber braucht eben nicht in theoretischen Erkenntnisquellen gesucht zu werden, es kann auch in praktischen liegen.

лишь постольку, | поскольку могут быть даны соответствующие этим понятиям созерцания, и, стало быть, мы можем познавать предмет не как вещь саму по себе, а лишь постольку, поскольку он есть объект чувственного созерцания, т. е. можем познавать его лишь как явление. Отсюда необходимо следует ограничение всякого лишь возможного спекулятивного познания посредством разума одними только предметами *опыта.* Однако при этом — что следует отметить — у нас всегда должна оставаться возможность если и не *познавать,* то по крайней мере также *мыслить* эти предметы как вещи сами по себе * [a]. Ведь в противном случае отсюда вытекало бы бессмысленное положение, согласно которому явление существует без того, что́ через него является. Теперь допустим, что с необходимостью проведенное нашей критикой необходимое различение вещей как предметов опыта и как вещей самих по себе вовсе не было сделано. В таком случае закон каузальности и, стало быть, механизм природы должны были бы при определении причинности непременно распространяться на все вещи вообще как на действующие причины. Тогда нельзя было бы, не впадая в явное противоречие, сказать об одной и той же сущности, например о человеческой душе, что ее воля свободна, и одновременно подчинена естественной необходимости, т.е. не свободна. Ибо в обоих утверждениях я беру человеческую душу в *одном и том же значении,* а именно как вещь вообще (как вещь саму по себе)†, и без предварительной критики я не мог рассматривать ее как-то иначе. Но если критика не заблуждалась, научая нас рассматривать объект в *двояком значении,* а именно как явление или как вещь саму по себе; если данная критикой дедукция рассудочных понятий верна и, следовательно, закон каузальности относится только к вещам в первом значении, т.е.

* Чтобы *познать* предмет, требуется, чтобы я мог доказать его возможность (или по свидетельству опыта на основании действительности предмета, или *a priori* с помощью разума). Но *мыслить я* могу что угодно, если только я не противоречу самому себе, т.е. если мое понятие есть только возможная мысль, хотя бы я и не мог решить, соответствует ли ей или не соответствует объект в совокупности всех возможностей. Но для того чтобы приписать такому понятию объективную значимость (реальную возможность, так как первая возможность была только логической), требуется нечто большее. Однако это большее не обязательно искать в теоретических источниках познания, оно может быть заключено также в практических источниках познания.

ne genommen, nämlich sofern sie Gegenstände der Erfahrung sind, geht, eben dieselbe aber nach der zweiten Bedeutung ihm nicht un-
XXVIII terworfen sind: so wird eben derselbe Wille in der | Erscheinung (den sichtbaren Handlungen) als dem Naturgesetze notwendig gemäß und sofern *nicht* frei und doch andererseits als einem Dinge an sich selbst angehörig jenem nicht unterworfen, mithin als *frei* gedacht, ohne daß hierbei ein Widerspruch vorgeht. Ob ich nun gleich meine Seele, von der letzteren Seite betrachtet, durch keine spekulative Vernunft, (noch weniger durch empirische Beobachtung) mithin auch nicht die Freiheit als Eigenschaft eines Wesens, dem ich Wirkungen in der Sinnenwelt zuschreibe, *erkennen* kann, darum weil ich ein solches seiner Existenz nach und doch nicht in der Zeit bestimmt erkennen müßte (welches, weil ich meinem Begriffe keine Anschauung unterlegen kann, unmöglich ist): so kann ich mir doch die Freiheit *denken,* d. i. die Vorstellung davon enthält wenigstens keinen Widerspruch in sich, wenn unsere kritische Unterscheidung beider (der sinnlichen und intellektuellen) Vorstellungsarten und die davon herrührende Einschränkung der reinen Verstandesbegriffe, mithin auch der aus ihnen fließenden Grundsätze statt hat. Gesetzt nun, die Moral setze notwendig Freiheit (im strengsten Sinne) als Eigenschaft unseres Willens voraus, indem sie praktische in unserer Vernunft liegende, ursprüngliche Grundsätze als *Data* derselben
XXIX *a priori* anführt, die ohne Voraussetzung der Frei|heit schlechterdings unmöglich wären, die spekulative Vernunft aber hätte bewiesen, daß diese sich gar nicht denken lasse: so muß notwendig jene Voraussetzung, nämlich die moralische, derjenigen weichen, deren Gegenteil einen offenbaren Widerspruch enthält, folglich *Freiheit* und mit ihr Sittlichkeit (denn deren Gegenteil enthält keinen Widerspruch, wenn nicht schon Freiheit vorausgesetzt wird) dem *Naturmechanismus* den Platz einräumen. So aber, da ich zur Moral nichts weiter brauche, als daß Freiheit sich nur nicht selbst widerspreche und sich also doch wenigstens denken lasse, ohne nötig zu haben sie weiter einzusehen, daß sie also dem Naturmechanismus eben derselben Handlung (in anderer Beziehung genommen) gar kein Hindernis in den Weg lege: so behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz und die Naturlehre auch den ihrigen, welches aber nicht stattgefunden hätte, wenn nicht Kritik uns zuvor von unserer unvermeidlichen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst belehrt

поскольку они суть предметы опыта, между тем как вещи во втором значении не подчинены закону причинности, — [если это так] то, не боясь впасть в противоречие, одну и ту же волю, взятую в явлении (в наблюдаемых поступках), с одной стороны, можно мыслить как необходимо сообразующуюся с законом природы и постольку *не свободную,* с другой же стороны, как принадлежащую вещи самой по себе, стало быть, не подчиненную закону природы и потому как *свободную.* Если свою душу, рассматриваемую как вещь саму по себе, я не могу *познать* посредством спекулятивного разума (и еще менее — посредством эмпирического наблюдения), и тем самым не могу также познать свободу как свойство сущности, которой я приписываю действия в чувственно воспринимаемом мире по той причине, что должен был познавать такую сущность как определенную по ее существованию, но не во времени (что невозможно, так как я не могу подвести созерцание под мое понятие), — то я все же могу *мыслить* свободу, а это означает, что представление о ней по крайней мере не содержит никакого противоречия, когда мы критически различаем два способа представления (чувственный и интеллектуальный), и имеет место проистекающее отсюда ограничение чистых рассудочных понятий, стало быть, и вытекающих из них основоположений. Допустим теперь, что мораль необходимо предполагает свободу (в самом строгом смысле этого слова) как свойство нашей воли, *a priori* ссылаясь как на *данные* нашего разума на такие практические первоначальные, заложенные в нем основоположения, которые были бы совсем невозможны без предположения свободы; при том, что спекулятивный разум будто бы доказал, будто свободу вообще нельзя себе мыслить, – [при таких допущениях] первая предпосылка, а именно моральная, должна уступить место той, противоположность которой содержит в себе явное противоречие. И следовательно, *свобода*, а вместе с нею и нравственность должны были уступить место *механизму природы* (ибо противоположное по отношению к свободе и нравственности не содержит в себе никакого противоречия, если свобода не принята заранее в качестве предпосылки). Поскольку же я не требую для морали ничего, кроме того, чтобы свобода не противоречила самой себе и, следовательно, чтобы ее можно было по крайней мере мыслить без необходимости дальнейшего ее усмотрения, иными словами, чтобы свобода никоим образом не препятствовала природному механизму одного и того же действия (взятого в ином отношении), – поскольку и учение о нравст-

und alles, was wir theoretisch *erkennen* können, auf bloße Erscheinungen eingeschränkt hätte. Eben diese Erörterung des positiven Nutzens kritischer Grundsätze der reinen Vernunft läßt sich in Ansehung des Begriffs von *Gott* und der *einfachen Natur* unserer Seele
XXX zeigen, die ich aber der Kürze halber vorbeigehe. Ich kann also | *Gott, Freiheit* und *Unsterblichkeit* zum Behuf des notwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal *annehmen,* wenn ich nicht der spekulativen Vernunft zugleich ihre Anmaßung überschwenglicher Einsichten *benehme,* weil sie sich, um zu diesen zu gelangen, solcher Grundsätze bedienen muß, die, indem sie in der Tat bloß auf Gegenstände möglicher Erfahrung reichen, wenn sie gleichwohl auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, wirklich dieses jederzeit in Erscheinung verwandeln und so alle *praktische Erweiterung* der reinen Vernunft für unmöglich erklären. Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d. i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist. – Wenn es also mit einer nach Maßgabe der Kritik der reinen Vernunft abgefaßten systematischen Metaphysik eben nicht schwer sein kann, der Nachkommenschaft ein Vermächtnis zu hinterlassen, so ist dies kein für gering zu achtendes Geschenk; man mag nun bloß auf die Kultur der Vernunft durch den sicheren Gang einer Wissenschaft überhaupt in
XXXI Vergleichung mit dem grundlosen Tappen und leichtsinni|gen Herumstreifen derselben ohne Kritik sehen, oder auch auf bessere Zeitanwendung einer wißbegierigen Jugend, die beim gewöhnlichen Dogmatismus so frühe und so viel Aufmunterung bekommt, über Dinge, davon sie nichts versteht, und darin sie so wie niemand in der Welt auch nie etwas einsehen wird, bequem zu vernünfteln, oder gar auf Erfindung neuer Gedanken und Meinungen auszugehen und so die Erlernung gründlicher Wissenschaften zu verabsäumen; am meisten aber, wenn man den unschätzbaren Vorteil in Anschlag bringt, allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion auf *sokratische* Art, nämlich durch den klarsten Beweis der Unwissenheit der Gegner, auf alle künftige Zeit ein Ende zu machen. Denn irgendeine Metaphysik ist immer in der Welt gewesen und wird auch wohl ferner, mit ihr aber auch eine Dialektik der reinen Vernunft, weil sie

венности, и учение о природе занимают каждое свое место, чего не было бы, если бы критика нам заранее не разъяснила, что мы ни в коем случае не можем знать вещи сами по себе, если бы она не ограничивала лишь явлениями все, что мы можем *познать* теоретически. Точно такое же разъяснение положительной пользы критических основоположений чистого разума можно сделать и в отношении понятия *бога* и *простой природы* нашей *души,* но ради краткости я опускаю его. Я не могу, следовательно, | даже *допустить* существование *бога, свободы* и *бессмертия* для целей необходимого практического употребления моего разума, если одновременно не *отниму* у спекулятивного разума его притязаний на некие чрезвычайные прозрения. Ибо добиваясь этих прозрений, разум должен пользоваться такими основоположениями, которые, будучи в действительности приложимы только к предметам возможного опыта, все же применяются к тому, что не может быть предметом опыта, и в таком случае в самом деле всегда превращают это в явления, тем самым объявляя невозможным всякое *практическое расширение* чистого разума. Итак, я должен был приподнять, отодвинуть знание, чтобы [свое] место заняла вера [a]. И догматизм метафизики, т.е. предрассудок, будто в ней можно преуспеть без критики чистого разума, есть истинный источник всякого противоречащего моральности неверия, которое всегда в высшей степени догматично.— Итак, если нетрудно оставить потомству в завещание систему метафизики, созданную сообразно критике чистого разума, то такой подарок не следует считать малозначительным. Надо бы только обратить внимание на культуру разума, идя по верному пути науки вообще вместо бесцельного и легкомысленного блуждания разума ощупью, | без критики, или стремиться к лучшему времяпрепровождению любознательной молодежи, которая во времена обычного догматизма так рано и в столь значительной степени поощряется или к беспечному умствованию о вещах, в которых она ничего не смыслит и в которых она, как и все другие, никогда ничего не узреет, или к изобретению новых мыслей и мнений и таким образом отвращается от изучения основательных наук. Но особенно неоценима польза [критики], если принимают в расчет, что она раз и навсегда кладет конец всем возражениям, которые выдвигаются против нравственности и религии, и делает это с помощью *сократического* метода,↑ т.е. совершенно ясно доказывая невежество своих противников. Ведь какая-нибудь метафизика всегда существовала и будет, конечно, существовать в мире, а ей будет сопут-

ihr natürlich ist, darin anzutreffen sein. Es ist also die erste und wichtigste Angelegenheit der Philosophie, einmal für allemal ihr dadurch, daß man die Quelle der Irrtümer verstopft, allen nachteiligen Einfluß zu benehmen.

Bei dieser wichtigen Veränderung im Felde der Wissenschaften und dem *Verluste,* den spekulative Vernunft an ihrem bisher eingebildeten Besitze erleiden muß, bleibt dennoch alles mit der allgemeinen
XXXII | menschlichen Angelegenheit und dem Nutzen, den die Welt bisher aus den Lehren der reinen Vernunft zog, in demselben vorteilhaften Zustande, als es jemals war, und der Verlust trifft nur das *Monopol der Schulen,* keineswegs aber das *Interesse der Menschen.* Ich frage den unbiegsamsten Dogmatiker, ob der Beweis von der Fortdauer unserer Seele nach dem Tode aus der Einfachheit der Substanz, ob der von der Freiheit des Willens gegen den allgemeinen Mechanismus durch die subtilen, obzwar ohnmächtigen, Unterscheidungen subjektiver und objektiver praktischer Notwendigkeit, oder ob der vom Dasein Gottes aus dem Begriffe eines allerrealsten Wesens (der Zufälligkeit des Veränderlichen und der Notwendigkeit eines ersten Bewegers), nachdem sie von den Schulen ausgingen, jemals haben bis zum Publikum gelangen und auf dessen Überzeugung den mindesten Einfluß haben können? Ist dieses nun nicht geschehen, und kann es auch wegen der Untauglichkeit des gemeinen Menschenverstandes zu so subtiler Spekulation niemals erwartet werden; hat vielmehr, was das erstere betrifft, die jedem Menschen bemerkliche Anlage seiner Natur, durch das Zeitliche (als zu den Anlagen seiner ganzen Bestimmung unzulänglich) nie zufrieden gestellt werden zu können, die
XXXIII Hoffnung eines *künftigen Lebens,* in Ansehung des zweiten die bloße | klare Darstellung der Pflichten im Gegensatze aller Ansprüche der Neigungen das Bewußtsein der *Freiheit* und endlich, was das dritte anlangt, die herrliche Ordnung, Schönheit und Vorsorge, die allerwärts in der Natur hervorblickt, allein den Glauben an einen weisen und großen *Welturheber,* die sich aufs Publikum verbreitende Überzeugung, sofern sie auf Vernunftgründen beruht, ganz allein bewirken müssen: so bleibt ja nicht allein dieser Besitz ungestört, sondern er gewinnt vielmehr dadurch noch an Ansehn, daß die Schulen nunmehr belehrt werden, sich keine höhere und ausgebreitetere Einsicht in einem Punkte anzumaßen, der die allgemeine menschliche Angelegenheit betrifft, als diejenige ist, zu der die große (für uns achtungs-

ствовать диалектика чистого разума, ибо она соответствует природе метафизики. Поэтому первая и важнейшая задача философии — раз и навсегда устранить всякое вредное влияние метафизики, уничтожив источник заблуждений.

Несмотря на эти важные перемены в области наук и на *потерю,* которую должен понести спекулятивный разум в якобы принадлежашей ему до сих пор сфере, все общечеловеческие | интересы и все выгоды, которые до сих пор извлекались из учений чистого разума, остаются прежними, и потеря затрагивает только *монополию школ*↑, а никоим образом не *интересы людей.* Я позволю себе спросить самого непреклонного догматика, доходили ли когда-нибудь до широкой публики и могли ли иметь на убеждения [обычных людей] хоть какоенибудь влияние такие рассуждения философов различных школ, как доказательство бессмертия нашей души со ссылкой на простоту субстанции, как и доказательство свободы воли в противовес всеобщему механизму — при помощи утонченного, хотя и бесплодного, различения субъективной и объективной практической необходимости — или доказательство бытия Бога из понятия всереальнейшего существа (из случайности изменчивого [бытия] и необходимости некоего перводвигателя)? Этого ведь не было, да этого и нельзя было ожидать, потому что обыденный человеческий рассудок не пригоден для столь утонченной спекуляции. Более того, что касается вопроса о бессмертии души, то присущее каждому человеку свойство его природы никогда не удовлетворяться своим временным бытием (как недостаточным для выполнения всего предназначения человека) неизбежно пробуждает надежду на *загробную жизнь;* что касается вопроса о свободе воли, то простое и | ясное изложение долга в противоположность всем притязаниям страстей приводит к сознанию *свободы;* наконец, что касается вопроса о бытии Бога, то достойный восхищения порядок, красота и предусмотрительность, проглядывающие во всем в природе, сами по себе должны породить веру в мудрого и великого *создателя мира.* Одних этих [оснований] достаточно уже для распространения среди широкой публики этих убеждений, поскольку они опираются на доводы разума. А значит, это накопленное [знание] не только останется ненарушенным, но и приобретет большее значение, в силу того, что школы [a] теперь научатся не приписывать себе более высокое и широкое понимание вопросов, касающихся общечеловеческих интересов, чем то понимание, к которому так же легко может прийти громадное (по

würdigste) Menge auch ebenso leicht gelangen kann, und sich also auf die Kultur dieser allgemein faßlichen und in moralischer Absicht hinreichenden Beweisgründe allein einzuschränken. Die Veränderung betrifft also bloß die arroganten Ansprüche der Schulen, die sich gerne hierin (wie sonst mit Recht in vielen anderen Stücken) für die alleinigen Kenner und Aufbewahrer solcher Wahrheiten möchten halten lassen, von denen sie dem Publikum nur den Gebrauch mitteilen, den Schlüssel derselben aber für sich behalten (*quod mecum nescit, solus vult scire videri*). Gleichwohl ist doch auch für
XXXIV einen | billigeren Anspruch des spekulativen Philosophen gesorgt. Er bleibt immer ausschließlich Depositär, einer dem Publikum ohne dessen Wissen nützlichen Wissenschaft, nämlich der Kritik der Vernunft; denn die kann niemals populär werden, hat aber auch nicht nötig es zu sein, weil, so wenig dem Volke die fein gesponnenen Argumente für nützliche Wahrheiten in den Kopf wollen, ebensowenig kommen ihm auch die ebenso subtilen Einwürfe dagegen jemals in den Sinn; dagegen, weil die Schule, so wie jeder sich zur Spekulation erhebende Mensch, unvermeidlich in beide gerät, jene dazu verbunden ist, durch gründliche Untersuchung der Rechte der spekulativen Vernunft einmal für allemal dem Skandal vorzubeugen, das über kurz oder lang selbst dem Volke aus den Streitigkeiten aufstoßen muß, in welche sich Metaphysiker (und als solche endlich auch wohl Geistliche) ohne Kritik unausbleiblich verwickeln, und die selbst nachher ihre Lehren verfälschen. Durch diese kann nun allein dem *Materialismus, Fatalismus, Atheismus,* dem freigeisterischen *Unglauben,* der *Schwärmerei* und *Aberglauben,* die allgemein schädlich werden können, zuletzt auch dem *Idealismus* und *Skeptizismus,* die mehr den Schulen gefährlich sind und schwerlich ins Publikum übergehen kön-
XXXV nen, selbst die Wurzel abgeschnitten werden. Wenn Regierungen | sich ja mit Angelegenheiten der Gelehrten zu befassen gut finden, so würde es ihrer weisen Vorsorge für Wissenschaften sowohl als Menschen weit gemäßer sein, die Freiheit einer solchen Kritik zu begünstigen, wodurch die Vernunftbearbeitungen allein auf einen festen Fuß gebracht werden können, als den lächerlichen Despotismus der Schulen zu unterstützen, welche über öffentliche Gefahr ein lautes Geschrei erheben, wenn man ihre Spinneweben zerreißt, von denen doch das Publikum niemals Notiz genommen hat, und deren Verlust es also auch nie fühlen kann.

нашему мнению, наиболее достойное уважения) большинство людей, и если благодаря этому школы ограничатся лишь выработкой культуры для получения оснований доказательства, доступных всеобщему пониманию и достаточных в моральном отношении. Перемена, следовательно, касается только дерзких притязаний школ, которые очень хотели бы слыть здесь (на что они, впрочем, по праву притязают во многих других случаях) единственными знатоками и хранителями таких истин, относительно которых они нечто сообщают публике только во имя их употребления, но ключ к которым они сохраняют за собой (*quod mecum nescit, solus vult scire videri*). Все же мы | отдаем должное более скромным притязаниям спекулятивного философа. Он всегда остается исключительно хранителем науки, полезной для публики (если публика и не знает этого), а именно критики разума; ибо такая критика никогда не может стать популярной, да она и не нуждается в этом: ведь уразумению представителей широкой публики недоступны изысканные аргументы в защиту полезных истин, так же как им в голову не приходят столь же утонченные возражения против них. И наоборот, поскольку школа, как и всякий человек, возвышающийся до [философской] спекуляции, неизбежно соприкасается со всем этим, то она обязана с помощью основательного исследования прав спекулятивного разума раз и навсегда предотвратить скандал†, который рано или поздно должен обрушиться и на широкую публику из-за тех споров, в которые без этой критики неминуемо впутываются метафизики (и в качестве таковых также и теологи), впоследствии сами искажающие свои учения. Только такой критикой можно подрезать корни *материализма, фатализма, атеизма, неверия,* проистекающего от *вольнодумства, мечтательности, фанатизма* и *суеверия,* которые могут приносить всеобщий вред, и, наконец, *идеализма* и *скептицизма,* которые больше опасны для школ и вряд ли могут распространяться среди широкой публики. Если правительства | считают оправданным вмешиваться в деятельность ученых, то их мудрой заботливости о науках и о человеке куда более соответствовало бы споспешествование свободе такой критики, единственно благодаря которой можно поставить на прочную основу обработку результатов деятельности разума, а не поддерживать смехотворный деспотизм школ, которые поднимают громкий крик об опасности для общества, когда кто-то разрывает их хитросплетения, между тем как публика их никогда не замечала и потому не может ощущать их утрату.

Die Kritik ist nicht dem *dogmatischen Verfahren* der Vernunft in ihrem reinen Erkenntnis, als Wissenschaft, entgegengesetzt (denn diese muß jederzeit dogmatisch, d.i. aus sicheren Prinzipien *a priori* strenge beweisend, sein), sondern dem *Dogmatismus*, d. i. der Anmaßung, mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen (der philosophischen) nach Prinzipien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauch hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen. Dogmatismus ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft *ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens*. Diese Entgegensetzung soll daher nicht der geschwätzigen Seichtigkeit unter dem angemaßten Namen der
XXXVI Popu|larität, oder wohl gar dem Skeptizismus, der mit der ganzen Metaphysik kurzen Prozeß macht, das Wort reden; vielmehr ist die Kritik die notwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft, die notwendig dogmatisch und nach der strengsten Forderung systematisch, mithin schulgerecht (nicht populär) ausgeführt werden muß, denn diese Forderung an sie, da sie sich anheischig macht, gänzlich *a priori* mithin zu völliger Befriedigung der spekulativen Vernunft ihr Geschäfte auszuführen, ist unnachläßlich. In der Ausführung also des Plans, den die Kritik vorschreibt, d. i. im künftigen System der Metaphysik, müssen wir dereinst der strengen Methode des berühmten *Wolff* des größten unter allen dogmatischen Philosophen, folgen, der zuerst das Beispiel gab (und durch dies Beispiel der Urheber des bisher noch nicht erloschenen Geistes der Gründlichkeit in Deutschland wurde), wie durch gesetzmäßige Feststellung der Prinzipien, deutliche Bestimmung der Begriffe, versuchte Strenge der Beweise, Verhütung kühner Sprünge in Folgerungen der sichere Gang einer Wissenschaft zu nehmen sei, der auch eben darum eine solche, als Metaphysik ist, in diesen Stand zu versetzen vorzüglich geschickt war, wenn es ihm beigefallen wäre, durch Kritik des Or-
XXXVII gans, nämlich der reinen Vernunft | selbst, sich das Feld vorher zu bereiten: ein Mangel, der nicht sowohl ihm, als vielmehr der dogmatischen Denkungsart seines Zeitalters beizumessen ist, und darüber die Philosophen seiner sowohl als aller vorigen Zeiten einander nichts vorzuwerfen haben. Diejenigen, welche seine Lehrart und doch zugleich auch das Verfahren der Kritik der reinen Vernunft verwerfen, können nichts anderes im Sinne haben, als die

Свою критику мы противопоставляем не *догматическому методу* разума в его чистом познании как науке (ибо наука во всякое время должна быть догматической, т.е. должна давать строгие доказательства из надежных принципов *a priori*), а *догматизму* как таковому, т. е. притязанию продвигаться вперед при помощи одного только чистого познания из понятий (философских) согласно принципам, давно уже употребляемых разумом, и [притязанию] при этом оставлять без выяснения вопрос о методе и праве, с помощью которых принципы были обретены. Следовательно, догматизм есть догматический метод чистого разума *без предварительной критики способности самого чистого разума*. Это противопоставление, как предполагается, не защищает болтливую поверхностность, выступающую под именем | популярности, а также вовсе не вступается за скептицизм, который быстро расправляется со всей метафизикой; критика, скорее, есть необходимое предварительное условие для содействия основательной метафизике как науке, которая необходимо должна быть построена догматически, и соответственно строгому требованию, также и систематически, следовательно, по-ученому (не популярно), так как это требование непременно должно быть предъявлено к ней ввиду того, что она притязает на выполнение своего дела совершенно *a priori*, стало быть, во имя полного удовлетворения [требований] спекулятивного разума. Следовательно, при выполнении плана, предписываемого критикой, т.е. при построении будущей системы метафизики, мы должны следовать строгому методу знаменитого Вольфа↑, величайшего из всех догматических философов, который впервые дал пример (и благодаря этому примеру стал провозвестником до сих пор еще не угасшего в Германии духа основательности) того, как именно следует вступать на надежный путь науки с помощью законосообразного установления принципов, отчетливого определения понятий, испытанной строгости доказательств и предотвращения смелых скачков в выводах. Благодаря этому Вольф был бы вполне способен поднять до ранга науки также и метафизику, если бы ему пришло в голову сначала подготовить себе почву посредством критики органа [мышления], а именно самого чистого разума. | Впрочем, это упущение следует приписать не столько ему, сколько догматическому образу мышления его времени, и в этом отношении современным ему философам, как и философам более ранних эпох, не пристало упрекать друг друга. Те, кто отвергает метод обучения Вольфа, а одновременно и метод критики чистого разума, могут вынашивать замысел вообще

Fesseln der *Wissenschaft* gar abzuwerfen, Arbeit in Spiel, Gewißheit in Meinung und Philosophie in Philodoxie zu verwandeln.

Was diese zweite Auflage betrifft, so habe ich wie billig die Gelegenheit derselben nicht vorbeilassen wollen, um den Schwierigkeiten und der Dunkelheit so viel möglich abzuhelfen, woraus manche Mißdeutungen entsprungen sein mögen, welche scharfsinnigen Männern vielleicht nicht ohne meine Schuld in der Beurteilung dieses Buchs aufgestoßen sind. In den Sätzen selbst und ihren Beweisgründen, imgleichen der Form sowohl als der Vollständigkeit des Plans habe ich nichts zu ändern gefunden; welches teils der langen Prüfung, der ich sie unterworfen hatte, ehe ich es dem Publikum vorlegte, teils der Beschaffenheit der Sache selbst, nämlich der Natur einer reinen spekulativen Vernunft, beizumessen ist, die einen wahren Gliederbau enthält, worin
XXXVIII alles Organ ist, nämlich Alles um Eines willen und ein | jedes Einzelne um aller willen, mithin jede noch so kleine Gebrechlichkeit, sie sei ein Fehler (Irrtum) oder Mangel, sich im Gebrauche unausbleiblich verraten muß. In dieser Unveränderlichkeit wird sich dieses System, wie ich hoffe, auch fernerhin behaupten. Nicht Eigendünkel, sondern bloß die Evidenz, welche das Experiment der Gleichheit des Resultats im Ausgange von den mindesten Elementen bis zum Ganzen der reinen Vernunft und im Rückgange vom Ganzen (denn auch dieses ist für sich durch die Endabsicht derselben im Praktischen gegeben) zu jedem Teile bewirkt, indem der Versuch, auch nur den kleinsten Teil abzuändern, sofort Widersprüche nicht bloß des Systems, sondern der allgemeinen Menschenvernunft herbeiführt, berechtigt mich zu diesem Vertrauen. Allein in der *Darstellung* ist noch viel zu tun, und hierin habe ich mit dieser Auflage Verbesserungen versucht, welche teils dem Mißverstande der Ästhetik, vornehmlich dem im Begriffe der Zeit, teils der Dunkelheit der Deduktion der Verstandesbegriffe, teils dem vermeintlichen Mangel einer genugsamen Evidenz in den Beweisen der Grundsätze des reinen Verstandes, teils endlich der Mißdeutung der der rationalen Psychologie vorgerückten Paralogismen abhelfen sollen. Bis hierher (nämlich nur bis zu Ende des ersten Hauptstücks der trans-
XXXIX zen|dentalen Dialektik) und weiter nicht erstrecken sich meine Abän-
XL derungen der Darstellungsart,* weil | die Zeit zu kurz und mir in Ansehung des übrigen auch kein Mißverstand sachkundiger und unpar-

* Eigentliche Vermehrung, aber doch nur in der Beweisart könnte ich nur die nennen, die ich durch eine neue Widerlegung des psychologischen *Idealismus*

сбросить оковы *науки* и превратить труд в игру, достоверность — в мнение, а философию — в филодоксию ↑.

Что касается этого второго издания, то я, как и полагается, стремился не упустить случая по возможности устранить трудности и неясности, способные привести к различным неверным толкованиям, которые стали камнем преткновения для иных проницательных людей при оценке моей книги и, быть может, не без моей вины. В самих положениях и доказательствах, а также в форме и полноте плана [сочинения] я не нашел ничего подлежащего изменению, что следует приписать отчасти продолжительному испытанию, которому я подвергал свое сочинение, прежде чем предоставил его на суд публики, отчасти же особенности самого предмета [исследования], а именно природе чистого спекулятивного разума, истинная структура которого такова, что в ней все есть орган, т.е. целое существует ради каждой части, | а каждая часть — ради целого, так что малейший недостаток, будь то ошибка (заблуждение) или упущение, неизбежно обнаружится при его, разума, употреблении. Я надеюсь, эта что система и далее будет утверждать себя в такой неизменности. Моя уверенность вызвана не самомнением, а единственно очевидностью, вытекающей из того эксперимента, при котором обеспечивается тождество результата восхождения от простейшего элемента к целостности чистого разума и нисхождения от целого (ибо и целое само по себе дано благодаря конечной цели чистого разума в практической сфере) ко всякой части, между тем как попытки изменить и самую малую часть тотчас же ведут к противоречиям не только в системе, но и во всеобщем человеческом разуме. Однако в *изложении* можно еще многое улучшить, и я попытался в настоящем издании сделать такие улучшения, которые должны устранить: неверное понимание [трансцендентальной] эстетики ↑, прежде всего в понятии времени; далее, темные места в дедукции рассудочных понятий; [надо было также отозваться на] упрек в недостаточной очевидности доказательства основоположений чистого рассудка и, наконец, предотвратить неправильное истолкование паралогизмов, в которых я упрекаю рациональную психологию ↑. Изменения, произведенные мной в способе изложения, простираются только до этого места (а именно только до конца первой главы | трансцендентальной диалектики), но не далее *, так как времени было слишком мало и к тому же остальное,

* Действительным прибавлением, касающимся, однако лишь способа доказательства, я бы мог назвать только новое опровержение психологического

XLI tei|scher Prüfer vorgekommen war, welche, auch ohne daß ich sie mit
XLII dem ihnen gebührenden Lobe | nennen darf, die Rücksicht, die ich auf ihre Erinnerungen genommen habe, schon von selbst an ihren Stellen antreffen werden. Mit dieser Verbesserung aber ist ein kleiner Verlust

und einen strengen (wie ich glaube, auch einzig möglichen) Beweis von der objektiven Realität der äußeren Anschauung S. 275 gemacht habe. Der Idealismus mag in Ansehung der wesentlichen Zwecke der Metaphysik für noch so unschuldig gehalten werden (das er in der Tat nicht ist), so bleibt es immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unseren inneren Sinn her haben) bloß auf Glauben annehmen zu müssen und, wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können. Weil sich in den Ausdrücken des Beweises von der dritten Zeile bis zur sechsten einige Dunkelheit findet, so bitte ich diesen Period so umzuändern: «*Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung in mir sein. Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen und bedürfen als solche selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne*». Man wird gegen diesen Beweis vermutlich sagen: ich bin mir doch nur dessen, was in mir ist, d. i. meiner *Vorstellung äußerer Dinge, unmittelbar bewußt; folglich bleibe es immer noch unausgemacht, ob etwas ihr Korrespondierendes außer mir sei, oder*
XL *nicht. Allein ich | bin mir meines Daseins in der Zeit* (folglich auch der Bestimmbarkeit desselben in dieser) durch innere *Erfahrung* bewußt, und dieses ist mehr, als bloß mich meiner Vorstellung bewußt zu sein, doch aber einerlei mit dem *empirischen Bewußtsein meines Daseins,* welches nur durch Beziehung auf etwas, was mit meiner Existenz verbunden *außer mir ist,* bestimmbar ist. Dieses Bewußtsein meines Daseins in der Zeit ist also mit dem Bewußtsein eines Verhältnisses zu etwas außer mir identisch verbunden, und es ist also Erfahrung und nicht Erdichtung, Sinn und nicht Einbildungskraft, welches das Äußere mit meinem inneren Sinn unzertrennlich verknüpft; denn der äußere Sinn ist schon an sich Beziehung der Anschauung auf etwas Wirkliches außer mir, und die Realität desselben zum Unterschiede von der Einbildung beruht nur darauf, daß er mit der inneren Erfahrung selbst, als die Bedingung der Möglichkeit derselben, unzertrennlich verbunden werde, welches hier geschieht. Wenn ich mit dem *intellektuellen Bewußtsein* meines Daseins in der Vorstellung *Ich bin,* welche alle meine Urteile und Verstandeshandlungen begleitet, zugleich eine

как мне кажется, правильно понято сведущими и беспри|страстными судьями. Такие судьи сами заметят в соответствующих местах, что, хотя я и не называю их имен с подобающей им похвалой, я принял во внимание их указания. | С этими улучшениями,

идеализма и строгое (как я полагаю, единственно возможное) доказательство объективной реальности внешних созерцаний на стр. 275 [287]. Пусть и предполагается, что идеализм не столь уж невинен в вопросе о существенных целях метафизики (что в действительности не верно), навсегда остается скандалом для философии и всеобщего человеческого разума, если будет считаться необходимым принимать лишь *на веру* бытие вещей вне нас (а ведь от них мы получаем весь материал для познаний даже для нашего внутреннего чувства) и если будет предполагаться невозможным представить какое бы то ни было удовлетворительное доказательство этого бытия, вздумай кто-нибудь усомниться в нем. Так как в изложении доказательства от третьей до шестой строки есть некоторая неясность, то я прошу изменить это место следующим образом: «*Но это постоянное не может быть созерцанием во мне. В самом деле, все определяющие основания моего бытия, которые можно найти во мне, суть представления и, как таковые, они сами нуждаются в чем-то постоянном, отличающемся от них, по отношению к которому могла бы быть определена смена представлений, а следовательно, и мое бытие во времени, в течение которого они сменяются*». Против этого доказательства, вероятно, возразят следующее: я ведь непосредственно сознаю только то, что находится во мне, т. е. мое *представление о* внешних вещах. Следовательно, все еще остается нерешенным [вопрос], соответствует ли что-нибудь [этому представлению] вне меня или нет. Однако я | сознаю *свое бытие во времени* (следовательно, и определимость этого бытия во времени) посредством внутреннего *опыта,* а это нечто большее, чем только осознание моего представления; это то же, что и *эмпирическое сознание моего бытия,* определимого только через отношение к чему-то, что связано с моим существованием и находится *вне меня.* Таким образом, это сознание моего бытия во времени точно так же связано с сознанием отношения к чему-то находящемуся вне меня, следовательно, опыт, а не выдумка, чувство, а не способность воображения, неразрывно связывает внешние вещи с моим внутренним чувством; в самом деле, внешнее чувство уже само по себе есть отношение созерцания к чему-то действительному вне меня, и реальность внешнего чувства в отличие от воображения основывается лишь на том, что оно неразрывно связывается с самим внутренним опытом как условие его возможности, что и имеет здесь место. Если бы с *интеллектуальным сознани-*

für den Leser verbunden, der nicht zu verhüten war, ohne das Buch gar zu voluminös zu machen, nämlich daß verschiedenes, was zwar nicht wesentlich zur Vollständigkeit des Ganzen gehört, mancher Leser aber

Bestimmung meines Daseins durch *intellektuelle Anschauung* verbinden könnte, so wäre zu derselben das Bewußtsein eines Verhältnisses zu etwas außer mir nicht notwendig gehörig. Nun aber jenes intellektuelle Bewußtsein zwar vorangeht, aber die innere Anschauung, in der mein Dasein allein bestimmt werden kann, sinnlich und an Zeitbedingung gebunden ist, diese Bestimmung aber, mithin die innere Erfahrung selbst, von etwas Beharrlichem, welches in mir
XLI nicht ist, folglich nur in etwas außer mir | wogegen ich mich in Relation betrachten muß, abhängt: so ist die Realität des äußeren Sinnes mit der des inneren zur Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt notwendig verbunden: d. i. ich bin mir ebenso sicher bewußt, daß es Dinge außer mir gebe, die sich auf meinen Sinn beziehen, als ich mir bewußt bin, daß ich selbst in der Zeit bestimmt existiere. Welchen gegebenen Anschauungen nun aber wirklich Objekte außer mir korrespondieren, und die also zum äußeren *Sinne* gehören, welchem sie und nicht der Einbildungskraft zuzuschreiben sind, muß nach den Regeln, nach welchen Erfahrung überhaupt (selbst innere) von Einbildung unterschieden wird, in jedem besonderen Falle ausgemacht werden, wobei der Satz, daß es wirklich äußere Erfahrung gebe, immer zum Grunde liegt. Man kann hierzu noch die Anmerkung fügen: die Vorstellung von etwas *Beharrlichem* im Dasein ist nicht einerlei mit der *beharrlichen Vorstellung;* denn diese kann sehr wandelbar und wechselnd sein. wie alle unsere und selbst die Vorstellungen der Materie und bezieht sich doch auf etwas Beharrliches, welches also ein von allen meinen Vorstellungen unterschiedenes und äußeres Ding sein muß, dessen Existenz in der *Bestimmung* meines eigenen Daseins notwendig mit eingeschlossen wird und mit derselben nur eine einzige Erfahrung ausmacht, die nicht einmal innerlich stattfinden würde, wenn sie nicht (zum Teil) zugleich äußerlich wäre. Das Wie? läßt sich hier ebensowenig wenig weiter erklären, als wie wir überhaupt das Stehende in der Zeit denken, dessen Zugleichsein mit dem Wechselnden den Begriff der Veränderung hervorbringt.

однако, связана для читателя кое-какая потеря, которой без чрезмерного увеличения объема книги нельзя было избежать. Ведь мне пришлось опустить или сократить многое из того, что не столь сущест-

ем моего бытия, выступающим в представлении *я есмь* [a], которое сопровождает все мои суждения и действия рассудка, я мог также связать определение моего бытия с помощью *интеллектуального созерцания,* то внутренний опыт не нуждался бы в осознании отношения к чему-то находящемуся вне меня. Между тем, хотя это интеллектуальное сознание и предшествует, все же внутреннее созерцание, в котором единственно может быть определено мое бытие, имеет чувственный характер и связано с временным условием. Однако это определение, а стало быть и сам внутренний опыт, зависит от чего-то постоянного, находящегося не во мне, а, следовательно, находящегося в чем-то вне меня, | и я должен мыслить себя в некотором отношении к нему; и таким образом, реальность внешнего чувства необходимо связана с реальностью внутреннего чувства как условие возможности опыта вообще. Значит, я с такой же уверенностью осознаю, что есть вещи вне меня, соотносящиеся с *моим чувством*, с какой *я* сознаю свое существование, определенное во времени. Однако вопрос о том, каким данным созерцаниям действительно соответствуют объекты вне меня, которые поэтому относятся к внешнему *чувству,* причем именно последнему, а не способности воображения они должны быть приписаны — этот вопрос должен решаться в каждом отдельном случае особо, согласно правилам, в соответствии с которыми опыт вообще (даже и внутренний) отличен от воображения; а в основе сказанного всегда лежит положение, что внешний опыт действительно имеет место. К сказанному можно прибавить еще и следующее примечание: представление о чем-то *постоянном* в бытии нельзя смешивать с *постоянным представлением.* Представления о постоянном, как и все наши представления, и даже представления о материи, могут быть весьма непостоянными и изменчивыми и тем не менее они соотносятся с чем-то постоянным, что, следовательно, должно чем-то отличаться от всех моих представлений и быть внешней вещью, существование которой необходимо включено в *определение* моего собственного бытия и составляет с этим определением один-единственный опыт, который даже не мог бы быть внутренним, если бы он в то же время не был (отчасти) внешним. *Как* это возможно? Здесь нельзя дать подробный ответ на вопрос – и невозможно объяснить, как мы вообще мыслим нечто устойчивое во времени, которое при одновременном существовании с изменчивым и порождает понятие об изменении.

doch ungerne missen möchte, indem es sonst in anderer Absicht brauchbar sein kann, hat weggelassen oder abgekürzt vorgetragen werden müssen, um meiner, wie ich hoffe, jetzt faßlicheren Darstellung Platz zu machen, die im Grunde in Ansehung der Sätze und selbst ihrer Beweisgründe schlechterdings nichts verändert, aber doch in der Methode des Vortrages hin und wieder so von der vorigen abgeht, daß sie durch Einschaltungen sich nicht bewerkstelligen ließ. Dieser kleine Verlust, der ohnedem nach jedes Belieben durch Vergleichung mit der ersten Auflage ersetzt werden kann, wird durch die größere Faßlichkeit, wie ich hoffe, überwiegend ersetzt. Ich habe in verschiedenen öffentlichen Schriften (teils bei Gelegenheit der Rezension mancher Bücher, teils in besonderen Abhandlungen) mit dankbarem Vergnügen wahrgenommen, daß der Geist der Gründlichkeit in Deutschland nicht erstorben, sondern nur durch den Modeton einer geniemäßigen
XLIII Frei|heit im Denken auf kurze Zeit überschrien worden, und daß die dornichten Pfade der Kritik, die zu einer schulgerechten, aber als solche allein dauerhaften und daher höchst notwendigen Wissenschaft der reinen Vernunft führen, mutige und helle Köpfe nicht gehindert haben, sich derselben zu bemeistern. Diesen verdienten Männern, die mit der Gründlichkeit der Einsicht noch das Talent einer lichtvollen Darstellung (dessen ich mir eben nicht bewußt bin) so glücklich verbinden, überlasse ich meine in Ansehung der letzteren hin und wieder etwa noch mangelhafte Bearbeitung zu vollenden; denn widerlegt zu werden, ist in diesem Falle keine Gefahr, wohl aber, nicht verstanden zu werden. Meinerseits kann ich mich auf Streitigkeiten von nun an nicht einlassen, ob ich zwar auf alle Winke, es sei von Freunden oder Gegnern, sorgfältig achten werde, um sie in der künftigen Ausführung des Systems dieser Propädeutik gemäß zu benutzen. Da ich während dieser Arbeiten schon ziemlich tief ins Alter fortgerückt bin (in diesem Monate ins vierundsechzigste Jahr), so muß ich, wenn ich meinen Plan, die Metaphysik der Natur sowohl als der Sitten, als Bestätigung der Richtigkeit der Kritik der spekulativen sowohl als praktischen Vernunft, zu liefern, ausführen will, mit der Zeit sparsam verfahren und die Aufhel-
XLIV lung sowohl der in diesem Wer|ke anfangs kaum vermeidlichen Dunkelheiten, als die Verteidigung des Ganzen von den verdienten Männern, die es sich zu eigen gemacht haben, erwarten. An einzelnen Stellen läßt sich jeder philosophische Vortrag zwacken (denn er kann nicht so gepanzert auftreten, als der mathematische), indessen daß doch der

венно для полноты целого, но что могло бы быть желательным для некоторых читателей, поскольку может пригодиться для других целей. Пришлось пойти на это, чтобы дать место более ясному теперь, как я надеюсь, изложению, которое, что касается положений и даже доказательств их, по существу не изменилось, но по методу раскрытия кое-где отличается от прежнего; и этого нельзя было достигнуть одними лишь вставками. Эта небольшая потеря, которую к тому же при желании можно возместить сравнениями с первым изданием, с избытком возмещается, как я надеюсь, большей понятностью. Из различных опубликованных сочинений (отчасти из рецензий на некоторые книги, отчасти из отдельных трактатов) я с удовольствием и чувством благодарности воспринял, что дух основательности в Германии не угас, что он только на короткое время был заглушен модной манерой гениальничающего свободо|мыслия и что тернистые тропы критики, ведущие к систематической, но благодаря этому единственно прочной и потому в высшей степени необходимой науке чистого разума, не помешали отважным и светлым умам овладеть этой наукой. Этим достойным людям, столь счастливо сочетающим основательное понимание с даром ясного изложения (которого я в себе не нахожу), я предоставляю завершить работу над кое-где неудовлетворительной формой моего изложения. Ибо быть опровергнутым — этого в данном случае опасаться нечего; опасаться следует другого — быть непонятым. Со своей стороны я теперь не могу ввязываться в споры, но все указания, исходят ли они от друзей или противников, я буду со всем тщанием принимать во внимание, чтобы использовать их при будущем построении системы согласно этой пропедевтике. Так как за время этих работ я уже успел состариться (в этом месяце мне исполняется шестьдесят три года), то я должен бережливо относиться ко времени, если я хочу выполнить свой план — построить и метафизику природы и метафизику нравов в подтверждение правильности критики как спекулятивного, так и практического разума. Разъяснения же неясных мест, | вначале неизбежных в этом произведении, а также защиты всего [моего учения] в целом я жду от почтенных лиц, усвоивших его. В отдельных пунктах всякое философское сочинение дает основание для мелких нападок (философское сочинение не может одеться в такую броню, как математическое), но строение системы в целом, рассматриваемое как единство, может при этом не подвергаться никакой опасности. Прав-

Gliederbau des Systems, als Einheit betrachtet, dabei nicht die mindeste Gefahr läuft, zu dessen Übersicht, wenn es neu ist, nur wenige die Gewandtheit des Geistes, noch wenigere aber, weil ihnen alle Neuerung ungelegen kommt, Lust besitzen. Auch scheinbare Widersprüche lassen sich, wenn man einzelne Stellen, aus ihrem Zusammenhange gerissen, gegeneinander vergleicht, in jeder vornehmlich als freie Rede fortgehenden Schrift ausklauben, die in den Augen dessen, der sich auf fremde Beurteilung verläßt, ein nachteiliges Licht auf diese werfen, demjenigen aber, der sich der Idee im Ganzen bemächtigt hat, sehr leicht aufzulösen sind. Indessen, wenn eine Theorie in sich Bestand hat, so dienen Wirkung und Gegenwirkung, die ihr anfänglich große Gefahr drohten, mit der Zeit nur dazu, um ihre Unebenheiten abzuschleifen und, wenn sich Männer von Unparteilichkeit, Einsicht und wahrer Popularität damit beschäftigen, ihr in kurzer Zeit auch die erforderliche Eleganz zu verschaffen.

Königsberg im Aprilmonat 1787.

да, для охвата такого целого, если оно ново, только немногие люди обладают гибкостью ума и еще меньше людей имеет к этому охоту, так как всякое новшество им неприятно. Во всяком сочинении, в особенности если изложение ведется в форме свободной речи, можно выкопать, выхватывая отдельные места и сравнивая их друг с другом, также и мнимые противоречия, которые бросают тень на все сочинение в глазах людей, полагающихся на суждение других, между тем как эти противоречия может легко устранить человек, усвоивший идею в целом. Но если теория обладает внутренней прочностью, то действия и противодействия, которые вначале угрожали ей большой опасностью, с течением времени лишь способствуют тому, чтобы ее неровности были сглажены и чтобы ей – в случае, если тем займутся люди беспристрастные, проницательные и [наделенные даром] истинной популяризации – в короткий срок была придана также и требуемая элегантность изложения.

Кенигсберг, апрель 1787 г.

| EINLEITUNG

I. Von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntnis.

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

Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir
2 von jenem | Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.

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

Jener Ausdruck ist indessen noch nicht bestimmt genug, um den ganzen Sinn der vorgelegten Frage angemessen zu bezeichnen. Denn man pflegt wohl von mancher aus Erfahrungsquellen abgeleiteten Erkenntnis zu sagen, daß wir ihrer *a priori* fähig oder teilhaftig sind, weil wir sie nicht unmittelbar aus der Erfahrung, sondern aus einer allgemeinen Regel, die wir gleichwohl selbst doch aus der Erfahrung entlehnt haben, ableiten. So sagt man von jemand, der das Fundament seines Hauses untergrub: er konnte es *a priori* wissen, daß es einfallen würde, d. i. er durfte nicht auf die Erfahrung, daß es wirklich einfiele,

| ВВЕДЕНИЕ

I. О различии между чистым и эмпирическим познанием

Без всякого сомнения, все наше познание начинается вместе с опытом; в самом деле, чем же пробуждалась бы к выполнению своих задач способность познания, если не предметами, которые действуют на наши чувства и отчасти сами производят представления, отчасти приводят в движение деятельность нашего рассудка, направленную на то, чтобы сравнивать, связывать или разделять представления и, стало быть, перерабатывать грубый материал чувственных впечатлений в познание предметов, называемое опытом? Следовательно, *с точки зрения времени* никакое познание в нас не предшествует опыту, оно всегда начинается вместе с опытом [a].

Но хотя всякое наше познание и начинается вместе с опытом, отсюда вовсе не следует, что оно целиком проистекает из опыта. Вполне возможно, что даже наше опытное познание складывается из того, что́ мы получаем благодаря впечатлениям, и из того, что́ наша собственная способность познания (только побуждаемая чувственными впечатлениями) дает от себя самой, причем это добавление мы отличаем от | основного чувственного материала лишь тогда, когда длительное упражнение привлекает к нему наше внимание и развивает наше умение обосабливать его.

Поэтому возникает по крайней мере вопрос, который требует более пристального исследования и не может быть решен сразу: существует ли такое независимое от опыта и даже от всех чувственных впечатлений познание? Такие познания называются познаниями *a priori;* их отличают от *эмпирических* познаний, которые имеют свой источник *a posteriori*, что значит: их источник в опыте.

Однако термин *a priori* еще не достаточно определен, чтобы надлежащим образом обозначить весь смысл поставленного вопроса. Ибо о тех видах познания, которые выведены из эмпирических источников, имеют обыкновение говорить, что мы способны или причастны к ним *a priori*, поскольку выводим их не непосредственно из опыта, а из всеобщего правила, которое, однако, само заимствовано нами из опыта. Так о человеке, который подрыл фундамент своего дома, говорят: он мог бы знать *a priori*, что дом обвалится, иными словами, ему незачем было ждать такого опыта, когда

warten. Allein gänzlich *a priori* konnte er dieses doch auch nicht wissen. Denn daß die Körper schwer sind und daher, wenn ihnen die Stütze entzogen wird, fallen, mußte ihm doch zuvor durch Erfahrung bekannt werden.

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

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

Es kommt hier auf ein Merkmal an, woran wir sicher ein reines Erkenntnis von empirischen unterscheiden können. Erfahrung lehrt uns zwar, daß etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, daß es nicht anders sein könne. Findet sich also *erstlich* ein Satz, der zugleich mit seiner *Notwendigkeit* gedacht wird, so ist er ein Urteil *a priori*; ist er überdem auch von keinem abgeleitet, als der selbst wiederum als ein notwendiger Satz gültig ist, so ist er schlechterdings *a priori*. *Zweitens*: *Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit* (durch Induktion), so daß es eigentlich heißen muß: so viel wir bisher wahrge|nommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme. Wird also ein Urteil in strenger Allgemeinheit gedacht, d. i. so, daß gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings *a priori* gültig. die empirische Allgemeinheit ist also nur eine willkürliche Steigerung der Gültigkeit von der, welche in den meisten Fällen, zu der, die in allen gilt, wie z. B. in dem Satze: alle Körper sind schwer; wo dagegen strenge Allgemeinheit zu einem Urteile wesentlich gehört, da zeigt diese auf einen besonderen Erkenntnisquell desselben, nämlich ein Vermögen des Erkenntnisses *a priori*. Notwendigkeit und strenge Allgemein-

дом действительно обвалится. Но только знать об этом совершенно *a priori* он все же не мог. Ведь о том, что тела имеют тяжесть и потому падают, когда лишены опоры, он все же должен был раньше узнать из опыта.

Поэтому в дальнейшем исследовании мы будем понимать под познаниями *a priori* такие, которые независимы не просто | от того или иного опыта, а безусловно независимы от всякого опыта. Им противоположны эмпирические познания, или познания, которые возможны только *a posteriori*, т. е. посредством опыта. А из познаний *a priori* *чистыми* называются те, к которым совершенно не примешивается ничто эмпирическое. Так, например, положение *всякое изменение имеет свою причину* есть положение *a priori*, но не чистое, так как понятие изменения может быть получено только из опыта.

II. Мы обладаем некоторыми познаниями a priori и даже обыденный рассудок никогда не обходится без них

Речь идет о признаке, по которому мы можем с уверенностью отличить чистое познание от эмпирического. Опыт, правда, учит нас, что нечто обладает теми или иными свойствами, но не потому, что это нечто не может быть чем-то иным. Поэтому, *во-первых*, если имеется положение, которое мыслится вместе с его *необходимостью,* то это суждение *a priori*; если к тому же данное положение выведено исключительно из таких, которые сами в свою очередь необходимы, то оно, безусловно, положение *a priori*. *Во-вторых*, опыт никогда не придает своим суждениям истинной или строгой всеобщности, он сообщает им только условную и сравнительную всеобщность (посредством индукции), что, собственно, должно означать следующее: насколько нам до сих пор | известно, исключений из того или иного правила не встречается. Следовательно, если какое-нибудь суждение мыслится в строгой всеобщности, т. е. так, что не допускается возможности исключения, то оно не выведено из опыта, а имеет безусловную значимость *a priori*. Стало быть, эмпирическая всеобщность есть лишь произвольное повышение значимости суждения: оно имеет силу для большинства случаев, а толкуется так, будто имеет силу для всех случаев, как, например, в положении *все тела имеют тяжесть*. Наоборот, там, где строгая всеобщность принадлежит суждению по существу, она указывает на особый позна-

heit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis *a priori* und gehören auch unzertrennlich zueinander. Weil es aber im Gebrauche derselben bisweilen leichter ist, die empirische Beschränktheit derselben, als die Zufälligkeit in den Urteilen, oder es auch mannigmal einleuchtender ist, die unbeschränkte Allgemeinheit, die wir einem Urteile beilegen, als die Notwendigkeit desselben zu zeigen, so ist es ratsam, sich gedachter beider Kriterien, deren jedes für sich unfehlbar ist, abgesondert zu bedienen.

Daß es nun dergleichen notwendige und im strengsten Sinne allgemeine, mithin reine Urteile *a priori* im menschlichen Erkenntnis wirklich gebe, ist leicht zu zeigen. Will man ein Beispiel aus Wissenschaften, so darf man nur auf alle Sätze der Mathematik hinaussehen; will man ein solches aus dem gemeinsten Ver|standesgebrauche, so kann der Satz, daß alle Veränderung eine Ursache haben müsse, dazu dienen; ja in dem letzteren enthält selbst der Begriff einer Ursache so offenbar den Begriff einer Notwendigkeit der Verknüpfung mit einer Wirkung und einer strengen Allgemeinheit der Regel, daß er gänzlich verloren gehen würde, wenn man ihn, wie *Hume* tat, vor einer öftern Beigesellung dessen, was geschieht, mit dem, was vorhergeht, und einer daraus entspringenden Gewohnheit (mithin bloß subjektiven Notwendigkeit), Vorstellungen zu verknüpfen, ableiten wollte. Auch könnte man, ohne dergleichen Beispiele zum Beweise der Wirklichkeit reiner Grundsätze *a priori* in unserem Erkenntnisse zu bedürfen, dieser ihre Unentbehrlichkeit zur Möglichkeit der Erfahrung selbst, mithin *a priori* dartun. Denn wo wollte selbst Erfahrung ihre Gewißheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären; daher man diese schwerlich für erste Grundsätze gelten lassen kann. Allein hier können wir uns damit begnügen, den reinen Gebrauch unseres Erkenntnisvermögens als Tatsache samt den Kennzeichen desselben dargelegt zu haben. Aber nicht bloß in Urteilen, sondern selbst in Begriffen zeigt sich ein Ursprung einiger derselben *a priori*. Lasst von eurem Erfahrungsbegriffe eines *Körpers* alles, was daran empirisch ist, nach und nach weg, die Farbe, die Härte oder Weiche, die Schwere, selbst die Undurchdringlichkeit, so bleibt doch der Raum übrig, den er (welcher nun ganz verschwunden ist) einnahm, und den

вательный источник суждения, а именно на способность к познанию *a priori*. Итак, необходимость и строгая всеобщность суть верные признаки познания *a priori*, и они также неразрывно связаны друг с другом. Ибо при использовании этих признаков подчас бывает легче обнаружить случайность суждения, чем эмпирическую ограниченность, а иногда, наоборот, более ясной бывает неограниченная всеобщность, приписываемая нами суждению, чем необходимость его; а потому можно порекомендовать применять отдельно друг от друга эти критерии, из которых каждый безошибочен сам по себе.

Не трудно показать, что в человеческом познании действительно содержатся такие необходимые и в строжайшем смысле всеобщие, стало быть, чистые суждения *a priori*. Если угодно найти пример из области наук, то стоит лишь указать на все положения математики; если угодно найти пример, связанный с употреблением самого обыденного | рассудка, то можно взять утверждение, что всякое изменение должно иметь причину; в последнем суждении само понятие причины с такой очевидностью содержит понятие необходимости связи с действием и строгой всеобщности правила, что оно совершенно сводилось бы на нет, если бы мы вздумали, как это делает Юм↑, выводить его из частого присоединения того, что происходит [сейчас], к тому, что ему предшествует, и из возникающей отсюда привычки (следовательно, чисто субъективной необходимости) связывать представления. Даже и не приводя подобных примеров в доказательство действительности чистых основоположений *a priori* в наших познаниях, можно доказать необходимость их для возможности самого опыта, т. е. доказать *a priori*. В самом деле, откуда же сам опыт мог бы заимствовать свою достоверность, если бы все правила, которым он следует, в свою очередь также были эмпирическими, стало быть, случайными, вследствие чего их вряд ли можно было бы считать первыми основоположениями. Впрочем, здесь мы можем довольствоваться тем, что указали как на факт на чистое употребление нашей способности познания вместе с ее признаками. Однако не только в суждениях, но даже и в понятиях обнаруживается априорное происхождение некоторых из них. Отбрасывайте постепенно от вашего эмпирического понятия *тела* все, что есть в нем эмпирического: окраску, твердость или мягкость, вес, даже непроницаемость; тогда все же останется *пространство*, которое тело (с подобным отбрасыванием уже совершенно исчезнувшее) занимало и которое | вы уже

| könnt ihr nicht weglassen. Ebenso, wenn ihr von eurem empirischen Begriffe eines jeden körperlichen oder nicht körperlichen Objekts alle Eigenschaften weglaßt, die euch die Erfahrung lehrt: so könnt ihr ihm doch nicht diejenige nehmen, dadurch ihr es als *Substanz* oder einer Substanz *anhängend* denkt (obgleich dieser Begriff mehr Bestimmung enthält, als der eines Objekts überhaupt). Ihr müßt also, überführt durch die Notwendigkeit, womit sich dieser Begriff euch aufdringt, gestehen, daß er in eurem Erkenntnisvermögen *a priori* seinen Sitz habe.

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

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

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

Nun scheint es zwar natürlich, daß, sobald man den Boden der Erfahrung verlassen hat, man doch nicht mit Erkenntnissen, die man besitzt, ohne zu wissen woher, und auf dem Kredit der Grundsätze,

не можете отбросить. Точно так же если вы отбросите от вашего эмпирического понятия какого угодно телесного или нетелесного объекта все свойства, известные вам из опыта, то все же вы не можете отнять у него то свойство, благодаря которому вы мыслите его как *субстанцию* или как нечто присоединенное к субстанции (хотя это понятие обладает большей определенностью, чем понятие объекта вообще). Поэтому вы должны под давлением необходимости, с которой вам навязывается это понятие, признать, что оно *a priori* пребывает в вашей способности познания.

III. Для философии необходима наука, определяющая возможность, принципы и объем всех познаний a priori

Еще больше, чем все предыдущее, говорит нам то обстоятельство, что некоторые познания даже покидают сферу всякого возможного опыта и с помощью понятий, для которых в опыте нигде не может быть дан соответствующий предмет, расширяют, как нам кажется, объем наших суждений, выводя их за пределы всякого опыта.

Именно к таким познаниям, которые выходят за пределы чувственно воспринимаемого мира, где опыт не может служить ни руководством, ни средством проверки, относятся исследования нашего разума, которые | с точки зрения их важности мы считаем гораздо более предпочтительными, а по их конечной цели куда более возвышенными, чем все, чему рассудок может научиться в области явлений, причем скорее готовы пойти на что угодно, даже с риском впасть в заблуждение, чем отказаться от таких важных исследований из-за какого-то сомнения или пренебрежения и равнодушия к ним. Эти неизбежные задачи самого чистого разума суть *бог, свобода* и *бессмертие.* А наука, конечная цель которой — с помощью всех своих средств добиться лишь решения этих задач, называется *метафизикой;* ее метод вначале *догматичен*, т. е. она уверенно берется за их решение без предварительной проверки способности или неспособности разума к такому великому начинанию.

Кажется, правда, вполне естественным, что мы, едва покинув почву опыта, не бросаемся тотчас же строить здание с помощью познаний, коими мы располагаем, не зная, откуда они, и основываясь

deren Ursprung man nicht kennt, sofort ein Gebäude errichten werde, ohne der Grundlegung desselben durch sorgfältige Untersuchungen vorher versichert zu sein, daß man also vielmehr die Frage vorlängst werde aufgeworfen haben, wie denn der Verstand zu allen diesen Erkenntnissen *a priori* kommen könne, und welchen Umfang, Gültigkeit und Wert sie haben mögen. In der Tat ist auch nichts natürlicher, wenn man unter dem Worte *natürlich* das versteht, was billiger und
8 vernünftigerweise geschehen | sollte; versteht man aber darunter das, was gewöhnlicher Maßen geschieht, so ist hinwiederum nichts natürlicher und begreiflicher, als daß diese Untersuchung lange Zeit unterbleiben mußte. Denn ein Teil dieser Erkenntnisse, als die mathematische, ist im alten Besitze der Zuverlässigkeit und gibt dadurch eine günstige Erwartung auch für andere, ob diese gleich von ganz verschiedener Natur sein mögen. Überdem, wenn man über den Kreis der Erfahrung hinaus ist, so ist man sicher, durch Erfahrung nicht widerlegt zu werden. Der Reiz, seine Erkenntnisse zu erweitern, ist so groß, daß man nur durch einen klaren Widerspruch, auf den man stößt, in seinem Fortschritte aufgehalten werden kann. Dieser aber kann vermieden werden, wenn man seine Erdichtungen nur behutsam macht, ohne daß sie deswegen weniger Erdichtungen bleiben. Die Mathematik gibt uns ein glänzendes Beispiel, wie weit wir es unabhängig von der Erfahrung in der Erkenntnis *a priori* bringen können. Nun beschäftigt sie sich zwar mit Gegenständen und Erkenntnissen bloß so weit, als sich solche in der Anschauung darstellen lassen. Aber dieser Umstand wird leicht übersehen, weil gedachte Anschauung selbst *a priori* gegeben werden kann, mithin von einem bloßen reinen Begriff kaum unterschieden wird. Durch einen solchen Beweis von der Macht der Vernunft eingenommen, sieht der Trieb zur Erweiterung keine Grenzen. Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleer-
9 en Raum noch viel | besser gelingen werde. Eben so verließ *Plato* die Sinnenwelt, weil sie dem Verstande so enge Schranken setzt, und wagte sich jenseit derselben auf den Flügeln der Ideen in den leeren Raum des reinen Verstandes. Er bemerkte nicht, daß er durch seine Bemühungen keinen Weg gewönne, denn er hatte keinen Widerhalt gleichsam zur Unterlage, worauf er sich steifen und woran er seine Kräfte anwenden konnte, um den Verstand von der Stelle zu bringen. Es ist aber ein gewöhnliches Schicksal der menschlichen Vernunft in der Spekulation, ihr

на доверии к таким основоположениям, происхождение которых неизвестно, – [т. е. не бросаемся его строить] не упрочив прежде закладку этого знания благодаря тщательному исследованию; [естественно] что предварительно был поставлен вопрос о том, как рассудок может прийти ко всем этим познаниям *a priori* и какие объем, значимость и ценность они могут иметь. И в самом деле, нет ничего более естественного, чем подразумевать под словом *естественно* все то, что должно происходить надлежащим и разумным образом; | если же под этим понимают то, что обыкновенно происходит, то опять-таки нет ничего естественнее и понятнее, чем то, что подобное исследование должно было долго ждать своего часа. Ибо одна часть этих познаний – в качестве познания математического – с древних времен обладает достоверностью и внушает благие ожидания относительно других [познаний], хотя бы те и имели совершенно иную природу. К тому же, выходя за пределы опыта, можно быть уверенным в том, что не будешь опровергнут опытом. Побуждение к расширению познаний столь велико, что помехи в достижении успехов могут возникнуть только в том случае, когда мы наталкиваемся на явные противоречия. Но этих противоречий можно избежать, если только строить свои вымыслы осторожно, хотя от этого они не перестают быть вымыслами. Математика дает нам блестящий пример того, как далеко мы можем продвинуться в познании *a priori* независимо от опыта. Правда, она занимается предметами и познаниями лишь настолько, насколько они могут быть показаны в созерцании. Однако это обстоятельство легко упустить из виду, так как указанное созерцание само может быть дано *a priori* и потому оно едва ли отличимо от чистых понятий. Страсть к расширению [познания], увлеченная таким доказательством могущества разума, не признает никаких границ. Рассекая в свободном полете воздух и чувствуя его противодействие, легкий голубь мог бы вообразить, что в безвоздушном пространстве ему было бы | гораздо удобнее летать. Точно так же Платон↑ покинул чувственно воспринимаемый мир, потому что этот мир ставит узкие рамки рассудку, и отважился пуститься за пределы его на крыльях идей в пустое пространство чистого рассудка. Он не заметил, что своими усилиями он не пролагал дороги, так как не встречал никакого сопротивления, которое служило бы как бы опорой для приложения его сил, дабы сдвинуть рассудок с места. Но такова уж обычно судьба человеческого разума, когда он пускается в спекуля-

Gebäude so früh wie möglich fertig zu machen und hintennach allererst zu untersuchen, ob auch der Grund dazu gut gelegt sei. Alsdann aber werden allerlei Beschönigungen herbeigesucht, um uns wegen dessen Tüchtigkeit zu trösten, oder auch eine solche späte und gefährliche Prüfung lieber gar abzuweisen. Was uns aber während dem Bauen von aller Besorgnis und Verdacht frei hält und mit scheinbarer Gründlichkeit schmeichelt, ist dieses. Ein großer Teil und vielleicht der größte von dem Geschäfte unserer Vernunft besteht in *Zergliederungen* der Begriffe, die wir schon von Gegenständen haben. Dieses liefert uns eine Menge von Erkenntnissen, die, ob sie gleich nichts weiter als Aufklärungen oder Erläuterungen desjenigen sind, was in unseren Begriffen (wiewohl noch auf verworrene Art) schon gedacht worden, doch wenigstens der Form nach neuen Einsichten gleich geschätzt werden, wiewohl sie der Materie oder dem Inhalte nach die Begriffe, die wir haben, nicht erweitern, sondern nur auseinandersetzen. |

Da dieses Verfahren nun eine wirkliche Erkenntnis *a priori* gibt, die einen sicheren und nützlichen Fortgang hat, so erschleicht die Vernunft, ohne es selbst zu merken, unter dieser Vorspiegelung Behauptungen von ganz anderer Art, wo die Vernunft zu gegebenen Begriffen ganz fremde, und zwar *a priori* hinzutut, ohne daß man weiß, wie sie dazu gelange, und ohne sich eine solche Frage auch nur in die Gedanken kommen zu lassen. Ich will daher gleich anfangs von dem Unterschiede dieser zwiefachen Erkenntnisart handeln.

IV. Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urteile

In allen Urteilen, worin das Verhältnis eines Subjekts zum Prädikat gedacht wird (wenn ich nur die bejahende erwäge, denn auf die verneinende ist nachher die Anwendung leicht), ist dieses Verhältnis auf zweierlei Art möglich. Entweder das Prädikat B gehört zum Subjekt A als etwas, was in diesem Begriffe A (versteckterweise) enthalten ist; oder B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urteil *analytisch,* in dem anderen *synthetisch.* Analytische Urteile (die bejahenden) sind also diejenigen, in welchen die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt durch Identität, diejenigen aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urteile | heißen. Die

цию: он торопится поскорее завершить свое здание и только потом начинает исследовать, хорошо ли было заложено основание для этого. Тогда он ищет всякого рода оправдания, чтобы успокоить нас относительно его пригодности или даже совсем отклонить нас от такой запоздалой и опасной проверки. Во время же самой постройки здания от забот и подозрений нас освобождает следующее обстоятельство, подкупающее нас мнимой основательностью. Значительная, а может быть наибольшая, часть деятельности нашего разума состоит в *расчленении* понятий о предметах, которые у нас уже имеются. Благодаря этому мы получаем множество познаний, которые, правда, суть не более чем разъяснения или истолкования того, что уже мыслилось (хотя и в смутном еще виде) в наших понятиях, но по крайней мере по форме ценятся наравне с новыми воззрениями, хотя с точки зрения материи или содержания только объясняют, а не расширяют уже имеющиеся у нас понятия. |

Так как этим способом действительно получается познание *a priori*, развивающееся надежно и плодотворно, то разум незаметно для себя подсовывает под видом такого познания утверждения совершенно иного рода, в которых он присоединяет к данным понятиям, и притом *a priori*, совершенно чуждые им [понятия], так и не зная, как он дошел до них, и даже в мыслях своих не позволив себе поставить такой вопрос. Я и хочу теперь заняться прежде всего исследованием различия между этими двумя видами познания.

IV. О различии между аналитическими и синтетическими суждениями

Во всех суждениях, в которых мыслится отношение субъекта к предикату (я имею в виду только утвердительные суждения, так как вслед за ними применить сказанное к отрицательным суждениям нетрудно), это отношение может быть двояким. Или предикат *B* принадлежит субъекту *A* как нечто содержащееся (в скрытом виде) в этом понятии *A,* или же *B* целиком находится вне понятия *A,* хотя и связано с ним. В первом случае я называю суждение *аналитическим,* а во втором — *синтетическим.* Следовательно, аналитические — это те (утвердительные) суждения, в которых связь предиката с субъектом мыслится через тождество, а те суждения, в которых эта связь мыслится без тождества, должны называться синтетическими.

ersteren könnte man auch *Erläuterungs-*, die anderen *Erweiterungsurteile* heißen, weil jene durch das Prädikat nichts zum Begriff des Subjekts hinzutun, sondern diesen nur durch Zergliederung in seine Teilbegriffe zerfällen, die in selbigem schon (obgleich verworren) gedacht waren: da hingegen die letzteren zu dem Begriffe des Subjekts ein Prädikat hinzutun, welches in jenem gar nicht gedacht war und durch keine Zergliederung desselben hätte können herausgezogen werden. Z. B. wenn ich sage: alle Körper sind ausgedehnt, so ist dies ein analytisches Urteil. Denn ich darf nicht über den Begriff, den ich mit dem Wort Körper verbinde, hinausgehen, um die Ausdehnung als mit demselben verknüpft zu finden, sondern jenen Begriff nur zergliedern, d. i. des Mannigfaltigen, welches ich jederzeit in ihm denke, mir nur bewußt werden, um dieses Prädikat darin anzutreffen; es ist also ein analytisches Urteil. Dagegen, wenn ich sage: alle Körper sind schwer, so ist das Prädikat etwas ganz anderes, als das, was ich in dem bloßen Begriff eines Körpers überhaupt denke. Die Hinzufügung eines solchen Prädikats gibt also ein synthetisches Urteil.

Erfahrungsurteile als solche sind insgesamt synthetisch. Denn es wäre ungereimt, ein analytisches Urteil auf Erfahrung zu gründen, weil ich aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf, um das Urteil abzufassen, und also kein Zeugnis der Erfahrung dazu nötig habe. Daß ein Körper ausgedehnt sei, ist ein Satz, der *a priori* feststeht, und kein
12 Erfahrungs|urteil. Denn ehe ich zur Erfahrung gehe, habe ich alle Bedingungen zu meinem Urteile schon in dem Begriffe, aus welchem ich das Prädikat nach dem Satze des Widerspruchs nur herausziehen und dadurch zugleich der Notwendigkeit des Urteils bewußt werden kann, welche mir Erfahrung nicht einmal lehren würde. Dagegen ob ich schon in dem Begriff eines Körpers überhaupt das Prädikat der Schwere gar nicht einschließe, so bezeichnet jener doch einen Gegenstand der Erfahrung durch einen Teil derselben, zu welchem ich also noch andere Teile eben derselben Erfahrung, als zu dem ersteren gehörten, hinzufügen kann. Ich kann den Begriff des Körpers vorher *analytisch* durch die Merkmale der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit, der Gestalt etc., die alle in diesem Begriffe gedacht werden, erkennen. Nun erweitere ich aber meine Erkenntnis, und indem ich auf die Erfahrung zurücksehe, von welcher ich diesen Begriff des Körpers abgezogen hatte, so finde ich mit obigen Merkmalen auch die Schwere je-

| Первые можно было бы назвать *поясняющими*, а вторые — *расширяющими* суждениями, так как первые через свой предикат ничего не добавляют к понятию субъекта, а только делят его путем расчленения на подчиненные ему понятия, которые уже мыслились в нем (хотя и смутно), между тем как синтетические суждения присоединяют к понятию субъекта предикат, который вовсе не мыслился в нем и никаким расчленением не мог бы быть извлечен из него. Например, если я говорю *все тела протяженны*, то это суждение аналитическое. В самом деле, мне незачем выходить за пределы понятия, которое я сочетаю со словом *тело*, чтобы обнаружить, что протяжение связано с ним; мне нужно только расчленить это понятие, т. е. осознать всегда мыслимое в нем многообразное, чтобы найти в нем этот предикат; и следовательно, это аналитическое суждение. Если же я говорю *все тела имеют тяжесть*, то этот предикат есть нечто иное, чем то, что я мыслю в простом понятии тела вообще. Следовательно, присоединение такого предиката дает синтетическое суждение.

Все эмпирические суждения, как таковые, синтетические. В самом деле, было бы нелепо основывать аналитические суждения на опыте, так как, составляя эти суждения, я вовсе не должен выходить за пределы своего понятия и, следовательно, не нуждаюсь в свидетельстве опыта. Суждение, что тела протяженны, устанавливается *a priori* и не есть эмпирическое | суждение. В самом деле, раньше, чем обратиться к опыту, я имею все условия для своего суждения уже в этом понятии, из которого мне остается лишь извлечь предикат по закону противоречия, и благодаря этому я в то же время могу сознавать необходимость этого суждения, которая не могла бы быть даже указана опытом. Напротив, хотя в понятие тела вообще я вовсе не включаю предикат тяжести, однако этим понятием обозначается некоторый предмет опыта через какую-то часть опыта, к которой я могу, следовательно, присоединить другие части того же самого опыта сверх тех, которые имеются в первом понятии. Я могу сначала познать *аналитически* понятие тела через признаки протяженности, непроницаемости, формы и пр., которые мыслятся в этом понятии. Но вслед за этим я расширяю свое познание и, возвращаясь к опыту, из которого я вывел это понятие тела, нахожу, что с вышеуказанными признаками всегда связана также тяжесть, и таким образом при-

derzeit verknüpft und füge also diese als Prädikat zu jenem Begriffe *synthetisch* hinzu. Es ist also die Erfahrung, worauf sich die Möglichkeit der Synthesis des Prädikats der Schwere mit dem Begriffe des Körpers gründet, weil beide Begriffe, obzwar einer nicht in dem anderen enthalten ist, dennoch als Teile eines Ganzen, nämlich der Erfahrung, die selbst eine synthetische Verbindung der Anschauungen ist, zu einander, wiewohl nur zufälligerweise, gehören.

Aber bei synthetischen Urteilen *a priori* fehlt dieses Hilfsmittel
13 ganz und gar. Wenn ich über den Be|griff A hinausgehen soll, um einen anderen B als damit verbunden zu erkennen: was ist das, worauf ich mich stütze, und wodurch die Synthesis möglich wird, da ich hier den Vorteil nicht habe, mich im Felde der Erfahrung danach umzusehen? Man nehme den Satz: Alles, was geschieht, hat seine Ursache. In dem Begriff von etwas, das geschieht, denke ich zwar ein Dasein, vor welchem eine Zeit vorhergeht etc., und daraus lassen sich analytische Urteile ziehen. Aber der Begriff einer Ursache liegt ganz außer jenem Begriffe, und zeigt etwas von dem, was geschieht, Verschiedenes an, ist also in dieser letzteren Vorstellung gar nicht mit enthalten. Wie komme ich denn dazu, von dem, was überhaupt geschieht, etwas davon ganz Verschiedenes zu sagen und den Begriff der Ursache, ob zwar in jenem nicht enthalten, dennoch als dazu und sogar notwendig gehörig zu erkennen? Was ist hier das Unbekannte = x, worauf sich der Verstand stützt, wenn er außer dem Begriff von A ein demselben fremdes Prädikat B aufzufinden glaubt, welches er gleichwohl damit verknüpft zu sein erachtet? Erfahrung kann es nicht sein, weil der angeführte Grundsatz nicht allein mit größerer Allgemeinheit als die Erfahrung verschaffen kann, sondern auch mit dem Ausdruck der Notwendigkeit, mithin gänzlich *a priori* und aus bloßen Begriffen diese zweite Vorstellung zu der ersteren hinzugefügt. Nun beruht auf solchen synthetischen, d. i. Erweiterungs-Grundsätzen die ganze Endabsicht unserer spekulativen Erkenntnis *a priori*; denn die ana-
14 lytischen sind zwar höchst wichtig und nötig, aber nur | um zu derjenigen Deutlichkeit der Begriffe zu gelangen, die zu einer sicheren und ausgebreiteten Synthesis, als zu einem wirklich neuen Erwerb, erforderlich ist.

соединяю *синтетически* этот признак к понятию тела как [его] предикат. Следовательно, возможность синтеза предиката тяжести с понятием тела основывается именно на опыте, так как оба эти понятия, хотя одно из них и не содержится в другом, тем не менее — как части одного целого, а именно опыта, который сам есть синтетическое связывание созерцаний, — принадлежат друг другу, пусть лишь случайным образом.

Но в случае синтетических суждений *a priori* совершенно отсутствует это вспомогательное средство. Если я должен выйти за
10 | пределы понятия *A*, чтобы познать как связанное с ним другое понятие — *B*, то на что я могу опереться и что делает возможным синтез, если в этом случае я лишен преимущества искать его в сфере опыта? Возьмем суждение *все, что происходит, имеет свою причину*. В понятии того, что происходит, я мыслю, правда, наличествование, которому предшествует время и т. д., и отсюда можно вывести аналитические суждения. Однако понятие причины целиком находится вне этого понятия и указывает на нечто отличное от того, что происходит, и, значит, вовсе не содержится в этом последнем представлении. На каком основании я прихожу к тому, чтобы происходящему как таковому приписать нечто совершенно отличное от него и познать понятие причины, хотя и не заключающееся в первом понятии, как что-то ему принадлежащее и даже принадлежащее с необходимостью? Что служит здесь тем неизвестным *X*, на которое опирается рассудок, когда он полагает, что нашел вне понятия *A* предикат *B*, чуждый ему, но такой, который рассудок тоже принимает в расчет как связанный с первым понятием? Этим неизвестным не может быть опыт, потому что в приведенном основоположении второе представление присоединяется к первому не только с большей всеобщностью, чем это может обеспечить опыт, но и с подчеркиванием необходимости, стало быть, совершенно *a priori* и из одних только понятий. Конечная цель всего нашего спекулятивного познания ↑ *a priori* зиждется именно на таких синтетических, т. е. расширяющих [познание], основоположениях; а аналитические суждения, правда, в высшей степени важны и необходимы, но лишь для того, | чтобы обрести отчетливость понятий, требующуюся для достоверного и широкого синтеза, а не для того, чтобы получить нечто действительно новое.

V. In allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft sind synthetische Urteile a priori als Prinzipien enthalten

1. *Mathematische Urteile sind insgesamt synthetisch.* Dieser Satz scheint den Bemerkungen der Zergliederer der menschlichen Vernunft bisher entgangen, ja allen ihren Vermutungen gerade entgegengesetzt zu sein, ob er gleich unwidersprechlich gewiß und in der Folge sehr wichtig ist. Denn weil man fand, daß die Schlüsse der Mathematiker alle nach dem Satze des Widerspruchs fortgehen (welches die Natur einer jeden apodiktischen Gewißheit erfordert), so überredete man sich, daß auch die Grundsätze aus dem Satze des Widerspruchs erkannt würden, worin sie sich irrten; denn ein synthetischer Satz kann allerdings nach dem Satze des Widerspruchs eingesehen werden, aber nur so, daß ein anderer synthetischer Satz vorausgesetzt wird, aus dem er gefolgert werden kann, niemals aber an sich selbst.

Zuvörderst muß bemerkt werden: daß eigentliche mathematische Sätze jederzeit Urteile *a priori* und nicht empirisch sind, weil sie Notwendigkeit bei sich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann. | Will man aber dieses nicht einräumen, wohlan, so schränke ich meinen Satz auf die *reine Mathematik* ein, deren Begriff es schon mit sich bringt, daß sie nicht empirische, sondern bloß reine Erkenntnis *a priori* enthalte.

Man sollte anfänglich zwar denken: daß der Satz 7+5=12 ein bloß analytischer Satz sei, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Satze des Widerspruches erfolge. Allein wenn man es näher betrachtet, so findet man, daß der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte, als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches diese einzige Zahl sei, die beide zusammenfaßt. Der Begriff von Zwölf ist keineswegs dadurch schon gedacht, daß ich mir bloß jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke, und ich mag meinen Begriff von einer solchen möglichen Summe noch so lange zergliedern, so werde ich doch darin die Zwölf nicht antreffen. Man muß über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hilfe nimmt, die einem von beiden korrespondiert, etwa seine fünf Finger oder (wie *Segner* in seiner Arithmetik) fünf Punkte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzutut. Denn ich nehme zuerst die Zahl 7, und in-

V. Во всех теоретических науках разума синтетические суждения a priori содержатся как принципы

1. *Все математические суждения синтетические.* Это положение до сих пор, по-видимому, ускользало от внимания аналитиков человеческого разума; более того, оно кажется прямо противоположным по отношению ко всем их предположениям, хотя оно бесспорно достоверно и очень важно для дальнейшего исследования. В самом деле, когда обнаружили, что умозаключения математиков делаются в согласии с законом противоречия (а это требуется природой всякой аподиктической достоверности), то уверили себя, будто основоположения также познаются исходя из закона противоречия; но это убеждение было ошибочным, так как синтетическое положение, правда, можно усмотреть из закона противоречия, однако лишь таким образом, что при этом всегда предполагается другое синтетическое положение, из которого первое может быть выведено; само по себе его никогда не усматривают.

Прежде всего следует заметить, что настоящие математические положения – всегда суждения *a priori*, а не эмпирические суждения, потому что они сопряжены с необходимостью, которая не может быть заимствована из опыта. | Если же с этим не захотят согласиться, то я готов свое утверждение ограничить областью *чистой математики,* само понятие которой уже указывает на то, что она содержит не эмпирическое, а исключительно только чистое познание *a priori*.

На первый взгляд может показаться, что положение 7 + 5 = 12 чисто аналитическое [суждение], вытекающее по закону противоречия из понятия суммы семи и пяти. Однако, присматриваясь ближе, мы находим, что понятие суммы 7 и 5 содержит в себе только соединение этих двух чисел в одно; и тем самым вовсе не помыслено, каково то единственное число, которое охватывает оба слагаемых. Понятие двенадцати отнюдь еще не мыслится от того, что я мыслю соединение семи и пяти; и сколько бы я ни расчленял свое понятие такой возможной суммы, я не найду в нем числа 12. Для этого необходимо выйти за пределы этих понятий, прибегая к помощи созерцания, соответствующего одному из них, например своих пяти пальцев или (как это делает Зегнер ↑ в своей арифметике) пяти точек, и присоединять постепенно единицы от числа 5, данного в созерцании, к понятию семи. В самом деле, я беру сначала число 7 и затем, для получения понятия пяти, прибе-

dem ich für den Begriff der 5 die Finger meiner Hand als Anschauung zu
16 Hilfe nehme, so tue ich die Einheiten, die ich vorher zusam|mennahm, um die Zahl 5 auszumachen, nun an jenem meinem Bilde nach und nach zur Zahl 7 und sehe so die Zahl 12 entspringen. Daß 5 zu 7 hinzugetan werden *sollten,* habe ich zwar in dem Begriff einer Summe = 7+5 gedacht, aber nicht, daß diese Summe der Zahl 12 gleich sei. Der arithmetische Satz ist also jederzeit synthetisch, welches man desto deutlicher inne wird, wenn man etwas größere Zahlen nimmt, da es denn klar einleuchtet, daß, wir möchten unsere Begriffe drehen und wenden, wie wir wollen, wir, ohne die Anschauung zu Hilfe zu nehmen, vermittelst der bloßen Zergliederung unserer Begriffe, die Summe niemals finden könnten.

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

Einige wenige Grundsätze, welche die Geometer voraussetzen, sind zwar wirklich analytisch und beruhen auf dem Satze des Widerspruchs; sie dienen aber auch nur wie identische Sätze zur Kette der
17 Methode und | nicht als Prinzipien, z. B. $a=a$, das Ganze ist sich selber gleich, oder (a+b)>a, d. i. das Ganze ist größer als sein Teil. Und doch auch diese selbst, ob sie gleich nach bloßen Begriffen gelten, werden in der Mathematik nur darum zugelassen, weil sie in der Anschauung können dargestellt werden. Was uns hier gemeiniglich glauben macht, als läge das Prädikat solcher apodiktischen Urteile schon in unserm Begriffe, und das Urteil sei also analytisch, ist bloß die Zweideutigkeit des Ausdrucks. Wir sollen nämlich zu einem gegebenen Begriffe ein gewisses Prädikat hinzudenken, und diese Notwendigkeit haftet schon an den Begriffen. Aber die Frage ist nicht, was wir zu dem gegebenen Begriffe hinzu *denken sollen,* sondern was wir *wirklich* in ihm, obzwar nur dunkel, *denken,* und da zeigt sich, daß das Prädikat jenen Begriffen zwar notwendig, aber nicht als im Begriffe selbst gedacht, sondern vermittelst einer Anschauung, die zu dem Begriffe hinzukommen muß, anhänge.

гая к помощи созерцания пальцев своей руки, присоединяю постепенно к числу 7 с помощью этого образа единицы, ранее взятые | для составления числа 5, и тут я вижу, как возникает число 12. То, что 5 *должно* было быть присоединено к 7, я, правда, мыслил в понятии суммы = 7 + 5, но я не мыслил того, что эта сумма равна двенадцати. Следовательно, приведенное арифметическое суждение всегда синтетическое, что становится еще очевиднее, если взять несколько бóльшие числа, так как в этом случае ясно: сколько бы мы ни манипулировали своими понятиями, мы никогда не могли бы найти сумму посредством одного лишь расчленения понятий, без помощи созерцаний.

Точно так же ни одно основоположение чистой геометрии не есть аналитическое суждение. Положение *прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками* — синтетическое положение. В самом деле, мое понятие *прямой* содержит только качество, но ничего не говорит о количестве. Следовательно, понятие кратчайшего [расстояния] целиком присоединяется к понятию прямой линии извне и никаким расчленением не может быть извлечено из него. Поэтому здесь необходимо прибегнуть к помощи созерцания, посредством которого только и возможен синтез.

Только немногие из основоположений, предполагаемых геометрами, суть действительно аналитические суждения и основываются на законе противоречия, однако и они, будучи тождественными положениями, служат только для методической связи, | а не в качестве принципов; таковы, например, суждение $a=a$, целое равно самому себе или $(a + b) > a$, т. е. целое больше своей части. Но даже и эти суждения, хотя они значимы на основании одних только понятий, допускаются в математике лишь потому, что могут быть показаны в созерцании. Если мы по обыкновению думаем, будто предикат таких аподиктических суждений уже содержится в нашем понятии и, стало быть, суждение аналитическое, то это объясняется исключительно двусмысленностью выражений. Мы *должны,* де, примыслить к данному понятию некоторый предикат, и эта необходимость связана уже с самими понятиями. Но ведь вопрос состоит не в том, чтó мы *должны примыслить* к данному понятию, а в том, чтó мы *действительно мыслим* в нем, хотя и смутно. Тогда оказывается, что предикат связан с указанными понятиями, правда, необходимо, однако, не как нечто мыслимое в самом понятии, а с помощью созерцания, которое должно быть добавлено к понятию.

2. *Naturwissenschaft (Physica) enthält synthetische Urteile a priori als Prinzipien in sich.* Ich will nur ein paar Sätze zum Beispiel anführen, als den Satz, daß in allen Veränderungen der körperlichen Welt die Quantität der Materie unverändert bleibe, oder daß in aller Mitteilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich sein müssen. An beiden ist nicht allein die Notwendigkeit, mithin ihr Ursprung *a priori*, sondern auch, daß
18 sie synthetische | Sätze sind, klar. Denn in dem Begriffe der Materie denke ich mir nicht die Beharrlichkeit, sondern bloß ihre Gegenwart im Raume durch die Erfüllung desselben. Also gehe ich wirklich über den Begriff von der Materie hinaus, um etwas *a priori* zu ihm hinzuzudenken, was ich *in ihm* nicht dachte. Der Satz ist also nicht analytisch, sondern synthetisch und dennoch *a priori* gedacht, und so in den übrigen Sätzen des reinen Teils der Naturwissenschaft.

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

VI. Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft

Man gewinnt dadurch schon sehr viel, wenn man eine Menge von Untersuchungen unter die Formel einer einzigen Aufgabe bringen kann. Denn dadurch erleichtert man sich nicht allein selbst sein eigenes Geschäfte, indem man es sich genau bestimmt, sondern auch jedem anderen, der es prüfen will, das Urteil, ob wir unserem Vorhaben ein Genüge getan haben

2. *Естествознание (Physica) содержит в себе синтетические суждения a priori как принципы.* Я приведу в виде примеров лишь пару суждений: при всех изменениях телесного мира количество материи остается неизменным или при всякой передаче движения действие и
5 противодействие всегда должны быть равны друг другу. В обоих этих суждениях очевидны не только необходимость, стало быть, их происхождение *a priori*, но и их синтетический | характер. В самом деле, в понятии материи я не мыслю ее постоянности, а имею в виду только ее актуальное наличествование в пространстве через наполнение его.
10 Следовательно, в приведенном суждении я действительно выхожу за пределы понятия материи, чтобы мысленно присоединить к нему *a priori* нечто такое, чего я в нем не мыслил. Таким образом, это суждение не аналитическое, а синтетическое и тем не менее оно мыслится *a priori*; точно так же обстоит дело и с другими положениями
15 чистого естествознания.

3. В *метафизике,* – даже если и рассматривать ее как науку, которую до сих пор только пытались создать, хотя природа человеческого разума такова, что без метафизики и нельзя обойтись, – тоже должны *содержаться синтетические познания a priori;* ее задача состоит вовсе
20 не в том, чтобы только расчленять и тем самым аналитически разъяснять понятия о вещах, *a priori* составляемые нами; в ней мы стремимся *a priori* расширить наше познание и должны для этого пользоваться такими основоположениями, которые присоединяют к данному понятию нечто не содержавшееся еще в нем; при этом мы с помо-
25 щью синтетических суждений *a priori* заходим так далеко, что сам опыт не может следовать за нами, как, например, в положении *мир должен иметь начало,* и т. п. Таким образом, метафизика, по крайней мере *по своей цели,* состоит исключительно из синтетических положений *a priori.* |

VI. Общая задача чистого разума

Мы бы немало выиграли, если бы нам удалось подвести множество исследований под формулу одной-единственной задачи. Точно определив эту задачу, мы облегчили бы труд не только себе, но и каждому, кто пожелал бы удостовериться, достигли ли мы своей
35 цели или нет. Истинная же задача чистого разума заключается в

oder nicht. Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist nun in der Frage enthalten: *Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?*

Daß die Metaphysik bisher in einem so schwankenden Zustande der Ungewißheit und Widersprüche geblieben ist, ist lediglich der Ursache zuzuschreiben, daß man sich diese Aufgabe und vielleicht sogar den Unterschied der *analytischen* und *synthetischen* Urteile nicht früher in Gedanken kommen ließ. Auf der Auflösung dieser Aufgabe, oder einem genugtuenden Beweise, daß die Möglichkeit, die sie erklärt zu wissen verlangt, in der Tat gar nicht stattfinde, beruht nun das Stehen und Fallen der Metaphysik. *David Hume,* der dieser Aufgabe unter allen Philosophen noch am nächsten trat, sie aber sich bei weitem nicht bestimmt genug und in ihrer Allgemeinheit dachte, sondern bloß bei dem synthetischen Satze der Verknüpfung der Wirkung mit ihren Ursachen (Principium causalitatis) stehen blieb, glaubte | herauszubringen, daß ein solcher Satz *a priori* gänzlich unmöglich sei, und nach seinen Schlüssen würde alles, was wir Metaphysik nennen, auf einen bloßen Wahn von vermeinter Vernunfteinsicht dessen hinauslaufen, was in der Tat bloß aus der Erfahrung erborgt, und durch Gewohnheit den Schein der Notwendigkeit überkommen hat; auf welche alle reine Philosophie zerstörende Behauptung er niemals gefallen wäre, wenn er unsere Aufgabe in ihrer Allgemeinheit vor Augen gehabt hätte, da er dann eingesehen haben würde, daß nach seinem Argumente es auch keine reine Mathematik geben könnte, weil diese gewiß synthetische Sätze *a priori* enthält, vor welcher Behauptung ihn alsdann sein guter Verstand wohl würde bewahrt haben.

In der Auflösung obiger Aufgabe ist zugleich die Möglichkeit des reinen Vernunftgebrauchs in Gründung und Ausführung aller Wissenschaften, die eine theoretische Erkenntnis *a priori* von Gegenständen enthalten, mit begriffen, d. i. die Beantwortung der Fragen:

Wie ist reine Mathematik möglich?

Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

Von diesen Wissenschaften, da sie wirklich gegeben sind, läßt sich nun wohl geziemend fragen: wie sie möglich sind; denn daß sie möglich sein müssen, wird durch ihre Wirklichkeit bewiesen *. Was aber *Metaphysik* be|trifft, so muß ihr bisheriger schlechter Fortgang, und

* Von der reinen Naturwissenschaft könnte mancher dieses letztere noch bezweifeln. Allein man darf nur die ver|schiedenen Sätze, die im Anfange der eigentlichen (empirischen) Physik vorkommen, nachsehen, als den von der

следующем вопросе: *как возможны синтетические суждения a priori?*

Метафизика оставалась до сих пор в шатком положении недостоверности и противоречивости исключительно по той причине, что эта задача и, быть может, даже различие между *аналитическими* и *синтетическими* суждениями прежде никому не приходили в голову. Прочность или упадок метафизики зависит от решения этой задачи или от удовлетворительного доказательства того, что в действительности ее вообще невозможно объяснить. Давид Юм, из всех философов ближе всего подошедший к этой задаче, но все же мысливший ее с недостаточной определенностью и всеобщностью и обративший внимание только на синтетическое положение о связи действия со своей причиной (Principium causalitatis), думал, что ему удалось | показать, будто такое положение невозможно как положение *a priori*; согласно его умозаключениям, все, что мы называем метафизикой, сводится будто бы к простой иллюзии, ошибочно принимающей за усмотрение разума то, что в действительности заимствовано только из опыта и благодаря привычке приобрело видимость необходимости. К этому утверждению, разрушающему всякую чистую философию, он никогда не пришел бы, если бы задача, поставленная нами, предстала перед его глазами во всей ее всеобщности. Тогда он понял бы, что при согласии с его аргументами становится невозможной и чистая математика, без сомнения содержащая в себе синтетические положения *a priori*; а от такого утверждения его, конечно же, удержал бы его здравый рассудок.

Решение поставленной выше задачи заключает в себе вместе с тем возможность чистого употребления разума при создании и развитии всех наук, содержащих теоретическое познание *a priori* относительно предметов, т. е. ответ на вопросы:

Как возможна чистая математика?

Как возможно чистое естествознание?

Так как эти науки действительно являются данностью, то естественно ставить вопрос, *как* они возможны: ведь их действительное наличие доказывает, что они должны быть возможны *. Что же касается *метафизики,* | то всякий имеет основание усомниться в ее возмож-

* Быть может, кто-нибудь еще усомнится в существовании чистого естествознания. Однако стоит только рассмотреть различные положения, высказываемые в начале физики в собственном смысле слова (эмпирической физи-

weil man von keiner einzigen bisher vorgetragenen, was ihren wesentlichen Zweck angeht, sagen kann, sie sei wirklich vorhanden, einen jeden mit Grunde an ihrer Möglichkeit zweifeln lassen.

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

Da sich aber bei allen bisherigen Versuchen, diese natürliche Fragen, z. B. ob die Welt einen Anfang habe, oder von Ewigkeit her sei usw., zu beantworten, jederzeit unvermeidliche Widersprüche gefunden haben, so kann man es nicht bei der bloßen Naturanlage zur Metaphysik, d. i. dem reinen Vernunftvermögen selbst, woraus zwar immer irgendeine Metaphysik (es sei, welche es wolle) erwächst, bewenden lassen, sondern es muß möglich sein, mit ihr es zur Gewißheit zu bringen, entweder im Wissen oder Nicht-Wissen der Gegenstände, d. i. entweder der Entscheidung über die Gegenstände ihrer Fragen, oder über das Vermögen und Unvermögen der Vernunft in Ansehung ihrer etwas zu urteilen, also entweder unsere reine Vernunft mit Zuverlässigkeit zu erweitern, oder ihr bestimmte und sichere Schranken zu setzen. Diese letzte Frage, die aus der obigen allgemeinen Aufgabe fließt, wür-

Beharrlichkeit derselben Quantität Materie, von der Trägheit, der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung usw.: so wird man bald überzeugt werden, daß sie eine *Physicam puram* (oder *rationalem*) ausmachen, die es wohl verdient, als eigene Wissenschaft in ihrem engen oder weiten, aber doch ganzen Umfange abgesondert aufgestellt zu werden.

ности, так как она до сих пор плохо развивалась, и ни одна из предложенных до сих пор систем, если речь идет об их основной цели, не заслуживает того, чтобы ее признали действительно существующей.

Однако и этот *вид познания* надо все же рассматривать в известном смысле как данный; метафизика действительна если не как наука, то во всяком случае как природная склонность [человека] (metaphysica naturalis). В самом деле, человеческий разум в силу собственной потребности, а вовсе не побуждаемый одной только суетностью многознания, неудержимо продвигается к таким вопросам, на которые не могут дать ответ никакое опытное употребление разума и заимствованные отсюда принципы; поэтому у всех людей, как только разум в них расширяется до спекуляции, действительно всегда была и будет какая-нибудь метафизика. А потому и относительно нее следует поставить вопрос: | ***как возможна метафизика в качестве природной склонности,*** т. е. как из природы всеобщего человеческого разума возникают вопросы, которые чистый разум задает себе и на которые, побуждаемый собственной потребностью, он пытается, насколько может, дать ответ?

Но так как во всех прежних попытках ответить на эти естественные вопросы, например на вопрос, имеет ли мир начало или он существует вечно и т. п., всегда имелись неизбежные противоречия, то нельзя довольствоваться лишь ссылками на природную склонность к метафизике, т. е. на самое способность чистого разума, из которой, правда, всегда возникает какая-нибудь метафизика (какая бы она ни была), а следует найти возможность удостовериться в том, знаем ли мы или не знаем ее предметы, т. е. либо решить вопрос о предметах, составляюших проблематику метафизики, или о том, способен или не способен разум судить об этих предметах, стало быть, о возможности либо с достоверностью расширить наш чистый разум, либо поставить ему определенные и твердые границы. Этот последний вопрос, вытекающий из поставленной выше общей

ки), например: о постоянности количества материи, об инерции, равенстве действия и противодействия и т. п., чтобы тотчас же убедиться, что они составляют *physicam puram* (или *rationalem*), которая заслуживает того, чтобы ее ставили отдельно как особую науку в ее узком или широком, но непременно полном объеме.

de mit Recht diese sein: *Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?*

Die Kritik der Vernunft führt also zuletzt notwendig zur Wissenschaft, der dogmatische Gebrauch derselben ohne Kritik dagegen
23 auf grundlose Behauptungen, denen man | ebenso scheinbare entgegensetzen kann, mithin zum *Skeptizismus*.

Auch kann diese Wissenschaft nicht von großer, abschreckender Weitläuftigkeit sein, weil sie es nicht mit Objekten der Vernunft, deren Mannigfaltigkeit unendlich ist, sondern es bloß mit sich selbst, mit Aufgaben, die ganz aus ihrem Schoße entspringen und ihr nicht durch die Natur der Dinge, die von ihr unterschieden sind, sondern durch ihre eigene vorgelegt sind, zu tun hat; da es denn, wenn sie zuvor ihr eigen Vermögen in Ansehung der Gegenstände, die ihr in der Erfahrung vorkommen mögen, vollständig hat kennen lernen, leicht werden muß, den Umfang und die Grenzen ihres über alle Erfahrungsgrenzen versuchten Gebrauchs vollständig und sicher zu bestimmen.

Man kann also und muß alle bisher gemachte Versuche, eine Metaphysik *dogmatisch* zustande zu bringen, als ungeschehen ansehen; denn was in der einen oder der anderen Analytisches, nämlich bloße Zergliederung der Begriffe, ist, die unserer Vernunft *a priori* beiwohnen, ist noch gar nicht der Zweck, sondern nur eine Veranstaltung zu der eigentlichen Metaphysik, nämlich seine Erkenntnis *a priori* synthetisch zu erweitern, und ist zu diesem untauglich, weil sie bloß zeigt, was in diesen Begriffen enthalten ist, nicht aber, wie wir *a priori* zu solchen Begriffen gelangen,
24 um danach auch ihren gültigen Gebrauch in Ansehung der Gegen|stände aller Erkenntnis überhaupt bestimmen zu können. Es gehört auch nur wenig Selbstverleugnung dazu, alle diese Ansprüche aufzugeben, da die nicht abzuleugnende und im dogmatischen Verfahren auch unvermeidliche Widersprüche der Vernunft mit sich selbst jede bisherige Metaphysik schon längst um ihr Ansehen gebracht haben. Mehr Standhaftigkeit wird dazu nötig sein, sich durch die Schwierigkeit innerlich und den Widerstand äußerlich nicht abhalten zu lassen, eine der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft, von der man wohl jeden hervorgeschossenen Stamm abhauen, die Wurzel aber nicht ausrotten kann, durch eine andere, der bisherigen ganz entgegengesetzte Behandlung endlich einmal zu einem gedeihlichen und fruchtbaren Wuchse zu befördern.

задачи, можно с полным основанием выразить следующим образом: *как возможна метафизика как наука?*

Таким образом, критика разума в конце концов необходимо приводит к науке; напротив, догматическое употребление разума без критики приводит к ни на чем не основанным утверждениям,
5 которым | можно противопоставить столь же иллюзорные утверждения, стало быть, приводит к *скептицизму*.

Эта наука не может иметь также огромного, устрашающего объема, так как она занимается не объектами разума, многообразие которых бесконечно, а только самим разумом, задачами, возникающими исключительно из его недр и предлагаемыми ему собственной его природой, а не природой вещей, отличных от него; в самом деле, когда разум сперва в полной мере исследует свою способность в отношении предметов, которые могут встречаться ему в опыте, тогда легко определить со всей полнотой и достоверностью объем и границы применения его за пределами всякого опыта.

Итак, мы можем и должны считать безуспешными все сделанные до сих пор попытки *догматически* построить метафизику. Если некоторые из них заключают в себе нечто аналитическое, а именно одно лишь расчленение понятий, *a priori* присущих нашему разуму, то это вовсе еще не составляет цели, а представляет собой лишь подготовку к метафизике в собственном смысле слова, а именно для синтетического расширения нашего познания *a priori*; расчленение не годится для этого, так как оно лишь показывает то, что́ содержится в этих понятиях, но не то, каким образом мы приходим *a priori* к таким понятиям, чтобы затем иметь возможность определить также правильность их употребления применительно к | предметам всякого познания вообще. К тому же не требуется большого самоотречения, чтобы отказаться от всех этих притязаний, так как неоспоримые и неизбежные при догматическом методе противоречия разума с самим собой давно уже лишили авторитета всю существовавшую до сих пор метафизику. Значительно большая стойкость будет нужна для того, чтобы внутренние трудности и противодействие извне не смогли помешать нам содействовать – с помощью трактовки, прямо противоположной той, что ранее сложилась – в итоге успешному и плодотворному росту неотъемлемой от человеческого разума науки, всякий произрастающий ствол которой нетрудно, конечно, срубить, но корни которой уничтожить невозможно.

VII. Idee und Einteilung einer besonderen Wissenschaft unter dem Namen einer Kritik der reinen Vernunft

Aus diesem allem ergibt sich nun die Idee einer besonderen Wissenschaft, die *Kritik der reinen Vernunft* heißen kann. Denn Vernunft ist das Vermögen, welches die *Prinzipien* der Erkenntnis *a priori* an die Hand gibt. Daher ist reine Vernunft diejenige, welche die Prinzipien, etwas schlechthin *a priori* zu erkennen, enthält. Ein *Organon* der reinen Vernunft würde ein Inbegriff derjenigen Prinzipien sein, nach denen alle | reine Erkenntnisse *a priori* können erworben und wirklich zustandegebracht werden. Die ausführliche Anwendung eines solchen Organon würde ein System der reinen Vernunft verschaffen. Da dieses aber sehr viel verlangt ist, und es noch dahin steht, ob auch hier überhaupt eine Erweiterung unserer Erkenntnis und in welchen Fällen sie möglich sei: so können wir eine Wissenschaft der bloßen Beurteilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen als die *Propädeutik* zum System der reinen Vernunft ansehen. Eine solche würde nicht eine *Doktrin,* sondern nur *Kritik* der reinen Vernunft heißen müssen, und ihr Nutzen würde in Ansehung der *Spekulation* wirklich nur negativ sein, nicht zur Erweiterung, sondern nur zur Läuterung unserer Vernunft dienen und sie von Irrtümern frei halten, welches schon sehr viel gewonnen ist. Ich nenne alle Erkenntnis *transzendental,* die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese *a priori* möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde *Transzendentalphilosophie* heißen. Diese ist aber wiederum für den Anfang noch zu viel. Denn weil eine solche Wissenschaft sowohl die analytische Erkenntnis, als die synthetische *a priori* vollständig enthalten müßte, so ist sie, so weit es unsere Absicht betrifft, von zu weitem Umfange, indem wir die Analysis nur so weit treiben dürfen, als sie unentbehrlich notwendig ist, um die Prinzipien der Synthesis *a priori*, als
26 warum es uns nur zu tun ist, in ihrem gan|zen Umfange einzusehen. Diese Untersuchung, die wir eigentlich nicht Doktrin, sondern nur transzendentale Kritik nennen können, weil sie nicht die Erweiterung der Erkenntnisse selbst, sondern nur die Berichtigung derselben zur Absicht hat und den Probierstein des Werts oder Unwerts aller Erkenntnisse *a priori* abgeben soll, ist das, womit wir uns jetzt beschäf-

VII. Идея и деление особой науки, называемой критикой чистого разума

Из всего сказанного вытекает идея особой науки, которую можно назвать *критикой чистого разума.* Ибо разум есть способность, дающая нам *принципы* познания *a priori*. Отсюда чистый разум — это разум, который содержит принципы, позволяющие познавать нечто чисто *a priori*. *Органоном* ↑ чистого разума должна быть совокупность тех принципов, на основе которых можно приобрести и действительно осуществить все | чистые познания *a priori*. Полное применение такого органона дало бы систему чистого разума. Но так как эта система требует весьма многого, и еще неизвестно, возможно ли и здесь вообще какое-нибудь расширение нашего познания и в каких случаях оно возможно, то науку, лишь рассматривающую чистый разум, его источники и границы, мы можем считать *пропедевтикой* к системе чистого разума. Такая пропедевтика должна называться не *доктриной,* а только *критикой* чистого разума, и польза ее по отношению к *спекуляции* в самом деле может быть только негативной: она может служить не для расширения, а только для очищения нашего разума и освобождения его от заблуждений, что уже представляет собой значительный выигрыш. Я называю *трансцендентальным* всякое познание, занимающееся вообще не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным *a priori*. *Система* таких понятий называлась бы *трансцендентальной философией.* Однако и этого для начала было бы слишком много. Ведь такая наука должна была бы содержать в полном объеме как аналитическое, так и синтетическое познание *a priori*, и потому, насколько это касается нашей цели, она обладала бы слишком большим объемом, тогда как мы должны углубляться в своем анализе лишь настолько, насколько это совершенно *необходимо*, чтобы усмотреть во всей полноте принципы синтеза *a priori*, единственно интересующие нас. | Мы занимаемся здесь именно этим исследованием, которое мы можем назвать собственно не доктриной, а только трансцендентальной критикой, так как оно имеет целью не расширение самих познаний, а только исправление их и должно служить критерием ценности или негодности всех познаний *a priori*. Поэтому такая критика есть по возможности подготовка к органону или, если

tigen. Eine solche Kritik ist demnach eine Vorbereitung wo möglich zu einem Organon, und wenn dieses nicht gelingen sollte, wenigstens zu einem Kanon derselben, nach welchem allenfalls dereinst das vollständige System der Philosophie der reinen Vernunft, es mag nun in Erweiterung oder bloßer Begrenzung ihrer Erkenntnis bestehen, sowohl analytisch als synthetisch dargestellt werden könnte. Denn daß dieses möglich sei, ja daß ein solches System von nicht gar großem Umfange sein könne, um zu hoffen, es ganz zu vollenden, läßt sich schon zum voraus daraus ermessen, daß hier nicht die Natur der Dinge, welche unerschöpflich ist, sondern der Verstand, der über die Natur der Dinge urteilt, und auch dieser wiederum nur in Ansehung seiner Erkenntnis *a priori* den Gegenstand ausmacht, dessen Vorrat, weil wir ihn doch nicht auswärtig suchen dürfen, uns nicht verborgen bleiben kann und allem Vermuten nach klein genug ist, um vollständig aufgenommen, nach seinem Werte oder Unwerte beurteilt und unter richtige Schät-
27 zung gebracht zu werden. Noch weniger darf man hier eine Kritik der Bücher und Systeme der reinen Vernunft erwarten, sondern die des reinen Vernunftvermögens selbst. Nur allein, wenn diese zum Grunde liegt, hat man einen sicheren Probierstein, den philosophischen Gehalt alter und neuer Werke in diesem Fache zu schätzen; widrigenfalls beurteilt der unbefugte Geschichtschreiber und Richter grundlose Behauptungen anderer durch seine eigene, die ebenso grundlos sind.

Die Transzendentalphilosophie ist die Idee einer Wissenschaft, wozu die Kritik der reinen Vernunft den ganzen Plan *architektonisch*, d. i. aus Prinzipien, entwerfen soll, mit völliger Gewährleistung der Vollständigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieses Gebäude ausmachen. Sie ist das System aller Prinzipien der reinen Vernunft. Daß diese Kritik nicht schon selbst Transzendentalphilosophie heißt, beruht lediglich darauf, daß sie, um ein vollständig System zu sein, auch eine ausführliche Analysis der ganzen menschlichen Erkenntnis *a priori* enthalten müßte. Nun muß zwar unsere Kritik allerdings auch eine vollständige Herzählung aller Stammbegriffe, welche die gedachte reine Erkenntnis ausmachen, vor Augen legen. Allein der ausführlichen Analysis dieser Begriffe selbst, wie auch der vollständigen Rezension der daraus abgeleiteten enthält sie sich billig, teils weil diese Zer-
28 gliederung nicht zweckmäßig wäre, | indem sie die Bedenklichkeit nicht hat, welche bei der Synthesis angetroffen wird, um deren Willen eigentlich die ganze Kritik da ist, teils weil es der Einheit des Plans

бы это не удалось, по крайней мере к канону, согласно которому, во всяком случае в будущем, могла бы быть представлена аналитически и синтетически совершенная система философии чистого разума, все равно, будет ли она состоять в расширении или только в ограничении его познания. Что такая система возможна и даже будет иметь вовсе не столь большой объем, так что можно надеяться вполне завершить ее, — на это можно заведомо рассчитывать уже ввиду того, что не природа вещей, которая неисчерпаема, а именно рассудок, который судит о природе вещей, да и то лишь рассудок в отношении его познаний *a priori*, служит здесь предметом, накопленные познания которого не могут остаться скрытыми от нас, так как нам не приходится искать их вовне себя, и, по всей вероятности, они не слишком велики, так что их можно полностью воспринять, можно судить об их значении или отсутствии такового и дать правильную их оценку. | Еще менее следует ожидать здесь критики книг и систем чистого разума; здесь дается только критика самой способности чистого разума. Только основываясь на этой критике, можно получить надежный критерий для оценки философского содержания старых и новых сочинений по этому предмету; в противном случае некомпетентный историк или судья рассматривает ни на чем не основанные утверждения других, исходя из своих собственных, в такой же мере необоснованных утверждений.

Трансцендентальная философия есть идея науки, для которой критика чистого разума должна набросать *архитектонически*, т. е. исходя из принципов, полный план с ручательством за полноту и надежность всех частей этого здания. Она представляет собой систему всех принципов чистого разума. Сама эта критика еще не называется трансцендентальной философией исключительно потому, что она должна была бы содержать в себе также обстоятельный анализ всего человеческого познания *a priori*, чтобы быть полной системой. Наша критика, правда, должна также дать полное перечисление всех основных понятий, составляющих указанное чистое познание. Однако она совершенно правильно воздерживается от обстоятельного анализа самих этих понятий, а также от полного рассмотрения производных из них понятий – отчасти потому, что такое расчленение не было бы целесообразным, | поскольку оно не связано с затруднениями, встречающимися в синтезе, ради которого предпринята вся эта критика, а отчасти потому, что попытка

zuwider wäre, sich mit der Verantwortung der Vollständigkeit einer solchen Analysis und Ableitung zu befassen, deren man in Ansehung seiner Absicht doch überhoben sein konnte. Diese Vollständigkeit der Zergliederung sowohl, als der Ableitung aus den künftig zu liefernden Begriffen *a priori* ist indessen leicht zu ergänzen, wenn sie nur allererst als ausführliche Prinzipien der Synthesis da sind, und in Ansehung dieser wesentlichen Absicht nichts ermangelt.

Zur Kritik der reinen Vernunft gehört demnach alles, was die Transzendentalphilosophie ausmacht, und sie ist die vollständige Idee der Transzendentalphilosophie, aber diese Wissenschaft noch nicht selbst, weil sie in der Analysis nur so weit geht, als es zur vollständigen Beurteilung der synthetischen Erkenntnis *a priori* erforderlich ist.

Das vornehmste Augenmerk bei der Einteilung einer solchen Wissenschaft ist: daß gar keine Begriffe hineinkommen müssen, die irgend etwas Empirisches in sich enthalten, oder daß die Erkenntnis *a priori* völlig rein sei. Daher, obzwar die obersten Grundsätze der Moralität und die Grundbegriffe derselben Erkenntnisse *a priori* sind, so gehören sie doch nicht in die Transzendentalphilosophie,
29 weil sie die Be|griffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen etc., die insgesamt empirischen Ursprungs sind, zwar selbst nicht zum Grunde ihrer Vorschriften legen, aber doch im Begriffe der Pflicht als Hindernis, das überwunden, oder als Anreitz, der nicht zum Bewegungsgrunde gemacht werden soll, notwendig in die Abfassung des Systems der reinen Sittlichkeit mit hineinziehen müssen. Daher ist die Transzendentalphilosophie eine Weltweisheit der reinen, bloß spekulativen Vernunft. Denn alles Praktische, sofern es Triebfedern enthält, bezieht sich auf Gefühle, welche zu empirischen Erkenntnisquellen gehören.

Wenn man nun die Einteilung dieser Wissenschaft aus dem allgemeinen Gesichtspunkte eines Systems überhaupt anstellen will, so muß die, welche wir jetzt vortragen, erstlich eine *Elementarlehre,* zweitens eine *Methodenlehre* der reinen Vernunft enthalten. Jeder dieser Hauptteile würde seine Unterabteilung haben, deren Gründe sich gleichwohl hier noch nicht vortragen lassen. Nur so viel scheint zur Einleitung oder Vorerinnerung nötig zu sein, daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich *Sinnlichkeit* und *Verstand,* durch deren ersteren uns Gegenstände *gegeben,* durch den zweiten aber

взять на себя ответственность за полноту такого анализа и выводов нарушила бы единство плана, между тем как этого вовсе не требует поставленная цель. Этой полноты анализа и выводов из понятий *a priori*, которые мы изложим в настоящем сочинении, нетрудно будет достигнуть, если только сначала будут установлены эти понятия как подробно разработанные принципы синтеза и если в отношении этой основной цели ничего не будет упущено.

Таким образом, к критике чистого разума относится все, из чего состоит трансцендентальная философия: она есть полная идея трансцендентальной философии, но еще не сама эта наука, потому что в анализ она углубляется лишь настолько, насколько это необходимо для полной оценки синтетического познания *a priori*.

Устанавливая подразделения этой науки, надо в особенности иметь в виду следующее: в нее не должны входить понятия, заключающие в себе что-то эмпирическое, т. е. познание *a priori* должно быть совершенно чистым. Поэтому, хотя высшие основоположения моральности и основные понятия ее суть познания *a priori*, тем не менее они не входят в трансцендентальную философию. Ибо они, | правда, не закладывают в основание своих предписаний понятия удовольствия и неудовольствия, влечений и склонностей и т. п., которые все имеют эмпирическое происхождение, но все же должны с необходимостью принимать их в расчет при создании системы чистой нравственности, [включая их] в понятие долга – или как препятствия, требующие преодоления, или как приманки, которые не следует превращать в побудительные мотивы. Таким образом, трансцендентальная философия есть наука одного лишь чистого спекулятивного разума. А все практическое, поскольку оно содержит мотивы, связано с чувствами, которые принадлежат к эмпирическим источникам познания.

Если устанавливать подразделения этой науки с общей точки зрения системы вообще, то излагаемая нами здесь наука должна содержать, во-первых, *учение о началах* и, во-вторых, *учение о методе* чистого разума. Каждая из этих главных частей должна иметь свои подразделы, основания которых здесь еще не могут быть изложены. Для введения или предисловия кажется необходимым указать лишь на то, что существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно *чувственность* и *рассудок:* посредством чувственности предметы нам *даются,* рассудком же они *мыслятся*. Если бы чув-

gedacht werden. Sofern nun die Sinnlichkeit Vorstellungen *a priori* enthalten sollte, welche die Bedingung ausmachen, unter der uns Gegenstände gegeben werden, so würde sie zur Transzendentalphilosophie gehören. Die transzendentale Sinnenlehre würde zum *ersten* Teile der Elementarwissenschaft gehören müssen, weil die Bedingungen, worunter allein die Gegenstände der menschlichen Erkenntnis gegeben werden, denjenigen vorgehen, unter welchen selbige gedacht werden.

ственность содержала представления *a priori*, составляющие условия, при которых нам даются предметы, то она бы входила в трансцендентальную философию. Это трансцендентальное учение о чувственности должно было бы составлять *первую* часть науки о началах, так как условия, единственно при которых предметы даются человеческому познанию, предшествуют условиям, при которых они мыслятся.

I.

TRANSZENDENTALE ELEMENTARLEHRE



I.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ УЧЕНИЕ О НАЧАЛАХ



33 | DER TRANSZENDENTALEN ELEMENTARLEHRE

ERSTER TEIL

DIE TRANSZENDENTALE ÄSTHETIK

§ 1.

Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die *Anschauung*. Diese findet aber nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum uns Menschen wenigstens nur dadurch möglich, daß er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere. Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt *Sinnlichkeit*. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände *gegeben*, und sie allein liefert uns *Anschauungen;* durch den Verstand aber werden sie *gedacht*, und von ihm entspringen *Begriffe*. Alles Denken aber muß sich, es sei geradezu (directe), oder im Umschweife (indirecte), vermittelst gewisser Merkmale zuletzt auf Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf
34 andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann. |

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

In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die *Materie* derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Man-

| ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО УЧЕНИЯ О НАЧАЛАХ

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЭСТЕТИКА

§ 1.

Каким бы образом и при помощи каких бы средств познание ни относилось к предметам, во всяком случае *созерцание* есть именно тот способ, каким познание непосредственно относится к ним и к которому как к средству стремится всякое мышление. Созерцание имеет место, только если нам дается предмет; а это в свою очередь возможно, по крайней мере для нас, людей, лишь благодаря тому, что предмет некоторым образом аффицирует нашу душу [a]. Эта способность (восприимчивость) получать представления тем способом, каким предметы воздействуют на нас, называется *чувственностью*. Следовательно, посредством чувственности предметы нам *даются*, и только она доставляет нам созерцания; *мыслятся* же предметы рассудком, и из рассудка возникают *понятия*. Всякое мышление, однако, должно в конце концов прямо (directe) или косвенно (indirecte) через те или иные признаки иметь отношение к созерцаниям, стало быть, у нас — к чувственности, потому что ни один предмет не может быть нам дан иным способом. |

Действие предмета на способность представления, поскольку мы аффицированы предметом, есть *ощущение*. Те созерцания, которые относятся к предмету через посредство ощущения, называются *эмпирическими*. Неопределенный предмет эмпирического созерцания называется *явлением*.

То в явлении, что соответствует ощущениям, я называю его *материей*, а то, благодаря чему многообразное в явлении может быть в

nigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die *Form* der Erscheinung. Da das, worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur *a posteriori* gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte *a priori* bereit liegen und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden.

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

Eine Wissenschaft von allen Prinzipien der Sinnlichkeit *a priori* nenne ich die *transzendentale Ästhetik* *. Es muß also eine solche Wissenschaft geben, die | den ersten Teil der transzendentalen Elementar-

*Die Deutschen sind die einzigen, welche sich jetzt des Worts *Ästhetik* bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was andere Kritik des Geschmacks heißen. Es liegt hier eine verfehlte Hoffnung zum Grunde, die der vortreffliche Analyst *Baumgarten* faßte, die kritische Beurteilung des Schönen unter Vernunftprinzipien zu bringen und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben. Allein diese Bemühung ist vergeblich. Denn gedachte Regeln oder Kriterien sind ihren vornehmsten Quellen nach bloß empirisch und können also niemals zu bestimmten Gesetzen *a priori* dienen, wonach sich unser Geschmacksurteil richten müßte; vielmehr macht das letztere den eigentlichen Probierstein der Richtigkeit der ersteren aus. | Um deswillen ist es ratsam, diese Benennung entweder wiederum eingehen zu lassen und sie derjenigen Lehre aufzubehalten, die wahre Wissenschaft ist (wodurch man auch der Sprache und dem Sinne der Alten näher treten würde, bei denen die Einteilung der Er-

определенных отношениях упорядочено, я называю *формой* явления. Так как то, единственно в чем ощущения могут быть упорядочены и приведены в известную форму, само в свою очередь не может быть ощущением, то, пусть материя всех явлений и дана нам только *a posteriori*, однако форма их целиком должна для них находиться готовой в нашей душе *a priori* и потому может рассматриваться отдельно от всякого ощущения.

Я называю *чистыми* (в трансцендентальном смысле) все представления, в которых не встречается ничего принадлежащего к ощущению. Сообразно этому чистая форма чувственных созерцаний вообще, форма, в которой созерцается при определенных отношениях все многообразное, имеющееся в явлении, будет находиться в душе *a priori*. Сама эта чистая форма чувственности также будет называться *чистым* | *созерцанием*. Так, когда я отделяю от представления о теле все, что рассудок мыслит о нем, как то: субстанцию, силу, делимость и т. п., а также все, что принадлежит в нем к ощущению, как то: непроницаемость, твердость, цвет и т. п., то у меня остается от этого эмпирического созерцания еще нечто, а именно протяжение и очертания. Все это принадлежит к чистому созерцанию, которое находится в душе *a priori* также и без действительного предмета чувств или ощущения, как чистая форма чувственности.

Науку о всех принципах чувственности *a priori* я называю *трансцендентальной эстетикой* *. Следовательно, должна существовать наука, | являющаяся первой частью трансцендентального учения

*Только одни немцы пользуются теперь словом *эстетика* для обозначения того, что другие называют критикой вкуса. Основанием для такого названия явилась ложная надежда, которую питал превосходный аналитик *Баумгартен*†, — подвести критическую оценку прекрасного под принципы разума и возвысить правила ее до ранга науки. Однако эти старания тщетны. Ибо эти правила, или критерии, в соответствии со своим главным источником имеют лишь эмпирический характер и, следовательно, никогда не могут служить для установления определенных законов *a priori*, с которыми должны были бы согласоваться наши суждения вкуса; скорее эти последние составляют настоящий критерий правильности первых. Поэтому следовало бы или опять оставить это название и сохранить его для того учения, которое представляет собой настоящую науку (тем самым мы приблизились бы к языку и представлениям древних, у которых пользовалось большой из-

lehre ausmacht, im Gegensatz derjenigen, welche die Prinzipien des reinen Denkens enthält und transzendentale Logik genannt wird.

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

37 | DER TRANSZENDENTALEN ÄSTHETIK ERSTER ABSCHNITT

Von dem Raume

§ 2. Metaphysische Erörterung dieses Begriffs

Vermittelst des äußeren Sinnes (einer Eigenschaft unsres Gemüts) stellen wir uns Gegenstände als außer uns und diese insgesamt im Raume vor. Darin ist ihre Gestalt, Größe und Verhältnis gegeneinander bestimmt oder bestimmbar. Der innere Sinn, vermittelst dessen das Gemüt sich selbst oder seinen inneren Zustand anschaut, gibt zwar keine Anschauung von der Seele selbst als einem Objekt; allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres inneren Zustandes allein möglich ist, so daß alles, was zu den inneren Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird. Äußerlich kann die Zeit nicht angeschaut werden, so wenig wie der Raum als etwas in uns. Was sind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Wesen? Sind es zwar nur Bestimmungen oder auch Verhältnisse der Dinge,

kenntnis in αἰσθητὰ καί νοητά sehr berühmt war), oder sich in die Benennung mit der spekulativen Philosophie zu teilen und die Ästhetik teils im transzendentalen Sinne, teils in psychologischer Bedeutung zu nehmen.

о началах, в противоположность науке, которая содержит принципы чистого мышления и именуется трансцендентальной логикой.

Итак, в трансцендентальной эстетике мы прежде всего *изолируем* чувственность, отвлекая все, что мыслит при этом рассудок посредством своих понятий, так чтобы не осталось ничего, кроме эмпирического созерцания. Затем мы отделим еще от этого созерцания все, что принадлежит к ощущению, так чтобы осталось только чистое созерцание и одна лишь форма явлений, единственное, что может быть нам дано чувственностью *a priori*. При этом исследовании обнаружится, что существуют две чистые формы чувственного созерцания как принципы познания *a priori*, а именно пространство и время, рассмотрением которых мы теперь и займемся.

| ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ЭСТЕТИКИ ГЛАВА ПЕРВАЯ

О пространстве

§ 2. Метафизическое разъяснение этого понятия [a]

Посредством внешнего чувства (свойства нашей души) мы представляем себе предметы как находящиеся вне нас, и притом всегда в пространстве. В нем определены или определимы их внешнее очертание, величина и отношение друг к другу. Внутреннее чувство, посредством которого душа созерцает самое себя или свое внутреннее состояние, не дает, правда, созерцания самой души как объекта, однако это есть определенная форма, при которой единственно возможно созерцание ее внутреннего состояния, так что все, что принадлежит к внутренним определениям, представляется во временных отношениях. Внешним образом мы не можем созерцать время, точно так же как не можем созерцать пространство внутри нас. Что же такое пространство и время? Суть ли они действительные сущности? Являются ли

вестностью деление знания на αἰσθητὰ καί νοητά), или же поделиться этим названием со спекулятивной философией и употреблять термин *эстетика* отчасти в трансцендентальном смысле, отчасти в психологическом значении.

aber doch solche, welche ihnen auch an sich zukommen würden, wenn sie auch nicht angeschaut würden, oder sind sie solche, die nur an der
38 Form der Anschauung allein haften und mithin an | der subjektiven Beschaffenheit unseres Gemüts, ohne welche diese Prädikate gar keinem Dinge beigelegt werden können? Um uns hierüber zu belehren, wollen wir zuerst den Begriff des Raumes erörtern. Ich verstehe aber unter *Erörterung* (expositio) die deutliche (wenngleich nicht ausführliche) Vorstellung dessen, was zu einem Begriffe gehört; *metaphysisch* aber ist die Erörterung, wenn sie dasjenige enthält, was den Begriff als *a priori gegeben* darstellt.

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

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

3) Der Raum ist kein diskursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Teile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandteile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt beruht lediglich auf Ein-

они именно и только лишь определениями и отношениями вещей; [но тогда какие же они] – такие ли, которые были бы сами по себе присущи вещам, если бы даже те не созерцались, или такие, которые присущи одной только форме созерцания и, значит, | субъективному свойству нашей души, без которого эти предикаты не могли бы быть приписаны ни одной вещи? Чтобы решить эти вопросы, разъясним сначала понятие пространства. Под *разъяснением* же (expositio) я разумею отчетливое (хотя и не подробное) представление о том, что принадлежит к понятию; я называю разъяснение *метафизическим,* если оно содержит то, благодаря чему понятие показывается как *данное a priori*.

1) Пространство не есть эмпирическое понятие, выводимое из внешнего опыта. В самом деле, представление о пространстве должно уже заранее быть положено в основу, чтобы те или иные ощущения были относимы к чему-то вне меня (т. е. к чему-то в другом месте пространства, а не в том, где я нахожусь), а также для того, чтобы я мог представлять себе их как находящиеся вне и подле друг друга, стало быть, не только как различные, но и как находящиеся в различных местах. Представление о пространстве не может быть поэтому заимствовано из отношений внешних явлений посредством опыта: сам этот внешний опыт становится возможным прежде всего благодаря представлению о пространстве.

2) Пространство есть необходимое представление *a priori*, лежащее в основе всех внешних созерцаний. Никогда нельзя составить себе представление о том, что пространства нет, хотя нетрудно представить себе, что в нем нет никаких предметов. | Поэтому пространство следует рассматривать как условие возможности явлений, а не как зависящее от них определение; оно есть представление *a priori*, необходимым образом лежащее в основе внешних явлений.

3) Пространство не есть дискурсивное, или, как говорят, общее, понятие об отношениях вещей вообще, а чистое созерцание. Ибо, прежде всего, представить себе можно только одно-единственное пространство, и если говорят о многих пространствах, то под ними разумеют лишь части одного и того же единственного пространства. К тому же эти части не могут предшествовать единому, всеохватывающему пространству словно его составные части (из которых можно было бы его сложить): их можно мыслить только находящимися в нем. Пространство в существе своем едино; многообразное в нем, а стало быть, и общее понятие о пространствах вообще осно-

schränkungen. Hieraus folgt, daß in Ansehung seiner eine Anschauung *a priori* (die nicht empirisch ist) allen Begriffen von demselben zum Grunde liegt. So werden auch alle geometrische Grundsätze, z. E. daß in einem Triangel zwei Seiten zusammen größer sind, als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, sondern aus der Anschauung und zwar *a priori* mit apodiktischer Gewißheit abgeleitet.

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

§ 3. Transzendentale Erörterung des Begriffs vom Raume

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

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

вываются исключительно на ограничениях. Отсюда следует, что в основе всех понятий о пространстве лежит созерцание *a priori* (которое не является эмпирическим). Точно так же все геометрические основоположения, например что в треугольнике сумма двух сторон больше третьей стороны, никогда не выводятся из общих понятий о линии и треугольнике, а выводятся из созерцания, и притом *a priori*, с аподиктической достоверностью.

4) Пространство представляется как бесконечная *данная величина*. Всякое понятие, правда, | надо мыслить как представление, которое содержится в бесконечном множестве различных возможных представлений (в качестве их общего признака), стало быть, они ему *подчинены*; однако ни одно понятие, как таковое, нельзя мыслить так, будто оно содержит *в себе* бесконечное множество представлений. Тем не менее пространство мыслится именно таким образом (так как все части пространства в бесконечности даны одновременно). Стало быть, первоначальное представление о пространстве есть *созерцание a priori*, а не *понятие*.

§ 3. Трансцендентальное разъяснение понятия о пространстве

Под трансцендентальным *разъяснением* я разумею объяснение понятия как принципа, из которого можно усмотреть возможность других синтетических познаний *a priori*. Для этой цели требуется: 1) чтобы такие познания действительно вытекали из данного понятия; 2) чтобы эти познания были возможны только при допущении некоторого данного способа объяснения этого понятия.

Геометрия есть наука, определяющая свойства пространства синтетически и тем не менее *a priori*. Каким же должно быть представление о пространстве, чтобы такое познание его было возможно? Оно должно быть первоначально созерцанием, так как из одного | только понятия нельзя вывести положения, выходящие за его пределы, между тем мы встречаем это в геометрии (Введение, V). Но это созерцание должно находиться в нас *a priori*, т. е. до всякого восприятия предмета, следовательно, оно должно быть чистым, не эмпирическим созерцанием. В самом деле, все геометрические положения имеют аподиктический характер, т. е. связаны с сознанием их необходимости, например положение, что пространство имеет только три измерения; но такие положения не могут быть эмпирическими, или

Sätze aber können nicht empirische oder Erfahrungsurteile sein, noch aus ihnen geschlossen werden (Einleitung, II.).

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

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

Schlüsse aus obigen Begriffen

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

b) Der Raum ist nichts anderes, als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist. Weil nun die Rezeptivität des Subjekts, von Gegenständen affiziert zu werden, notwendigerweise vor allen Anschauungen dieser Objekte vorhergeht, so läßt sich verstehen, wie die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin *a priori* im Gemüte gegeben sein könne, und wie sie als eine reine Anschauung, in der alle Gegenstände bestimmt werden müssen, Prinzipien der Verhältnisse derselben vor aller Erfahrung enthalten könne.

Wir können demnach nur aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen etc. reden. Gehen wir von der subjektiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äußere Anschauung bekommen können, so wie wir nämlich von den Gegenständen affi-

суждениями, исходящими из опыта, а также не могут быть выведены из подобных суждений (Введение, II).

Каким же образом нашей душе может быть присуще внешнее созерцание, которое предшествует самим объектам и в котором понятие их может быть определено *a priori*? Очевидно, это возможно лишь в том случае, если оно находится только в субъекте как формальное его свойство подвергаться воздействию объектов и таким образом получать *непосредственное представление о* них, т. е. созерцание, следовательно, лишь как форма внешнего *чувства* вообще.

Итак, лишь наше объяснение делает понятной *возможность геометрии* как синтетического познания *a priori*. Всякий другой способ объяснения, не дающий этого, хотя бы он внешне и был несколько сходен с нашим, можно точнее всего отличить от нашего по этому признаку. |

Выводы из вышеизложенных понятий

а) Пространство вовсе не представляет свойства каких-либо вещей самих по себе, а также не представляет оно их в их отношении друг к другу, иными словами, оно не есть определение, которое принадлежало бы самим предметам и оставалось бы даже в том случае, если отвлечься от всех субъективных условий созерцания. В самом деле, ни абсолютные, ни относительные определения нельзя созерцать раньше наличия вещей, которым они присущи, т.е. нельзя созерцать их *a priori*.

b) Пространство есть не что иное, как только форма всех явлений внешних чувств, т. е. субъективное условие чувственности, при котором единственно и возможны для нас внешние созерцания. Ибо раз восприимчивость субъекта, способность его подвергаться воздействию предметов необходимо предшествует всякому созерцанию этих объектов, то отсюда понятно, каким образом форма всех явлений может быть дана в душе раньше всех действительных восприятий и, следовательно, *a priori*; понятно и то, каким образом она, как чистое созерцание, в котором должны быть определены все предметы, может до всякого опыта содержать принципы их отношений друг к другу.

Стало быть, только с точки зрения человека можем мы говорить о пространстве, о протяженности и т. п. Если отвлечься от субъективного условия, единственно при котором мы можем получить внешнее созерцание, а именно поскольку мы способны подвергаться воздействию

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

Es gibt aber auch außer dem Raum keine andere subjektive und auf etwas Äußeres bezogene Vorstellung, die *a priori* objektiv heißen könnte. Denn man kann von keiner derselben synthetische Sätze *a priori*, wie von der Anschauung im Raume herleiten (§ 3). Daher ihnen, genau zu reden, gar keine Idealität zukommt, ob sie gleich

предметов, то представление о пространстве | не означает ровно ничего. Этот предикат можно приписывать вещам лишь в том случае, если они нам являются, т. е. если они предметы чувственности. Постоянная форма этой восприимчивости, называемая нами чувственностью, есть необходимое условие всех отношений, в которых предметы созерцаются как находящиеся вне нас; эта форма, если отвлечься от этих предметов, есть чистое созерцание, называемое пространством. Поскольку же частные условия чувственности мы можем сделать не условием возможности самих вещей, а лишь условием возможности их явлений, постольку мы имеем полное право сказать: пространство охватывает все вещи, которые являются нам внешне; но мы не можем утверждать, что оно охватывает все вещи сами по себе независимо от того, созерцаются ли они или нет, а также независимо от того, каким субъектом они созерцаются. В самом деле, мы совершенно не можем судить о созерцаниях других мыслящих существ, подчинены ли эти существа тем самым условиям, которые ограничивают наше созерцание и общезначимы для нас. Если мы присоединим ограничение суждения к понятию субъекта, то наше суждение станет безусловно значимым. Суждение *все вещи находятся друг подле друга в пространстве* имеет силу при том ограничении, что эти вещи берутся как предметы нашего чувственного созерцания. Если я присоединю это условие к понятию и скажу: *все вещи как внешние явления находятся друг подле друга в пространстве,* то это правило получит общую значимость без всякого ограничения. | Итак, наши разъяснения показывают нам *реальность* (т. е. объективную значимость) пространства в отношении всего, что может встретиться нам вне нас как предмет, но в то же время показывают *идеальность* пространства в отношении вещей, если они рассматриваются разумом сами по себе, т. е. безотносительно к свойствам нашей чувственности. Следовательно, мы утверждаем *эмпирическую реальность* пространства (в отношении всякого возможного внешнего опыта), хотя признаем *трансцендентальную идеальность* его, т. е. что пространство есть ничто, как только мы отбрасываем условия возможности всякого опыта и принимаем его за нечто лежащее в основе вещей самих по себе.

Но следует также сказать, что, кроме пространства, нет ни одного другого субъективного и относящегося к чему-то внешнему представления, которое могло бы называться *a priori* объективным. В самом деле, ни из одного такого представления — в отличие от созерцания в пространстве (§ 3) — нельзя вывести синтетические положения *a priori*. Поэтому им,

darin mit der Vorstellung des Raumes übereinkommen, daß sie bloß zur subjektiven Beschaffenheit der Sinnesart gehören, z. B. des Gesichts, Gehörs, Gefühls, durch die Empfindungen der Farben, Töne und Wärme, die aber, weil sie bloß Empfindungen und nicht Anschauungen sind, an sich kein Objekt, am wenigsten *a priori* erken-
45 nen lassen. |

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

строго говоря, нельзя приписывать никакой идеальности, хотя они сходны с представлением о пространстве в том, что принадлежат только к субъективным свойствам данного вида чувственности, например зрения, слуха, осязания, через ощущения цвета, звука и теплоты; однако, будучи
5 только ощущениями, а не созерцанием, они сами по себе не позволяют познать никакой объект, и меньше всего познать его *a priori*. |

Цель этого замечания состоит лишь в том, чтобы предостеречь от попыток пояснить утверждаемую нами идеальность пространства совсем неподходящими примерами, так как, например, цвета, вку-
10 сы и т. п. с полным основанием рассматриваются не как свойства вещей, а только как изменения нашего субъекта, которые даже могут быть различными у разных людей. В этом случае то, что само первоначально есть лишь явление, например роза, считается в эмпирическом смысле вещью самой по себе, которая, однако, в отно-
15 шении цвета всякому глазу может являться различно. Наоборот, трансцендентальное понятие явлений в пространстве есть критическое напоминание о том, что вообще ничто созерцаемое в пространстве не есть вещь [сама] по себе и что пространство не есть форма вещей, свойственная им самим по себе, а что предметы сами
20 по себе отнюдь не известны нам, и те предметы, которые мы называем внешними, суть только представления нашей чувственности, формой которых служит пространство, истинный же коррелят их, т. е. вещь сама по себе, этим путем вовсе не познается и не может быть познана, да, впрочем, в опыте вопрос об этом никогда и не
25 возникает.

46 | DER TRANSZENDENTALEN ÄSTHETIK
ZWEITER ABSCHNITT

Von der Zeit

§ 4. Metaphysische Erörterung des Begriffs der Zeit

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

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

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

4) Die Zeit ist kein diskursiver oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung. Verschiedene Zeiten sind nur Teile eben derselben Zeit. Die Vorstellung,

| ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ЭСТЕТИКИ
ГЛАВА ВТОРАЯ

О времени

§ 4. Метафизическое разъяснение понятия времени

1. Время не есть эмпирическое понятие, выводимое из какого-нибудь опыта. В самом деле, одновременность или последовательность даже не воспринимались бы, если бы в основе не лежало априорное представление о времени. Только при этой предпосылке можно представить себе, что события происходят в одно и то же время (вместе) или в различное время (последовательно) .

2. Время есть необходимое представление, лежащее в основе всех созерцаний. Когда мы имеем дело с явлениями вообще, мы не можем устранить само время, хотя явления прекрасно можно отделить от времени. Следовательно, время дано *a priori*. Только в нем возможна вся действительность явлений. Все явления могут исчезнуть, само же время (как общее условие их возможности) устранить нельзя. |

3. На этой необходимости *a priori* также основывается возможность аподиктических основоположений об отношениях времени или аксиом о времени вообще. Время имеет только одно измерение: различные времена существуют не вместе, а последовательно (различные пространства, наоборот, существуют не друг после друга, а одновременно). Эти основоположения нельзя получить из опыта, так как опыт не дал бы ни строгой всеобщности, ни аподиктической достоверности. На основании опыта мы могли бы только сказать: так свидетельствует обыкновенное восприятие, но не могли бы утверждать, что так должно быть. Эти основоположения имеют значение правил, по которым вообще возможен опыт; они наставляют нас до опыта, а не на основании опыта.

4. Время есть не дискурсивное, или, как его называют, всеобщее, понятие, а чистая форма чувственного созерцания. Различные времена суть лишь части одного и того же времени. Но представление,

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

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

§ 5. Transzendentale Erörterung des Begriffs der Zeit

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

которое может быть дано лишь одним предметом, есть созерцание. К тому же положение о том, что различные времена не могут существовать вместе, нельзя вывести из какого-либо всеобщего понятия. Это положение синтетическое и не может возникнуть из одних только понятий. Следовательно, оно непосредственно содержится в созерцании времени и в представлении о нем.

5. Бесконечность времени означает не что иное, как то, что всякая определенная величина времени возможна только путем | ограничений одного лежащего в основе времени. Поэтому первоначальное представление о *времени* должно быть дано как неограниченное. Но если части предмета и всякую величину его можно представить определенными лишь путем ограничения, то целостное представление не может быть дано через понятия (так как понятия содержат только представления, относящиеся к частям): в основе понятий должно лежать непосредственное созерцание.

§ 5. Трансцендентальное разъяснение понятия времени

По этому вопросу я могу сослаться на пункт 3 параграфа о метафизическом разъяснении, куда я ради краткости поместил то, что имеет, собственно, трансцендентальный характер. Здесь я прибавлю только, что понятие изменения и вместе с ним понятие движения (как перемены места) возможны только через представление о времени и в представлении о времени: если бы это представление не было (внутренним) созерцанием *a priori*, то ни одно понятие, каким бы оно ни было, не могло бы уяснить возможность изменения, т. е. соединения контрадикторно-противоположных предикатов в одном и том же объекте (например, бытия и небытия одной и той же вещи в одном и том же месте). Только во времени, а именно *друг после друга,* два контрадикторно-противоположных | определения могут быть в одной и той же вещи. Таким образом, наше понятие времени объясняет возможность всех тех синтетических познаний *a priori*, которые излагает общее учение о движении, а оно не менее плодотворно.

§ 6. Schlüsse aus diesen Begriffen

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

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

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

§ 6. Выводы из этих понятий

а) Время не есть нечто такое, что существовало бы само по себе или было бы присуще вещам как объективное определение и, стало быть, оставалось бы, если отвлечься от всех субъективных условий созерцания вещей. Ибо в первом случае оно было бы чем-то таким, что могло бы быть действительным даже без действительного предмета. Во втором же случае, если бы оно было определением или порядком, присущим самим вещам, то не могло бы предшествовать предметам как их условие и не могло бы познаваться *a priori* и быть созерцаемым *a priori* посредством синтетических положений. Напротив, познание и созерцание *a priori* вполне возможны, если время есть не что иное, как субъективное условие, при котором в нас осуществляются созерцания. В таком случае эту форму внутреннего созерцания можно представить раньше предметов, стало быть, *a priori*.

b) Время есть не что иное, как форма внутреннего чувства, т. е. созерцания нас самих и нашего внутреннего состояния. В самом деле, время не может быть определением внешних явлений: оно не принадлежит ни | к внешнему очертанию, ни к положению и т. п.; напротив, оно определяет отношение представлений в нашем внутреннем состоянии. Именно потому, что это внутреннее созерцание не имеет никакого внешнего очертания, мы стараемся устранить и этот недостаток с помощью аналогий и представляем временную последовательность с помощью бесконечно продолжающейся линии, в которой многообразное составляет ряд, имеющий лишь одно измерение, и заключаем от свойств этой линии ко всем свойствам времени, за исключением лишь того, что части линии существуют все одновременно, тогда как части времени существуют друг после друга. Отсюда ясно также, что представление о времени само есть созерцание, так как все его отношения можно выразить посредством внешнего созерцания.

с) Время есть формальное условие *a priori* всех явлений вообще. Пространство как чистая форма всякого внешнего созерцания ограничено как условие *a priori* лишь внешними явлениями. Но поскольку, напротив, все представления, все равно, имеют ли они своим предметом внешние вещи или нет, принадлежат сами по себе как определения нашей души к внутреннему состоянию, и поскольку последнее подчинено формальному условию внутреннего созерцания, а значит, также – постольку время есть условие *a priori* всех

aller Erscheinung überhaupt und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äußeren
51 Erscheinungen. |

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

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

Unsere Behauptungen lehren demnach *empirische Realität* der Zeit, d. i. objektive Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die jemals unseren Sinnen gegeben werden mögen. Und da unsere Anschauung jederzeit sinnlich ist, so kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenstand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörte. Dagegen bestreiten wir der Zeit allen Anspruch auf absolute Realität, da sie nämlich, auch ohne auf die Form unserer sinnlichen Anschauung Rücksicht zu nehmen, schlechthin den Dingen als

явлений вообще, а именно оно есть непосредственное условие внутренних явлений (нашей души) и тем самым косвенно также условие внешних явлений. |

Если я могу сказать *a priori*, что все внешние явления находятся в пространстве и *a priori* определены согласно отношениям пространства, то, опираясь на принцип внутреннего чувства, я могу сказать в совершенно общей форме: все явления вообще, т. е. все предметы чувств, существуют во времени и необходимо находятся в отношениях времени.

Если мы отвлечемся от способа, каким мы внутренне созерцаем самих себя и посредством этого созерцания охватываем способностью представления также все внешние созерцания, стало быть, если мы возьмем предметы так, как они могут существовать сами по себе, то время есть ничто. Оно имеет объективную значимость только в отношении явлений, потому что именно явления суть вещи, которые мы принимаем за *предметы наших чувств*, но оно уже не объективно, если отвлечься от чувственной природы нашего созерцания, т. е. от свойственного нам способа представления, и говорить о *вещах вообще*. Итак, время есть лишь субъективное условие нашего (человеческого) созерцания (которое всегда имеет чувственный характер, т. е. поскольку мы аффицированы предметами) и само по себе, вне субъекта, есть ничто. Тем не менее в отношении всех явлений, стало быть, и в отношении всех вещей, которые могут встретиться нам в опыте, оно необходимым образом объективно. Мы не можем сказать: все вещи находятся во времени, потому что в понятии вещи | вообще отвлекаются от всех видов созерцания вещи, между тем как созерцание есть то именно условие, при котором время входит в представления о предметах. Но если это условие присоединено к понятию вещи и если мы скажем, что все вещи как явления (как предметы чувственного созерцания) находятся во времени, то это основоположение обладает объективной истинностью и всеобщностью *a priori*.

Таким образом, наши утверждения показывают *эмпирическую реальность* времени, т. е. объективную значимость его для всех предметов, которые когда-либо могут быть даны нашим чувствам. А так как наше созерцание всегда чувственное, то в опыте нам никогда не может быть дан предмет, который не был бы подчинен условию времени. Наоборот, мы оспариваем у времени всякое притязание на абсолютную реальность, так как оно при этом было бы абсолютно присуще вещам как условие или свойство их даже независимо от формы нашего чувственного созер-

Bedingung oder Eigenschaft anhinge. Solche Eigenschaften, die den Dingen an sich zukommen, können uns durch die Sinne auch niemals gegeben werden. Hierin besteht also die *transzendentale Idealität* der Zeit, nach welcher sie, wenn man von den subjektiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahiert, gar nichts ist und den Gegenständen an sich selbst (ohne ihr Verhältnis auf unsere Anschauung) weder subsistierend noch inhärierend beigezählt werden kann. Doch
53 ist diese Idealität eben|sowenig wie die des Raumes mit den Subreptionen der Empfindungen in Vergleichung zu stellen, weil man doch dabei von der Erscheinung selbst, der diese Prädikate inhärieren, voraussetzt, daß sie objektive Realität habe, die hier gänzlich wegfällt, außer sofern sie bloß empirisch ist, d. i. den Gegenstand selbst bloß als Erscheinung ansieht: wovon die obige Anmerkung des ersteren Abschnitts nachzusehen ist.

§ 7. Erläuterung

Wider diese Theorie, welche der Zeit empirische Realität zugesteht, aber die absolute und transzendentale bestreitet, habe ich von einsehenden Männern einen Einwurf so einstimmig vernommen, daß ich daraus abnehme, er müsse sich natürlicherweise bei jedem Leser, dem diese Betrachtungen ungewohnt sind, vorfinden. Er lautet also: Veränderungen sind wirklich (dies beweist der Wechsel unserer eigenen Vorstellungen, wenn man gleich alle äußere Erscheinungen samt deren Veränderungen leugnen wollte). Nun sind Veränderungen nur in der Zeit möglich, folglich ist die Zeit etwas Wirkliches. Die Beantwortung hat keine Schwierigkeit. Ich gebe das ganze Argument zu. Die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der inneren Anschauung. Sie hat also subjektive Realität in Ansehung
54 der inneren Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vor|stellung von der Zeit und meinen Bestimmungen in ihr. Sie ist also wirklich, nicht als Objekt, sondern als die Vorstellungsart meiner selbst als Objekts anzusehen. Wenn aber ich selbst oder ein ander Wesen mich ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntnis geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung gar nicht vorkäme. Es bleibt also ihre empirische Realität als Bedingung aller unserer Erfahrungen. Nur die abso-

ция. Такие свойства, присущие вещам самим по себе, вообще никогда не могут быть даны нам посредством чувств. В этом, следовательно, состоит *трансцендентальная идеальность* времени, согласно которой оно, если отвлечься от субъективных условий чувственного созерцания, ровно ничего не означает и не может быть причислено к предметам самим по себе (безотносительно к нашему созерцанию) ни как субстанция, ни как свойство. Однако эту идеальность, | как и идеальность пространства, нельзя приравнивать к обманчивости ощущений, так как при таком обмане чувств мы предполагаем, что само явление, которому приписываются эти предикаты, обладает объективной реальностью, между тем как здесь эта объективная реальность совершенно отпадает – за исключением того случая, когда она имеет только эмпирический характер, т. е. поскольку сам предмет рассматривается только как явление. Замечания об этом можно найти выше в первом разделе.

§ 7. Пояснение

Против этой теории, признающей эмпирическую реальность времени, но отрицающей его абсолютную и трансцендентальную реальность, мне приходилось слышать от проницательных людей одно столь единодушно высказываемое возражение, что, я полагаю, оно должно естественным образом возникнуть у каждого читателя, для которого непривычны такие рассуждения. Оно состоит в следующем: изменения действительны (это доказывает смена наших собственных представлений, если бы мы даже и стали отрицать все внешние явления вместе с их изменениями), а так как изменения возможны только во времени, то, следовательно, время есть нечто действительное. Ответить на возражение нетрудно. Я целиком принимаю этот довод. Время в самом деле есть нечто действительное, а именно оно действительная форма внутреннего созерцания. Следовательно, время имеет субъективную реальность в отношении внутреннего опыта, иными словами, я действительно имею представление | о времени и о своих определениях в нем. Значит, время следует считать действительным не как объект, а как способ представлять меня самого как объект. Но если бы я сам мог бы или какое-нибудь другое существо могло бы созерцать меня без этого условия чувственности, то те же определения, которые теперь представляются нам как изменения, дали бы познание, в котором вообще не было бы представления о времени и, стало быть, не было бы также представления об изменениях. Таким образом, у времени остается эмпи-

lute Realität kann ihr nach dem oben Angeführten nicht zugestanden werden. Sie ist nichts, als die Form unserer inneren Anschauung *. Wenn man von ihr die besondere Bedingung unserer Sinnlichkeit wegnimmt, so verschwindet auch der Begriff der Zeit, und sie hängt nicht an den Gegenständen selbst, sondern bloß am Subjekte, welches sie anschaut.

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

Zeit und Raum sind demnach zwei Erkenntnisquellen, aus denen *a priori* verschiedene synthetische Erkenntnisse geschöpft werden können, wie vornehmlich die reine Mathematik in Ansehung der Erkenntnisse vom Raume und dessen Verhältnissen ein glänzendes Beispiel | gibt. Sie sind nämlich beide zusammengenommen reine Formen aller sinnlichen Anschauung und machen dadurch synthetische Sätze *a priori* möglich. Aber diese Erkenntnisquellen *a priori* bestimmen sich eben dadurch (daß sie bloß Bedingungen der Sinn-

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

рическая реальность как условие всякого нашего опыта. А вот абсолютную реальность, на основании приведенных выше соображений, за ним признать нельзя. Оно есть не что иное, как форма нашего внутреннего созерцания *. Если устранить особое условие нашей чувственности, то исчезнет также понятие времени; оно присуще не самим предметам, а только субъекту, который их созерцает.

Причина, в силу которой это возражение делается столь единодушно, а именно теми, кто все же не находит против учения об идеальности пространства убедительных доводов, | состоит в следующем. Абсолютную реальность пространства они не надеялись доказать аподиктически, так как им поперек дороги стоит идеализм, согласно которому действительность внешних предметов не поддается строгому доказательству, между тем как действительность предметов наших внутренних чувств (меня самого и моих состояний) непосредственно очевидна благодаря сознанию. Внешние предметы могли оказаться лишь видимостью, тогда как предметы внутреннего чувства, по их мнению, неоспоримо суть нечто действительное. Однако они упустили из виду, что и те и другие предметы, хотя и нельзя оспаривать их действительность как представлений, тем не менее принадлежат лишь явлению, а явление всегда имеет две стороны — одну, когда объект рассматривается сам по себе (независимо от способа, каким он созерцается, и именно потому свойства его всегда остаются проблематичными), и другую, когда принимается во внимание форма созерцания предмета, которую – пусть она действительно и необходимо присуща явлению данного предмета – следует искать не в предмете самом по себе, а в субъекте, которому предмет является.

Таким образом, пространство и время суть два источника познания, из которых можно *a priori* почерпнуть различные синтетические познания; блестящим примером этого служит чистая математика, когда дело идет о познаниях, касающихся пространства и его отношений. | Пространство и время, вместе взятые, суть чистые формы всякого чувственного созерцания, и именно благодаря этому они делают возможными синтетические положения *a priori*. Однако эти источники познания *a priori* как раз благодаря данному обстоятельству (благодаря тому, что они лишь

* Я могу, правда, сказать: мои представления следуют друг за другом; однако это значит лишь, что мы сознаем их как сменяющиеся во времени, т. е. согласно форме внутреннего чувства. Поэтому время не есть нечто, что [имеется] само по себе, оно не есть также определение, объективно присущее вещам.

lichkeit sind) ihre Grenzen, nämlich daß sie bloß auf Gegenstände gehen, sofern sie als Erscheinungen betrachtet werden, nicht aber Dinge an sich selbst darstellen. Jene allein sind das Feld ihrer Gültigkeit, woraus, wenn man hinausgeht, weiter kein objektiver Gebrauch derselben stattfindet. Diese Realität des Raumes und der Zeit läßt übrigens die Sicherheit der Erfahrungserkenntnis unangetastet: denn wir sind derselben ebenso gewiß, ob diese Formen den Dingen an sich selbst, oder nur unserer Anschauung dieser Dinge notwendigerweise anhängen. Dagegen die, so die absolute Realität des Raumes und der Zeit behaupten, sie mögen sie nun als subsistierend oder nur inhärierend annehmen, mit den Prinzipien der Erfahrung selbst uneinig sein müssen. Denn entschließen sie sich zum ersteren (welches gemeiniglich die Partei der mathematischen Naturforscher ist), so müssen sie zwei ewige und unendliche für sich bestehende Undinge (Raum und Zeit) annehmen, welche dasind (ohne daß doch etwas Wirkliches ist), nur um alles Wirkliche in sich zu befassen. Nehmen sie die zweite Partei (von der einige metaphysische Naturlehrer sind), und Raum und Zeit gelten ihnen als von
57 der Erfahrung abstrahierte, obzwar | in der Absonderung verworren vorgestellte, Verhältnisse der Erscheinungen (neben- oder nacheinander): so müssen sie den mathematischen Lehren *a priori* in Ansehung wirklicher Dinge (z. E. im Raume) ihre Gültigkeit, wenigstens die apodiktische Gewißheit bestreiten, indem diese *a posteriori* gar nicht stattfindet, und die Begriffe *a priori* von Raum und Zeit dieser Meinung nach nur Geschöpfe der Einbildungskraft sind, deren Quell wirklich in der Erfahrung gesucht werden muß, aus deren abstrahierten Verhältnissen die Einbildung etwas gemacht hat, was zwar das Allgemeine derselben enthält, aber ohne die Restriktionen, welche die Natur mit denselben verknüpft hat, nicht stattfinden kann. Die ersteren gewinnen so viel, daß sie für die mathematischen Behauptungen sich das Feld der Erscheinungen frei machen. Dagegen verwirren sie sich sehr durch eben diese Bedingungen, wenn der Verstand über dieses Feld hinausgehen will. Die zweiten gewinnen zwar in Ansehung des letzteren, nämlich daß die Vorstellungen von Raum und Zeit ihnen nicht in den Weg kommen, wenn sie von Gegenständen nicht als Erscheinungen, sondern bloß im Verhältnis auf den Verstand urteilen wollen; können aber weder von der Möglichkeit mathematischer Erkenntnisse *a priori*

условия чувственности) определяют свои границы, а именно касаются предметов лишь в тех границах, что они рассматриваются как явления, а не показывают вещей самих по себе. Только явления суть сфера значимости понятий пространства и времени, а при выхождении за их пределы невозможно объективное употребление указанных понятий. Впрочем, этого рода реальность пространства и времени оставляет незатронутой достоверность опытного познания: ведь мы уверены в опытном познании совершенно одинаково — независимо от того, присущи ли эти формы вещам самим по себе или необходимым образом только нашему созерцанию этих вещей. Наоборот, те, кто утверждает абсолютную реальность пространства и времени, все равно, принимают ли они их в субстанциональной форме или только в форме свойств, неизбежно расходятся с принципами самого опыта. В самом деле, если они придерживаются первого взгляда (к нему обычно склоняются представители математического естествознания), то они должны признать наличие двух вечных и бесконечных, обладающих самостоятельным бытием невещественностей, пространства и времени, которые наличествуют (не будучи, однако, чем-то действительным) для того только, чтобы охватывать собой все действительное. Если же они придерживаются второго взгляда (как некоторые естествоиспытатели-метафизики) и смотрят на пространство и время как на отвлеченные от опыта, хотя | и смутно представляемые в этом отвлечении, отношения (сосуществования или последовательности) между явлениями, то они вынуждены отрицать значимость или по крайней мере аподиктическую достоверность математических учений *a priori* в отношении действительных вещей (например, в пространстве), тогда как эта достоверность не может быть достигнута *a posteriori*; и понятия *a priori* о пространстве и времени, согласно этому учению, суть продукт способности воображения, источник которой действительно следует искать в опыте. Из отношений же опыта путем отвлечения их воображение создало нечто, что, правда, содержит нечто общее для этих отношений, но что не может существовать без ограничений, налагаемых на них природой. Сторонники первого мнения выигрывают в том отношении, что делают сферу явлений свободной для математических положений. Однако именно из-за этих условий они запутываются, когда рассудок хочет выйти за эту сферу. Сторонники второго мнения выигрывают в том отношении, что представления о пространстве и времени не препятствуют им, когда они хотят судить о предметах не как о явлениях, а лишь в отношении к рассудку; зато они не могут ни указать основания возможности математи-

(indem ihnen eine wahre und objektiv gültige Anschauung *a priori* fehlt) Grund angeben, noch die Erfahrungssätze mit jenen Behauptungen in notwendige Einstimmung bringen. In unserer
58 Theo|rie von der wahren Beschaffenheit dieser zwei ursprünglichen Formen der Sinnlichkeit ist beiden Schwierigkeiten abgeholfen.

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

§ 8. Allgemeine Anmerkungen zur Transzendentalen Ästhetik

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

Wir haben also sagen wollen: daß alle unsre Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei; daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können. Was es für eine Bewandtnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, ob zwar jedem Menschen,

ческих познаний *a priori* (так как у них нет истинного и объективно значимого созерцания *a priori*), ни привести законы опыта в необходимое согласие с математическими положениями *a priori*. Наша теория, | указывающая истинные свойства этих двух первоначальных форм чувственности, свободна от затруднений обоего рода.

Что трансцендентальная эстетика заключает в себе в конце концов не более чем эти два элемента, а именно пространство и время, ясно из следующего: все другие относящиеся к чувственности понятия, даже понятие движения, соединяющее в себе и пространство и время, предполагают нечто эмпирическое. Ибо движение предполагает восприятие чего-то движущегося. Но в пространстве, рассматриваемом самом по себе, нет ничего движущегося; поэтому движущееся должно быть чем-то таким, что обнаруживается *в пространстве только опытом*, стало быть, представляет собой нечто эмпирически данное. Точно так же трансцендентальная эстетика не может причислять понятие изменения к своим данным *a priori*: ведь изменяется не само время, а нечто находящееся во времени. Следовательно, для этого понятия требуется восприятие какого-нибудь бытия и последовательности его определений, стало быть, требуется опыт. |

§ 8. Общие примечания к трансцендентальной эстетике

I. Чтобы избежать недоразумений, необходимо прежде всего как можно отчетливее разъяснить наш взгляд на основное свойство чувственного познания вообще.

Выше мы хотели сказать следующее: всякое наше созерцание есть только представление о явлении; вещи, которые мы созерцаем, сами по себе не таковы, как мы их созерцаем, и отношения их сами по себе по своим свойствам не таковы, какими они нам являются; и если бы мы устранили наш субъект или же только субъективные свойства наших чувств вообще, то все свойства объектов, все отношения их в пространстве и времени, и даже само пространство и время исчезли бы: как явления они могут существовать только в нас, а не сами по себе. Каковы предметы сами по себе и обособленно от этой восприимчивости нашей чувственности, остается нам совершенно неизвестным. Мы не знаем ничего, кроме свойственного нам способа воспринимать их, который к тому же необязателен для всякого существа, хотя и должен быть присущ каждому человеку. Мы имеем дело толь-

zukommen muß. Mit dieser haben wir es lediglich zu tun. Raum und
60 Zeit sind die | reinen Formen derselben, Empfindung überhaupt die Materie. Jene können wir allein *a priori*, d. i. vor aller wirklichen Wahrnehmung, erkennen, und sie heißt darum reine Anschauung; diese aber ist das in unserm Erkenntnis, was da macht, daß es Erkenntnis a posteriori, d. i. empirische Anschauung, heißt. Jene hängen unserer Sinnlichkeit schlechthin notwendig an, welcher Art auch unsere Empfindungen sein mögen; diese können sehr verschieden sein. Wenn wir diese unsre Anschauung auch zum höchsten Grade der Deutlichkeit bringen könnten, so würden wir dadurch der Beschaffenheit der Gegenstände an sich selbst nicht näher kommen. Denn wir würden auf allen Fall doch nur unsre Art der Anschauung, d. i. unsere Sinnlichkeit, vollständig erkennen und diese immer nur unter den dem Subjekt ursprünglich anhängenden Bedingungen von Raum und Zeit; was die Gegenstände an sich selbst sein mögen, würde uns durch die aufgeklärteste Erkenntnis der Erscheinung derselben, die uns allein gegeben ist, doch niemals bekannt werden.

Daß daher unsere ganze Sinnlichkeit nichts als die verworrene Vorstellung der Dinge sei, welche lediglich das enthält, was ihnen an sich selbst zukommt, aber nur unter einer Zusammenhäufung von Merkmalen und Teilvorstellungen, die wir nicht mit Bewußtsein auseinander setzen, ist eine Verfälschung des Begriffs von Sinnlichkeit und von Erscheinung, welche die ganze Lehre derselben unnütz und leer macht.
61 Der Unterschied einer undeutlichen von der deutlichen Vorstellung ist bloß logisch und betrifft nicht den Inhalt. Ohne Zweifel enthält der Begriff von Recht, dessen sich der gesunde Verstand bedient, eben dasselbe, was die subtilste Spekulation aus ihm entwickeln kann, nur daß im gemeinen und praktischen Gebrauche man sich dieser mannigfaltigen Vorstellungen in diesem Gedanken nicht bewußt ist. Darum kann man nicht sagen, daß der gemeine Begriff sinnlich sei und eine bloße Erscheinung enthalte, denn das Recht kann gar nicht erscheinen, sondern sein Begriff liegt im Verstande und stellt eine Beschaffenheit (die moralische) der Handlungen vor, die ihnen an sich selbst zukommt. Dagegen enthält die Vorstellung eines Körpers in der Anschauung gar nichts, was einem Gegenstande an sich selbst zukommen könnte, sondern bloß die Erscheinung von etwas und die Art, wie wir dadurch affiziert werden, und diese Rezeptivität unserer Erkenntnisfähigkeit heißt Sinnlichkeit und bleibt von der Erkenntnis des Gegenstandes an sich selbst, ob man

ко с этим способом восприятия. Пространство и время суть | чистые формы его, а ощущение вообще есть [его] материя. Пространство и время мы можем познавать только *a priori*, т. е. до всякого действительного восприятия, и потому они называются чистым созерцанием; ощущения же суть то в нашем познании, благодаря чему оно называется познанием *a posteriori*, т. е. эмпирическим созерцанием. Пространство и время безусловно необходимо принадлежат нашей чувственности, каковы бы ни были наши ощущения; ощущения же могут быть весьма различными. Если бы мы могли довести наши созерцания даже до высокой степени отчетливости, то этим мы не подошли бы ближе к [познанию] свойств предметов самих по себе. Во всяком случае мы бы тогда полностью познали только способ нашего созерцания, т. е. нашу чувственность, да и то всегда лишь при первоначально присущем субъекту условии [существования] пространства и времени; каковы предметы сами по себе — этого мы никогда не узнали бы и при помощи самого ясного познания явлений этих предметов, которое единственно дано нам.

Поэтому думать, что вся наша чувственность есть не что иное, как беспорядочное представление о вещах, содержащее лишь то, что присуще им самим по себе, но только в виде нагромождения признаков и подчиненных представлений, которые мы не можем отчетливо различить, — значит искажать понятие о чувственности и явлении так, что все учение о них становится бесполезным и пустым. Различение между неотчетливыми | и отчетливыми представлениями имеет только логический характер и не касается содержания. Так, например, нет сомнения, что понятие *права,* которым пользуется здравый рассудок, вполне совпадает с тем, что может развить из него самая утонченная спекуляция, но только в обыденном и практическом употреблении не осознают таких разнообразных представлений, содержащихся в этой мысли. Но на этом основании нельзя утверждать, будто обыденное понятие имеет чувственный характер и содержит только явление: ведь право вовсе не может являться, его понятие содержится в рассудке и представляет (моральное) свойство поступков, присущее им самим по себе. Наоборот, представление о *теле* в созерцании не содержит ничего, что могло бы быть присуще предметам самим по себе; оно выражает лишь явление чего-то и способ, каким это нечто аффицирует нас; такая восприимчивость нашей способности познания называется чувственностью и отлича-

jene (die Erscheinung) gleich bis auf den Grund durchschauen möchte, dennoch himmelweit unterschieden.

Die Leibniz-Wolffische Philosophie hat daher allen Untersuchungen über die Natur und den Ursprung unserer Erkenntnisse einen ganz unrechten Gesichtspunkt angewiesen, indem sie den Unterschied der Sinnlichkeit vom Intellektuellen bloß als logisch betrachtete, da er offenbar transzendental ist und nicht bloß die Form der Deutlich|keit der Undeutlichkeit, sondern den Ursprung und den Inhalt derselben betrifft, so daß wir durch die erstere die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst nicht bloß undeutlich, sondern gar nicht erkennen, und, sobald wir unsre subjektive Beschaffenheit wegnehmen, das vorgestellte Objekt mit den Eigenschaften, die ihm die sinnliche Anschauung beilegte, überall nirgend anzutreffen ist, noch angetroffen werden kann, indem eben diese subjektive Beschaffenheit die Form desselben als Erscheinung bestimmt.

Wir unterscheiden sonst wohl unter Erscheinungen das, was der Anschauung derselben wesentlich anhängt und für jeden menschlichen Sinn überhaupt gilt, von demjenigen, was derselben nur zufälligerweise zukommt, indem es nicht auf die Beziehung der Sinnlichkeit überhaupt, sondern nur auf eine besondre Stellung oder Organisation dieses oder jenes Sinnes gültig ist. Und da nennt man die erstere Erkenntnis eine solche, die den Gegenstand an sich selbst vorstellt, die zweite aber nur die Erscheinung desselben. Dieser Unterschied ist aber nur empirisch. Bleibt man dabei stehen (wie es gemeiniglich geschieht) und sieht jene empirische Anschauung nicht wiederum (wie es geschehen sollte) als bloße Erscheinung an, so daß darin gar nichts, was irgendeine Sache an sich selbst anginge, anzutreffen ist, so ist unser transzendentaler Unterschied verloren, und wir glauben alsdann doch, Dinge an sich zu erkennen, ob wir es gleich überall (in der Sinnenwelt) selbst bis zu der tiefsten Erfor|schung ihrer Gegenstände mit nichts als Erscheinungen zu tun haben. So werden wir zwar den Regenbogen eine bloße Erscheinung bei einem Sonnenregen nennen, diesen Regen aber die Sache an sich selbst, welches auch richtig ist, sofern wir den letztern Begriff nur physisch verstehen, als das, was in der allgemeinen Erfahrung unter allen verschiedenen Lagen zu den Sinnen doch in der Anschauung so und nicht anders bestimmt ist. Nehmen wir aber dieses Empirische überhaupt und fragen, ohne uns an die Einstimmung desselben mit jedem Menschensinne zu kehren, ob auch dieses einen Gegenstand an

ется как небо от земли от познания предметов самих по себе, хотя бы мы и проникли в самую глубь явлений.

Вот почему философия Лейбница↑ и Вольфа указала всем исследованиям о природе и происхождении наших познаний совершенно неправильную точку зрения, признавая различие между чувственностью и интеллектуальным только логическим различием, тогда как на деле это различие трансцендентально и касается не просто формы отчетливости | или неотчетливости, а происхождения и содержания познаний, так что с помощью чувственности мы не то что неясно познаем свойства вещей самих по себе, а вообще не познаем их. И если только мы устраним наши субъективные свойства, окажется, что представляемый объект с качествами, приписываемыми ему чувственным созерцанием, нигде не встречается, да и не может встретиться, так как именно наши субъективные свойства определяют форму его как явления.

Обычно мы хорошо различаем в явлениях то, что по существу принадлежит созерцанию их и имеет силу для всякого человеческого чувства вообще, и то, что им принадлежит лишь случайно, так как имеет силу не для отношения к чувственности вообще, а только для особого положения или устройства того или другого чувства. О первом виде познания говорят, что оно представляет предмет сам по себе, а о втором — что оно представляет только явление этого предмета. Однако это лишь эмпирическое различение. Если остановиться на этом (как это обыкновенно происходит) и не признать (как это должно бы происходить) эмпирическое созерцание опять-таки только явлением, так что в нем нет ничего относящегося к вещи самой по себе, то наше трансцендентальное различение утрачивается и мы начинаем воображать, будто познаем вещи сами по себе, хотя (в чувственно воспринимаемом мире) мы везде, даже при глубочайшем исследовании | его предметов, имеем дело только с явлениями. Так, например, радугу мы готовы назвать только явлением, которое возникает при дожде, освещенном солнцем, а этот дождь — вещью самой по себе. И это совершенно правильно, если только мы понимаем понятие вещи самой по себе лишь физически, как то, что во всеобщем опыте, при всех различиях положений по отношению к чувствам, все же определяется в созерцании только так, а не иначе. Но если мы возьмем это эмпирическое вообще и, не обращаясь более к [проблеме] согласия его с любым человеческим чувством, спросим, представляет ли оно предмет сам по

sich selbst (nicht die Regentropfen, denn die sind dann schon als Erscheinungen empirische Objekte) vorstelle, so ist die Frage von der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand transzendental, und nicht allein diese Tropfen sind bloße Erscheinungen, sondern selbst ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in welchem sie fallen, sind nichts an sich selbst, sondern bloße Modifikationen oder Grundlagen unserer sinnlichen Anschauung, das transzendentale Objekt aber bleibt uns unbekannt.

Die zweite wichtige Angelegenheit unserer transzendentalen Ästhetik ist, daß sie nicht bloß als scheinbare Hypothese einige Gunst erwerbe, sondern so gewiß und ungezweifelt sei, als jemals von einer Theorie gefordert werden kann, die zum Organon dienen soll. Um diese Gewißheit völlig einleuchtend zu machen, wollen wir irgendeinen Fall wählen, woran dessen Gültigkeit au-
64 gen|scheinlich werden und zu mehrer Klarheit dessen, was § 3 angeführt worden, dienen kann.

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

себе (мы говорим не о каплях дождя, так как они, как явления, уже суть эмпирические объекты), то этот вопрос об отношении представления к предмету трансцендентален; при этом не только капли оказываются лишь явлениями, но и сама круглая форма их и даже пространство, в котором они падают, суть сами по себе ничто, а лишь модификации или основы нашего чувственного созерцания; трансцендентальный же объект остается нам неизвестным.

Второе важное дело нашей трансцендентальной эстетики состоит в том, чтобы она приобрела некоторую благосклонность не просто в качестве правдоподобной гипотезы, но чтобы она стала настолько достоверной и несомненной, насколько этого можно требовать от всякой теории, которая должна служить органоном. Чтобы сделать эту достоверность вполне ясной, мы приведем пример, с помощью которого можно сделать ее значимость очевидной | и содействовать большей ясности того, что сказано в § 3.

Предположим, что пространство и время объективны сами по себе и составляют условия возможности вещей самих по себе. В таком случае прежде всего окажется, что существует множество аподиктических и синтетических положений *a priori* относительно времени и пространства, в особенности относительно пространства, и потому преимущественно на его примере мы и хотим здесь провести исследование. Так как положения геометрии можно познать синтетически *a priori* и с аподиктической достоверностью, то я спрашиваю: откуда вы получаете такие положения и на чем основывается наш рассудок, чтобы прийти к таким безусловно необходимым и всеобщезначимым истинам? Здесь нет иного пути, как через понятия или созерцания, причем и те и другие, как таковые, даны или *a priori*, или *a posteriori*. Последние, а именно эмпирические понятия, и также то, на чем они основываются, а именно эмпирическое созерцание, могут дать лишь такое синтетическое положение, которое в свою очередь также имеет только эмпирический характер, т. е. представляет собой исходящее из опыта суждение, стало быть, никогда не может содержать необходимость и абсолютную всеобщность, между тем как эти признаки свойственны всем положениям геометрии. Что же касается первого и единственно [возможного] средства, а именно обретения таких познаний при помощи одних только понятий или созерцаний *a priori*, то несомненно, что на основе одних только понятий можно достигнуть исключительно аналитического, и никак не синтетического познания. |

Figur möglich sei, und versucht ihn aus dem Begriff von geraden Linien und der Zahl zwei abzuleiten; oder auch, daß aus drei geraden Linien eine Figur möglich sei, und versucht es ebenso bloß aus diesen Begriffen. Alle eure Bemühung ist vergeblich, und ihr seht euch genötigt, zur Anschauung eure Zuflucht zu nehmen, wie es die Geometrie auch jederzeit tut. Ihr gebt euch also einen Gegenstand in der Anschauung; von welcher Art aber ist diese, ist es eine reine Anschauung *a priori* oder eine empirische? Wäre das letzte, so könnte niemals ein allgemein gültiger, noch weniger ein apodiktischer Satz daraus werden: denn Erfahrung kann dergleichen niemals liefern. Ihr müßt also euren Gegenstand *a priori* in der Anschauung geben und auf diesen euren synthetischen Satz gründen. Läge nun in euch nicht ein Vermögen, *a priori* anzuschauen; wäre diese subjektive Bedingung der Form nach nicht zugleich die allgemeine Bedingung *a priori*, unter der allein das Objekt dieser (äußeren) Anschauung selbst möglich ist; wäre der Gegenstand (der Triangel) etwas an sich selbst ohne Beziehung auf euer Subjekt: wie könntet ihr sagen, daß, was in euren subjektiven Bedingungen einen Triangel zu konstruieren notwendig liegt, auch dem Triangel an sich selbst notwendig zukommen müsse? Denn ihr könntet doch zu euren Begriffen (von drei
66 Linien) nichts neues (die Figur) hinzufügen, welches | darum notwendig an dem Gegenstande angetroffen werden müßte, da dieser vor eurer Erkenntnis und nicht durch dieselbe gegeben ist. Wäre also nicht der Raum (und so auch die Zeit) eine bloße Form eurer Anschauung, welche Bedingungen *a priori* enthält, unter denen allein Dinge für euch äußere Gegenstände sein können, die ohne diese subjektive Bedingungen an sich nichts sind: so könntet ihr *a priori* ganz und gar nichts über äußere Objekte synthetisch ausmachen. Es ist also ungezweifelt gewiß und nicht bloß möglich oder auch wahrscheinlich, daß Raum und Zeit, als die notwendigen Bedingungen aller (äußeren und inneren) Erfahrung, bloß subjektive Bedingungen aller unserer Anschauung sind, im Verhältnis auf welche daher alle Gegenstände bloße Erscheinungen und nicht für sich in dieser Art gegebene Dinge sind, von denen sich auch um deswillen, was die Form derselben betrifft, vieles *a priori* sagen läßt, niemals aber das Mindeste von dem Dinge an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegen mag.

Возьмите, к примеру, положение, что две прямые линии не могут замыкать пространство, стало быть, не могут образовать фигуру, и попытайтесь вывести его из понятия о прямых линиях и числе два; или возьмите положение, что из трех прямых линий можно образовать фигуру, и попытайтесь вывести его только из этих понятий. Всякое ваше усилие окажется напрасным, и вы увидите, что вам придется прибегнуть к созерцанию, как это всегда и делается в геометрии. Итак, вам дан предмет в созерцании. Какого же рода оно, есть ли это чистое созерцание *a priori* или созерцание эмпирическое? Если бы оно было эмпирическим, из него никак нельзя было бы получить всеобщезначимое, а тем более аподиктическое положение: ведь опыт никогда не дает таких положений. Следовательно, предмет должен быть дан вам в созерцании *a priori*, и на нем должно быть основано ваше синтетическое положение. Если бы у вас не было способности *a priori* созерцать, если бы это субъективное условие не было в то же время по своей форме всеобщим условием *a priori*, при котором единственно возможны объекты самого этого (внешнего) созерцания, если бы предмет (треугольник) был чем-то самим по себе безотносительно к вашему субъекту, — то как вы могли бы утверждать, будто то, что необходимо заложено в ваших субъективных условиях построения треугольника, должно необходимо быть присуще также треугольнику самому по себе? Ведь в таком случае вы не могли бы прибавить к вашим понятиям (о трех линиях) ничего нового ([понятие] фигуры), чтó | тем самым необходимо должно было бы быть в предмете, так как этот предмет дан до вашего познания, а не посредством его. Следовательно, если бы пространство (и таким же образом время) не было только формой вашего созерцания, *a priori* содержащей условия, единственно при которых вещи могут быть для вас внешними предметами, которые без этих субъективных условий сами по себе суть ничто, то вы абсолютно ничего не могли бы утверждать синтетически *a priori* о внешних объектах. Следовательно, не только возможно или вероятно, но и совершенно несомненно, что пространство и время как необходимые условия всякого (внешнего и внутреннего) опыта суть лишь субъективные условия всякого нашего созерцания, и поэтому в отношении к нему все предметы суть только явления, а не данные таким образом вещи для самих себя; и также о том, что касается формы их, многое можно сказать *a priori*, но никогда ничего нельзя сказать о вещи самой по себе, которая могла бы лежать в основе этих явлений.

II. Zur Bestätigung dieser Theorie von der Idealität des äußeren sowohl als inneren Sinnes, mithin aller Objekte der Sinne als bloßer Erscheinungen kann vorzüglich die Bemerkung dienen: daß alles, was in unserem Erkenntnis zur Anschauung gehört (also Gefühl der Lust
67 und Unlust und den Willen, die gar nicht Erkenntnisse sind, ausgenommen) nichts als bloße Verhältnisse enthalte, der Örter in einer Anschauung (Ausdehnung), | Veränderung der Örter (Bewegung) und Gesetze, nach denen diese Veränderung bestimmt wird (bewegende Kräfte). Was aber in dem Orte gegenwärtig sei, oder was es außer der Ortveränderung in den Dingen selbst wirke, wird dadurch nicht gegeben. Nun wird durch bloße Verhältnisse doch nicht eine Sache an sich erkannt: also ist wohl zu urteilen, daß, da uns durch den äußeren Sinn nichts als bloße Verhältnisvorstellungen gegeben werden, dieser auch nur das Verhältnis eines Gegenstandes auf das Subjekt in seiner Vorstellung enthalten könne und nicht das Innere, was dem Objekte an sich zukommt. Mit der inneren Anschauung ist es ebenso bewandt. Nicht allein, daß darin die Vorstellungen *äußerer Sinne* den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir unser Gemüt besetzen, sondern die Zeit, in die wir diese Vorstellungen setzen, die selbst dem Bewußtsein derselben in der Erfahrung vorhergeht und als formale Bedingung der Art, wie wir sie im Gemüte setzen, zum Grunde liegt, enthält schon Verhältnisse des Nacheinander-, des Zugleichseins und dessen, was mit dem Nacheinandersein zugleich ist (des Beharrlichen). Nun ist das, was als Vorstellung vor aller Handlung irgend etwas zu denken vorhergehen kann, die Anschauung und, wenn sie nichts als Verhält-
68 nisse enthält, die Form der Anschauung, welche, da sie nichts vorstellt, außer sofern etwas im Gemüte gesetzt wird, nichts anderes sein kann als die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses | Setzen seiner Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird, d. i. ein innerer Sinn seiner Form nach. Alles, was durch einen Sinn vorgestellt wird, ist sofern jederzeit Erscheinung, und ein innerer Sinn würde also entweder gar nicht eingeräumt werden müssen, oder das Subjekt, welches der Gegenstand desselben ist, würde durch denselben nur als Erscheinung vorgestellt werden können, nicht wie es von sich selbst urteilen würde, wenn seine Anschauung bloße Selbsttätigkeit, d. i. intellektuell, wäre. Hierbei beruht alle Schwierigkeit nur darauf, wie ein Subjekt sich selbst innerlich anschauen könne; allein diese Schwierigkeit ist jeder Theorie gemein. Das Bewußtsein seiner selbst

II. Превосходным подтверждением этой теории об идеальности как внешнего, так и внутреннего чувства, стало быть, об идеальности всех объектов чувств, взятых только как явления, может служить следующее замечание. Все, что в нашем познании принадлежит к созерцанию (следовательно, исключая чувства удовольствия и неудовольствия, а также волю, которые вовсе не суть познания), содержит одни лишь отношения, а именно отношения мест в созерцании (протяжение), | отношения перемены мест (движение) и законы, по которым определяется эта перемена (движущие силы). Но то, что находится в данном месте, или то, что действует в самих вещах, кроме перемены места, этим не дано. Между тем вещь сама по себе не познается из одних только отношений. Отсюда вполне можно сделать вывод: раз внешнее чувство дает нам лишь представления об отношении, то и оно может содержать в своем представлении только отношение предмета к субъекту, а не то внутреннее, что присуще объекту самому по себе. С внутренним созерцанием дело обстоит точно так же. Дело не только в том, что представления *внешних чувств* составляют основной материал, которым мы снабжаем нашу душу; ведь и само время, – в котором нами положены эти представления и которое даже предшествует осознанию их в опыте, находясь в основе их как формальное условие того способа, каким мы полагаем их в душе, – уже содержит отношения последовательности, одновременности и того, что существует одновременно с последовательным бытием (того, что постоянно). То, что может существовать как представление раньше, чем мы нечто помыслим, есть созерцание, и если оно не содержит ничего, кроме отношений, то оно есть форма созерцания. Так как эта форма представляет нечто лишь постольку, поскольку это нечто полагаемо в душе, то она может быть лишь способом, каким душа аффицирует самое себя своей собственной деятельностью, а именно | полаганием своих представлений, стало быть, делая это через самое себя; значит, по своей форме [это] внутреннее чувство. Все, что представляется посредством чувства, в этом смысле всегда есть явление, а потому или вообще нельзя допускать наличия внутреннего чувства, или субъект, служащий предметом его, может посредством него быть представлен только как явление, а не так, как он судил бы сам о себе, если бы его созерцание было лишь самодеятельностью, т. е. если бы оно было интеллектуальным. Затруднение основано здесь на том, каким образом субъект может внутренне созерцать самого себя; однако подобное затруднение испы-

(Apperzeption) ist die einfache Vorstellung des Ich, und wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subjekt *selbsttätig* gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellektuell sein. Im Menschen erfordert dieses Bewußtsein innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subjekte vorher gegeben wird, und die Art, wie dieses ohne Spontaneität im Gemüte gegeben wird, muß um dieses Unterschiedes willen Sinnlichkeit heißen. Wenn das Vermögen sich bewußt zu werden das, was im Gemüte liegt, aufsuchen (apprehendieren) soll, so muß es dasselbe affizieren und kann allein auf solche Art eine Anschauung seiner
69 selbst hervorbringen, deren Form aber, die vorher im Gemüte zum Grunde liegt, die Art, wie das Mannigfaltige im Gemüte beisammen ist, in der Vorstellung | der Zeit bestimmt; da es denn sich selbst anschaut, nicht wie es sich unmittelbar selbsttätig vorstellen würde, sondern nach der Art wie es von innen affiziert wird, folglich wie es sich erscheint, nicht wie es ist.

III. Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung sowohl der äußeren Objekte, als auch die Selbstanschauung des Gemüts beides vor, so wie es unsere Sinne affiziert, d. i. wie es *erscheint,* so will das nicht sagen, daß diese Gegenstände ein bloßer *Schein* wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur daß, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als *Erscheinung* von ihm selber als *Objekt an sich* unterschieden wird. So sage ich nicht, die Körper *scheinen* bloß außer mir zu sein, oder meine Seele *scheint* nur in meinem Selbstbewußtsein gegeben zu sein, wenn ich behaupte, daß die Qualität des Raums und der Zeit, welcher als Bedingung ihres Daseins gemäß ich beide setze, in meiner Anschauungsart und nicht in diesen Objekten an sich liege. Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur
70 Erscheinung zählen sollte, bloßen Schein machte *. Die|ses geschieht

* Die Prädikate der Erscheinung können dem Objekte selbst beigelegt werden in Verhältnis auf unseren Sinn, z. B. | der Rose die rote Farbe oder der Geruch; aber der Schein kann niemals als Prädikat dem Gegenstande beigelegt werden, eben darum weil er, was diesem nur in Verhältnis auf die Sinne oder überhaupt aufs Subjekt zukommt, dem Objekt *für sich* beilegt, z. B. die zwei Henkel, die man anfänglich dem Saturn beilegte. Was gar nicht am Objekte an sich selbst,

тывает всякая теория. Осознание самого себя (апперцепция) есть простое представление о Я, и если бы через одно это представление *самодеятельно* было дано все многообразное в субъекте, то внутреннее созерцание было бы интеллектуальным. В человеке это осознание требует внутреннего восприятия многообразного, данного в субъекте заранее, а способ, каким это многообразное дается в душе без спонтанности, должен ввиду этого различия называться чувственностью. Если способность осознания себя должна находить (через аппрегензию) то, что содержится в душе, то она должна аффицировать душу и только этим способом может породить созерцание самого себя, форма которого, заранее заложенная в душе, определяет в представлении о времени способ, каким многообразное сосредоточивается в душе. | Ибо душа созерцает себя не так, как она представляла бы себя непосредственно самодеятельно, а сообразно тому, как она аффицирована изнутри, следовательно, не так, как она есть, а так, как она является себе.

III. Когда я говорю: как созерцание внешних объектов, так и самосозерцание души в пространстве и времени представляет нам эти объекты так, как они действуют на наши чувства, т. е. так, как они являются, я этим вовсе не хочу сказать, будто эти предметы суть лишь *видимость.* Ибо в явлении объекты и даже свойства, которые мы им приписываем, всегда рассматриваются как нечто действительно данное, но поскольку эти свойства зависят только от способа созерцания субъекта в отношении к нему данного предмета, то мы отличаем этот предмет *как явление* от того же предмета как объекта *самого по себе.* Так, я вовсе не утверждаю, что тела только *кажутся* существующими вне меня или что душа (Seele) только *кажется* данной в моем самосознании, когда я говорю, что качество пространства и времени, сообразно с которым, как условием их бытия, я их полагаю, заключены в моем способе созерцания, а не в этих объектах самих по себе. Если бы я превратил в простую видимость то, что я должен причислить к явлениям, то это было бы моей виной *. | Этого не происходит, если придерживаться нашего принципа идеально-

* Предикаты явления могут приписываться самому объекту, если речь идет об отношении к нашему чувству, например розе — красный цвет или запах; но видимость никогда не может быть приписана предмету в качестве предиката именно потому, что в таком случае она приписывала бы объекту *самому по себе* то, что присуще ему только в отношении к чувствам или вообще к субъекту, как, например, два ушка↑, которые сначала приписывали Сатурну. Явление

aber nicht nach unserem Prinzip der Idealität aller unserer sinnlichen Anschauungen; vielmehr wenn man jenen Vorstellungsformen *objektive Realität* beilegt, so kann man nicht vermeiden, daß nicht alles dadurch in bloßen *Schein* verwandelt werde. Denn wenn man den Raum und die Zeit als Beschaffenheiten ansieht, die ihrer Möglichkeit nach in Sachen an sich angetroffen werden müßten, und überdenkt die Ungereimtheiten, in die man sich alsdann verwickelt, indem zwei unendliche Dinge, die nicht Substanzen, auch nicht etwas wirklich den Substanzen Inhärierendes, dennoch aber Existieren|des, ja die notwendige Bedingung der Existenz aller Dinge sein müssen, auch übrig bleiben, wenngleich alle existierende Dinge aufgehoben werden: so kann man es dem guten *Berkeley* wohl nicht verdenken, wenn er die Körper zu bloßem Schein herabsetzte; ja es müßte sogar unsere eigene Existenz, die auf solche Art von der für sich bestehenden Realität eines Undinges wie die Zeit abhängig gemacht wäre, mit dieser in lauter Schein verwandelt werden, eine Ungereimtheit, die sich bisher noch niemand hat zu Schulden kommen lassen.

71

IV. In der natürlichen Theologie, da man sich einen Gegenstand denkt, der nicht allein für uns gar kein Gegenstand der Anschauung, sondern der ihm selbst durchaus kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung sein kann, ist man sorgfältig darauf bedacht, von aller seiner Anschauung (denn dergleichen muß alles sein Erkenntnis sein und nicht *Denken,* welches jederzeit Schranken beweiset) die Bedingungen der Zeit und des Raumes wegzuschaffen. Aber mit welchem Rechte kann man dieses tun, wenn man beide vorher zu Formen der Dinge an sich selbst gemacht hat und zwar solchen, die als Bedingungen der Existenz der Dinge *a priori* übrig bleiben, wenn man gleich die Dinge selbst aufgehoben hätte: denn als Bedingungen alles Daseins überhaupt müßten sie es auch vom Dasein Gottes sein. Es bleibt nichts übrig,

jederzeit aber im Verhältnisse desselben zum Subjekt anzutreffen und von der Vorstellung des letzteren unzertrennlich ist, ist Erscheinung, und so werden die Prädikate des Raumes und der Zeit mit Recht den Gegenständen der Sinne als solchen beigelegt, und hierin ist kein Schein. Dagegen wenn ich der Rose *an sich* die Röte, dem Saturn die Henkel, oder allen äußeren Gegenständen die Ausdehnung *an sich* beilege, ohne auf ein bestimmtes Verhältnis dieser Gegenstände zum Subjekt zu sehen und mein Urteil darauf einzuschränken, alsdann allererst entspringt der Schein.

сти всех чувственных созерцаний; скорее наоборот, если приписать указанным формам представления *объективную реальность,* то нельзя избежать того, что все превратится в простую *видимость.* Ибо если пространство и время рассматривают так, будто они, в соответствии со своими возможностями, суть свойства, которые должны встречаться в вещах самих по себе, и если вновь и вновь размышляют над бессмыслицами, в которых запутываются, утверждая, будто две бесконечные вещи, которые не являются ни субстанциями, ни чем-то субстанции действительно присущим, тем не менее должны быть [чем-то] существующим | и даже должны быть необходимыми условиями существования всех вещей, которые остаются, даже если уничтожены все существующие вещи,– то тогда вовсе нельзя упрекать почтенного *Беркли*† за то, что он свел тела к простой видимости; более того, даже наше собственное существование, поставленное таким образом в зависимость от такой нелепости, как обладающее самостоятельной реальностью время, превратилось бы вместе с ним в простую видимость, что было бы бессмыслицей, в защите которой до сих пор еще никто не провинился.

IV. В естественной теологии†, поскольку в ней размышляют о предмете, который не может стать предметом созерцания не только для нас, но никак не может стать предметом чувственного созерцания для самого себя, неустанно заботятся о том, чтобы устранить условия времени и пространства из всякого созерцания его (так как всякое познание его должно быть созерцанием, а не *мышлением,* которое всегда указывает на границы). Но на каком основании можно это делать, если заранее признавать пространство и время формами вещей самих по себе, и притом такими формами, которые как условия *a priori* существования вещей сохраняются даже и в том случае, если бы сами вещи были уничтожены? Ведь как условия всякого существования вещей вообще они должны были бы быть также условиями бытия Бога. Если же мы не хотим признать их объективными фор-

есть то, что вовсе не находится в объекте самом по себе, а всегда встречается в его отношении к субъекту и неотделимо от представления о нем; в этом смысле предикаты пространства и времени совершенно правильно приписываются предметам чувств, как таковым, и здесь нет никакой видимости. Напротив, если же я розе *самой по себе* приписываю красноту, Сатурну — два ушка или всем внешним предметам — протяжение *само по себе,* не обращая внимания на определенное отношение предметов к субъекту и не ограничивая свое суждение этим отношением, то лишь в этом случае возникает видимость.

wenn man sie nicht zu objektiven Formen | aller Dinge machen will, als daß man sie zu subjektiven Formen unserer äußeren sowohl als inneren Anschauungsart macht, die darum sinnlich heißt, weil sie *nicht ursprünglich,* d. i. eine solche, ist, durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird (und die, so viel wir einsehen, nur dem Urwesen zukommen kann), sondern von dem Dasein des Objekts abhängig, mithin nur dadurch, daß die Vorstellungsfähigkeit des Subjekts durch dasselbe affiziert wird, möglich ist.

Es ist auch nicht nötig, daß wir die Anschauungsart in Raum und Zeit auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken; es mag sein, daß alles endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen notwendig übereinkommen müsse (wiewohl wir dieses nicht entscheiden können), so hört sie um dieser Allgemeingültigkeit willen doch nicht auf Sinnlichkeit zu sein, eben darum weil sie abgeleitet (intuitus derivativus), nicht ursprünglich (intuitus originarius), mithin nicht intellektuelle Anschauung ist, als welche aus dem eben angeführten Grunde allein dem Urwesen, niemals aber einem seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach (die sein Dasein in Beziehung auf gegebene Objekte bestimmt) abhängigen Wesen zuzukommen scheint; wiewohl die letztere Bemerkung zu unserer ästhetischen Theorie nur als Erläute-
73 rung, nicht als Beweisgrund gezählt werden muß. |

Beschluß der transzendentalen Ästhetik

Hier haben wir nun eines von den erforderlichen Stücken zur Auflösung der allgemeinen Aufgabe der Transzendentalphilosophie: *wie sind synthetische Sätze a priori möglich?,* nämlich reine Anschauungen *a priori*, Raum und Zeit, in welchen wir, wenn wir im Urteile *a priori* über den gegebenen Begriff hinausgehen wollen, dasjenige antreffen, was nicht im Begriffe, wohl aber in der Anschauung, die ihm entspricht, *a priori* entdeckt werden und mit jenem synthetisch verbunden werden kann, welche Urteile aber aus diesem Grunde nie weiter, als auf Gegenstände der Sinne reichen und nur für Objekte möglicher Erfahrung gelten können.

мами | всех вещей, то нам не остается ничего другого, кроме как считать их субъективными формами нашего внешнего и внутреннего способа созерцания, который называется чувственным потому, что он *не первоначален*, т. е. это не такой способ, каким дается само существование объекта созерцания (такой способ созерцания, насколько мы можем судить, может быть присущ только первосуществу), а зависит от бытия объекта, стало быть, возможен только благодаря тому, что способность представления субъекта подвергается аффицированию со стороны объекта.

Нет никакой необходимости ограничивать способ созерцания в пространстве и времени чувственностью человека. Возможно, что всякое конечное мыслящее существо необходимо должно походить в этом отношений на человека (хотя мы не можем решить этого вопроса). Обладая такой общезначимостью, этот способ созерцания еще не перестает быть чувственностью – и именно потому, что он производный (intuitus derivativus), а не первоначальный (intuitus originarius), стало быть, он не является интеллектуальным созерцанием, которое по только что приведенной причине присуще, по-видимому, лишь первосуществу, но никоим образом не существу, зависимому и в своем бытии, и в своих созерцаниях (которые определяют его бытие в отношении к данным объектам). Впрочем, последнее замечание следует считать лишь пояснением к нашей эстетике, а не доводом в ее пользу. |

Общий вывод из трансцендентальной эстетики

Мы располагаем здесь одним из необходимых моментов для решения общей задачи трансцендентальной философии: *как возможны синтетические положения a priori*, а именно мы имеем чистые созерцания *a priori* — пространство и время. В них, если мы хотим в суждении *a priori* выйти за пределы данного понятия, мы находим то, что может быть *a priori* обнаружено не в понятии, а в соответствующем ему созерцании и может быть синтетически связано с понятием. Но именно поэтому такие суждения никогда не могут выходить за пределы предметов чувств и способны сохранять свою значимость только для объектов возможного опыта.

74 | DER TRANSZENDENTALEN ELEMENTARLEHRE
ZWEITER TEIL

DIE TRANSZENDENTALE LOGIK

Einleitung
Idee einer transzendentalen Logik

I. Von der Logik überhaupt

Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand *gegeben,* durch die zweite wird dieser im Verhältnis auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüts) *gedacht.* Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntnis aus, so daß weder Begriffe ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe ein Erkenntnis abgeben können. Beide sind entweder rein oder empirisch. *Empirisch,* wenn Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt) darin enthalten ist; *rein* aber, wenn der Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist. Man kann die letztere die Ma-
75 terie der sinnlichen Erkenntnis nennen. Daher enthält reine | Anschauung lediglich die Form, unter welcher etwas angeschaut wird, und reiner Begriff allein die Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt. Nur allein reine Anschauungen oder Begriffe sind *a priori* möglich, empirische nur *a posteriori*.

Wollen wir die *Rezeptivität* unseres Gemüts, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgendeine Weise affiziert wird, *Sinnlichkeit* nennen: so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die *Spontaneität* des Erkenntnisses der *Verstand.* Unsere Natur bringt es so mit sich, daß die *Anschauung* niemals anders als *sinnlich* sein kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen affiziert werden. Dagegen ist das

| ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО УЧЕНИЯ О НАЧАЛАХ
ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЛОГИКА

Введение
Идея трансцендентальной логики

I. О логике вообще

Наше познание возникает из двух основных источников души: первый из них есть способность получать представления (восприимчивость к впечатлениям), а второй — способность познавать через эти представ-
10 ления предмет (спонтанность понятий). Посредством первой способности предмет нам *дается,* а посредством второй он *мыслится* в отношении к такому представлению (как одно лишь определение души). Следовательно, созерцания и понятия составляют начала [элементы] всякого нашего познания, так что ни понятия без соответствующего им некото-
15 рым образом созерцания, ни созерцание без понятий не могут обеспечить познание. Созерцание и понятие бывают или чистыми, или эмпирическими. *Эмпирическими* — когда в них содержится ощущение (которое предполагает действительное присутствие предмета), *чистыми* же — когда к представлению не примешивается никакое ощущение.
20 Ощущения можно назвать материей чувственного познания. Вот почему чистое | созерцание заключает в себе только форму, при которой что-то созерцается, а чистое понятие — только форму мышления о предмете вообще. Одни лишь чистые созерцания или чистые понятия возможны *a priori*, эмпирические же – только *a posteriori.*

25 *Восприимчивость* нашей души, [т. е. способность ее] получать представления, поскольку она каким-то образом подвергается аффицированию, мы хотим называть *чувственностью; рассудок* же есть способность самостоятельно производить представления, т. е. *спонтанность* познания. Наша природа такова, что *созерцания* могут
30 быть только *чувственными*, т. е. содержат в себе лишь способ, каким

Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu *denken*, der *Verstand*. Keine dieser Eigenschaften ist der anderen vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es ebenso notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen). Beide Vermögen oder Fähigkeiten können auch ihre Funktionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich
76 vereinigen, kann Er|kenntnis entspringen. Deswegen darf man aber doch nicht ihren Anteil vermischen, sondern man hat große Ursache, jedes von dem anderen sorgfältig abzusondern und zu unterscheiden. Daher unterscheiden wir die Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt, d. i. Ästhetik, von der Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt, d. i. der Logik.

Die Logik kann nun wiederum in zwiefacher Absicht unternommen werden, entweder als Logik des allgemeinen, oder des besonderen Verstandesgebrauchs. Die erste enthält die schlechthin notwendigen Regeln des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes stattfindet, und geht also auf diesen unangesehen der Verschiedenheit der Gegenstände, auf welche er gerichtet sein mag. Die Logik des besonderen Verstandesgebrauchs enthält die Regeln, über eine gewisse Art von Gegenständen richtig zu denken. Jene kann man die Elementarlogik nennen, diese aber das Organon dieser oder jener Wissenschaft. Die letztere wird mehrenteils in den Schulen als Propädeutik der Wissenschaften vorangeschickt, ob sie zwar nach dem Gange der menschlichen Vernunft das Späteste ist, wozu sie allererst gelangt, wenn die Wissenschaft schon lange fertig ist und nur die letzte Hand zu ihrer Berichtigung und Vollkommenheit bedarf. Denn man muß die Gegenstände schon in ziemlich hohem Grade kennen,
77 wenn | man die Regeln angeben will, wie sich eine Wissenschaft von ihnen zustandebringen lasse.

Die allgemeine Logik ist nun entweder die reine, oder die angewandte Logik. In der ersteren abstrahieren wir von allen empirischen Bedingungen, unter denen unser Verstand ausgeübt wird, z. B. vom Einfluß der Sinne, vom Spiele der Einbildung, den Gesetzen des Gedächtnisses, der Macht der Gewohnheit, der Neigung etc., mithin auch den Quellen der Vorurteile, ja gar überhaupt von allen Ursachen, daraus uns gewisse Er-

предметы нас аффицируют. Способность же *мыслить* предмет чувственного созерцания есть *рассудок*. Ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы. Поэтому в одинаковой мере необходимо свои понятия делать чувственными (т. е. присоединять к ним в созерцании предмет), а свои созерцания постигать рассудком (т. е. подводить их под понятия). Эти две способности не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их способно возникнуть | познание. Однако это не дает нам права смешивать долю участия каждой из них; есть все основания тщательно обособлять и отличать одну от другой. Поэтому мы отличаем эстетику, т. е. науку о правилах чувственности вообще, от логики, т. е. науки о правилах рассудка вообще.

Логику в свою очередь можно рассматривать двояко: как логику или общего, или частного употребления рассудка. Первая содержит безусловно необходимые правила мышления, без которых невозможно никакое употребление рассудка, и потому исследует его, не обращая внимания на различия между предметами, на которые рассудок может быть направлен. Логика частного употребления рассудка содержит правила правильного мышления о предметах определенного рода. Первую можно назвать элементарной логикой, а вторую — органоном той или другой науки. Последнюю в школах большей частью делают предпосылкой [обучения] — в качестве пропедевтики наук, хотя в развитии человеческого разума она составляет позднейшее приобретение его в то время, когда наука уже давно разработана и нуждается только в окончательной отделке и завершении. В самом деле, нужно достигнуть уже довольно высокой степени знания о предметах, чтобы | стало возможным установить правила создания науки о них.

Общая логика может быть или чистой, или прикладной. В первой мы отвлекаемся от всех эмпирических условий, при которых действует наш рассудок, например: от влияния чувств, от игры воображения, законов памяти, силы привычки, склонностей и т. п., стало быть, и от источников предрассудков и даже вообще от всего, что может быть причиной возникновения тех или иных познаний или

kenntnisse entspringen, oder untergeschoben werden mögen, weil sie bloß den Verstand unter gewissen Umständen seiner Anwendung betreffen, und, um diese zu kennen, Erfahrung erfordert wird. Eine *allgemeine,* aber *reine* Logik hat es also mit lauter Prinzipien *a priori* zu tun und ist ein *Kanon des Verstandes* und der Vernunft, aber nur in Ansehung des Formalen ihres Gebrauchs, der Inhalt mag sein, welcher er wolle (empirisch oder transzendental). Eine *allgemeine Logik* heißt aber alsdann *angewandt,* wenn sie auf die Regeln des Gebrauchs des Verstandes unter den subjektiven empirischen Bedingungen, die uns die Psychologie lehrt, gerichtet ist. Sie hat also empirische Prinzipien, ob sie zwar insofern allgemein ist, daß sie auf den Verstandesgebrauch ohne Unterschied der Gegenstände geht. Um deswillen ist sie auch weder ein Kanon des Verstandes überhaupt,
78 noch ein Organon besonderer Wissenschaften, sondern lediglich ein Kathartikon des gemeinen Verstandes.

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

1) Als allgemeine Logik abstrahiert sie von allem Inhalt der Verstandeserkenntnis und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände und hat mit nichts als der bloßen Form des Denkens zu tun.

2) Als reine Logik hat sie keine empirischen Prinzipien, mithin schöpft sie nichts (wie man sich bisweilen überredet hat) aus der Psychologie, die also auf den Kanon des Verstandes gar keinen Einfluß hat. Sie ist eine demonstrierte Doktrin, und alles muß in ihr völlig *a priori* gewiß sein.

Was ich die angewandte Logik nenne (wider die gemeine Bedeutung dieses Worts, nach der sie gewisse Exerzitien, dazu die reine Logik die Regel gibt, enthalten soll), so ist sie eine Vorstellung des Verstandes und der Regeln seines notwendigen Gebrauchs *in concreto*,
79 nämlich unter den zufälligen Bedingungen des Subjekts, | die diesen Gebrauch hindern oder befördern können, und die insgesamt nur empirisch gegeben werden. Sie handelt von der Aufmerksamkeit, deren Hindernis und Folgen, dem Ursprunge des Irrtums, dem Zustande des Zweifels, des Skrupels, der Überzeugung usw.; und zu ihr verhält sich die allgemeine und reine Logik wie die reine Moral, welche bloß die

может незаметно внушить нам их; все это касается рассудка только при определенных обстоятельствах его применения, и, чтобы знать их, необходим опыт. *Общая, но чистая* логика имеет дело исключительно с принципами *a priori* и представляет собой *канон рассудка* и разума, однако только в отношении того, что формально в их применении, тогда как содержание может быть каким угодно (эмпирическим или трансцендентальным). *Общая логика* называется *прикладной* тогда, когда она рассматривает правила употребления рассудка при субъективных эмпирических условиях, указываемых нам психологией. Следовательно, она заключает в себе эмпирические принципы, хотя она и есть общая логика в том смысле, что исследует употребление рассудка без различия предметов. Она не является ни каноном рассудка вообще, ни органоном † частных | наук, а есть только средство очищения обыденного рассудка.

Итак, та часть общей логики, которая составляет учение о чистом разуме, должна быть совершенно обособлена от прикладной (хотя все еще общей) логики. Только первая часть есть настоящая наука, правда краткая и сухая, как этого и требует систематическое изложение учения о началах рассудка. В этой науке, следовательно, необходимо всегда иметь в виду два правила.

1) Как общая логика, она отвлекается от всякого содержания рассудочного познания и от различий между его предметами, имея дело только с чистой формой мышления.

2) Как чистая логика, она не имеет никаких эмпирических принципов, стало быть, ничего не заимствует из психологии (в пользу чего подчас приводятся доводы), которая поэтому не имеет никакого влияния на канон рассудка. Логика есть доказательная наука, и все для нее должно быть достоверным совершенно *a priori*.

Наука, которую я называю прикладной логикой (расходясь с обычным значением этого слова, по которому она должна содержать определенные упражнения согласно правилам чистой логики), представляет рассудок и правила его необходимого употребления *in concreto*, т. е. при случайных условиях субъекта, | которые могут препятствовать или содействовать такому употреблению рассудка и которые в их совокупности даются только эмпирически. В ней идет речь о внимании, о встречаемых им препятствиях и последствиях его, о происхождении заблуждений, о состоянии колебания, сомнения, уверенности и т. п. Общая и чистая логика относится к ней подобно тому,

notwendigen sittlichen Gesetze eines freien Willens überhaupt enthält, zu der eigentlichen Tugendlehre, welche diese Gesetze unter den Hindernissen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften, denen die Menschen mehr oder weniger unterworfen sind, erwägt, und welche niemals eine wahre und demonstrierte Wissenschaft abgeben kann, weil sie eben sowohl als jene angewandte Logik empirische und psychologische Prinzipien bedarf.

II. Von der transzendentalen Logik

Die allgemeine Logik abstrahiert, wie wir gewiesen, von allem Inhalt der Erkenntnis, d. i. von aller Beziehung derselben auf das Objekt, und betrachtet nur die logische Form im Verhältnisse der Erkenntnisse auf einander, d. i. die Form des Denkens überhaupt. Weil es nun aber sowohl reine, als empirische Anschauungen gibt (wie die transzendentale Ästhetik dartut), so könnte auch wohl ein Unterschied zwischen reinem
80 und empirischem | Denken der Gegenstände angetroffen werden. In diesem Falle würde es eine Logik geben, in der man nicht von allem Inhalt der Erkenntnis abstrahierte; denn diejenige, welche bloß die Regeln des reinen Denkens eines Gegenstandes enthielte, würde alle diejenigen Erkenntnisse ausschließen, welche von empirischem Inhalte wären. Sie würde auch auf den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gegenständen gehen, sofern er nicht den Gegenständen zugeschrieben werden kann, da hingegen die allgemeine Logik mit diesem Ursprunge der Erkenntnis nichts zu tun hat sondern die Vorstellungen, sie mögen uranfänglich *a priori* in uns selbst, oder nur empirisch gegeben sein, bloß nach den Gesetzen betrachtet, nach welchen der Verstand sie im Verhältnis gegeneinander braucht, wenn er denkt, und also nur von der Verstandesform handelt, die den Vorstellungen verschafft werden kann, woher sie auch sonst entsprungen sein mögen.

Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluß auf alle nachfolgenden Betrachtungen erstreckt, und die man wohl vor Augen haben muß, nämlich: daß nicht eine jede Erkenntnis *a priori*, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich *a priori* angewandt werden oder möglich sind, transzendental (d. i. die Möglichkeit der Erkenntnis oder der Gebrauch derselben *a priori*) heißen müsse. Daher
81 ist weder der Raum, | noch irgendeine geometrische Bestimmung des-

как чистая мораль, содержащая только необходимые нравственные законы свободной воли вообще, относится к учению о добродетели в собственном смысле. Последнее рассматривает нравственные законы при наличии препятствий, чинимых чувствами, наклонностями и страстями, которым люди более или менее подчинены, и никогда не может быть настоящей и доказательной наукой, так как подобно прикладной логике нуждается в эмпирических и психологических принципах.

II. О трансцендентальной логике

Общая логика отвлекается, как мы показали, от всякого содержания познания, т. е. от всякого отношения его к объекту, и рассматривает только логическую форму в отношении познаний друг к другу, т. е. форму мышления вообще. Но так как имеются и чистые, и эмпирические созерцания (как это доказывает трансцендентальная эстетика), то может иметь место различие между чистым или эмпирическим мышлением о предметах. В таком случае должна существовать логика, отвлекающаяся не от всякого содержания познания; в самом деле, та логика, которая содержала бы только правила чистого мышления о предметах, должна была бы исключать все познания с эмпирическим содержанием. Она должна была бы также исследовать происхождение наших познаний, касающихся предметов, если только оно не может быть приписано предметам. Общая же логика вообще не занимается этим происхождением познания, она рассматривает все представления — все равно, даны ли они первоначально *a priori* в нас самих или только эмпирически, — согласно лишь тем законам, по которым рассудок пользуется ими в их отношении друг к другу в процессе мышления; поэтому в ней идет речь только о форме рассудка, которая может быть сообщена представлениям, каково бы ни было их происхождение.

Здесь я сделаю замечание, влияние которого простирается на все дальнейшие рассуждения, и которое необходимо иметь в виду, а именно: трансцендентальным (т. е. касающимся возможности или употребления познания *a priori*), следует называть не всякое познание *a priori*, а только то, благодаря которому мы познаем, что те или иные представления (созерцания или понятия) применяются и могут существовать исключительно *a priori*, а также как это возможно. Поэтому ни пространство, | ни какое бы то ни было его гео-

selben *a priori* eine transzendentale Vorstellung, sondern nur die Erkenntnis, daß diese Vorstellungen gar nicht empirischen Ursprungs sind, und die Möglichkeit, wie sie sich gleichwohl *a priori* auf Gegenstände der Erfahrung beziehen können, kann transzendental heißen. Imgleichen würde der Gebrauch des Raumes von Gegenständen überhaupt auch transzendental sein: aber ist er lediglich auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt, so heißt er empirisch. Der Unterschied des Transzendentalen und Empirischen gehört also nur zur Kritik der Erkenntnisse und betrifft nicht die Beziehung derselben auf ihren Gegenstand.

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

III. Von der Einteilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialektik

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

Es ist schon ein großer und nötiger Beweis der Klugheit oder Einsicht, zu wissen, was man vernünftigerweise fragen solle. Denn wenn die Frage an sich ungereimt ist und unnötige Antworten verlangt, so hat sie

метрическое определение *a priori* не есть трансцендентальное представление; трансцендентальным может называться только познание того, что эти представления вообще не имеют эмпирического происхождения, и того, каким образом они тем не менее могут *a priori* относиться к предметам опыта. Употребление [понятия] пространства применительно к предметам вообще также было бы трансцендентальным; но оно ограничивается исключительно предметами чувств и потому называется эмпирическим. Таким образом, различие между трансцендентальным и эмпирическим причастно только к критике познаний и не касается их отношения к их предмету.

Итак, в ожидании того, что возможны понятия, *a priori* относящиеся к предметам не как чистые или чувственные созерцания, а только как действия чистого мышления, стало быть, понятия, но не эмпирического и не чувственного происхождения, мы уже заранее устанавливаем идею науки о чистом рассудке и о разумном познании, благодаря которым мы мыслим предметы совершенно *a priori*. Такая наука, определяющая происхождение, объем и объективную значимость подобных познаний, должна называться *трансцендентальной логикой*, потому что она имеет дело только с законами рассудка и разума, но лишь постольку, поскольку она *a priori* относится к предметам | – в отличие от общей логики, которая рассматривает отношение их и к эмпирическим, и к основанным на чистом разуме познаниям без различия.

III. О делении общей логики на аналитику и диалектику

Знаменитый старый вопрос, с помощью которого предполагали поставить в тупик логиков и привести их или к жалким рассуждениям, или к признанию своего неведения, а следовательно, и тщетности всего искусства логики, гласит: *Что есть истина?* Номинальная дефиниция истины, согласно которой она есть соответствие познания с его предметом, здесь допускается и предполагается заранее. Но весь вопрос ведь в том, чтобы найти всеобщий и надежный критерий истины для всякого познания.

Умение ставить разумные вопросы уже есть важный и необходимый признак ума или проницательности. Если вопрос сам по себе бессмыслен и требует бесполезных ответов, то кроме стыда для во-

außer der Beschämung dessen, der sie aufwirft, bisweilen noch den Nachteil, den unbehutsamen Anhörer derselben zu ungereimten Antworten zu
83 verleiten und den belachenswerten Anblick zu geben, daß einer | (wie die Alten sagten) den Bock melkt, der andere ein Sieb unterhält.

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

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

прошающего он имеет иногда еще тот недостаток, что побуждает неосмотрительного слушателя к нелепым ответам и создает смешное зрелище: один | (по выражению древних) доит козла, а другой держит под ним решето.

Если истина — в соответствии познания с его предметом, то тем самым следует отличать этот предмет от других предметов; в самом деле, познание заключает в себе ложь, если оно не находится в соответствии с тем предметом, к которому оно относится, хотя бы и содержало нечто такое, что могло быть правильным в отношении других предметов. Между тем всеобщим критерием истины был бы лишь такой критерий, который был бы значим в отношении всех познаний, безразлично, каковы их предметы. Но так как, пользуясь таким критерием, мы отвлекаемся от всякого содержания познания (от отношения к его объекту), между тем как истина касается именно этого содержания, то отсюда ясно, что совершенно невозможно и нелепо спрашивать о признаке истинности этого содержания познаний и что достаточный и в то же время всеобщий признак истины в данном случае не мог бы быть дан. Так как выше мы уже назвали содержание познания его материей, то до́лжно выразить эту мысль следующим образом: требовать всеобщего признака истинности познания в отношении материи нельзя, так как это требование заключает в себе противоречие.

Что же касается познания в отношении одной лишь формы (оставляя в стороне всякое содержание), то в такой же мере ясно, что логика, поскольку она излагает всеобщие и | необходимые правила рассудка, должна дать критерии истины именно в этих правилах. В самом деле, то, что противоречит им, ложно, так как рассудок при этом противоречит общим правилам мышления, стало быть, самому себе. Однако эти критерии касаются только формы истины, т. е. мышления вообще, и постольку они совершенно правильны, хотя и недостаточны. В самом деле, познание вполне может стремиться соответствовать логической форме, т.е. не противоречить самому себе; тем не менее оно все еще может противоречить предмету. Итак, один лишь логический критерий истины, а именно соответствие познания с всеобщими и формальными законами рассудка и разума, есть, правда, *conditio sine qua non*, стало быть, негативное условие всякой истины, но дальше этого логика не может идти, и никакой критерий не позволит ей обнаружить заблуждение, касающееся не формы, а содержания.

Die allgemeine Logik löst nun das ganze formale Geschäfte des Verstandes und der Vernunft in seine Elemente auf und stellt sie als Prinzipien aller logischen Beurteilung unserer Erkenntnis dar. Dieser Teil der Logik kann daher Analytik heißen und ist eben darum der wenigstens negative Probierstein der Wahrheit, indem man zuvörderst alle Erkenntnis ihrer Form nach an diesen Regeln prüfen und schätzen muß, ehe man sie selbst ihrem Inhalt nach untersucht, um auszumachen, | ob sie in Ansehung des Gegenstandes positive Wahrheit enthalten. Weil aber die bloße Form des Erkenntnisses, so sehr sie auch mit logischen Gesetzen übereinstimmen mag, noch lange nicht hinreicht, materielle (objektive) Wahrheit dem Erkenntnisse darum auszumachen, so kann sich niemand bloß mit der Logik wagen, über Gegenstände zu urteilen und irgend etwas zu behaupten, ohne von ihnen vorher gegründete Erkundigung außer der Logik eingezogen zu haben, um hernach bloß die Benutzung und die Verknüpfung derselben in einem zusammenhängenden Ganzen nach logischen Gesetzen zu versuchen, noch besser aber, sie lediglich danach zu prüfen. Gleichwohl liegt so etwas Verleitendes in dem Besitze einer so scheinbaren Kunst, allen unseren Erkenntnissen die Form des Verstandes zu geben, ob man gleich in Ansehung des Inhalts derselben noch sehr leer und arm sein mag, daß jene allgemeine Logik, die bloß ein *Kanon* zur Beurteilung ist, gleichsam wie ein *Organon* zur wirklichen Hervorbringung, wenigstens zum Blendwerk von objektiven Behauptungen gebraucht und mithin in der Tat dadurch gemißbraucht worden. Die allgemeine Logik nun, als vermeintes Organon, heißt *Dialektik.*

So verschieden auch die Bedeutung ist, in der die Alten dieser Benennung einer Wissenschaft oder Kunst sich bedienten, so kann man doch aus dem wirklichen Gebrauche derselben sicher abnehmen, daß sie bei ihnen | nichts anderes war, als die *Logik des Scheins.* Eine sophistische Kunst, seiner Unwissenheit, ja auch seinen vorsetzlichen Blendwerken den Anstrich der Wahrheit zu geben, daß man die Methode der Gründlichkeit, welche die Logik überhaupt vorschreibt, nachahmte und ihre Topik zu Beschönigung jedes leeren Vorgehens benutzte. Nun kann man es als eine sichere und brauchbare Warnung anmerken: daß die allgemeine Logik, *als Organon betrachtet,* jederzeit eine Logik des Scheins, d. i. dialektisch, sei. Denn da sie uns gar nichts über den Inhalt der Erkenntnis lehrt, sondern nur bloß die formalen Bedingungen der Übereinstimmung mit dem Verstande, welche übrigens in Ansehung der Gegenstände gänz-

Общая логика разлагает всю формальную деятельность рассудка и разума на элементы и показывает их как принципы всякой логической оценки нашего познания. Вот почему эту часть логики можно назвать аналитикой, которая именно поэтому служит по крайней мере негативным критерием истины, так как проверять и оценивать всякое познание с точки зрения формы по этим правилам необходимо до того, как исследуют его с точки зрения содержания, с тем чтобы установить, | заключает ли оно в себе положительную истину относительно предмета. Но так как одной лишь формы познания, как бы она ни соответствовала логическим законам, далеко еще не достаточно, чтобы установить материальную (объективную) истинность познаний, то никто не отважится судить о предметах с помощью одной только логики и что-то утверждать о них, не собрав о них уже заранее основательных сведений помимо логики, с тем чтобы впоследствии только попытаться использовать и соединить их в одно связное целое согласно логическим законам или, что еще лучше, только проверить их сообразно этим законам. Тем не менее есть что-то соблазнительное в обладании таким мнимым искусством придавать всем нашим познаниям рассудочную форму, хотя бы по содержанию они и были еще пустыми и бедными; поэтому общая логика, которая есть лишь *канон* для оценки, нередко применяется как бы в качестве *органона* для действительного создания по крайней мере видимости объективных утверждений и таким образом на деле употребляется во зло. Общая логика, претендующая на название такого органона, называется *диалектикой.*

В сколь бы различных значениях древние ни использовали это название науки и искусства, все же из действительного его употребления легко заключить, что диалектика была у них | не чем иным, как *логикой видимости.* Это было софистическое искусство придавать своему незнанию или даже преднамеренному обману вид истины, подражая основательному методу, предписываемому логикой вообще, и пользуясь ее топикой для приукрашивания всяких пустых утверждений. Здесь можно сделать точное и полезное предупреждение: общая логика, *рассматриваемая как органон,* всегда есть логика видимости, т. е. имеет диалектический характер. В самом деле, так как она ничего не говорит нам о содержании познания и указывает только формальные условия соответствия с рассудком, совершенно безразличные по отноше-

lich gleichgültig sind: so muß die Zumutung, sich derselben als eines Werkzeugs (Organon) zu gebrauchen, um seine Kenntnisse wenigstens dem Vorgeben nach auszubreiten und zu erweitern, auf nichts als Geschwätzigkeit hinauslaufen, alles, was man will, mit einigem Schein zu behaupten, oder auch nach Belieben anzufechten.

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

IV. Von der Einteilung der transzendentalen Logik in die Transzendentale Analytik und Dialektik

In einer transzendentalen Logik isolieren wir den Verstand (so wie oben in der transzendentalen Ästhetik die Sinnlichkeit) und heben bloß den Teil des Denkens aus unserm Erkenntnisse heraus, der lediglich seinen Ursprung in dem Verstande hat. Der Gebrauch dieser reinen Erkenntnis aber beruht darauf als ihrer Bedingung: daß uns Gegenstände in der Anschauung gegeben sind, worauf jene angewandt werden könne. Denn ohne Anschauung fehlt es aller unserer Erkenntnis an Objekten, und sie bleibt alsdann völlig leer. Der Teil der transzendentalen Logik also, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis vorträgt, und die Prinzipien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann, ist die transzendentale Analytik und zugleich eine Logik der Wahrheit. Denn ihr kann keine Erkenntnis widersprechen, ohne daß sie zugleich allen Inhalt verlöre, d. i. alle Beziehung auf irgendein Objekt, mithin alle Wahrheit. Weil es aber sehr anlockend und verleitend ist, sich dieser reinen Verstandeserkenntnisse und Grundsätze allein und selbst über die Grenzen der Erfahrung hinaus zu bedienen, welche doch einzig und allein uns die Materie
88 (Objekte) an die Hand geben | kann, worauf jene reine Verstandesbegriffe angewandt werden können: so gerät der Verstand in Gefahr, durch leere Vernünfteleien von den bloßen formalen Prinzipien des reinen Verstandes einen materialen Gebrauch zu machen und über Gegenstände ohne Unterschied zu urteilen, die uns doch nicht gegeben sind, ja vielleicht auf keinerlei Weise gegeben werden können. Da sie also eigentlich nur ein Kanon der Beurteilung des empirischen Gebrauchs sein sollte, so wird sie gemißbraucht, wenn man sie als das

нию к предмету, то всякое предложение пользоваться ими как орудием (органоном) для расширения, по крайней мере на словах, своих знаний приводит лишь к болтовне, к разглагольствованию о чем угодно с некоторой видимостью [правоты] или к спору о чем угодно.

Подобного рода поучение никак не соответствует достоинству философии. Поэтому диалектика причисляется к логике скорее в форме *критики диалектической видимости;* такой смысл мы и будем придавать ей здесь. |

IV. О делении трансцендентальной логики на трансцендентальную аналитику и диалектику

В трансцендентальной логике мы обособляем рассудок (как в трансцендентальной эстетике обособляем чувственность) и выделяем из области наших познаваний только ту часть мышления, которая имеет свой источник лишь в рассудке. Однако условием употребления этого чистого познания служит то, что предметы нам даны в созерцании, к которому это познание могло бы быть приложено. В самом деле, без созерцания всякое наше познание лишено объектов и остается в таком случае совершенно пустым. Поэтому часть трансцендентальной логики, излагающая начала чистого рассудочного познания, и принципы, без которых нельзя мыслить ни один предмет, есть трансцендентальная аналитика и вместе с тем логика истины. В самом деле, никакое познание не может противоречить ей, не утрачивая вместе с тем всякого содержания, т. е. всякого отношения к какому бы то ни было объекту, стало быть, не утрачивая всякую истину. Но поскольку кажется очень заманчивым и соблазнительным пользоваться одними этими чистыми познаниями рассудка и основоположениями, выходя даже за пределы опыта, хотя
30 только опыт дает нам материю (объекты), | к которой можно применить чистые понятия рассудка, – постольку рассудок рискует посредством пустых умствований использовать формальные принципы чистого рассудка как материал и судить без различия о предметах, которые нам не даны и даже, может быть, никаким образом не могут быть даны. И так
35 как, следовательно, трансцендентальная аналитика должна быть, собственно, только каноном оценки эмпирического употребления [рассудка], то ею пользуются неправильно, если считают ее органоном всеобщего и неограниченного употребления [рассудка] и отваживаются с

Organon eines allgemeinen und unbeschränkten Gebrauchs gelten läßt und sich mit dem reinen Verstande allein wagt, synthetisch über Gegenstände überhaupt zu urteilen, zu behaupten und zu entscheiden. Also würde der Gebrauch des reinen Verstandes alsdann dialektisch sein. Der zweite Teil der transzendentalen Logik muß also eine Kritik dieses dialektischen Scheines sein und heißt transzendentale Dialektik, nicht als eine Kunst, dergleichen Schein dogmatisch zu erregen (eine leider sehr gangbare Kunst mannigfaltiger metaphysischer Gaukelwerke), sondern als eine Kritik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauchs, um den falschen Schein ihrer grundlosen Anmaßungen aufzudecken und ihre Ansprüche auf Erfindung und Erweiterung, die sie bloß durch transzendentale Grundsätze zu erreichen vermeint, zur bloßen Beurteilung und Verwahrung des
89 reinen Verstandes vor sophistischem Blendwerke herabzusetzen. |

DER TRANSZENDENTALEN LOGIK
ERSTE ABTEILUNG
DIE TRANSZENDENTALE ANALYTIK

Diese Analytik ist die Zergliederung unseres gesamten Erkenntnisses *a priori* in die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis. Es kommt hierbei auf folgende Stücke an: 1. Daß die Begriffe reine und nicht empirische Begriffe seien. 2. Daß sie nicht zur Anschauung und zur Sinnlichkeit, sondern zum Denken und Verstande gehören. 3. Daß sie Elementarbegriffe seien und von den abgeleiteten oder daraus zusammengesetzten wohl unterschieden werden. 4. Daß ihre Tafel vollständig sei, und sie das ganze Feld des reinen Verstandes gänzlich ausfüllen. Nun kann diese Vollständigkeit einer Wissenschaft nicht auf den Überschlag eines bloß durch Versuche zustandegebrachten Aggregats mit Zuverlässigkeit angenommen werden; daher ist sie nur vermittelst einer *Idee des Ganzen* der Verstandeserkenntnis *a priori* und durch die daraus bestimmte Abteilung der Begriffe, welche sie ausmachen, mithin nur durch ihren *Zusammenhang in einem System* möglich. Der reine Verstand sondert sich nicht allein von allem Empirischen, sondern sogar von aller Sinnlichkeit völlig aus. Er ist also eine für sich
90 selbst beständige, sich selbst genügsame | und durch keine äußerlich hinzukommende Zusätze zu vermehrende Einheit. Daher wird der Inbe-

помощью одного лишь чистого рассудка выносить синтетические суждения, утверждения и решения о предметах вообще. В таком случае употребление чистого рассудка становится диалектическим. Таким образом, вторая часть трансцендентальной логики должна быть критикой этой диалектической видимости, и называется она трансцендентальной диалектикой не как искусство догматически создавать такую видимость (к сожалению, очень ходкое искусство разнообразного метафизического фиглярства), а как критика рассудка и разума в их сверхфизическом употреблении, критика, имеющая целью вскрыть ложный блеск беспочвенных притязаний разума и низвести его претензии на изобретение и расширение [познаний], чего он надеется достигнуть исключительно с помощью трансцендентальных основоположений, на степень простой оценки чистого рассудка и предостережения его от софистического обмана. |

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ЛОГИКИ
ОТДЕЛ ПЕРВЫЙ
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ АНАЛИТИКА

Эта аналитика есть расчленение всего нашего познания *a priori* на начала чистого рассудочного познания. При этом важно иметь в виду следующие требования: 1. чтобы понятия были чистыми, а не эмпирическими; 2. чтобы они принадлежали к мышлению и рассудку, а не к созерцанию и чувственности; 3. чтобы они были первоначальными понятиями и чтобы их отличали от производных или составленных из них понятий; 4. чтобы их таблица была полной и чтобы она заполняла всю сферу чистого рассудка. Однако эту полноту той или иной науки нельзя с достоверностью признать некоей предварительной калькуляцией по отношению к агрегату [познаний], составленному лишь путем опытов; полнота возможна только посредством *идеи* рассудочного познания *a priori как целого* и благодаря определяемому отсюда разделению понятий, составляющих эту идею, стало быть, возможна только благодаря тому, что она *связывается в одну систему*. Чистый рассудок полностью обособляет себя не только от всего эмпирического, но даже и от всякой чувственности. Поэтому он составляет самостоятельное, самодостаточное единство, которое нельзя расширить никакими добавлениями извне. Совокуп-

griff seiner Erkenntnis ein unter einer Idee zu befassendes und zu bestimmendes System ausmachen, dessen Vollständigkeit und Artikulation zugleich einen Probierstein der Richtigkeit und Echtheit aller hineinpassenden Erkenntnisstücke abgeben kann. Es besteht aber dieser ganze Teil der transzendentalen Logik aus zwei *Büchern,* deren das eine die *Begriffe,* das andere die *Grundsätze* des reinen Verstandes enthält.

DER TRANSZENDENTALEN ANALYTIK
ERSTES BUCH
DIE ANALYTIK DER BEGRIFFE

Ich verstehe unter der Analytik der Begriffe nicht die Analysis derselben oder das gewöhnliche Verfahren in philosophischen Untersuchungen, Begriffe, die sich darbieten, ihrem Inhalte nach zu zergliedern und zur Deutlichkeit zu bringen, sondern die noch wenig versuchte *Zergliederung des Verstandesvermögens selbst,* um die Möglichkeit der Begriffe *a priori* dadurch zu erforschen, daß wir sie im Verstande allein, als ihrem Geburtsorte, aufsuchen und dessen reinen Gebrauch überhaupt analysieren;
91 denn dieses ist das eigentümliche Geschäfte einer | Transzendentalphilosophie; das übrige ist die logische Behandlung der Begriffe in der Philosophie überhaupt. Wir werden also die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand, von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreit, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden.

Der Analytik der Begriffe
Erstes Hauptstück
Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe

Wenn man ein Erkenntnisvermögen ins Spiel setzt, so tun sich nach den mancherlei Anlässen verschiedene Begriffe hervor, die dieses Vermögen kennbar machen und sich in einem mehr oder weniger ausführlichen Aufsatz sammeln lassen, nachdem die Beobachtung derselben längere Zeit oder mit größerer Scharfsinnigkeit angestellt worden. Wo diese Untersuchung werde vollendet sein, läßt sich nach diesem

ность его познаний должна поэтому составлять охватываемую и определимую одной идеей систему, полнота и расчленение которой может служить также критерием правильности и подлинности всех входящих в нее элементов познания. Вся эта часть трансцендентальной логики состоит из двух *книг:* одна из них содержит *понятия*, а другая — *основоположения* чистого рассудка.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ АНАЛИТИКИ
КНИГА ПЕРВАЯ
АНАЛИТИКА ПОНЯТИЙ

Под аналитикой понятий я разумею не анализ их, или обычный в философских исследованиях прием разлагать встречающиеся понятия по содержанию и делать их отчетливыми, а еще мало предпринимавшееся до сих пор *расчленение самой способности рассудка* с целью изучить возможность понятий *a priori*, отыскивая их исключительно в рассудке как месте их рождения и анализируя чистое употребление [рассудка] вообще. Таково настоящее дело трансцендентальной философии, все же остальное есть логическая трактовка понятий в философии вообще. Итак, мы проследим чистые понятия в человеческом рассудке вплоть до их первых зародышей и зачатков, в которых они предуготовлены, пока они наконец не разовьются при наличии опыта и не будут представлены затем тем же рассудком во всей своей чистоте, освобожденные от связанных с ними эмпирических условий.

Аналитики понятий
Глава первая
О руководстве к открытию всех чистых понятий рассудка

Когда начинают приводить в действие способность познания, то по разнообразным поводам возникают различные понятия, дающие возможность познать эту способность; и если наблюдение их производилось сравнительно долго или велось с большой проницательностью, то можно составить более или менее полный перечень их. Однако при применении таких как бы механических методов никогда

gleichsam mechanischen Verfahren niemals mit Sicherheit bestimmen. Auch entdecken sich die Begriffe, die man nur so bei Gelegenheit auf-
92 findet, in keiner Ordnung und systematischen Ein|heit, sondern werden zuletzt nur nach Ähnlichkeiten gepaart und nach der Größe ihres Inhalts, von den einfachen an zu den mehr zusammengesetzten, in Reihen gestellt, die nichts weniger als systematisch, obgleich auf gewisse Weise methodisch zustandegebracht werden.

Die Transzendentalphilosophie hat den Vorteil, aber auch die Verbindlichkeit, ihre Begriffe nach einem Prinzip aufzusuchen, weil sie aus dem Verstande als absoluter Einheit rein und unvermischt entspringen und daher selbst nach einem Begriffe oder Idee unter sich zusammenhängen müssen. Ein solcher Zusammenhang aber gibt eine Regel an die Hand, nach welcher jedem reinen Verstandesbegriff seine Stelle und allen insgesamt ihre Vollständigkeit *a priori* bestimmt werden kann, welches alles sonst vom Belieben oder vom Zufall abhängen würde.

Des Transzendentalen Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe
Erster Abschnitt
Von dem logischen Verstandesgebrauche überhaupt

Der Verstand wurde oben bloß negativ erklärt: durch ein nichtsinnliches Erkenntnisvermögen. Nun können wir unabhängig von der Sinnlichkeit keiner Anschauung teilhaftig werden. Also ist der
93 Verstand kein Vermögen der Anschauung. Es gibt aber außer der | Anschauung keine andere Art zu erkennen, als durch Begriffe. Also ist die Erkenntnis eines jeden, wenigstens des menschlichen Verstandes eine Erkenntnis durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern diskursiv. Alle Anschauungen als sinnlich beruhen auf Affektionen, die Begriffe also auf Funktionen. Ich verstehe aber unter Funktion die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen. Begriffe gründen sich also auf der Spontaneität des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf der Rezeptivität der Eindrücke. Von diesen Begriffen kann nun der Verstand keinen anderen Gebrauch machen, als daß er dadurch urteilt. Da keine Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand geht, als bloß die Anschauung, so wird ein Begriff niemals auf einen Gegenstand unmittelbar, sondern auf irgendeine

нельзя с уверенностью определить, где это исследование должно быть закончено. К тому же понятия, выявляемые таким образом лишь случайно, не располагаются в порядке и систематическом | единстве, а сочетаются разве лишь по сходству и, начиная от простых и кончая более сложными по своему содержанию, располагаются в ряды, устанавливаемые вовсе не систематически, хотя и в некотором смысле методически.

Преимущество, но вместе с тем и обязанность трансцендентальной философии состоит в том, чтобы отыскивать свои понятия, руководствуясь принципом, так как из рассудка как абсолютного единства они возникают чистыми и ни с чем не смешанными и потому сами должны быть связаны друг с другом каким-нибудь понятием или идеей. Эта связь дает нам правило, согласно которому место всякого чистого понятия рассудка и всех их в полноте системы таких понятий можно определить *a priori*, ибо в противном случае исследование было бы произвольным или зависело бы от случая.

Трансцендентального руководства к открытию всех чистых рассудочных понятий
Раздел первый
О логическом употреблении рассудка вообще

Выше рассудок был разъяснен лишь с негативной точки зрения: рассудок есть нечувственная способность познания. Независимо от чувственности мы не можем иметь никаких созерцаний; следовательно, рассудок не есть способность созерцания. Помимо же | созерцания существует лишь один способ познания, а именно познание через понятия; следовательно, познание всякого, по крайней мере человеческого, рассудка есть познание через понятия, не интуитивное, а дискурсивное. Все созерцания, будучи чувственными, зависят от внешнего воздействия, а понятия, стало быть, от функций. Под функцией же я разумею единство деятельности, подводящей различные представления под одно общее представление. Итак, понятия основываются на спонтанности мышления, а чувственные созерцания — на восприимчивости к впечатлениям. Возможно лишь одно употребление рассудком этих понятий: через их посредство он осуществляет суждение. Так как никакое представление, кроме созерцания, не направлено на предмет непосредственно, то понятие никогда не относится к предмету непосредственно, а относится к

andre Vorstellung von demselben (sie sei Anschauung oder selbst schon Begriff) bezogen. Das Urteil ist also die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben. In jedem Urteil ist ein Begriff, der für viele gilt und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift, welche letztere denn auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird. So bezieht sich z. B. in dem Urteile: *alle Körper sind teilbar,* der Begriff des Teilbaren auf verschiedene andere Begriffe; unter diesen aber wird er hier besonders auf den Begriff des Körpers bezogen, dieser aber auf gewisse uns vorkom-
94 mende Erscheinungen. Also | werden diese Gegenstände durch den Begriff der Teilbarkeit mittelbar vorgestellt. Alle Urteile sind demnach Funktionen der Einheit unter unseren Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntnis des Gegenstandes gebraucht, und viel mögliche Erkenntnisse dadurch in einer zusammengezogen werden. Wir können aber alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen, so daß der *Verstand* überhaupt als ein *Vermögen zu urteilen* vorgestellt werden kann. Denn er ist nach dem obigen ein Vermögen zu denken. Denken ist das Erkenntnis durch Begriffe. Begriffe aber beziehen sich als Prädikate möglicher Urteile auf irgendeine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande. So bedeutet der Begriff des Körpers etwas, z. B. Metall, was durch jenen Begriff erkannt werden kann. Er ist also nur dadurch Begriff, daß unter ihm andere Vorstellungen enthalten sind, vermittelst deren er sich auf Gegenstände beziehen kann. Er ist also das Prädikat zu einem möglichen Urteile, z. B. ein jedes Metall ist ein Körper. Die Funktionen des Verstandes können also insgesamt gefunden werden, wenn man die Funktionen der Einheit in den Urteilen vollständig darstellen kann. Daß dies aber sich ganz wohl bewerkstelligen lasse, wird der folgende Abschnitt vor Augen stellen.

какому-то другому представлению о нем (все равно, созерцание оно или уже само понятие). Итак, суждение есть опосредованное познание предмета, стало быть, представление об [имеющемся у нас] представлении о предмете. В каждом суждении есть понятие, имеющее силу для многих [представлений], среди которых находится также данное представление, которое в свою очередь относится непосредственно к предмету. Так, например, в суждении *все тела делимы* понятие делимости относится также к различным другим понятиям, но здесь оно (среди других) специально отнесено к понятию тела, в свою очередь относящемуся к некоторым встречающимся нам явлениям. Следовательно, | эти предметы представляются опосредованно через понятие делимости. Таким образом, все суждения суть функции единства среди наших представлений, ибо для познания предмета вместо непосредственного представления употребляется более общее представление, содержащее и непосредственное представление, и многие другие: тем самым соединяются многие возможные познания. Все действия рассудка мы можем свести к суждениям, следовательно, *рассудок* можно вообще представить как *способность [составлять] суждения.* В самом деле, согласно вышесказанному, рассудок есть способность мыслить. Мышление есть познавание через понятия. Понятия же как предикаты возможных суждений относятся к какому-нибудь представлению о неопределенном еще предмете. Так, понятие тела означает нечто, например металл, что может быть познано через это понятие. Следовательно, понятие тела только благодаря тому понятие, что ему подчинены другие представления, посредством которых оно может относиться к предметам. Следовательно, оно есть предикат для возможных суждений, например для суждения *всякий металл есть тело.* Поэтому все функции рассудка можно найти, если полностью показать функции единства в суждениях. Что это легко можно осуществить, будет ясно видно из следующего раздела.

95

| Des Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe Zweiter Abschnitt

§ 9. Von der logischen Funktion des Verstandes in Urteilen

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

1.
Quantität der Urteile
Allgemeine
Besondere
Einzelne

2.
Qualität
Bejahende
Verneinende
Unendliche

3.
Relation
Kategorische
Hypothetische
Disjunktive

4.
Modalität
Problematische
Assertorische
Apodiktische

96 | Da diese Einteilung in einigen, obgleich nicht wesentlichen Stücken von der gewohnten Technik der Logiker abzuweichen scheint, so werden folgende Verwahrungen wider den besorglichen Mißverstand nicht unnötig sein.

1. Die Logiker sagen mit Recht, daß man beim Gebrauch der Urteile in Vernunftschlüssen die einzelnen Urteile gleich den allgemeinen behandeln könne. Denn eben darum, weil sie gar keinen Umfang haben, kann das Prädikat derselben nicht bloß auf einiges dessen, was unter dem Begriff des Subjekts enthalten ist, gezogen, von einigem aber ausgenommen werden. Es gilt also von jenem Begriffe ohne Ausnahme, gleich als wenn derselbe ein gemeingültiger Begriff wäre, der einen Umfang hätte, von dessen ganzer Bedeutung das Prädikat gelte. Vergleichen wir dagegen

| Руководства к открытию всех чистых понятий рассудка Раздел второй

§ 9. О логической функции рассудка в суждениях

Если мы отвлечемся от всякого содержания суждений вообще и обратим внимание на одну лишь рассудочную форму суждений, то мы найдем, что функции мышления в них можно разделить на четыре группы, из которых каждая содержит три момента. Их можно выразительно представить в следующей таблице:

1.
Количество суждений
Всеобщие
Частные
Единичные

2.
Качество
Утвердительные
Отрицательные
Бесконечные

3.
Отношение
Категорические
Гипотетические
Дизъюнктивные

4.
Модальность
Проблематические
Ассерторические
Аподиктические

| Так как это деление в некоторых, правда несущественных, отношениях кажется отклоняющимся от той техники, которую используют логики, то здесь уместны следующие предостережения против возможных недоразумений:

1. Логики справедливо говорят, что при употреблении суждений в умозаключениях единичные суждения можно обсуждать наравне со всеобщими. Действительно, именно потому, что у них нет никакого объема, предикат их не может иметь отношение к одной части того, что подчинено понятию субъекта, а из остальной быть исключен. Следовательно, предикат может приписываться понятию субъекта без исключения, как если бы это понятие было общезначимым понятием, всему объему которого приписывался бы предикат. Но если сравнить

ein einzelnes Urteil mit einem gemeingültigen bloß als Erkenntnis der Größe nach, so verhält sie sich zu diesem wie Einheit zur Unendlichkeit und ist also an sich selbst davon wesentlich unterschieden. Also wenn ich ein einzelnes Urteil (*judicium singulare*) nicht bloß nach seiner inneren Gültigkeit, sondern auch als Erkenntnis überhaupt nach der Größe, die es in Vergleichung mit anderen Erkenntnissen hat, schätze, so ist es allerdings von gemeingültigen Urteilen (*judicia communia*) unterschieden und verdient in einer vollständigen Tafel der Momente des
97 Denkens überhaupt (obzwar freilich nicht in der bloß auf den Gebrauch der Urteile untereinander eingeschränkten Logik) eine besondere Stelle.

2. Ebenso müssen in einer transzendentalen Logik *unendliche Urteile* von *bejahenden* noch unterschieden werden, wenn sie gleich in der allgemeinen Logik jenen mit Recht beigezählt sind und kein besonderes Glied der Einteilung ausmachen. Diese nämlich abstrahiert von allem Inhalt des Prädikats (ob es gleich verneinend ist) und sieht nur darauf, ob dasselbe dem Subjekt beigelegt, oder ihm entgegengesetzt werde. Jene aber betrachtet das Urteil auch nach dem Werte oder Inhalt dieser logischen Bejahung vermittelst eines bloß verneinenden Prädikats, und was diese in Ansehung des gesamten Erkenntnisses für einen Gewinn verschafft. Hätte ich von der Seele gesagt, sie ist nicht sterblich, so hätte ich durch ein verneinendes Urteil wenigstens einen Irrtum abgehalten. Nun habe ich durch den Satz: die Seele ist nichtsterblich, zwar der logischen Form nach wirklich bejaht, indem ich die Seele in den unbeschränkten Umfang der nichtsterbenden Wesen setze. Weil nun von dem ganzen Umfange möglicher Wesen das Sterbliche einen Teil enthält, das Nichtsterbliche aber den anderen, so ist durch meinen Satz nichts anderes gesagt, als daß die Seele eines von der unendlichen Menge Dinge sei, die übrig bleiben, wenn ich das Sterbliche insgesamt wegnehme. Dadurch aber wird nur die unendliche Sphäre alles Möglichen in so weit beschränkt, daß das Sterbliche
98 davon abgetrennt | und in dem übrigen Raum ihres Umfangs die Seele gesetzt wird. Dieser Raum bleibt aber bei dieser Ausnahme noch immer unendlich, und können noch mehrere Teile desselben weggenommen werden, ohne daß darum der Begriff von der Seele im mindesten wächst und bejahend bestimmt wird. Diese unendliche Urteile also in Ansehung des logischen Umfanges sind wirklich bloß beschränkend in Ansehung des Inhalts der Erkenntnis überhaupt, und insofern müssen sie in der transzendentalen Tafel aller Momente des Denkens in den

единичное суждение с общезначимым только с точки зрения познания величины, то первое относится ко второму как единица к бесконечности и, следовательно, само по себе существенно отличается от него. Поэтому если я оцениваю единичное суждение (*judicium singulare*) не только по его внутренней значимости, но и как познание вообще по его величине в сравнении с другими познаниями, то оно, конечно, отличается от общезначимых суждений (*judicia communia*) и заслуживает особого места в полной таблице моментов мышления вообще (хотя, разумеется, не в логике, сводящейся лишь к употреблению суждений в отношении друг друга).

2. Точно так же в трансцендентальной логике следует еще отличать *бесконечные суждения* от *утвердительных,* хотя в общей логике первые совершенно правильно причисляются к утвердительным суждениям и не занимают особого места в таблице. В самом деле, общая логика отвлекается от всякого содержания предиката (даже если он чисто отрицательный) и обращает внимание только на то, приписывается ли он субъекту или противополагается ему. Трансцендентальная же логика рассматривает суждения и с точки зрения ценности или содержания этого логического утверждения посредством чисто отрицательного предиката и определяет, прибавляет ли оно что-нибудь ко всей совокупности познания. Если я говорю о душе [Seele], что она не смертна, то отрицательным суждением я по крайней мере предотвращаю заблуждение. Что же касается суждения *душа есть нечто несмертное,* то по своей логической форме оно действительно имеет утвердительный характер, потому что я включаю душу в неограниченный объем несмертных существ. Но так как из всего объема возможных существ смертное занимает одну часть, а несмертное — остальную, то своим суждением я высказал лишь, что душа есть одна из бесконечного множества вещей, остающихся в том случае, если устранить все смертное. Этим бесконечная сфера всего возможного ограничивается в том отношении, что от нее отделяется все смертное | и в остальной ее объем включается душа. Однако эта часть объема и при таком изъятии все еще остается бесконечной и из нее можно устранить еще многие части, но понятие души от этого нисколько не обогатится содержанием и не сделается утвердительно определенным. Итак, эти суждения, бесконечные по своему логическому объему, в действительности имеют только ограничительное значение с точки зрения содержания познания вообще, и потому их нельзя обойти в трансцендентальной таблице

Urteilen nicht übergangen werden, weil die hierbei ausgeübte Funktion des Verstandes vielleicht in dem Felde seiner reinen Erkenntnis *a priori* wichtig sein kann.

3. Alle Verhältnisse des Denkens in Urteilen sind die a) des Prädikats zum Subjekt, b) des Grundes zur Folge, c) der eingeteilten Erkenntnis und der gesammelten Glieder der Einteilung untereinander. In der ersteren Art der Urteile sind nur zwei Begriffe, in der zweiten zwei Urteile, in der dritten mehrere Urteile im Verhältnis gegeneinander betrachtet. Der hypothetische Satz: wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, so wird der beharrlich Böse bestraft, enthält eigentlich das Verhältnis zweier Sätze: es ist eine vollkommene Gerechtigkeit da, und: der beharrlich Böse wird bestraft. Ob beide dieser Sätze an sich wahr sind, bleibt hier unausgemacht. Es ist nur die Konsequenz,
99 die durch dieses Urteil gedacht wird. Endlich enthält das disjunktive | Urteil ein Verhältnis zweier oder mehrerer Sätze gegeneinander, aber nicht der Abfolge, sondern der logischen Entgegensetzung, sofern die Sphäre des einen die des anderen ausschließt, aber doch zugleich der Gemeinschaft, insofern sie zusammen die Sphäre der eigentlichen Erkenntnis ausfüllen, also ein Verhältnis der Teile der Sphäre eines Erkenntnisses, da die Sphäre eines jeden Teils ein Ergänzungsstück der Sphäre des anderen zu dem ganzen Inbegriff der eingeteilten Erkenntnis ist; z. E. die Welt ist entweder durch einen blinden Zufall da, oder durch innere Notwendigkeit, oder durch eine äußere Ursache. Jeder dieser Sätze nimmt einen Teil der Sphäre des möglichen Erkenntnisses über das Dasein einer Welt überhaupt ein, alle zusammen die ganze Sphäre. Das Erkenntnis aus einer dieser Sphären wegnehmen, heißt, sie in eine der übrigen setzen, und dagegen sie in eine Sphäre setzen, heißt, sie aus den übrigen wegnehmen. Es ist also in einem disjunktiven Urteile eine gewisse Gemeinschaft der Erkenntnisse, die darin besteht, daß sie sich wechselseitig einander ausschließen, aber dadurch doch im Ganzen die wahre Erkenntnis bestimmen, indem sie zusammengenommen den ganzen Inhalt einer einzigen gegebenen Erkenntnis ausmachen. Und dieses ist es auch nur, was ich des folgenden Wegen hierbei anzumerken nötig finde.

4. Die Modalität der Urteile ist eine ganz besondere Funktion
100 derselben, die das Unterscheidende an sich | hat, daß sie nichts zum Inhalte des Urteils beiträgt (denn außer Größe, Qualität und Verhältnis ist nichts mehr, was den Inhalt eines Urteils ausmachte),

всех моментов мышления в суждениях, потому что исполняемая при этом функция рассудка окажется, быть может, важной в области его чистого познания *a priori*.

3. Все отношения мышления в суждениях бывают следующих видов: а) отношение предиката к субъекту, в) отношение основания к следствию, с) отношение разделенного познания и всех членов деления друг к другу. В первом виде суждений рассматриваются только два понятия, во втором — два суждения, а в третьем — многие суждения в отношении друг к другу. Гипотетическое суждение *если существует полная справедливость, то неисправимый злодей будет наказан* содержит в себе, собственно говоря, отношение двух положений: полная справедливость существует, и неисправимый злодей будет наказан. Здесь не решается вопрос, истинно ли каждое из этих положений само по себе. Этим суждением мыслится только следствие. Наконец, дизъюнктивное (разделительное) | суждение содержит отношение двух или больше посылок друг к другу, но не отношение следования, а отношение логической противоположности, поскольку сфера одного суждения исключает сферу другого, и в то же время отношение общения, поскольку они все вместе заполняют сферу действительного познания. Следовательно, разделительные суждения содержат отношение частей сферы познания, так как сфера каждой части служит дополнением к сфере других частей до всей совокупности разделенного познания, как, например, суждения *мир существует или благодаря слепому случаю, или благодаря внутренней необходимости, или благодаря внешней причине.* Каждое из этих суждений занимает часть сферы возможного познания бытия мира вообще, а все вместе — всю сферу [этого познания]. Устранить познание из одной из этих сфер — значит включить его в одну из остальных; наоборот, включить его в одну из этих сфер — значит устранить его из остальных. Следовательно, в дизъюнктивном суждении существует некоторое общение познаний, состоящее в том, что они исключают друг друга, но благодаря этому *в целом* определяют истинное познание, ибо, соединенные вместе, они и составляют все содержание единственно данного познания. Это замечание я считаю необходимым сделать ради дальнейшего [изложения].

4. Модальность суждений есть совершенно особая функция их; она заключает в себе то отличительное свойство, | что она ничего не прибавляет к содержанию суждения (ибо кроме количества, качества и отношения нет ничего, что составило бы содержание суждения), а касается

sondern nur den Wert der Kopula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht. *Problematische* Urteile sind solche, wo man das Bejahen oder Verneinen als bloß *möglich* (beliebig) annimmt; *assertorische,* da es als *wirklich* (wahr) betrachtet wird; *apodiktische,* in denen man es als *notwendig* ansieht *. So sind die beiden Urteile, deren Verhältnis das hypothetische Urteil ausmacht (*antec.* und *consequ.),* imgleichen in deren Wechselwirkung das disjunktive besteht (Glieder der Einteilung), insgesamt nur problematisch. In dem obigen Beispiel wird der Satz: es ist eine vollkommene Gerechtigkeit da, nicht assertorisch gesagt, sondern nur als ein beliebiges Urteil, wovon es möglich ist, daß jemand es annehme, gedacht; und nur die Konsequenz ist assertorisch. Daher können solche Urteile auch offenbar falsch sein und doch, problematisch genommen, Bedingungen der Erkenntnis der Wahrheit sein. So ist das Urteil: *die Welt ist durch blinden Zufall da,* in dem disjunktiven Urteil nur von
101 problematischer Bedeutung, nämlich daß jemand diesen Satz etwa auf ei|nen Augenblick annehmen möge, und dient doch (wie die Verzeichnung des falschen Weges unter der Zahl aller derer, die man nehmen kann), den wahren zu finden. Der problematische Satz ist also derjenige, der nur logische Möglichkeit (die nicht objektiv ist) ausdrückt, d. i. eine freie Wahl einen solchen Satz gelten zu lassen, eine bloß willkürliche Aufnehmung desselben in den Verstand. Der assertorische sagt von logischer Wirklichkeit oder Wahrheit, wie etwa in einem hypothetischen Vernunftschluß das *Antecedens* im Obersatze problematisch, im Untersatze assertorisch vorkommt, und zeigt an, daß der Satz mit dem Verstande nach dessen Gesetzen schon verbunden sei. Der apodiktische Satz denkt sich den assertorischen durch diese Gesetze des Verstandes selbst bestimmt und daher *a priori* behauptend und drückt auf solche Weise logische Notwendigkeit aus. Weil nun hier alles sich gradweise dem Verstande einverleibt, so daß man zuvor etwas problematisch urteilt, darauf auch wohl es assertorisch als wahr annimmt, endlich als unzertrennlich mit dem Verstande verbunden, d. i. als notwendig und apodik-

* Gleich als wenn das Denken im ersten Fall eine Funktion des *Verstandes,* im zweiten der *Urteilskraft,* im dritten der *Vernunft* wäre. Eine Bemerkung, die erst in der Folge ihre Aufklärung erwartet.

только значения связки по отношению к мышлению вообще. *Проблематическими* называются суждения, в которых утверждение или отрицание принимается только как *возможное* (по усмотрению). *Ассерторическими* называются суждения, в которых утверждение или отрицание рассматривается как *действительное* (истинное), а *аподиктическими* — те, в которых оно рассматривается как *необходимое**. Так, оба суждения, отношение которых составляет гипотетическое суждение (*antecedens* и *consequens*)†, а также суждения, образующие своим взаимодействием дизъюнктивное суждение (члены деления), суть все лишь проблематические суждения. В приведенном выше примере суждение *существует полная справедливость* высказывается не ассерторически, а лишь мыслится как произвольное суждение, которое, быть может, принимается кем-то, и только следствие утверждается ассерторически. Поэтому такие суждения, даже если они очевидно ложны, могут тем не менее как проблематические служить условием познания истины. Так, например, суждение *мир существует благодаря слепому случаю* имеет в приведенном дизъюнктивном суждении только проблематическое значение, а именно кто-то может, хотя бы на мгновение, принимать | это положение, но тем не менее оно служит для нахождения истины (как указание ложного пути в числе всех путей, какими можно пойти). Итак, проблематическим называется суждение, выражающее только логическую (не объективную) возможность, т. е. по свободному выбору допускать, чтобы такое суждение было значимым, [т. е.] чтобы рассудок принимал его лишь произвольно. Ассерторическое суждение говорит о логической действительности, или истине, как, например, в гипотетическом умозаключении, где *антецедент* в большей посылке есть проблематическое положение, а в меньшей посылке — ассерторическое; ассерторическое суждение показывает, что суждение уже связано с рассудком по его законам. В аподиктическом суждении ассерторическое суждение мыслится как определенное этими законами самого рассудка, а потому как утверждаемое *a priori*; аподиктическое суждение выражает таким образом логическую необходимость. Поскольку все здесь присоединяется к рассудку постепенно, так что сперва мы высказываем нечто проблематически, затем принимаем его ассерторически как истинное и, наконец, утвер-

* Как если бы мышление в первом случае было функцией *рассудка,* во втором — функцией *способности суждения,* а в третьем — функцией *разума.* Это замечание станет понятным лишь из дальнейшего изложения.

tisch, behauptet, so kann man diese drei Funktionen der Modalität
102 auch so viel Momente des Denkens überhaupt nennen. |

Des Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe Dritter Abschnitt

§ 10. Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien

Die allgemeine Logik abstrahiert, wie mehrmals schon gesagt worden, von allem Inhalt der Erkenntnis und erwartet, daß ihr anderwärts, woher es auch sei, Vorstellungen gegeben werden, um diese zuerst in Begriffe zu verwandeln, welches analytisch zugeht. Dagegen hat die transzendentale Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit *a priori* vor sich liegen, welches die transzendentale Ästhetik ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer sein würde. Raum und Zeit enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung *a priori*, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen der Rezeptivität unseres Gemüts, unter denen es allein Vorstellungen von Gegenständen empfangen kann, die mithin auch den Begriff derselben jederzeit affizieren müssen. Allein die Spontaneität unseres Denkens erfordert es, daß dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen und verbunden werde, um daraus eine Erkenntnis zu machen.
103 Diese Handlung nenne ich Synthesis. |

Ich verstehe aber unter *Synthesis* in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzutun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen. Eine solche Synthesis ist *rein,* wenn das Mannigfaltige nicht empirisch, sondern *a priori* gegeben ist (wie das im Raum und der Zeit). Vor aller Analysis unserer Vorstellungen müssen diese zuvor gegeben sein, und es können keine Begriffe *dem Inhalte nach* analytisch entspringen. Die Synthesis eines Mannigfaltigen aber (es sei empirisch oder *a priori* gegeben) bringt zuerst eine Erkenntnis hervor, die zwar anfänglich noch roh und verworren sein kann und also der Analysis bedarf; allein die Synthesis ist doch dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkennt-

ждаем его как неразрывно связанное с рассудком, т. е. как необходимое и аподиктическое, — постольку эти три функции модальности можно называть также тремя моментами мышления вообще. |

Руководства к открытию всех чистых понятий рассудка Раздел третий

§ 10. О чистых понятиях рассудка, или категориях

Общая логика, как это не раз уже было сказано, отвлекается от всякого содержания познания и ожидает, что ей откуда-то со стороны — все равно откуда — будут даны представления, чтобы она прежде всего превратила их в понятия, что происходит на аналитическом пути. Напротив, трансцендентальная логика имеет *a priori* перед собой многообразное в чувственности, доставляемое ей трансцендентальной эстетикой с целью дать материал для чистых рассудочных понятий, без которого они не имели бы никакого содержания, следовательно, были бы совершенно пусты. Пространство и время *a priori* содержат охватываемое чистым созерцанием многообразное, но принадлежат они к условиям восприимчивости нашей души, при которых единственно можно получить представления о предметах и которые поэтому всегда должны аффицировать также понятия о предметах. Однако спонтанность нашего мышления требует, чтобы это многообразное прежде всего было каким-то образом просмотрено, воспринято и связано для получения из него познания. Такое действие я называю синтезом. |

Под *синтезом* в самом общем значении я разумею действие, состоящее в присоединении друг к другу различных представлений и в схватывании их многообразия в едином познании. Такой синтез называется *чистым,* если многообразное дано *a priori* (подобно многообразному в пространстве и времени), а не эмпирически. Наши представления должны быть уже даны раньше всякого анализа их, и ни одно понятие не может *по содержанию* возникнуть аналитически. Синтез многообразного (дано ли оно эмпирически или *a priori*) порождает прежде всего познание, которое первоначально может быть еще грубым и неясным и потому нуждается в анализе; тем не менее именно синтез есть то, что, собственно, из элементов

nissen sammelt und zu einem gewissen Inhalte vereinigt; sie ist also das erste, worauf wir Acht zu geben haben, wenn wir über den ersten Ursprung unserer Erkenntnis urteilen wollen.

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

Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, gibt nun den reinen Verstandesbegriff. Ich verstehe aber unter dieser Synthesis diejenige, welche auf einem Grunde der synthetischen Einheit *a priori* beruht: so ist unser Zählen (vornehmlich ist es in größeren Zahlen merklicher) eine *Synthesis nach Begriffen,* weil sie nach einem gemeinschaftlichen Grunde der Einheit geschieht (z. E. der Dekadik). Unter diesem Begriffe wird also die Einheit in der Synthesis des Mannigfaltigen notwendig.

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

Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen *in einem Urteile* Einheit gibt, die gibt auch | der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen *in einer Anschauung* Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt. Derselbe Verstand also und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen vermittelst der analytischen Einheit die logische Form eines Urteils zu Stande brachte, bringt auch vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt in seine Vorstellungen einen transzendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstan-

составляет познания и объединяет их в определенное содержание. Поэтому синтез есть первое, на что мы должны обратить внимание, если хотим судить о первоистоке нашего познания.

Синтез вообще, как мы увидим далее, есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой, функции души; без этой функции мы не имели бы никакого познания, хотя мы и редко осознаем ее. Однако [задача] привести этот синтез *к понятиям* есть функция, присущая рассудку; лишь благодаря ей он доставляет нам познание в собственном смысле этого слова.|

Чистый синтез, представленный в самой общей форме, дает чистое понятие рассудка. Под чистым синтезом я разумею синтез, имеющий своим основанием синтетическое единство *a priori*; так, когда мы считаем (это особенно заметно на больших числах), имеет место *синтез согласно понятиям,* ибо счет производится согласно общему основанию единства (например, в десятичной системе). Следовательно, при таком понятии единство в синтезе многообразного становится необходимым.

Путем анализа различные представления подводятся *под* одно понятие (эту деятельность рассматривает общая логика). Трансцендентальная логика учит, как сводить к понятиям не представления, а *чистый синтез* представлений. Первое, что должно быть дано нам для познания *a priori* всех предметов – это *многообразное* в чистом созерцании; второе – *синтез* этого многообразного посредством способности воображения, что, однако, еще не дает познания. Понятия, сообщающие *единство* этому чистому синтезу и состоящие исключительно в представлении об этом необходимом синтетическом единстве, составляют третье [условие] для познания являющегося предмета и основываются на рассудке.

Та же самая функция, которая придает единство различным представлениям *в одном суждении,* сообщает единство | также и чистому синтезу различных представлений *в одном созерцании;* это единство, выраженное в общей форме, называется чистым понятием рассудка. Итак, тот же самый рассудок и притом теми же самыми действиями, которыми он посредством аналитического единства создает логическую форму суждения в понятиях, вносит также трансцендентальное содержание в свои представления посредством синтетического единства многообразного в созерцании вообще, благодаря

desbegriffe heißen, die *a priori* auf Objekte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann.

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

Tafel der Kategorien

1.
Der Quantität:
Einheit
Vielheit
Allheit

2.
Der Qualität:
Realität
Negation
Limitation

3.
Der Relation:
der Inhärenz und *Subsistenz*
(substantia et accidens)
der *Causalität* und *Dependenz*
(Ursache und Wirkung)
der *Gemeinschaft*
(Wechselwirkung
zwischen dem Handelnden und
Leidenden)

4.
Der Modalität
Möglichkeit – Unmöglichkeit
Dasein – Nichtsein
Notwendigkeit – Zufälligkeit

Dieses ist nun die Verzeichnung aller ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand *a priori* in sich enthält, und um deren willen er auch nur ein reiner Verstand ist, indem er durch sie allein etwas bei dem Mannigfaltigen der Anschauung verstehen, d. i. ein Objekt derselben denken kann. Diese Einteilung ist systematisch aus einem gemeinschaftlichen Prinzip, nämlich dem Vermögen zu *urteilen* (welches ebensoviel ist, als das Vermögen zu denken) erzeugt und nicht rhapsodistisch aus einer auf gut Glück unternommenen Aufsuchung
107 reiner Begriffe entstanden, von deren Vollzähligkeit | man niemals ge-

чему они называются чистыми рассудочными понятиями и *a priori* относятся к объектам, чего не может дать общая логика.

Этим путем возникает ровно столько чистых понятий рассудка, *a priori*, относящихся к предметам созерцания вообще, сколько в предыдущей таблице было перечислено логических функций во всех возможных суждениях; ибо рассудок совершенно исчерпывается этими функциями и его способность вполне измеряется ими. Мы хотим назвать эти понятия *категориями*, следуя примеру Аристотеля; ведь наш замысел в своих первоистоках вполне совпадает с аристотелевским,
10 хотя в его исполнении мы уходим далеко от задуманного Аристотелем. |

Таблица категорий

1.
[Категории]
Количества:
Единство
Множественность
Целокупность

2.
Качества:
Реальность
Отрицание
Ограничение

3.
Отношения:
Присущность и *самостоятельное существование*
(substantia et accidens) ↑
Каузальность и *зависимость* (причина и действие)
Общение (взаимодействие
между действующим и подвергающимся воздействию)

4.
Модальности:
Возможность — невозможность
Бытие — небытие
Необходимость — случайность

Таков перечень всех первоначальных чистых понятий синтеза, которые рассудок содержит в себе *a priori* и исключительно благодаря которым он называется чистым, так как только через них он может что-то понимать в многообразном созерцания, т. е. мыслить объект созерцания. Это деление систематически развито из одного общего принципа, а
35 именно из способности *выносить суждения* (которая есть не что иное, как способность мыслить); оно не возникло из отрывочных, наудачу предпринятых поисков чистых понятий, в полноте состава | которых никогда нельзя быть уверенным, поскольку о них заключают только на основе

wiß sein kann, da sie nur durch Induktion geschlossen wird, ohne zu gedenken, daß man noch auf die letztere Art niemals einsieht, warum denn gerade diese und nicht andre Begriffe dem reinen Verstande beiwohnen. Es war ein eines scharfsinnigen Mannes würdiger Anschlag des *Aristoteles,* diese Grundbegriffe aufzusuchen. Da er aber kein Prinzipium hatte, so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstießen, und trieb deren zuerst zehn auf, die er *Kategorien* (Prädikamente) nannte. In der Folge glaubte er noch ihrer fünfe aufgefunden zu haben, die er unter dem Namen der Postprädikamente hinzufügte. Allein seine Tafel blieb noch immer mangelhaft. Außerdem finden sich auch einige *modi* der reinen Sinnlichkeit darunter (*quando, ubi, situs,* imgleichen *prius, simul*), auch ein empirischer (*motus*), die in dieses Stammregister des Verstandes gar nicht gehören, oder es sind auch die abgeleiteten Begriffe mit unter die Urbegriffe gezählt (*actio, passio*), und an einigen der letzteren fehlt es gänzlich.

Um der letzteren willen ist also noch zu bemerken: daß die Kategorien, als die wahren *Stammbegriffe* des reinen Verstandes, auch ihre ebenso reinen *abgeleiteten Begriffe* haben, die in einem vollständigen System der Transzendentalphilosophie keineswegs übergangen werden können, mit deren bloßer Erwähnung aber ich in einem bloß kritischen
108 Versuch zufrieden sein kann. |

Es sei mir erlaubt, diese reinen, aber abgeleiteten Verstandesbegriffe die *Prädikabilien* des reinen Verstandes (im Gegensatz der Prädikamente) zu nennen. Wenn man die ursprünglichen und primitiven Begriffe hat, so lassen sich die abgeleiteten und subalternen leicht hinzufügen und der Stammbaum des reinen Verstandes völlig ausmalen. Da es mir hier nicht um die Vollständigkeit des Systems, sondern nur der Prinzipien zu einem System zu tun ist, so verspare ich diese Ergänzung auf eine andere Beschäftigung. Man kann aber diese Absicht ziemlich erreichen, wenn man die ontologischen Lehrbücher zur Hand nimmt und z. B. der Kategorie der Kausalität die Prädikabilien der Kraft, der Handlung, des Leidens, der der Gemeinschaft die der Gegenwart, des Widerstandes, den Prädikamenten der Modalität die des Entstehens, Vergehens, der Veränderung usw. unterordnet. Die Kategorien, mit den *modis* der reinen Sinnlichkeit oder auch unter einander verbunden, geben eine große Menge abgeleiteter Begriffe *a priori*, die zu bemerken und wo möglich bis zur Vollständigkeit zu verzeichnen eine nützliche und nicht unangenehme, hier aber entbehrliche Bemühung sein würde.

индукции, не говоря уже о том, что при помощи индукции никогда нельзя усмотреть, почему чистому рассудку присущи именно эти, а не другие понятия. Отыскать эти основные понятия — подобный замысел был достоин такого проницательного мыслителя, как Аристотель. Но так как у него не было никакого принципа, то он подхватывал их по мере того, как они попадались ему, и набрал сначала десять понятий, которые назвал *категориями* (предикаментами). Затем ему показалось, что он нашел еще пять таких понятий, которые он добавил к предыдущим под названием постпредикаментов. Однако его таблица все еще оставалась недостаточной. Кроме того, в нее включены также некоторые модусы чистой чувственности (*quando, ubi, situs,* а также *prius, simul*) и даже один эмпирический (*motus*), которые вовсе не принадлежат к этой родословной рассудка; к тому же в ней среди первоначальных понятий перечислены также некоторые производные (*actio, passio*), а некоторые из первоначальных понятий не указаны вовсе.

По этому поводу надо еще заметить, что категории как настоящие *основные* [*родовые*] *понятия* чистого рассудка имеют также столь же чистые *производные* от них *понятия,* которые никоим образом не могут быть пропущены в полной системе трансцендентальной философии; но в своем чисто критическом очерке я могу довольствоваться одним только упоминанием их. |

Да будет мне позволено назвать эти чистые, но производные рассудочные понятия *предикабилиями* чистого рассудка (в противоположность предикаментам). Обладая первоначальными и простейшими понятиями, нетрудно добавить к ним производные и подчиненные понятия и таким образом представить во всей полноте родословное древо чистого рассудка. Так как для меня важна здесь не полнота системы, а только полнота принципов для системы, то я откладываю это дополнение до другого случая. Впрочем, эту задачу можно удовлетворительно решить, если взять какой-нибудь учебник онтологии и добавить, например, к категории каузальности предикабилии силы, действия, страдания, к категории общения — предикабилии присутствия, противодействия, к категориям модальности — предикабилии возникновения, исчезновения, изменения и т. д. Категории, связанные с модусами чистой чувственности или же связанные друг с другом, дают множество производных понятий *a priori*, рассмотрение и, если возможно, полное перечисление которых полезно и не неприятно, но для данного труда излишне.

Der Definitionen dieser Kategorien überhebe ich mich in dieser Abhandlung geflissentlich, ob ich gleich im Besitz derselben sein möchte. Ich werde diese Begriffe in der Folge bis auf den Grad zergliedern, welcher in
109 Beziehung auf die Methodenlehre, die ich bearbeite, hinreichend ist. In einem System der reinen Vernunft würde man sie mit Recht von mir fordern können: aber hier würden sie nur den Hauptpunkt der Untersuchung aus den Augen bringen, indem sie Zweifel und Angriffe erregten, die man, ohne der wesentlichen Absicht etwas zu entziehen, gar wohl auf eine andre Beschäftigung verweisen kann. Indessen leuchtet doch aus dem wenigen, was ich hiervon angeführt habe, deutlich hervor, daß ein vollständiges Wörterbuch mit allen dazu erforderlichen Erklärungen nicht allein möglich, sondern auch leicht sei zustande zu bringen. Die Fächer sind einmal da; es ist nur nötig, sie auszufüllen, und eine systematische Topik, wie die gegenwärtige, läßt nicht leicht die Stelle verfehlen, dahin ein jeder Begriff eigentümlich gehört, und zugleich diejenige leicht bemerken, die noch leer ist.

§ 11

Über diese Tafel der Kategorien lassen sich artige Betrachtungen anstellen, die vielleicht erhebliche Folgen in Ansehung der wissenschaftlichen Form aller Vernunfterkenntnisse haben könnten. Denn daß diese Tafel im theoretischen Teile der Philosophie ungemein dienlich, ja unentbehrlich sei, *den Plan zum Ganzen einer Wissenschaft,* sofern sie auf Begriffen *a priori* beruht, vollständig zu entwerfen und sie systematisch *nach bestimmten Prinzipien abzuteilen:* erhellt schon von selbst daraus, daß gedachte Tafel alle Elementar-
110 begriffe des Verstandes vollständig, ja selbst die Form eines Systems derselben im menschlichen Verstande enthält, folglich auf alle *Momente* einer vorhabenden spekulativen Wissenschaft, ja sogar ihre *Ordnung* Anweisung gibt, wie ich denn auch davon anderwärts * eine Probe gegeben habe. Hier sind nun einige dieser Anmerkungen.

Die erste ist: daß sich diese Tafel, welche vier Klassen von Verstandesbegriffen enthält, zuerst in zwei Abteilungen zerfällen lasse, deren erstere auf Gegenstände der Anschauung (der reinen sowohl als empirischen), die zweite aber auf die Existenz dieser Gegenstände (entweder in Beziehung auf einander oder auf den Verstand) gerichtet sind.

* Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften.

В настоящем сочинении я намеренно не даю дефиниций перечисленных категорий, хотя и мог бы сделать это. В дальнейшем я расчленю эти понятия до той степени, которая достаточна для разрабатываемого мной учения о методе. | В системе чистого разума можно было бы с полным основанием потребовать от меня этих дефиниций, но здесь они только отвлекали бы от главного пункта исследования, вызывая сомнения и нападки, которые лучше направить на другие дела, нисколько не вредя нашей цели по существу. Однако уже из того немногого, что было сказано мной, ясно следует, что полный словарь этих понятий со всеми необходимыми пояснениями не только возможен, но и легко осуществим. Рубрики его уже имеются, остается только заполнить их, и с помощью такой систематической топики, как наша, нетрудно найти соответствующее каждому понятию место, а также отметить еще незаполненные места.

§ 11

Эта таблица категорий наводит на интересные размышления, которые могли бы привести к важным выводам относительно научной формы всех познаний разума. Ибо то, что теоретической части философии эта таблица чрезвычайно полезна и даже необходима для набрасывания полного *плана науки* как целого, опирающегося на понятия *a priori*, и систематического *разделения ее согласно определенным принципам;* — это ясно само собой: ведь таблица категорий содержит все первоначальные понятия рассудка и даже форму | системы их в человеческом рассудке, следовательно, она указывает все *моменты* спекулятивной науки, которую следует создать, и даже *порядок* ее. Опыт такой науки я дал уже в другом сочинении *, а здесь я приведу лишь некоторые из этих замечаний.

Первое замечание: эту таблицу, содержащую в себе четыре класса понятий рассудка, можно прежде всего разделить на два раздела, из которых первый касается предметов созерцания (как чистого, так и эмпирического), а второй — существования этих предметов (в отношении или друг к другу, или к рассудку).

* Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften.

Die erste Klasse würde ich die der *mathematischen,* die zweite der *dynamischen* Kategorien nennen. Die erste Klasse hat, wie man sieht, keine Korrelate, die allein in der zweiten Klasse angetroffen werden. Dieser Unterschied muß doch einen Grund in der Natur des Verstandes haben.

2te Anmerk. Daß allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorien jeder Klasse, nämlich drei, sind, welches eben sowohl zum Nachdenken auffordert, da sonst alle Einteilung *a priori* durch Begriffe Dichotomie sein muß. Dazu kommt aber noch, daß die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse entspringt. |

111

So ist die *Allheit* (Totalität) nichts anderes als die Vielheit, als Einheit betrachtet, die *Einschränkung* nichts anderes als Realität, mit Negation verbunden, die *Gemeinschaft* ist die Kausalität einer Substanz in Bestimmung der anderen wechselseitig, endlich die *Notwendigkeit* nichts anderes als die Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist. Man denke aber ja nicht, daß darum die dritte Kategorie ein bloß abgeleiteter und kein Stammbegriff des reinen Verstandes sei. Denn die Verbindung der ersten und zweiten, um den dritten Begriff hervorzubringen, erfordert einen besonderen Aktus des Verstandes, der nicht mit dem einerlei ist, der beim ersten und zweiten ausgeübt wird. So ist der Begriff einer *Zahl* (die zur Kategorie der Allheit gehört) nicht immer möglich, wo die Begriffe der Menge und der Einheit sind (z. B. in der Vorstellung des Unendlichen), oder daraus, daß ich den Begriff einer *Ursache* und den einer *Substanz* beide verbinde, noch nicht sofort der *Einfluß,* d. i. wie eine Substanz Ursache von etwas in einer anderen Substanz werden könne, zu verstehen. Daraus erhellt, daß dazu ein besonderer Aktus des Verstandes erforderlich sei, und so bei den übrigen.

3te Anmerk. Von einer einzigen Kategorie, nämlich der der *Gemeinschaft,* die unter dem dritten Titel befindlich ist, ist die Übereinstimmung mit der in der Tafel der logischen Funktionen ihm korrespon-

112

dierenden | Form eines disjunktiven Urteils nicht so in die Augen fallend, als bei den übrigen.

Um sich dieser Übereinstimmung zu versichern, muß man bemerken: daß in allen disjunktiven Urteilen die Sphäre (die Menge alles dessen, was unter ihm enthalten ist) als ein Ganzes in Teile (die untergeordneten Begriffe) geteilt vorgestellt wird, und, weil einer nicht unter dem anderen enthalten sein kann, sie als einander *koordiniert,* nicht

Категории первого класса я бы назвал *математическими,* а категории второго — *динамическими.* Первый класс категорий не имеет никаких коррелятов, их можно найти только в классе втором. Но это различие должно иметь некоторое основание в природе рассудка.

Второе замечание: каждый класс содержит одинаковое число категорий, а именно три, что также побуждает к размышлениям, так как в других случаях всякое деление *a priori* с помощью понятий должно быть дихотомическим. Сюда надо, однако, прибавить, что третья категория возникает всегда из соединения второй и первой категории того же класса. |

Так, *целокупность* (тотальность) есть не что иное, как множество, рассматриваемое в качестве единства, *ограничение* — реальность, связанная с отрицанием, *общение* — каузальность субстанций, определяющих друг друга, наконец, *необходимость* есть не что иное, как существование, данное уже самой своей возможностью. Не следует, однако, думать, будто третья категория есть только производное, а не основное понятие чистого рассудка. Это соединение первой и второй категории, образующее третье понятие, требует особого акта рассудка, не тождественного с актом рассудка, приводимым в действие в первой и второй категории. Так, понятие *числа* (относящегося к категории целокупности) не всегда возможно там, где даны понятия множества и единства (например, в представлении бесконечного); точно так же из того, что я соединяю понятия *причины* и *субстанции,* еще не становится тотчас же понятным *влияние,* т. е. то, каким образом одна субстанция может быть причиной чего-то в другой субстанции. Отсюда ясно, что для этого требуется особый акт рассудка; точно так же обстоит дело и в остальных случаях.

Третье замечание: об одной из категорий, а именно о категории общения, принадлежащей к третьему классу категорий, следует сказать, что согласие ее с соответствующей этому классу | формой дизъюнктивного суждения в таблице логических функций не так явно, как в других категориях.

Чтобы убедиться в этом согласии, нужно заметить следующее: во всех дизъюнктивных суждениях вся область (множество всего того, что суждению подчинено) как целое представляется разделенным на части (подчиненные понятия), и так как одна часть не может быть подчинена другой, то они мыслятся как находящиеся друг с другом в

subordiniert, so daß sie einander nicht *einseitig* wie in einer *Reihe,* sondern *wechselseitig* als in einem *Aggregat* bestimmen (wenn ein Glied der Einteilung gesetzt wird, alle übrigen ausgeschlossen werden und so umgekehrt), gedacht werden.

Nun wird eine ähnliche Verknüpfung in einem *Ganzen* der *Dinge* gedacht, da nicht eines als Wirkung dem anderen als Ursache seines Daseins *untergeordnet,* sondern zugleich und wechselseitig als Ursache in Ansehung der Bestimmung der anderen *beigeordnet* wird (z. B. in einem Körper, dessen Teile einander wechselseitig ziehen und auch widerstehen); welches eine ganz andere Art der Verknüpfung ist, als die, so im bloßen Verhältnis der Ursache zur Wirkung (des Grundes zur Folge) angetroffen wird, in welchem die Folge nicht wechselseitig wiederum den Grund bestimmt und darum mit diesem (wie der Weltschöpfer mit der Welt) nicht ein Ganzes ausmacht. Dasselbe Verfahren des Verstandes, wenn er sich
113 die Sphäre eines eingeteilten | Begriffs vorstellt, beobachtet er auch, wenn er ein Ding als teilbar denkt; und wie die Glieder der Einteilung im ersteren einander ausschließen und doch in einer Sphäre verbunden sind, so stellt er sich die Teile des letzteren als solche, deren Existenz (als Substanzen) jedem auch ausschließlich von den übrigen zukommt, doch als in einem Ganzen verbunden vor.

§ 12

Es findet sich aber in der Transzendentalphilosophie der Alten noch ein Hauptstück vor, welches reine Verstandesbegriffe enthält, die, ob sie gleich nicht unter die Kategorien gezählt werden, dennoch nach ihnen als Begriffe *a priori* von Gegenständen gelten sollten, in welchem Falle sie aber die Zahl der Kategorien vermehren würden, welches nicht sein kann. Diese trägt der unter den Scholastikern so berufene Satz vor: *quodlibet ens est unum, verum, bonum.* Ob nun zwar der Gebrauch dieses Prinzips in Absicht auf die Folgerungen (die lauter tautologische Sätze gaben) sehr kümmerlich ausfiel, so daß man es auch in neueren Zeiten beinahe nur ehrenhalber in der Metaphysik aufzustellen pflegt, so verdient doch ein Gedanke, der sich so lange Zeit erhalten hat, so leer er auch zu sein scheint, immer eine Untersuchung seines Ursprungs und berechtigt zur Vermutung, daß er in irgendeiner Verstandesregel seinen Grund habe, der nur, wie es oft geschieht, falsch gedolmetscht worden. Diese vermeintlich transzen-

отношениях *координации*, а не *субординации,* так что они определяют друг друга не *односторонне,* как в ряду, а *взаимно,* как в агрегате (если положен один член деления, то все остальные исключаются, и наоборот).

Подобная же связь мыслится и в *целостности вещей:* одна вещь как действие *не подчинена* другой как причине своего бытия, поэтому они одновременно и взаимно *соподчинены* как причины, определяющие друг друга (например, в теле, части которого взаимно притягиваются и отталкиваются), и это совсем иной вид связи, чем тот, который встречается при простом отношении причины к действию (основания к следствию), когда следствие со своей стороны не определяет основания и потому не образует с ним целого (как творец мира с миром). Образ действия рассудка, когда он представляет себе область разделенного | понятия, совершенно такой же, когда он мыслит вещь как делимую на части; подобно тому как в первом случае члены деления исключают друг друга и тем не менее соединены в одной области, точно так же во втором случае рассудок представляет себе части делимой веши как обладающие существованием (как субстанции) независимо от всех остальных частей и в то же время как связанные в одно целое.

§ 12

В трансцендентальной философии древних есть еще один раздел, содержащий чистые рассудочные понятия, которые, хотя они и не причисляются к категориям, тем не менее должны быть, по их мнению, приложимы к предметам как понятия *a priori*; в таком случае они должны были бы увеличить собой число категорий, что невозможно. Эти понятия даны в известном положении схоластиков: *quodlibet ens est unum, verum, bonum.* Хотя употребление этого принципа, с точки зрения следствия его (не содержавшим ничего, кроме тавтологии) было весьма убогим, так что в новейшее время метафизики обычно выставляют его разве для того, чтобы воздать ему честь, тем не менее мысль, сохранявшаяся столь долгое время, какой бы пустой она ни казалась, заслуживает того, чтобы исследовали ее происхождение, и дает повод предполагать, что в основе ее лежит какое-то правило рассудка, которое, как это часто случается, только ложно истолковывалось. Эти мнимотрансцендентальные | предикаты *вещей* суть не что

dentalen | Prädikate der *Dinge* sind nichts anderes als logische Erfordernisse und Kriterien aller *Erkenntnis* der *Dinge* überhaupt und legen ihr die Kategorien der Quantität, nämlich der *Einheit, Vielheit* und *Allheit,* zum Grunde, nur daß sie diese, welche eigentlich material, als zur Möglichkeit der Dinge selbst gehörig, genommen werden müßten, in der Tat nur in formaler Bedeutung, als zur logischen Forderung in Ansehung jeder Erkenntnis gehörig, brauchten und doch diese Kriterien des Denkens unbehutsamerweise zu Eigenschaften der Dinge an sich selbst machten. In jedem Erkenntnisse eines Objekts ist nämlich *Einheit* des Begriffs, welche man *qualitative Einheit* nennen kann, sofern darunter nur die Einheit der Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Erkenntnisse gedacht wird, wie etwa die Einheit des Thema in einem Schauspiel, einer Rede, einer Fabel. Zweitens *Wahrheit* in Ansehung der Folgen. Je mehr wahre Folgen aus einem gegebenen Begriffe, desto mehr Kennzeichen seiner objektiven Realität. Dieses könnte man die *qualitative Vielheit* der Merkmale, die zu einem Begriffe als einem gemeinschaftlichen Grunde gehören (nicht in ihm als Größe gedacht werden), nennen. Endlich drittens *Vollkommenheit,* die darin besteht, daß umgekehrt diese Vielheit zusammen auf die Einheit des Begriffes zurückführt und zu diesem und keinem anderen völlig zusammenstimmt, welches man die *qualitative Vollständigkeit* (Totalität) nennen kann. Woraus er|hellt, daß diese logischen Kriterien der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt die drei Kategorien der Größe, in denen die Einheit in der Erzeugung des Quantum durchgängig gleichartig angenommen werden muß, hier nur in Absicht auf die Verknüpfung auch *ungleichartiger* Erkenntnisstücke in einem Bewußtsein durch die Qualität eines Erkenntnisses als Prinzips verwandeln. So ist das Kriterium der Möglichkeit eines Begriffs (nicht des Objekts derselben) die Definition, in der die *Einheit* des Begriffs, die *Wahrheit* alles dessen, was zunächst aus ihm abgeleitet werden mag, endlich die *Vollständigkeit* dessen, was aus ihm gezogen worden, zur Herstellung des ganzen Begriffs das Erforderliche desselben ausmacht; oder so ist auch das *Kriterium einer Hypothese* die Verständlichkeit des angenommenen *Erklärungsgrundes* oder dessen *Einheit* (ohne Hilfshypothese), die *Wahrheit* (Übereinstimmung unter sich selbst und mit der Erfahrung) der daraus abzuleitenden Folgen und endlich die *Vollständigkeit* des Erklärungsgrundes zu ihnen, die auf nichts mehr noch weniger zurückweisen, als in der Hypothese angenommen worden, und das, was

иное, как логические требования и критерии всякого *познания вещей* вообще; в основу познания они полагают категории количества, а именно: *единство, множественность* и *целокупность.* Последние должны, собственно, рассматриваться с материальной точки зрения как принадлежащие к возможности самих вещей, между тем как на деле ими пользовались только в формальном значении как принадлежащими к числу логических требований в отношении всякого познания и в то же время неосмотрительно превращали эти критерии мышления в свойства вещей самих по себе. В самом деле, в каждом познании объекта имеется *единство* понятия, которое можно назвать *качественным единством,* поскольку под ним подразумевается лишь единство сочетания многообразного в познаниях, каково, например, единство темы в драматическом произведении, в [произнесенной] речи, сказке. Во-вторых, [в каждом познании объекта есть] *истина* в отношении следствий. Чем больше имеется истинных следствий из данного понятия, тем больше признаков его объективной реальности. Это можно было бы назвать *качественной множественностью* признаков, относящихся к одному понятию как общему основанию (а не мыслимых в нем как величина). Наконец, в-третьих, в каждом познании объекта есть *совершенство,* состоящее в том, что эта множественность в целом сводится обратно к единству понятия и полностью согласуется только с понятием; это можно назвать *качественной полнотой* (тотальностью)[a]. Из чего | становится ясно, что эти логические критерии возможности познания вообще осуществляют преобразование этих трех категорий величины, в которых единство в порождении определенного количественного единства должно быть принято в виде сплошь однородного, – [и преобразуют их] лишь с целью связывания также и *неоднородных* частей познания в одном сознании, делая это благодаря качеству познания как принципа. Так, критерием возможности понятия (а не объекта его) служит дефиниция, в которой для построения целого понятия необходимы *единство* понятия, *истинность* всего того, что прежде всего может быть выведено из него, наконец, *полнота* того, что может быть из него извлечено; точно так же *критерием гипотезы* служит понятность принятого *основания* для *объяснения* или *единство* его (без вспомогательной гипотезы), *истинность* (соответствие друг с другом и с опытом) выводимых отсюда следствий и, наконец, *полнота* основания для объяснения следствий, которые указывают только на то, что допущено в гипотезе, и согласуются с ней, представляя аналитически *a posteri-*

a priori synthetisch gedacht war, *a posteriori* analytisch wieder liefern und dazu zusammenstimmen. – Also wird durch die Begriffe von Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit die transzendentale Tafel der Kategorien gar nicht, als wäre sie etwa mangelhaft, ergänzt, sondern nur, indem das Verhältnis dieser Begriffe auf Objekte | gänzlich beiseite gesetzt wird, das Verfahren mit ihnen unter allgemeine logische Regeln der Übereinstimmung der Erkenntnis mit sich selbst gebracht.

Der Analytik der Begriffe
Zweites Hauptstück
Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe
Erster Abschnitt

§ 13. Von den Prinzipien einer transzendentalen Deduktion überhaupt

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

Unter den mancherlei Begriffen aber, die das sehr vermischte Gewebe der menschlichen Erkenntnis ausmachen, gibt es einige, die auch zum reinen Gebrauch *a priori* (völlig unabhängig von aller Erfahrung) bestimmt sind, und dieser ihre Befugnis bedarf jederzeit einer Deduktion: weil zu der Rechtmäßigkeit eines solchen Gebrauchs Beweise aus der Erfahrung nicht hinreichend sind, man aber doch wissen muß, wie diese Begriffe sich auf

ori то, что мыслилось синтетически *a priori*. Таким образом, понятия единства, истины и совершенства вовсе не дополняют трансцендентальную таблицу категорий, как если бы она была недостаточной; они лишь – полностью оставляя в стороне | отношение этих понятий к объектам – подводят способ применения категорий под общие логические правила соответствия познания с самим собой.

Аналитики понятий
Глава вторая
О дедукции чистых понятий рассудка
Раздел первый

§ 13. О принципах трансцендентальной дедукции вообще

Юристы, когда они говорят о правах и притязаниях, отличают в судебном процессе вопрос о праве (*quid juris*) от вопроса о факте (*quid facti*) и, требуя доказательства того и другого, называют первое из них, а именно доказательство права или справедливости притязаний, *дедукцией*. Мы пользуемся множеством эмпирических понятий, не встречая противодействия ни с чьей стороны, и без всякой дедукции считаем себя вправе присваивать им смысл и воображаемое значение, так как у нас всегда есть опыт | для доказательства их объективной реальности. Однако есть также узурпированные понятия, например: *счастье, судьба,* которые при почти всеобщей снисходительности имеют широкое хождение; но иногда их используют для ответа на вопрос *quid juris*; в последнем случае дедукция их доставляет немало затруднений, так как ни исходя из опыта, ни исходя из разума нельзя привести ни одного ясного основания, которое объясняло бы право пользования ими.

Среди различных понятий, образующих пеструю ткань человеческого познания, некоторые предназначены также для чистого применения *a priori* (совершенно независимо от всякого опыта), и это право их всегда нуждается в дедукции, так как эмпирические доказательства правомерности такого употребления недостаточны, а между тем мы должны знать, каким образом эти понятия могут отно-

Objekte beziehen können, die sie doch aus keiner Erfahrung hernehmen. Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe *a priori* auf Gegenstände beziehen können, die *transzendentale Deduktion* derselben und unterscheide sie von der *empirischen* Deduktion, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das Faktum
118 betrifft, wodurch der Besitz entsprungen. |

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

Indessen kann man von diesen Begriffen, wie von allem Erkenntnis wo nicht das Prinzipium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen; wo alsdann die Eindrücke der Sinne den ersten Anlaß geben, die ganze Erkenntniskraft in Ansehung ihrer zu eröffnen und Erfahrung zustande zu bringen, die zwei sehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich eine *Materie* zur Erkenntnis aus den Sinnen und eine gewisse *Form*, sie zu ordnen, aus dem inneren Quell des reinen Anschauens und Denkens, die bei Gelegenheit der ersteren zuerst in Ausübung gebracht werden und Begriffe hervorbringen. Ein solches Nachspüren der ersten Bestrebun-
119 gen unserer Erkenntniskraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu | allgemeinen Begriffen zu steigen, hat ohne Zweifel seinen großen Nutzen, und man hat es dem berühmten *Locke* zu verdanken, daß er dazu zuerst den Weg eröffnet hat. Allein eine *Deduktion* der reinen Begriffe *a priori* kommt dadurch niemals zu Stande, denn sie liegt ganz und gar nicht auf diesem Wege, weil in Ansehung ihres künftigen Gebrauchs, der von der Erfahrung gänzlich unabhängig sein soll, sie einen ganz anderen Geburtsbrief, als den der Abstammung von Erfahrungen müssen aufzuzeigen haben. Diese versuchte physiologische Ableitung, die eigentlich gar nicht Deduktion heißen kann, weil sie eine *quaestionem facti* betrifft, will ich daher die Erklärung des

ситься к объектам, вовсе не получаемым из какого-нибудь опыта. Поэтому объяснение того, каким образом понятия могут *a priori* относиться к предметам, я называю *трансцендентальной дедукцией* понятий и отличаю ее от *эмпирической* дедукции, указывающей, каким образом понятие приобретается благодаря опыту и рефлексии над ним, а потому касается не правомерности, а лишь факта, благодаря которому мы усвоили понятие. |

У нас есть уже два совершенно различных вида понятий, которые, однако, согласуются друг с другом в том, что они относятся к предметам совершенно *a priori*, а именно понятия пространства и времени как форм чувственности, а также категории как понятия рассудка. Было бы совершенно напрасным трудом, если бы захотели сделать попытку дать их эмпирическую дедукцию, ибо их отличительная черта в том и состоит, что они относятся к своим предметам, ничего не заимствуя из опыта для представления о них. Поэтому если дедукция их необходима, то она всегда должна быть трансцендентальной.

Впрочем, для этих понятий, как для всякого познания, можно отыскать если не принцип их возможности, то все же случайные причины их порождения в опыте; тогда впечатления чувств дают первый повод к раскрытию всей способности познания в отношении их и толчок к осуществлению опыта, содержащего два весьма разнородных элемента, а именно *материю* для познания, исходящего из чувств, и некоторую *форму* для упорядочения ее, исходящего из внутреннего источника чистого созерцания и мышления, которые при наличии чувственного материала прежде всего приводятся в действие и производят понятия. Такое прослеживание первых попыток нашей способности познания осуществить восхождение от единичных восприятий к всеобщим понятиям приносит, без сомнения, большую пользу, и мы обязаны знаменитому *Локку* тем, что он открыл путь, ведущий к этой цели. Однако таким способом никогда нельзя осуществить *дедукцию* чистых понятий *a priori*: она осуществляется вовсе не на этом пути, так как понятия *a priori* в отношении своего будущего применения, которое должно быть совершенно независимым от опыта, обязаны предъявить совсем иное метрическое свидетельство, чем происхождение из опыта. Эту попытку делать выводы из физиологических данных, которая, собственно говоря, вовсе не может называться дедукцией, так как она касается *quaestionem facti*, я буду

Besitzes einer reinen Erkenntnis nennen. Es ist also klar, daß von diesen allein es eine transzendentale Deduktion und keineswegs eine empirische geben könne, und daß letztere in Ansehung der reinen Begriffe *a priori* nichts als eitle Versuche sind, womit sich nur derjenige beschäftigen kann, welcher die ganz eigentümliche Natur dieser Erkenntnisse nicht begriffen hat.

Ob nun aber gleich die einzige Art einer möglichen Deduktion der reinen Erkenntnis *a priori,* nämlich die auf dem transzendentalen Wege, eingeräumt wird, so erhellt dadurch doch eben nicht, daß sie so unumgänglich notwendig sei. Wir haben oben die Begriffe des Raumes und der Zeit vermittelst einer transzendentalen Deduktion zu ihren
120 Quellen verfolgt und ihre objektive Gültigkeit *a priori* erklärt und bestimmt. Gleichwohl geht die Geometrie ihren sicheren Schritt durch lauter Erkenntnisse *a priori,* ohne daß sie sich wegen der reinen und gesetzmäßigen Abkunft ihres Grundbegriffs vom Raume von der Philosophie einen Beglaubigungsschein erbitten darf. Allein der Gebrauch des Begriffs geht in dieser Wissenschaft auch nur auf die äußere Sinnenwelt, von welcher der Raum die reine Form ihrer Anschauung ist, in welcher also alle geometrische Erkenntnis, weil sie sich auf Anschauung *a priori* gründet, unmittelbare Evidenz hat, und die Gegenstände durch die Erkenntnis selbst *a priori* (der Form nach) in der Anschauung gegeben werden. Dagegen fängt mit den *reinen Verstandesbegriffen* das unumgängliche Bedürfnis an, nicht allein von ihnen selbst, sondern auch vom Raum die transzendentale Deduktion zu suchen, weil, da sie von Gegenständen nicht durch Prädikate der Anschauung und der Sinnlichkeit, sondern des reinen Denkens *a priori* reden, sie sich auf Gegenstände ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit allgemein beziehen, und die, da sie nicht auf Erfahrung gegründet sind, auch in der Anschauung *a priori* kein Objekt vorzeigen können, worauf sie vor aller Erfahrung ihre Synthesis gründeten, und daher nicht allein wegen der objektiven Gültigkeit und Schranken ihres Gebrauchs Verdacht erregen, sondern auch jenen *Begriff des Raumes*
121 zweideutig machen, dadurch daß sie ihn über die | Bedingungen der sinnlichen Anschauung zu gebrauchen geneigt sind, weshalb auch oben von ihm eine transzendentale Deduktion vonnöten war. So muß denn der Leser von der unumgänglichen Notwendigkeit einer solchen transzendentalen Deduktion, ehe er einen einzigen Schritt im Felde der reinen Vernunft getan hat, überzeugt werden, weil er sonst blind verfährt

поэтому называть объяснением *обладания* чистым познанием. Таким образом, ясно, что возможна только трансцендентальная и ни в коем случае не эмпирическая дедукция обладания чистым познанием и что эмпирическая дедукция в отношении чистых понятий *a priori* — это тщетная попытка, которую могут предпринять лишь люди, совершенно не понявшие особой природы этих познаний.

Однако, если даже и допустить, что единственно возможная дедукция чистых познаний *a priori* имеет трансцендентальный характер, тем не менее отсюда еще не становится ясной ее настоятельная необходимость. Выше мы с помощью трансцендентальной дедукции проследили понятия пространства и времени вплоть до их источников, объяснили и определили их | объективную значимость *a priori*. Тем не менее геометрия идет своим верным путем чистых познаний *a priori*, вовсе не нуждаясь в том, чтобы философия засвидетельствовала чистоту и закономерность происхождения основного ее понятия — понятия пространства. Но понятие пространства в этой науке употребляется лишь по отношению к внешнему чувственно воспринимаемому миру: пространство есть чистая форма созерцания его, в которой, следовательно, всякое геометрическое познание как основанное на созерцании *a priori* имеет свою очевидность и в которой предметы (в том, что касается формы) благодаря самому познанию даны в созерцании *a priori*. Но когда мы доходим до *чистых понятий рассудка,* появляется неистребимая потребность искать трансцендентальную дедукцию не только их самих, но также и пространства, так как они говорят о предметах с помощью предикатов чистого мышления *a priori*, а не созерцания и чувственности; поэтому они относятся ко всем предметам без всяких условий чувственности и, не основываясь на опыте, не могут указать и в созерцании *a priori* никакого объекта, на котором они основывали бы свой синтез до всякого опыта. А потому они не только возбуждают подозрения относительно объективной значимости и границ своего употребления, но и делают также двусмысленным вышеупомянутое *понятие пространства* тем, что склонны применять его вне условий | чувственного созерцания, почему выше и была необходима трансцендентальная дедукция его. Итак, прежде чем сделать хотя бы один шаг в области чистого разума, читатель должен убедиться в настоятельной необходимости такой трансцендентальной дедукции, так как в противном случае он будет действовать слепо и, много проблуждав, вынужден будет вернуться к

und, nachdem er mannigfaltig umher geirrt hat, doch wieder zu der Unwissenheit zurückkehren muß, von der er ausgegangen war. Er muß aber auch die unvermeidliche Schwierigkeit zum voraus deutlich einsehen, damit er nicht über Dunkelheit klage, wo die Sache selbst tief eingehüllt ist, oder über die Wegräumung der Hindernisse zu früh verdrossen werde, weil es darauf ankommt, entweder alle Ansprüche zu Einsichten der reinen Vernunft als das beliebteste Feld, nämlich dasjenige über die Grenzen aller möglichen Erfahrung hinaus, völlig aufzugeben, oder diese kritische Untersuchung zur Vollkommenheit zu bringen.

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

Die Kategorien des Verstandes dagegen stellen uns gar nicht die Bedingungen vor, unter denen Gegenstände in der Anschauung gegeben werden, mithin können uns allerdings Gegenstände erscheinen, ohne daß sie sich notwendig auf Funktionen des Verstandes beziehen müssen, und dieser also die Bedingungen derselben *a priori* enthielte. Daher zeigt sich hier eine Schwierigkeit, die wir im Felde der Sinnlichkeit nicht antrafen, wie nämlich *subjektive Bedingungen des Denkens* sollten *objektive Gültigkeit* haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben: denn ohne Funktionen des Verstandes können allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden. Ich nehme z. B. den Begriff der Ursache, welcher eine besondere Art der Synthesis bedeutet, da auf etwas A was ganz Verschiedenes B nach einer Regel gesetzt wird. Es ist *a priori* nicht klar, warum Erscheinungen etwas dergleichen enthalten sollten (denn Erfahrungen kann man nicht zum Beweise anführen, weil die objektive Gültigkeit dieses Begriffs *a priori* muß dargetan werden können); und es ist daher *a priori* zweifelhaft, ob ein solcher Begriff nicht etwa gar leer sei und überall unter den Erscheinungen keinen Gegenstand antreffe. Denn daß Gegenstände der sinnlichen Anschauung den im

тому же состоянию неведения, с которого начал. Он должен также заранее ясно представить себе неизбежные трудности, чтобы не жаловаться на неясность там, где сам исследуемый предмет глубоко сокрыт, или чтобы устранение препятствий не утомило его слишком рано, ибо вопрос стоит так: или совсем отказаться от всяких притязаний на прозрения относительно чистого разума как от самой излюбленной [философами] области, а именно от того, что выходит за пределы всякого возможного опыта, или довести критическое исследование до его завершения.

Когда ранее мы работали над понятиями, нам нетрудно было дать понять, каким образом они, будучи знаниями *a priori*, тем не менее необходимо должны относиться к предметам и как они делают возможным синтетическое познание их независимо от всякого опыта. В самом деле, раз предмет может являться нам, т. е. быть объектом эмпирического созерцания, только с помощью таких чистых форм чувственности, то пространство и время суть чистые созерцания, *a priori* содержащие условие | возможности предметов как явлений, и синтез в пространстве и времени имеет объективную значимость.

Категории рассудка, напротив, вовсе не представляют нам условий, при которых предметы даются в созерцании; стало быть, предметы могут, несомненно, являться нам без необходимого отношения к функциям рассудка и, следовательно, рассудок *a priori* не содержит условий [их]. Поэтому здесь возникает затруднение, не встречавшееся нам в области чувственности, а именно — каким образом получается, что *субъективные условия мышления* имеют *объективную значимость*, т. е. становятся условиями возможности всякого познания предметов; ведь явления могут быть даны в созерцании без функций рассудка. Возьмем, например, понятие причины, означающее особый вид синтеза, когда за некоторым *A* бывает положено [a] — согласно определенному правилу — совершенно отличное от него *B*. *A priori* еще не ясно, почему явления должны содержать в себе нечто подобное (ведь опыт нельзя приводить в качестве доказательства, так как доказательству подлежит объективная значимость этого понятия *a priori*), и потому [опять-таки] *a priori* возникает сомнение, не есть ли это понятие совершенно пустое и не имеющее среди явлений ни одного [соответствующего ему] предмета. Ибо то, что предметы чувственного созерцания должны сообразоваться с

123 Gemüt *a priori* liegen|den formalen Bedingungen der Sinnlichkeit gemäß sein müssen, ist daraus klar, weil sie sonst nicht Gegenstände für uns sein würden; daß sie aber auch überdem den Bedingungen, deren der Verstand zur synthetischen Einheit des Denkens bedarf, gemäß sein müssen, davon ist die Schlußfolge nicht so leicht einzusehen. Denn es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, daß der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß fände, und alles so in Verwirrung läge, daß z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe und also dem Begriffe der Ursache und Wirkung entspräche, so daß dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre. Erscheinungen würden nichts destoweniger unserer Anschauung Gegenstände darbieten, denn die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise.

Gedächte man sich von der Mühsamkeit dieser Untersuchungen dadurch loszuwickeln, daß man sagte: die Erfahrung böte unablässig Beispiele einer solchen Regelmäßigkeit der Erscheinungen dar, die genugsam Anlaß geben, den Begriff der Ursache davon abzusondern und dadurch zugleich die objektive Gültigkeit eines solchen Begriffs zu bewähren, so bemerkt man nicht, daß auf diese Weise der Begriff der Ursache gar nicht entspringen kann, sondern daß er entweder völlig *a priori* im Verstande müsse gegründet sein, oder als ein bloßes Hirngespinst gänz|lich aufgegeben werden müsse. Denn dieser Begriff erfordert durchaus, daß etwas A von der Art sei, daß ein anderes B daraus *notwendig und nach einer schlechthin allgemeinen Regel* folge. Erscheinungen geben gar wohl Fälle an die Hand, aus denen eine Regel möglich ist, nach der etwas gewöhnlichermaßen geschieht, aber niemals, daß der Erfolg *notwendig* sei: daher der Synthesis der Ursache und Wirkung auch eine Dignität anhängt, die man gar nicht empirisch ausdrücken kann, nämlich daß die Wirkung nicht bloß zu der Ursache hinzu komme, sondern durch dieselbe gesetzt sei und aus ihr erfolge. Die strenge Allgemeinheit der Regel ist auch gar keine Eigenschaft empirischer Regeln, die durch Induktion keine andere als komparative Allgemeinheit, d. i. ausgebreitete Brauchbarkeit, bekommen können. Nun würde sich aber der Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe gänzlich ändern, wenn man sie nur als empirische Produkte behandeln wollte.

формальными условиями чувственности, *a priori* заложенными | в нашей душе, вполне ясно: ведь в противном случае они не будут предметами для нас; но не так-то легко сделать вывод, что они, кроме того, должны сообразоваться также с условиями, в которых рассудок нуждается для синтетического единства мышления. Ведь явления вполне могли бы быть такими, что рассудок не нашел бы их сообразными с условиями своего единства – и тогда все находилось бы в хаотическом смешении до такой степени, что, например, в последовательном ряду явлений не было бы ничего, что давало бы нам правило синтеза и, стало быть, соответствовало бы понятию причины и действия, так что это понятие в итоге было бы совершенно пустым, ничтожным и лишенным значения. Тем не менее явления доставляли бы нашему созерцанию предметы, так как созерцание вовсе не нуждается в функциях мышления.

Положим, кто-то задумал бы отделаться от подобного хлопотного исследования, сказав: опыт постоянно доставляет примеры такой правильной последовательности явлений, дающие достаточно оснований отвлечь от них понятие причины и тем самым подтвердить объективную значимость его. Однако тогда осталось бы незамеченным, что на этом пути понятие причины вовсе не может возникнуть: оно или должно быть обосновано в рассудке совершенно *a priori*, или должно быть совсем отброшено | как чистый вымысел. В самом деле, это понятие непременно требует, чтобы нечто *(A)* было таким, чтобы из него *необходимо* и *по безусловно всеобщему правилу* следовало нечто другое *(B)*. Явления дают, конечно, много случаев для установления правила, согласно которому нечто обыкновенно происходит, однако они никогда не доказывают, что результат вытекает с *необходимостью;* поэтому синтез причины и действия обладает таким достоинством, которого никак нельзя выразить эмпирически: оно состоит в том, что действие не просто присоединяется к причине, а положено причиной и следует из нее. Строгая всеобщность правил также не может быть свойством эмпирических правил, которые с помощью индукции могут приобрести только сравнительную всеобщность, т. е. широкую применимость. Употребление же чистых понятий рассудка совершенно изменилось бы, если бы они рассматривались только как эмпирические продукты.

§ 14. Übergang zur transzendentalen Deduktion der Kategorien.

Es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich auf einander notwendigerweise beziehen und gleichsam einander begegnen können: entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder diese den Gegen|stand allein möglich macht. Ist das erstere, so ist diese Beziehung nur empirisch, und die Vorstellung ist niemals *a priori* möglich. Und dies ist der Fall mit Erscheinung in Ansehung dessen, was an ihnen zur Empfindung gehört. Ist aber das zweite, weil Vorstellung an sich selbst (denn von deren Kausalität vermittelst des Willens ist hier gar nicht die Rede) ihren Gegenstand dem *Dasein nach* nicht hervorbringt, so ist doch die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdann *a priori* bestimmend, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas *als einen Gegenstand zu erkennen.* Es sind aber zwei Bedingungen, unter denen allein die Erkenntnis eines Gegenstandes möglich ist, erstlich *Anschauung,* dadurch derselbe, aber nur als Erscheinung, gegeben wird; zweitens *Begriff,* dadurch ein Gegenstand gedacht wird, der dieser Anschauung entspricht. Es ist aber aus dem obigen klar, daß die erste Bedingung, nämlich die, unter der allein Gegenstände angeschaut werden können, in der Tat den Objekten der Form nach *a priori* im Gemüt zum Grunde liege. Mit dieser formalen Bedingung der Sinnlichkeit stimmen also alle Erscheinungen notwendig überein, weil sie nur durch dieselbe erscheinen, d. i. empirisch angeschaut und gegeben werden können. Nun fragt es sich, ob nicht auch Begriffe *a priori* vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenngleich nicht angeschaut, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird; denn alsdann ist alle em|pirische Erkenntnis der Gegenstände solchen Begriffen notwendigerweise gemäß, weil ohne deren Voraussetzung nichts als *Objekt der Erfahrung* möglich ist. Nun enthält aber alle Erfahrung außer der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen *Begriff* von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird oder erscheint: demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt als Bedingungen *a priori* aller Erfahrungserkenntnis zum Grunde liegen: folglich wird die objektive Gültigkeit der Kategorien als Begriffe *a priori* darauf beruhen, daß durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei. Denn alsdann

§ 14. Переход к трансцендентальной дедукции категорий

Возможны лишь два случая, при которых синтетическое представление и его предметы могут сообразоваться, необходимым образом относиться друг к другу и как бы встречаться друг с другом: если предмет делает возможным представление или если представление делает возможным | предмет. В первом случае это отношение имеет лишь эмпирический характер, и представление никоим образом не является возможным *a priori.* Таковы явления, коль скоро речь идет о том, чтó в них принадлежит к ощущениям. Во втором же случае, хотя представление само по себе не создает своего предмета *в смысле* [*его*] *бытия* (так как мы не говорим здесь о каузальности представления при посредстве воли), тем не менее оно *a priori* определяет предмет, если с его помощью только и можно *познать нечто как предмет.* Есть два условия, при которых единственно возможно познание предмета: во-первых, *созерцание,* посредством которого предмет дается, однако только как явление; во-вторых, *понятие,* посредством которого предмет, соответствующий этому созерцанию, мыслится. Из сказанного выше, однако, ясно, что первое условие, т. е. то условие, при котором единственно можно созерцать предметы, в действительности *a priori* составляет в душе основу объектов, что касается их формы. Следовательно, все явления необходимо согласуются с этим формальным условием чувственности, так как они лишь при нем могут являться, т. е. быть эмпирически созерцаемыми и данными. Теперь возникает вопрос, не предпосланы ли *a priori* также и понятия как условия, единственно при которых нечто хотя и не созерцается, тем не менее мыслится как предмет вообще; ведь в таком случае всякое | эмпирическое познание предметов необходимо должно сообразоваться с такими понятиями, потому что без допущения таких понятий ничто не может быть *объектом опыта.* И действительно, всякий опыт содержит в себе кроме чувственного созерцания, посредством которого нечто дается, еще и *понятие* о предмете, который дан в созерцании или является в нем; поэтому в основе всякого опытного познания лежат понятия о предметах вообще как условия *a priori*; следовательно, объективная значимость категорий как понятий *a priori* будет основываться на том, что опыт возможен (что касается формы мышления) только посредством них. В таком

beziehen sie sich notwendigerweise und *a priori* auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur vermittelst ihrer überhaupt irgendein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann.

Die transzendentale Deduktion aller Begriffe *a priori* hat also ein Prinzipium, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muß, nämlich dieses: daß sie als Bedingungen *a priori* der Möglichkeit der Erfahrung erkannt werden müssen (es sei der Anschauung, die in ihr angetroffen wird, oder des Denkens). Begriffe, die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum notwendig. Die Entwicklung der Erfahrung aber, worin sie angetroffen werden, ist nicht ihre Deduktion (sondern Illustration), weil sie dabei
127 doch nur zufällig sein würden. Ohne diese ursprüngliche Be|ziehung auf mögliche Erfahrung, in welcher alle Gegenstände der Erkenntnis vorkommen, würde die Beziehung derselben auf irgendein Objekt gar nicht begriffen werden können.

Der berühmte *Locke* hatte aus Ermangelung dieser Betrachtung, und weil er reine Begriffe des Verstandes in der Erfahrung antraf, sie auch von der Erfahrung abgeleitet und verfuhr doch so *inkonsequent,* daß er damit Versuche zu Erkenntnissen wagte, die weit über alle Erfahrungsgrenze hinausgehen. *David Hume* erkannte, um das letztere tun zu können, sei es notwendig, daß diese Begriffe ihren Ursprung *a priori* haben müßten. Da er sich aber gar nicht erklären konnte, wie es möglich sei, daß der Verstand Begriffe, die an sich im Verstande nicht verbunden sind, doch als im Gegenstande notwendig verbunden denken müsse, und darauf nicht verfiel, daß vielleicht der Verstand durch diese Begriffe selbst Urheber der Erfahrung, worin seine Gegenstände angetroffen werden, sein könne: so leitete er sie, durch Not gedrungen, von der Erfahrung ab (nämlich von einer durch öftere Assoziation in der Erfahrung entsprungenen subjektiven Notwendigkeit, welche zuletzt fälschlich für objektiv gehalten wird, d. i. der *Gewohnheit),* verfuhr aber hernach sehr konsequent darin, daß er es für unmöglich erklärte, mit diesen Begriffen und den Grundsätzen, die sie veranlassen, über die Erfahrungsgrenze hinaus-
128 zugehen. Die *empirische* Ableitung aber, | worauf beide verfielen, läßt sich mit der Wirklichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnisse *a priori,* die wir haben, nämlich der *reinen Mathematik* und *allgemeinen Naturwissenschaft,* nicht vereinigen, und wird also durch das Faktum widerlegt.

случае они необходимо и *a priori* относятся к предметам опыта, так как только с их помощью вообще можно мыслить какой-нибудь предмет опыта.

Трансцендентальная дедукция всех понятий *a priori,* следовательно, содержит следующий принцип, на который должно быть направлено все исследование: понятия *a priori* следует признать условиями *a priori* возможности опыта (будь то возможности созерцания, встречающегося в опыте, или возможности мышления). Понятия, служащие объективными основаниями возможности опыта, именно поэтому необходимы. Но развитие опыта, в котором они встречаются, есть не дедукция их (а только иллюстрация), иначе они были бы при этом только случайны. Без только что указанного первоначального | отношения к возможному опыту, в котором наличествуют все предметы познания, отношение этих понятий к какому бы то ни было объекту вовсе нельзя было бы понять.

Знаменитый Локк – из-за того, что он не осуществил такого рассмотрения, и потому что он встречал чистые рассудочные понятия в опыте – выводил их из опыта; при этом он был настолько *непоследователен,* что отваживался с этими понятиями пускаться в область познаний, выходящих далеко за пределы всякого опыта. Давид Юм признал, что для осуществления этого необходимо, чтобы указанные понятия имели происхождение *a priori.* Но поскольку он не мог объяснить, как возможно, что рассудок должен мыслить необходимо связанными в предмете понятия, сами по себе не связанные в рассудке, и поскольку он не натолкнулся на такую мысль: вполне вероятно, что рассудок с помощью этих понятий сам может быть творцом опыта, в котором находятся его предметы, — постольку он вынужден был выводить эти понятия из опыта (а именно из субъективной необходимости, которая возникает в опыте вследствие частой ассоциации и которая в конце концов ошибочно принимается за объективную необходимость, т. е. [выводить] из привычки). Однако, придя к этим взглядам, Юм был затем вполне последователен в том смысле, что признал невозможным с этими понятиями и возникшими благодаря им основоположениями выходить за пределы опыта. Тем не менее *эмпирическая* дедукция, | которой увлеклись оба указанных философа, не согласуется с действительностью наших научных познаний *a priori,* а именно с *чистой математикой* и *общим естествознанием,* и, следовательно, опровергается фактами.

Der erste dieser beiden berühmten Männer öffnete der *Schwärmerei* Tür und Tor, weil die Vernunft, wenn sie einmal Befugnisse auf ihrer Seite hat, sich nicht mehr durch unbestimmte Anpreisungen der Mäßigung in Schranken halten läßt; der zweite ergab sich gänzlich dem *Skeptizismus,* da er einmal eine so allgemeine für Vernunft gehaltene Täuschung unseres Erkenntnisvermögens glaubte entdeckt zu haben. - Wir sind jetzt im Begriffe einen Versuch zu machen, ob man nicht die menschliche Vernunft zwischen diesen beiden Klippen glücklich durchbringen, ihr bestimmte Grenzen anweisen und dennoch das ganze Feld ihrer zweckmäßigen Tätigkeit für sie geöffnet erhalten könne.

Vorher will ich nur noch die *Erklärung der Kategorien* voranschicken. Sie sind Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der *logischen Funktionen* zu Urteilen als bestimmt angesehen wird. So war die Funktion des *kategorischen* Urteils die des Verhältnisses des Subjekts zum Prädikat, z. B. alle Körper sind teilbar. Allein in Ansehung des bloß logischen Gebrauchs des Verstandes
129 blieb es unbestimmt, welchem von beiden Begrif|fen die Funktion des Subjekts, und welchem die des Prädikats man geben wolle. Denn man kann auch sagen: Einiges Teilbare ist ein Körper. Durch die Kategorie der Substanz aber, wenn ich den Begriff eines Körpers darunter bringe, wird es bestimmt: daß seine empirische Anschauung in der Erfahrung immer nur als Subjekt, niemals als bloßes Prädikat betrachtet werden müsse; und so in allen übrigen Kategorien.

Der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe Zweiter Abschnitt

Transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe

§ 15. Von der Möglichkeit einer Verbindung überhaupt

Das Mannigfaltige der Vorstellungen kann in einer Anschauung gegeben werden, die bloß sinnlich, d. i. nichts als Empfänglichkeit ist, und die Form dieser Anschauung kann *a priori* in unserm Vorstellungsvermögen liegen, ohne doch etwas anderes als die Art zu sein, wie das Subjekt affiziert wird. Allein die *Verbindung* (*conjunctio*) eines

Первый из этих знаменитых мужей широко раскрыл двери *мечтательности,* ибо разум, как только он имеет права на своей стороне, не может быть уже более сдерживаем в границах неопределенными восхвалениями умеренности; второй же из них всецело предался *скептицизму,* ибо поверил, что обнаружил, наконец, столь всеобщее заблуждение нашей способности познания, всюду принимаемое за сам разум. — Теперь мы намереваемся попробовать, нет ли возможности благополучно провести человеческий разум между этими двумя подводными камнями, указать ему определенные границы и тем не менее сохранять для него открытым все поприще его целесообразной деятельности.

Но раньше я хочу еще предпослать *дефиницию категорий.* Они — понятия о предмете вообще, благодаря которым созерцание его рассматривается как *определенное с* точки зрения одной из *логических функций в* суждениях. Так, функция *категорического* суждения была функцией отношения субъекта к предикату, например в суждении *все тела делимы.* Но применительно к чисто логическому употреблению рассудка осталось неопределенным, какому из двух данных по|нятий желательно придать функцию субъекта и какому из них функцию предиката; ведь можно сказать также *некое делимое есть тело.* Но посредством категории субстанции, если подводить под нее понятие тела, определяется, что эмпирическое созерцание тела в опыте всегда должно рассматриваться только как субъект, а не как один только предикат. То же самое можно сказать и о всех остальных категориях.

Дедукции чистых понятий рассудка Раздел второй

Трансцендентальная дедукция чистых понятий рассудка

§ 15. О возможности связи вообще

Многообразное, [имеющееся] в представлениях, может быть дано только в созерцании, которое является просто чувственным, т. е. в созерцании, которое есть не что иное, как восприимчивость, и форма его может *a priori* заключаться в нашей способности представления, будучи, однако, лишь способом, которым субъект аффи-

Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zu|gleich mit enthalten sein; denn sie ist ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und da man diese zum Unterschiede von der Sinnlichkeit Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewußt werden oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung oder mancherlei Begriffe, und an der ersteren der sinnlichen oder nichtsinnlichen Anschauung sein, eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung *Synthesis* belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, daß wir uns nichts als im Objekt verbunden vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die *Verbindung* die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Aktus seiner Selbsttätigkeit ist. Man wird hier leicht gewahr, daß diese Handlung ursprünglich einig und für alle Verbindung gleichgeltend sein müsse, und daß die Auflösung, *Analysis,* die ihr Gegenteil zu sein scheint, sie doch jederzeit voraussetze; denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur *durch ihn* als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden können.

Aber der Begriff der Verbindung führt außer dem Begriffe des Mannigfaltigen und der Synthesis desselben noch den der Einheit desselben bei sich. Verbindung ist Vorstellung der *synthetischen* Einheit des Mannigfalti|gen *. Die Vorstellung dieser Einheit kann also nicht aus der Verbindung entstehen, sie macht vielmehr dadurch, daß sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich. Diese Einheit, die *a priori* vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, ist nicht etwa jene Kategorie der Einheit (§ 10); denn alle Kategorien gründen sich auf logische Funktionen in Urteilen, in diesen aber ist schon Verbindung, mithin Einheit gegebener Begriffe gedacht. Die Kategorie setzt also schon Verbindung voraus. Also müssen wir diese Einheit (als qualitative, § 12) noch höher

* Ob die Vorstellungen selbst identisch sind, und also eine durch die andere analytisch könne gedacht werden, das kommt hier nicht in Betrachtung. Das *Bewußtsein* der einen ist, sofern vom Mannigfaltigen die Rede ist, vom Bewußtsein der anderen doch immer zu unterscheiden, und auf die Synthesis dieses (möglichen) Bewußtseins kommt es hier allein an.

цируется. Но *связь* (*conjunctio*) многообразного вообще никогда не может войти в нас через чувства и, следовательно, не может также содержаться в чистой форме чувственного созерцания. | Ибо она есть акт спонтанности способности представления, а так как эту способность в отличие от чувственности надо называть рассудком, то всякая связь — сознаем ли мы ее или нет, будет ли она связью многообразного в созерцании или в различных понятиях и будет ли созерцание чувственным или нечувственным — есть действие рассудка, которое мы обозначаем общим названием *синтеза,* чтобы этим также отметить, что мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами; среди всех представлений *связь* есть единственное, что не дается объектом, а может быть создано только самим субъектом, ибо [установление связи] есть акт его самодеятельности. Не трудно заметить, что это действие должно быть первоначально единым, что оно должно быть одинаково значимым для всякой связи и что разложение (*анализ*), которое, по-видимому, противоположно связи, всегда тем не менее предполагает ее; в самом деле, там, где рассудок ничего раньше не связал, ему нечего и разлагать, так как только *благодаря рассудку* нечто дается способности представления как связанное.

Но понятие связи заключает в себе кроме понятия многообразного и синтеза его еще понятие единства многообразного. Связь есть представление о *синтетическом* единстве | многообразного *. Следовательно, представление об этом единстве не может возникнуть из связи, скорее наоборот, оно делает возможным понятие связи прежде всего вследствие того, что присоединяется к представлению о многообразном. Это единство, *a priori* предшествующее всем понятиям связи, не есть упомянутая выше категория единства (§ 10), ибо все категории основываются на логических функциях в суждениях, а в них уже мыслится связь, стало быть, единство данных понятий. Следовательно, категория уже предполагает связь. Поэтому мы должны искать это единство (как качественное, § 12)

* Тождественны ли сами представления и может ли поэтому одно представление мыслиться аналитически посредством другого, мы здесь не рассматриваем. Если только речь идет о многообразном, то *осознание* одного представления все же следует отличить от осознания другого, и здесь речь идет только лишь о синтезе этого (возможного) осознания.

suchen, nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes sogar in seinem logischen Gebrauche enthält.

§ 16. Von der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption

Das: *Ich denke,* muß alle meine Vorstellungen begleiten können;
132 denn sonst würde etwas in mir vorgestellt | werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heißt als: die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein. Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heißt *Anschauung.* Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: *Ich denke,* in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. Diese Vorstellung aber ist ein Aktus der *Spontaneität,* d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die *reine Apperzeption,* um sie von der *empirischen* zu unterscheiden, oder auch die *ursprüngliche Apperzeption,* weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, in dem es die Vorstellung: *Ich denke,* hervorbringt, die alle andere muß begleiten können und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derselben die *transzendentale* Einheit des Selbstbewußtseins, um die Möglichkeit der Erkenntnis *a priori* aus ihr zu bezeichnen. Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt *meine* Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewußtsein gehörten, d. i. als meine Vorstellungen (ob ich mich ihrer gleich nicht als solcher bewußt bin) müssen sie doch der Bedingung notwendig gemäß sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtsein zusammenstehen *können,* weil sie
133 sonst nicht durchgängig mir | angehören würden. Aus dieser ursprünglichen Verbindung läßt sich vieles folgern.

Nämlich diese durchgängige Identität der Apperzeption eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen enthält eine Synthesis der Vorstellungen und ist nur durch das Bewußtsein dieser Synthesis möglich. Denn das empirische Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Iden-

еще выше, а именно в том, в чем содержится само основание единства различных понятий в суждениях, стало быть, основание возможности рассудка даже в его логическом употреблении.

§ 16. Об изначально-синтетическом единстве апперцепции

Должно быть *возможно,* чтобы *я мыслю* сопровождало все мои представления; в противном случае во мне представлялось бы нечто | такое,
10 что вовсе нельзя было бы мыслить, иными словами, представление или было бы невозможным, или по крайней мере для меня не существовало бы. То представление, которое может быть дано до всякого мышления, называется *созерцанием.* Все многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к [представлению] я *мыслю* в том
15 самом субъекте, в котором это многообразное находится. Но это представление есть акт *спонтанности,* т. е. оно не может рассматриваться как принадлежащее чувственности. Я называю его *чистой апперцепцией,* чтобы отличить его от *эмпирической* апперцепции, или также *изначальной апперцепцией*; ведь оно есть то самосознание, которое – порож-
20 дая представление *я мыслю,* – должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании; а само это самосознание никаким иным [представлением] сопровождаться не может. Единство его я называю также *трансцендентальным* единством самосознания, чтобы обозначить возможность по-
25 знания *a priori* на основе этого единства. В самом деле, многообразные представления, данные в некотором созерцании, вместе взятые, не были бы *моими* представлениями, если бы они не принадлежали все вместе одному самосознанию; иными словами, как мои представле́ния (хотя бы я их и не сознавал таковыми), они все же необходимо должны
30 сообразоваться с условием, единственно при котором они *могут* находиться вместе в одном общем самосознании, так как в противном случае не все они | принадлежали бы мне. Из этой первоначальной связи можно сделать много выводов.

Во-первых, это всепроникающее тождество апперцепции данного в
35 созерцании многообразного заключает в себе синтез представлений и возможно только благодаря осознанию этого синтеза. В самом деле, эмпирическое сознание, сопровождающее различные представления, само по себе разрознено и не имеет отношения к тождеству субъекта.

tität des Subjekts. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite, sondern daß ich eine zu der anderen *hinzusetze* und mir der Synthesis derselben bewußt bin. Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen *in einem Bewußtsein* verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die *Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen* selbst vorstelle, d. i. die *analytische* Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung
134 irgendeiner *synthetischen* möglich *. |

Der Gedanke: diese in der Anschauung gegebenen Vorstellungen gehören *mir* insgesamt zu, heißt demnach so viel, als ich vereinige sie in einem Selbstbewußtsein, oder kann sie wenigstens darin vereinigen; und ob er gleich selbst noch nicht das Bewußtsein der *Synthesis* der Vorstellungen ist, so setzt er doch die Möglichkeit der letzteren voraus, d. i. nur dadurch, daß ich das Mannigfaltige derselben in einem Bewußtsein begreifen kann, nenne ich dieselbe insgesamt *meine* Vorstellungen; denn sonst würde ich ein so vielfarbiges, verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin. Synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen, als *a priori* gegeben, ist also der Grund der Identität der Apperzeption selbst, die *a priori* allem *meinem* bestimmten Denken vorhergeht. Verbindung liegt aber nicht in den Gegenständen und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst

* Die analytische Einheit des Bewußtseins hängt allen gemeinsamen Begriffen als solchen an; z. B. wenn ich mir *rot* überhaupt denke, so stelle ich mir dadurch eine Beschaffenheit vor, die (als Merkmal) irgendworan angetroffen, oder mit anderen Vorstellungen verbunden sein kann; also nur vermöge einer vorausgedachten möglichen synthetischen Einheit kann ich mir die analytische vorstellen. Eine Vorstellung, die als *verschiedenen* gemein gedacht werden soll,
134 wird als zu solchen gehörig angese|hen, die außer ihr noch etwas *Verschiedenes* an sich haben; folglich muß sie in synthetischer Einheit mit anderen (wenngleich nur möglichen Vorstellungen) vorher gedacht werden, ehe ich die analytische Einheit des Bewußtseins, welche sie zum *conceptus communis* macht, an ihr denken kann. Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transzendentalphilosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.

Следовательно, это отношение еще не возникает оттого, что я сопровождаю всякое представление сознанием, а достигается тем, что я *присоединяю* одно представление к другому и сознаю их синтез. Итак, лишь благодаря тому, что я могу связать многообразное данных представлений в *одном сознании,* имеется возможность того, чтобы я представлял себе *тождество сознания* в самих *этих представлениях;* иными словами, *аналитическое* единство апперцепции возможно, только если предположить наличие некоторого *синтетического* единства апперцепции *. |

Вот почему мысль, согласно которой все представления, данные в созерцании, в совокупности принадлежат *мне,* означает, что я соединяю или по крайней мере могу соединить их в одном самосознании; и хотя сама эта мысль еще не есть осознание *синтеза* представлений, тем не менее она предполагает возможность его; иными словами, только в силу того, что я могу постичь многообразное представлений в одном сознании, я называю все их *моими* представлениями; в противном случае я имел бы столь же пестрое разнообразное *Я*, сколько у меня есть сознаваемых мной представлений. Итак, синтетическое единство многообразного [имеющегося] в созерцаниях в качестве данного *a priori*, есть основание тождества самой апперцепции, которая *a priori* предшествует всему *моему* определенному мышлению. Однако связь не находится в предметах и не может быть заимствована из них, скажем, путем восприятия (благодаря чему, прежде всего, ее

* Аналитическое единство сознания присуще всем общим понятиям, как таковым; например, если я мыслю *красное* вообще, то этим я представляю себе свойство, которое (как признак) может где-то встретиться или может быть связано с другими представлениями; следовательно, я могу себе представить аналитическое единство только в силу мыслимого раньше возможного синтетического единства. Представление, которое должно мыслиться как общее *различным* [другим представлениям], рассматривается как принадлежащее таким представлениям, которые кроме него заключают в себе еще нечто *иное;* следовательно, оно должно мыслиться в синтетическом единстве с другими (хотя бы только возможными) представлениями раньше, чем я мог бы в нем мыслить аналитическое единство сознания, делающее его *conceptus communis*. Таким образом, синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать все употребление рассудка, даже всю логику и вслед за ней трансцендентальную философию; более того, эта способность и есть сам рассудок.

aufgenommen werden, sondern ist allein | eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist als das Vermögen, *a priori* zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist.

Dieser Grundsatz der notwendigen Einheit der Apperzeption ist nun zwar selbst identisch, mithin ein analytischer Satz, erklärt aber doch eine Synthesis des in einer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen als notwendig, ohne welche jene durchgängige Identität des Selbstbewußtseins nicht gedacht werden kann. Denn durch das Ich als einfache Vorstellung ist nichts Mannigfaltiges gegeben; in der Anschauung, die davon unterschieden ist, kann es nur gegeben und durch *Verbindung* in einem Bewußtsein gedacht werden. Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewußtsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde *anschauen;* der unsere kann nur *denken* und muß in den Sinnen die Anschauung suchen. Ich bin mir also des identischen Selbst bewußt in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesamt *meine* Vorstellungen nenne, die *eine* ausmachen. Das ist aber so viel, als daß ich mir einer notwendigen Synthesis derselben *a priori* bewußt bin, welche die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption heißt, unter der alle mir gegebene Vorstellungen | stehen, aber unter die sie auch durch eine Synthesis gebracht werden müssen.

§ 17. Der Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption ist das oberste Prinzip alles Verstandesgebrauchs

Der oberste Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauung in Beziehung auf die Sinnlichkeit war laut der transzendentalen Ästhetik: daß alles Mannigfaltige derselben unter den formalen Bedingungen des Raums und der Zeit stehe. Der oberste Grundsatz eben derselben in Beziehung auf den Verstand ist: daß alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption stehe *. Unter dem ersteren stehen alle mannigfaltige

* Der Raum und die Zeit und alle Teile derselben sind *Anschauungen,* mithin einzelne Vorstellungen mit dem Mannigfaltigen, das sie in sich enthalten

мог бы воспринять и рассудок); а сама | связь есть исключительно обязательное дело рассудка, да и сам рассудок есть не что иное, как способность *a priori* связывать и подводить многообразное в данных представлениях под единство апперцепции. Этот принцип есть высшее основоположение во всем человеческом познании.

Этот принцип необходимого единства апперцепции сам, правда, имеет характер тождественного, т. е. представляет собой аналитическое положение, но тем не менее он объясняет необходимость синтеза данного в созерцании многообразного, а без этого синтеза нельзя мыслить полное тождество самосознания. В самом деле, *Я* как простое представление еще не дает ничего многообразного; многообразное может быть дано только в отличном от *Я* созерцании, и его можно мыслить в одном сознании благодаря связи. Рассудок, в котором благодаря самосознанию было бы дано также и все многообразное, был бы *созерцающим* рассудком; между тем наш рассудок может только *мыслить*, а созерцания он должен получать из чувств. Итак, я сознаю свое тождественное *Я* в отношении многообразного [имеющегося] в представлениях, которые даны мне в созерцании, потому что я их все называю *своими* представлениями, составляющими *одно* представление. Но это значит, что я *a priori* сознаю необходимый синтез их, называемый первоначальным синтетическим единством апперцепции, которому подчинены все данные мне представления, | причем именно синтез должен подчинять их ей.

§ 17. Основоположение о синтетическом единстве апперцепции есть высший принцип всякого употребления рассудка

Высшее основоположение о возможности всякого созерцания в его отношении к чувственности в соответствии с трансцендентальной эстетикой гласит, что все многообразное в созерцаниях подчинено формальным условиям пространства и времени. В отношении же к рассудку высшее основоположение о возможности созерцания гласит: все многообразное в них подчинено условиям изначально-синтетического единства апперцепции *. Все многообразные представления созерца-

* Пространство, время и все части их суть *созерцания,* следовательно, единичные представления, содержащие в себе многообразное (см. трансцен-

Vorstellungen der Anschauung, sofern sie uns *gegeben* werden, unter
137 dem zweiten, sofern sie in einem Bewußtsein müssen *ver|bunden* werden können; denn ohne das kann nichts dadurch gedacht oder erkannt werden, weil die gegebene Vorstellungen den Aktus der Apperzeption: *Ich denke,* nicht gemein haben und dadurch nicht in einem Selbstbewußtsein zusammengefaßt sein würden.

Verstand ist, allgemein zu reden, das Vermögen der *Erkenntnisse.* Diese bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. *Objekt* aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung *vereinigt* ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewußtseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich daß sie Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht.

Das erste reine Verstandeserkenntnis also, worauf sein ganzer übriger Gebrauch sich gründet, welches auch zugleich von allen Bedingungen der sinnlichen Anschauung ganz unabhängig ist, ist nun der Grundsatz der ursprünglichen *synthetischen* Einheit der Apperzeption. So ist die bloße Form der äußeren sinnlichen Anschauung, der Raum, noch gar keine Erkenntnis; er gibt nur das Mannigfaltige der Anschauung *a priori* zu einem möglichen Erkenntnis. Um aber irgendetwas
138 im Raume zu erkennen, z. B. eine Linie, muß ich sie *ziehen* und also | eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zustandebringen, so daß die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewußtseins (im Begriffe einer Linie) ist, und dadurch allererst ein Objekt (ein bestimmter Raum) erkannt wird. Die synthetische Einheit des Bewußtseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, *um für mich Ob-*

(siehe die transz. Ästhetik), mithin nicht bloße Begriffe, durch die eben dasselbe Bewußtsein als in vielen Vorstellungen, sondern viel Vorstellungen als in einer und deren Bewußtsein enthalten, mithin als zusammengesetzt, folglich die Einheit des Bewußtseins als *synthetisch,* aber doch ursprünglich angetroffen wird. Diese *Einzelheit* derselben ist wichtig in der Anwendung (siehe § 25).

ния подчинены первому из этих основоположений, поскольку они нам *даны,* и второму, поскольку они должны иметь возможность быть | *связанными* в одном сознании, так как без этой связи через них ничто нельзя мыслить или познать, потому что в таком случае данные представления не имели бы общего акта апперцепции: я *мыслю* и в силу этого не связывались бы в одном самосознании.

Рассудок есть, вообще говоря, способность [осуществлять процессы] *познания.* Последние состоят в [установлении] определенного отношения данных представлений к объекту. *Объект* есть то, в понятии чего *объединено* многообразное, охватываемое данным созерцанием. Но всякое объединение представлений требует единства сознания в синтезе их. Таким образом, единство сознания есть то, что составляет одно лишь отношение представлений к предмету, стало быть, их объективную значимость, следовательно, превращение их в познания; на этом единстве, стало быть, основывается сама возможность рассудка.

Итак, первое чистое рассудочное познание, на котором основывается все дальнейшее употребление рассудка, и которое, вместе с тем, совершенно не зависит ни от каких условий чувственного созерцания, – это основоположение о первоначальном *синтетическом* единстве апперцепции. Так, пространство, чистая форма внешнего чувственного созерцания, еще вовсе не есть познание; оно *a priori* доставляет только многообразное в созерцании для возможного познания. А для того чтобы познать что-то в пространстве, например линию, я должен *провести* ее, стало быть, | синтетически осуществить определенную связь данного многообразного, так что единство этого действия есть вместе с тем единство сознания (в понятии линии), и только благодаря этому познается объект (определенное пространство). Синтетическое единство сознания есть, следовательно, объективное условие всякого познания; не только я сам нуждаюсь в нем, чтобы познать объект, но и всякое созерцание, для того *чтобы стать для меня объектом,* должно под-

дентальную эстетику); стало быть, они суть не просто понятия, благодаря которым одно и то же сознание содержится во многих представлениях; напротив, благодаря им многие представления содержатся в одном и том же сознании, стало быть, они являются составными и, следовательно, единство сознания существует в них как *синтетическое,* но все же первоначальное. Эта *единичность* их очень важна в применении (см. § 25).

jekt zu werden, weil auf andere Art und ohne diese Synthesis das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde.

Dieser letztere Satz ist, wie gesagt, selbst analytisch, ob er zwar die synthetische Einheit zur Bedingung alles Denkens macht; denn er sagt nichts weiter, als daß alle *meine* Vorstellungen in irgendeiner gegebenen Anschauung unter der Bedingung stehen müssen, unter der ich sie allein als *meine* Vorstellungen zu dem identischen Selbst rechnen und also als in einer Apperzeption synthetisch verbunden durch den allgemeinen Ausdruck: *Ich denke,* zusammenfassen kann.

Aber dieser Grundsatz ist doch nicht ein Prinzip für jeden überhaupt möglichen Verstand, sondern nur für den, durch dessen reine Apperzeption in der Vorstellung: *Ich bin,* noch gar nichts Mannigfaltiges gegeben ist. Derjenige Verstand, durch dessen Selbstbewußtsein zugleich das Mannig-
139 faltige der Anschauung gegeben würde, | ein Verstand, durch dessen Vorstellung zugleich die Objekte dieser Vorstellung existierten, würde einen besonderen Aktus der Synthesis des Mannigfaltigen zu der Einheit des Bewußtseins nicht bedürfen, deren der menschliche Verstand, der bloß denkt, nicht anschaut, bedarf. Aber für den menschlichen Verstand ist er doch unvermeidlich der erste Grundsatz, so daß er sich sogar von einem anderen möglichen Verstande, entweder einem solchen, der selbst anschaute, oder, wenngleich eine sinnliche Anschauung, aber doch von anderer Art als die im Raume und der Zeit zum Grunde liegend besäße, sich nicht den mindesten Begriff machen kann.

§ 18. Was objektive Einheit des Selbstbewußtseins sei

Die *transzendentale Einheit* der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird. Sie heißt darum *objektiv* und muß von der *subjektiven Einheit* des Bewußtseins unterschieden werden, die eine *Bestimmung des inneren Sinnes* ist, dadurch jenes Mannigfaltige der Anschauung zu einer solchen Verbindung empirisch gegeben wird. Ob ich mir des Mannigfaltigen als zugleich oder nach einander *empirisch* bewußt sein könne, kommt auf Umstände oder empirische
140 Bedingungen an; daher die empirische | Einheit des Bewußtseins durch Assoziation der Vorstellungen selbst eine Erscheinung betrifft und ganz zufällig ist. Dagegen steht die reine Form der Anschauung

чиняться этому условию, так как иным путем и без этого синтеза многообразное не объединилось бы в одном сознании.

Это последнее положение, как сказано, само имеет аналитический характер, хотя оно и делает синтетическое единство условием всякого мышления; в самом деле, в нем речь идет лишь о том, что все *мои* представления в любом данном созерцании должны быть подчинены условию, единственно при котором я могу причислять их как *свои* представления к тождественному Я и потому могу объединять их посредством общего выражения я *мыслю* как синтетически связанные в одной апперцепции.

Однако это основоположение есть принцип не для всякого вообще возможного рассудка, а только для того рассудка, благодаря чистой апперцепции которого в представлении *я есмь* еще не дано ничего многообразного. Рассудок, благодаря самосознанию которого было бы также дано многообразное в созерцании, | рассудок, благодаря представлению которого существовали бы также объекты этого представления, не нуждался бы в особом акте синтеза многообразного для единства сознания, между тем как человеческий рассудок, который только мыслит, но не созерцает, нуждается в этом акте. Но для человеческого рассудка этот принцип неизбежно есть первое основоположение, и до такой степени, что человеческий рассудок не может даже составить себе ни малейшего понятия о каком-либо другом возможном рассудке, который сам созерцал бы или хотя и опирался бы на чувственное созерцание, но иного рода, чем созерцания, лежащие в основе пространства и времени.

§ 18. Что такое объективное единство самосознания

Трансцендентальное единство апперцепции есть то единство, благодаря которому все данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте. Поэтому оно называется *объективным,* и его следует отличать от *субъективного единства* сознания, представляющего собой *определение внутреннего чувства,* посредством которого упомянутое многообразное в созерцании эмпирически дается для такой связи. Могу ли я *эмпирически* сознавать многообразное как существующее одновременно или последовательно — это зависит от обстоятельств или эмпирических условий. Поэтому эмпирическое | единство сознания посредством ассоциации представлений само есть явление и совершенно случайно. Напротив, чистая форма созерцания во времени, просто как созерцание вообще,

in der Zeit, bloß als Anschauung überhaupt, die ein gegebenes Mannigfaltiges enthält, unter der ursprünglichen Einheit des Bewußtseins lediglich durch die notwendige Beziehung des Mannigfaltigen der Anschauung zum einen: Ich denke, also durch die reine Synthesis des Verstandes, welche *a priori* der empirischen zum Grunde liegt. Jene Einheit ist allein objektiv gültig: die empirische Einheit der Apperzeption, die wir hier nicht erwägen, und die auch nur von der ersteren unter gegebenen Bedingungen *in concreto* abgeleitet ist, hat nur subjektive Gültigkeit. Einer verbindet die Vorstellung eines gewissen Worts mit einer Sache, der andere mit einer anderen Sache; und die Einheit des Bewußtseins in dem, was empirisch ist, ist in Ansehung dessen, was gegeben ist, nicht notwendig und allgemein geltend.

§ 19. Die logische Form aller Urteile besteht in der objektiven Einheit der Apperzeption der darin enthaltenen Begriffe

Ich habe mich niemals durch die Erklärung, welche die Logiker von einem Urteile überhaupt geben, befriedigen können: es ist, wie sie sagen, die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen. Ohne nun | hier über das Fehlerhafte der Erklärung, daß sie allenfalls nur auf *kategorische,* aber nicht hypothetische und disjunktive Urteile paßt (als welche letztere nicht ein Verhältnis von Begriffen, sondern selbst von Urteilen enthalten), mit ihnen zu zanken (unerachtet aus diesem Versehen der Logik manche lästige Folgen erwachsen sind)*, merke ich nur an, daß worin dieses *Verhältnis* bestehe, hier nicht bestimmt ist.

Wenn ich aber die Beziehung gegebener Erkenntnisse in jedem Urteile genauer untersuche und sie als dem Verstande angehörige von dem Verhältnisse nach Gesetzen der reproduktiven Einbildungskraft (welches nur subjektive Gültigkeit hat) unterscheide, so finde ich, daß ein Urteil nichts anderes sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur *objektiven* Einheit der Apperzeption zu bringen. Darauf zielt das Ver-

* Die weitläuftige Lehre von den vier syllogistischen Figuren betrifft nur die kategorischen Vernunftschlüsse; und ob sie zwar nichts weiter ist, als eine Kunst, durch Versteckung unmittelbarer Schlüsse (*consequentiae imme-*

содержащее в себе данное многообразное, подчинено изначальному единству сознания только потому, что многообразное в созерцании необходимо относится к одному и тому же *я мыслю;* следовательно, оно подчинено первоначальному единству сознания посредством чистого синтеза рассудка, *a priori* лежащего в основе эмпирического синтеза. Только это первоначальное единство имеет объективную значимость, между тем как эмпирическое единство апперцепции, которое мы здесь не рассматриваем и которое к тому же представляет собой лишь нечто производное от первого единства при данных конкретных условиях, имеет лишь субъективную значимость. Один [человек]соединяет представление о том или ином слове с одной вещью, а другой — с вещью другой; при этом единство сознания в том, что имеет эмпирический характер, в отношении данного не необходимо и не имеет всеобщей значимости.

§ 19. Логическая форма всех суждений состоит в объективном единстве апперцепции содержащихся в них понятий

Я никогда не удовлетворялся дефиницией суждения вообще, даваемой теми логиками, которые говорят, что суждение есть представление об отношении между двумя понятиями. Не вступая здесь | в споры по поводу ошибочности этой дефиниции (хотя из нее возникли многие тяжелые последствия для логики)*, состоящей в том, что она годится разве только для категорических, но не для гипотетических и дизъюнктивных суждений (так как они содержат в себе не отношение между понятиями, а отношение между самими суждениями), я замечу только: в этой дефиниции не определено, в чем состоит это *отношение.*

Исследуя более тщательно отношение между познаниями, данными в каждом суждении, и отличая это отношение как принадлежащее рассудку от отношения, сообразного с законами репродуктивной способности воображения (и имеющего только субъективную значимость), я нахожу, что суждение есть не что иное, как способ приводить данные познания к *объективному* единству апперцепции. Связка *есть* в | сужде-

* Пространное учение о четырех фигурах силлогизма касается только категорических умозаключений, и, хотя оно есть не более как искусство подставлять в скрытой форме непосредственные заключения (*consequentiae*

hältniswörtchen ist in | denselben, um die objektive Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven zu unterscheiden. Denn dieses bezeichnet die Beziehung derselben auf die ursprüngliche Apperzeption und die *notwendige* Einheit derselben, wenngleich das Urteil selbst empirisch, mithin zufällig ist, z. B. die Körper sind schwer. Damit ich zwar nicht sagen will, diese Vorstellungen gehören in der empirischen Anschauung *notwendig zueinander,* sondern sie gehören *vermöge der notwendigen Einheit* der Apperzeption in der Synthesis der Anschauungen zueinander, d. i. nach Prinzipien der objektiven Bestimmung aller Vorstellungen, sofern daraus Erkenntnis werden kann, welche Prinzipien alle aus dem Grundsatze der transzendentalen Einheit der Apperzeption abgeleitet sind. Dadurch allein wird aus diesem Verhältnisse *ein Urteil,* d. i. ein Verhältnis, das *objektiv gültig* ist und sich von dem Verhältnisse eben derselben Vorstellungen, worin bloß subjektive Gültigkeit wäre, z. B. nach Gesetzen der Assoziation, hinreichend unterscheidet. Nach den letzteren würde ich nur sagen können: wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere; aber nicht: er, der Körper, *ist* schwer; welches so viel sagen will als: diese beide Vorstellungen sind im Objekt, d. i. ohne Unterschied des Zustandes des Subjekts, verbunden und nicht bloß in der Wahrnehmung (so oft sie auch wiederholt sein mag) beisammen. |

§ 20. Alle sinnlichen Anschauungen stehen unter den Kategorien als Bedingungen, unter denen allein das Mannigfaltige derselben in ein Bewußtsein zusammenkommen kann

Das mannigfaltige in einer sinnlichen Anschauung Gegebene gehört notwendig unter die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption, weil durch diese die *Einheit* der Anschauung allein möglich ist (§ 17). Diejenige Handlung des Verstandes aber, durch die das

diatae) unter die Prämissen eines reinen Vernunftschlusses den Schein mehrerer Schlußarten, als des in der ersten Figur zu erschleichen, so würde sie doch dadurch allein kein sonderliches Glück gemacht haben, wenn es ihr nicht gelungen wäre, die kategorischen Urteile als die, worauf sich alle andere müssen beziehen lassen, in ausschließliches Ansehen zu bringen, welches aber nach § 9 falsch ist.

нии нацелена именно на то, чтобы отличить объективное единство данных представлений от субъективного. Словом *есть* обозначается отношение представлений к изначальной апперцепции и ее *необходимое единство,* хотя бы само суждение и было эмпирическим, стало быть, случайным, как, например, суждение *тела имеют тяжесть.* Этим я, правда, не хочу сказать, будто эти представления *необходимо* принадлежат *друг к другу* в эмпирическом созерцании, а хочу сказать, что они принадлежат друг к другу *благодаря необходимому единству* апперцепции в синтезе созерцаний, т. е. согласно принципам объективного определения всех представлений, поскольку из них может возникнуть познание, а все эти принципы вытекают из основоположения о трансцендентальном единстве апперцепции. Только благодаря этому из указанного отношения возникает *суждение,* т. е. отношение, имеющее *объективную значимость* и достаточно отличающееся от отношения этих же представлений, которое имело бы только субъективную значимость, например, согласно законам ассоциации. По законам ассоциации я мог бы только сказать: если я несу какое-нибудь тело, я чувствую давление тяжести, но не мог бы сказать: оно, это тело, есть нечто тяжелое, следовательно, утверждать, что эти два представления связаны в объекте, т. е. безотносительно к состояниям субъекта, а не существуют вместе только в восприятии (сколь бы часто это ни повторялось). |

§ 20. Все чувственные созерцания подчинены категориям как условиям, единственно при которых их многообразное может соединиться в одно сознание

Многообразное, данное в чувственном созерцании, необходимо подчинено первоначальному синтетическому единству апперцепции, потому что только через него возможно *единство* созерцания (§ 17). Но то действие рассудка, благодаря которому многообразное

immediatae) под посылки чистого умозаключения [по первой фигуре] и таким образом создавать видимость существования большего количества способов умозаключения, чем их можно получить из первой фигуры, тем не менее оно не достигло бы лишь вследствие этого большого успеха, если бы ему не удалось придать исключительное значение категорическим суждениям как таким суждениям, к которым должны быть относимы все остальные суждения, а ведь это согласно сказанному в § 9 ложно.

Mannigfaltige gegebener Vorstellungen (sie mögen Anschauungen oder Begriffe sein) unter eine Apperzeption überhaupt gebracht wird, ist die logische Funktion der Urteile (§ 19). Also ist alles Mannigfaltige, sofern es in einer empirischen Anschauung gegeben ist, in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen *bestimmt*, durch die es nämlich zu einem Bewußtsein überhaupt gebracht wird. Nun sind aber die *Kategorien* nichts anderes als eben diese Funktionen zu urteilen, sofern das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung in Ansehung ihrer bestimmt ist (§ 10). Also steht auch das Mannigfaltige in einer
144 gegebenen Anschauung notwendig unter Kategorien. |

§ 21. Anmerkung

Ein Mannigfaltiges, das in einer Anschauung, die ich die meinige nenne, enthalten ist, wird durch die Synthesis des Verstandes als zur *notwendigen* Einheit des Selbstbewußtseins gehörig vorgestellt, und dieses geschieht durch die Kategorie *. Diese zeigt also an: daß das empirische Bewußtsein eines gegebenen Mannigfaltigen einer Anschauung eben sowohl unter einem reinen Selbstbewußtsein *a priori*, wie empirische Anschauung unter einer reinen sinnlichen, die gleichfalls *a priori* statt hat, stehe. – Im obigen Satze ist also der Anfang einer *Deduktion* der reinen Verstandesbegriffe gemacht, in welcher ich, da die Kategorien *unabhängig von Sinnlichkeit* bloß im Verstande entspringen, noch von der Art, wie das Mannigfaltige zu einer empirischen Anschauung gegeben werde, abstrahieren muß, um nur auf die Einheit, die in die Anschauung vermittelst der Kategorie durch den Verstand hinzukommt, zu sehen. In der Folge (§ 26) wird aus der Art, wie in der Sinnlichkeit die empirische Anschauung gege-
145 ben wird, ge|zeigt werden, daß die Einheit derselben keine andere sei, als welche die Kategorie nach dem vorigen § 20 dem Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung überhaupt vorschreibt, und dadurch also, daß ihre Gültigkeit *a priori* in Ansehung aller Gegenstände

* Der Beweisgrund beruht auf der vorgestellten *Einheit der Anschauung*, dadurch ein Gegenstand gegeben wird, welche jederzeit eine Synthesis des mannigfaltigen zu einer Anschauung Gegebenen in sich schließt und schon die Beziehung dieses letzteren auf Einheit der Apperzeption enthält.

в данных представлениях (все равно, будут ли они созерцаниями или понятиями) подводится под апперцепцию вообще, есть логическая функция суждений (§ 19). Следовательно, всякое многообразное, поскольку оно дано в едином эмпирическом созерцании, *определено* в отношении одной из логических функций вынесения суждения, благодаря которой именно оно и приводится к единому сознанию вообще. *Категории* же суть не что иное, как именно эти функции суждения, поскольку многообразное в данном созерцании определено в отношении их (§ 10). Следовательно, и многообразное
10 в данном созерцании также необходимо подчинено категориям. |

§ 21. Примечание

Многообразное, содержащееся в созерцании, которое я называю
15 моим, представляется посредством синтеза рассудка как принадлежащее к *необходимому* единству самосознания, и это происходит благодаря категории *. Следовательно, категория показывает, что эмпирическое сознание многообразного, данного в едином созерцании, точно так же подчинено чистому самосознанию *a priori*, как
20 эмпирическое созерцание подчинено чистому чувственному созерцанию, которое также существует *a priori*. — В вышеприведенном положении дано, следовательно, начало *дедукции* чистых рассудочных понятий, в которой – ввиду того, что категории возникают только в рассудке *независимо от чувственности*, – я должен еще от-
25 влечься от того способа, каким многообразное дается для эмпирического созерцания, и обращать внимание только на единство, которое привносится в созерцание рассудком посредством категории. На основании того способа, каким эмпирическое созерцание дается в чувственности, в дальнейшем (§ 26) будет | показано, что единство
30 его есть не что иное как единство, предписываемое категорией (согласно предыдущему § 20) многообразному в данном созерцании вообще; и тем самым будет объяснена значимость, *a priori* прису-

35 *Доказательство этого основывается на представляемом *единстве созерцания*, посредством которого дается предмет и которое всегда заключает в себе синтез многообразного, данного для созерцания, и уже содержит в себе отношение этого многообразного к единству апперцепции.

unserer Sinne erklärt wird, die Absicht der Deduktion allererst völlig erreicht werden.

Allein von einem Stücke konnte ich im obigen Beweise doch nicht abstrahieren, nämlich davon, daß das Mannigfaltige für die Anschauung noch vor der Synthesis des Verstandes und unabhängig von ihr *gegeben* sein müsse; wie aber, bleibt hier unbestimmt. Denn wollte ich mir einen Verstand denken, der selbst anschaute (wie etwa einen göttlichen, der nicht gegebene Gegenstände sich vorstellte, sondern durch dessen Vorstellung die Gegenstände selbst zugleich gegeben oder hervorgebracht würden), so würden die Kategorien in Ansehung eines solchen Erkenntnisses gar keine Bedeutung haben. Sie sind nur Regeln für einen Verstand, dessen ganzes Vermögen im Denken besteht, d. i. in der Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung gegeben worden, zur Einheit der Apperzeption zu bringen, der also für sich gar nichts *erkennt,* sondern nur den Stoff zum Erkenntnis, die Anschauung, die ihm durchs Objekt gegeben werden muß, verbindet und ordnet. Von der Eigentümlichkeit
146 unsers Verstandes aber, nur vermittelst der Kategorien und | nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption *a priori* zustande zu bringen, läßt sich ebensowenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine anderen Funktionen zu Urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind.

§ 22. Die Kategorie hat keinen anderen Gebrauch zum Erkenntnisse der Dinge, als ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung

Sich einen Gegenstand *denken* und einen Gegenstand *erkennen,* ist also nicht einerlei. Zum Erkenntnisse gehören nämlich zwei Stücke: erstlich der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird (die Kategorie), und zweitens die Anschauung, dadurch er gegeben wird; denn könnte dem Begriffe eine korrespondierende Anschauung gar nicht gegeben werden, so wäre er ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenstand und durch ihn gar keine Erkenntnis von irgendeinem Dinge möglich, weil es, so viel ich wüßte, nichts gäbe, noch geben könnte, worauf mein Gedanke angewandt werden könne. Nun ist alle uns mögliche Anschauung sinnlich (Ästhetik), also kann das Denken eines Gegenstandes überhaupt durch einen reinen Ver-

щая категориям в отношении всех предметов наших чувств, а следовательно, только тогда и будет полностью достигнута цель дедукции.

Однако от одного обстоятельства я не мог все же отвлечься в вышеприведенном доказательстве, а именно от того, что многообразное для созерцания должно быть *дано* еще до синтеза рассудка и независимо от этого синтеза; но как — это остается здесь неопределенным. В самом деле, если бы я захотел помыслить себе рассудок, который сам созерцал бы (как, например, божественный рассудок, который не представлял бы данные предметы, а одновременно давал бы или производил бы сами предметы своими представлениями), то категории в отношении такого познания не имели бы никакого значения. Они суть лишь правила для такого рассудка, вся способность которого состоит в мышлении, т. е. в действии, [задача] которого — приводить к единству апперцепции синтез многообразного, иным образом данного ему в созерцании, так что этот рассудок сам по себе ничего не *познает,* а только связывает и упорядочивает материал для познания, а именно созерцание, которое должно быть дано ему через объект. Что же касается особенностей нашего рассудка, а именно того, что он только посредством категории и | только при помощи таких-то видов и такого-то числа их *a priori* осуществляет единство апперцепции, то для этого обстоятельства нельзя указать никаких других оснований, так же как нельзя обосновать, почему мы имеем именно такие-то, а не иные функции для вынесения суждений или почему время и пространство суть единственные формы возможного для нас созерцания.

§ 22. Категория не имеет никакого иного употребления для познания вещей, кроме применения к предметам опыта

Мыслить себе предмет и *познавать* предмет не есть, следовательно, одно и то же. Для [процесса] познания необходимо иметь два элемента: во-первых, понятие, посредством которого вообще мыслится предмет (категория), и, во-вторых, созерцание, посредством которого предмет дается; в самом деле, если бы понятию вовсе не могло быть дано соответствующее созерцание, то оно было бы мыслью по форме, но без всякого предмета и посредством него не было бы возможно никакое познание какой бы то ни было вещи, потому что в таком случае, насколько мне известно, не было бы и не могло бы быть ничего, к чему моя мысль могла бы быть применена. Но всякое возможное для нас созерцание чувственно (эстетика), следовательно, мышление о предмете вообще

standesbegriff bei uns nur Erkenntnis werden, sofern dieser auf Ge-
147 genstände der Sinne bezogen wird. | Sinnliche Anschauung ist entweder reine Anschauung (Raum und Zeit) oder empirische Anschauung desjenigen, was im Raum und der Zeit unmittelbar als wirklich, durch Empfindung, vorgestellt wird. Durch Bestimmung der ersteren können wir Erkenntnisse *a priori* von Gegenständen (in der Mathematik) bekommen, aber nur ihrer Form nach als Erscheinungen; ob es Dinge geben könne, die in dieser Form angeschaut werden müssen, bleibt doch dabei noch unausgemacht. Folglich sind alle mathematischer Begriffe für sich nicht Erkenntnisse, außer sofern man voraussetzt, daß es Dinge gibt, die sich nur der Form jener reinen sinnlichen Anschauung gemäß uns darstellen lassen. *Dinge im Raum und der Zeit* werden aber nur gegeben, sofern sie Wahrnehmungen (mit Empfindung begleitete Vorstellungen) sind, mithin durch empirische Vorstellung. Folglich verschaffen die reinen Verstandesbegriffe, selbst wenn sie auf Anschauungen *a priori* (wie in der Mathematik) angewandt werden, nur sofern Erkenntnis, als diese, mithin auch die Verstandesbegriffe vermittelst ihrer auf empirische Anschauungen angewandt werden können. Folglich liefern uns die Kategorien vermittelst der Anschauung auch keine Erkenntnis von Dingen, als nur durch ihre mögliche Anwendung auf *empirische Anschauung,* d. i. sie dienen nur zur Möglichkeit *empirischer Erkenntnis.* Diese aber heißt *Erfahrung.* Folglich haben die Kategorien kei-
148 nen anderen Gebrauch zum Erkenntnisse der Dinge, als nur | sofern diese als Gegenstände möglicher Erfahrung angenommen werden.

§ 23

Der obige Satz ist von der größten Wichtigkeit; denn er bestimmt ebenso wohl die Grenzen des Gebrauchs der reinen Verstandesbegriffe in Ansehung der Gegenstände, als die transzendentale Ästhetik die Grenzen des Gebrauchs der reinen Form unserer sinnlichen Anschauung bestimmte. Raum und Zeit gelten als Bedingungen der Möglichkeit, wie uns Gegenstände gegeben werden können, nicht weiter als für Gegenstände der Sinne, mithin nur der Erfahrung. Über diese Grenzen hinaus stellen sie gar nichts vor; denn sie sind nur in den Sinnen und haben außer ihnen keine Wirklichkeit. Die reinen Verstandesbegriffe sind von dieser Einschränkung frei und erstrecken sich auf Gegenstän-

посредством чистого рассудочного понятия может превратиться у нас в познание лишь тогда, когда это понятие относится к предметам чувств. | Чувственное созерцание есть или чистое созерцание (пространство и время), или эмпирическое созерцание того, что через ощущение представляется в пространстве и времени непосредственно как действительное. Через определение чистого созерцания мы можем получить познания *a priori* о предметах (в математике), но только по их форме, как о явлениях; могут ли существовать вещи, которые должны быть созерцаемы в этой форме, остается при этом еще неизвестным. Следовательно, все математические понятия сами по себе не суть познания, если только не предполагать, что существуют вещи, которые могут представляться нам только сообразно с формой этого чистого чувственного созерцания. Но *в пространстве и времени вещи* даются лишь постольку, поскольку они суть восприятия (представления, сопровождающиеся ощущениями), стало быть, посредством эмпирических представлений. Следовательно, чистые рассудочные понятия, даже если они применены к созерцаниям *a priori* (как в математике), дают познание лишь постольку, поскольку эти созерцания и, значит, рассудочные понятия посредством них могут быть применены к эмпирическим созерцаниям. Следовательно, категории посредством созерцания доставляют нам познание вещей только через их возможное применение по отношению к *эмпирическому созерцанию,* т. е. служат только для возможности *эмпирического познания.* А последнее называется *опытом.* Следовательно, категории употребляются только для познания вещей, | и лишь поскольку эти вещи рассматриваются как предметы возможного опыта.

§ 23

Приведенное выше положение имеет чрезвычайно важное значение: оно определяет границы употребления чистых рассудочных понятий в отношении предметов, точно так же как трансцендентальная эстетика определила границы употребления чистой формы нашего чувственного созерцания. Пространство и время как условия возможности того, каким образом могут быть даны нам предметы, значимы только для предметов чувств, стало быть, только для предметов опыта. За этими пределами они не представляют ничего, так как находятся только в чувствах и не имеют никакой действительности вне их. Чистые рассудочные понятия свободны от этого ограничения и простираются на предметы созер-

de der Anschauung überhaupt, sie mag der unsrigen ähnlich sein oder nicht, wenn sie nur sinnlich und nicht intellektuell ist. Diese weitere Ausdehnung der Begriffe, über *unsere* sinnliche Anschauung hinaus, hilft uns aber zu nichts. Denn es sind alsdann leere Begriffe von Objekten, von denen, ob sie nur einmal möglich sind oder nicht, wir durch jene gar nicht urteilen können, bloße Gedankenformen ohne objektive Realität, weil wir keine Anschauung zur Hand haben, auf welche die synthetische Einheit der Apperzeption, die jene allein enthalten, angewandt werden, und sie so einen Gegenstand bestim|men könnten. *Unsere* sinnliche und empirische Anschauung kann ihnen allein Sinn und Bedeutung verschaffen.

Nimmt man also ein Objekt einer *nicht-sinnlichen* Anschauung als gegeben an, so kann man es freilich durch alle die Prädikate vorstellen, die schon in der Voraussetzung liegen, daß *ihm nichts zur sinnlichen Anschauung Gehöriges zukomme:* also daß es nicht ausgedehnt oder im Raume sei, daß die Dauer desselben keine Zeit sei, daß in ihm keine Veränderung (Folge der Bestimmungen in der Zeit) angetroffen werde usw.. Allein das ist doch kein eigentliches Erkenntnis, wenn ich bloß anzeige, wie die Anschauung des Objekts *nicht sei,* ohne sagen zu können, was in ihr denn enthalten sei; denn alsdann habe ich gar nicht die Möglichkeit eines Objekts zu meinem reinen Verstandesbegriff vorgestellt, weil ich keine Anschauung habe geben können, die ihm korrespondierte, sondern nur sagen konnte, daß die unsrige nicht für ihn gelte. Aber das Vornehmste ist hier, daß auf ein solches Etwas auch nicht einmal eine einzige Kategorie angewandt werden könnte; z. B. der Begriff einer Substanz, d. i. von Etwas, das als Subjekt, niemals aber als bloßes Prädikat existieren könne, wovon ich gar nicht weiß, ob es irgendein Ding geben könne, das dieser Gedankenbestimmung korrespondierte, wenn nicht empirische Anschauung mir den Fall der Anwendung gäbe. Doch mehr hiervon in der Folge. |

§ 24. Von der Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Sinne überhaupt

Die reinen Verstandesbegriffe beziehen sich durch den bloßen Verstand auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, unbestimmt ob sie die unsrige oder irgendeine andere, doch sinnliche sei, sind aber

цания вообще, безразлично, сходно ли оно с нашим созерцанием или нет, лишь бы оно было чувственным, а не интеллектуальным. Однако это распространение понятий за пределы *нашего* чувственного созерцания не приносит нам никакой пользы. Ведь в таком случае они пустые понятия об объектах, не дающие нам основания судить даже о том, возможны ли эти объекты или нет; они суть лишь формы мысли без объективной реальности, потому что в нашем распоряжении нет никакого созерцания, к которому синтетическое единство апперцепции, содержащее только эти понятия, могло бы быть применено, так что они могли бы | определить предмет. Только наши чувственные и эмпирические созерцания могут придать им смысл и значение.

Поэтому если мы допускаем объект *нечувственного* созерцания как данный, то мы можем, конечно, представлять его через все предикаты, содержащиеся уже в предположении о том, *что ему не присуще ничего принадлежащего к чувственному созерцанию,* стало быть, что он непротяжен или не находится в пространстве, что его пребывание не есть пребывание во времени, что в нем не происходит никаких изменений (последовательности определений во времени) и т. д. Однако это ведь не есть еще познавание в собственном смысле, если я всего лишь указываю, какими свойствами созерцание объекта не *обладает,* и не в состоянии сказать, что же ему присуще; ибо в таком случае я даже не представил себе возможности объекта для моего чистого рассудочного понятия, потому что я не смог дать никакого соответствующего ему созерцания, а могу только сказать, что наши созерцания не имеют для него значения. Но важнее всего здесь то, что к такому нечто никогда не могла бы быть применена ни одна категория, например понятие субстанции, т. е. понятие о чем-то таком, что может существовать только как субъект, но никогда как простой предикат; может ли существовать вещь, соответствующая этому определению мысли, об этом я ничего не знал бы, если эмпирическое созерцание не давало бы мне случаев для применения [этого понятия]. Впрочем, подробнее об этом будет сказано ниже. |

§ 24. О применении категорий к предметам чувств вообще

Чистые рассудочные понятия относятся посредством одного лишь рассудка к предметам созерцания вообще, при этом неясно, наше ли это созерцание или какое-либо иное, лишь бы оно было чувственным; но

eben darum bloße *Gedankenformen,* wodurch noch kein bestimmter Gegenstand erkannt wird. Die Synthesis oder Verbindung des Mannigfaltigen in denselben bezog sich bloß auf die Einheit der Apperzeption und war dadurch der Grund der Möglichkeit der Erkenntnis *a priori,* sofern sie auf dem Verstande beruht, und mithin nicht allein transzendental, sondern auch bloß rein intellektual. Weil in uns aber eine gewisse Form der sinnlichen Anschauung *a priori* zum Grunde liegt, welche auf der Rezeptivität der Vorstellungsfähigkeit (Sinnlichkeit) beruht, so kann der Verstand als Spontaneität den inneren Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen der synthetischen Einheit der Apperzeption gemäß bestimmen und so synthetische Einheit der Apperzeption des Mannigfaltigen *der sinnlichen Anschauung a priori* denken, als die Bedingung, unter welcher alle Gegenstände unserer (der menschlichen) Anschauung notwendigerweise stehen müssen, dadurch denn die Kategorien als bloße Gedankenformen objektive Realität, d. i. Anwendung auf Gegen|stände, die uns in der Anschauung gegeben werden können, aber nur als Erscheinungen bekommen; denn nur von diesen sind wir der Anschauung *a priori* fähig.

Diese *Synthesis* des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung, die *a priori* möglich und notwendig ist, kann *figürlich (synthesis speciosa)* genannt werden zum Unterschiede von derjenigen, welche in Ansehung des Mannigfaltigen einer Anschauung überhaupt in der bloßen Kategorie gedacht würde und Verstandesverbindung *(synthesis intellectualis)* heißt; beide sind *transzendental,* nicht bloß weil sie selbst *a priori* vorgehen, sondern auch die Möglichkeit anderer Erkenntnis *a priori* gründen.

Allein die figürliche Synthesis, wenn sie bloß auf die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption, d. i. diese transzendentale Einheit, geht, welche in den Kategorien gedacht wird, muß zum Unterschiede von der bloß intellektuellen Verbindung die *transzendentale Synthesis der Einbildungskraft* heißen. *Einbildungskraft* ist das Vermögen, einen Gegenstand auch *ohne dessen Gegenwart* in der Anschauung vorzustellen. Da nun alle unsere Anschauung sinnlich ist, so gehört die Einbildungskraft der subjektiven Bedingung wegen, unter der sie allein den Verstandesbegriffen eine korrespondierende Anschauung geben kann, zur *Sinnlichkeit;* sofern aber doch ihre Synthesis eine Ausübung der Spontaneität ist, welche bestimmend und

именно поэтому чистые рассудочные понятия суть лишь *формы мысли,* посредством которых еще не познается никакой определенный предмет. Синтез, или связывание, многообразного в них относятся, как сказано, только к единству апперцепции и тем самым составляет основание возможности познания *a priori*, поскольку оно опирается на рассудок; следовательно, этот синтез не только трансцендентальный, но и чисто интеллектуальный. Но так как у нас в основе лежит некоторая форма чувственного созерцания *a priori*, опирающаяся на восприимчивость способности представления (чувственности), то рассудок как спонтанность может определять внутреннее чувство благодаря многообразному [имеющемуся] в данных представлениях сообразно синтетическому единству апперцепции и таким образом *a priori* мыслить синтетическое единство апперцепции многообразного [имеющегося] в *чувственном созерцании* как условие, которому необходимо должны быть подчинены все предметы нашего (человеческого) созерцания. Именно таким образом категории, будучи лишь формами мысли, приобретают объективную реальность, т. е. применяются к | предметам, которые могут быть даны нам в созерцании, но только как явления, ибо мы способны иметь созерцание *a priori* одних лишь явлений.

Этот *синтез* многообразного, [имеющегося] в чувственном созерцании, возможный и необходимый *a priori*, может быть назван *фигурным (synthesis speciosa)* в отличие от того синтеза, который мыслился бы в одних лишь категориях в отношении многообразного в созерцаниях вообще и может быть назван рассудочной связью (*synthesis intellectualis*). И тот и другой синтез *трансцендентальны* не только потому, что они сами имеют место *a priori,* но и потому, что они составляют основу возможности других познаний *a priori.*

Однако фигурный синтез, если он относится только к первоначальному синтетическому единству апперцепции, т. е. к тому трансцендентальному единству, которое мыслится в категориях, должен в отличие от чисто интеллектуальной связи называться *трансцендентальным синтезом способности воображения. Способность воображения* есть способность представлять предмет в созерцании также и *без присутствия* этого предмета. Раз все наши созерцания чувственны, то способность воображения – ввиду субъективного условия, единственно при котором она может дать рассудочным понятиям соответствующее созерцание, – принадлежит к чувственности; однако поскольку ее синтез есть приведение в действие спонтанности, которая является определяющей, а

152 nicht wie der Sinn | bloß bestimmbar ist, mithin *a priori* den Sinn seiner Form nach der Einheit der Apperzeption gemäß bestimmen kann, so ist die Einbildungskraft sofern ein Vermögen, die Sinnlichkeit *a priori* zu bestimmen, und ihre Synthesis der Anschauungen, den *Kategorien gemäß,* muß die transzendentale Synthesis der *Einbildungskraft* sein, welches eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist. Sie ist als figürlich von der intellektuellen Synthesis ohne alle Einbildungskraft, bloß durch den Verstand, unterschieden. Sofern die Einbildungskraft nun Spontaneität ist, nenne ich sie auch bisweilen die *produktive* Einbildungskraft und unterscheide sie dadurch von der *reproduktiven,* deren Synthesis lediglich empirischen Gesetzen, nämlich denen der Assoziation, unterworfen ist, und welche daher zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntnis *a priori* nichts beiträgt und um deswillen nicht in die Transzendentalphilosophie, sondern in die Psychologie gehört.

* * *

Hier ist nun der Ort, das Paradoxe, was jedermann bei der Exposition der Form des inneren Sinnes (§ 6) auffallen mußte, verständlich zu machen: nämlich wie dieser auch sogar uns selbst, nur wie wir uns er-
153 scheinen, nicht wie wir an uns selbst sind, dem Bewußt|sein darstelle, weil wir nämlich uns nur anschauen, wie wir innerlich *affiziert* werden, welches widersprechend zu sein scheint, indem wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müßten; daher man auch lieber den *inneren Sinn* mit dem Vermögen der *Apperzeption* (welche wir sorgfältig unterscheiden) in den Systemen der Psychologie für einerlei auszugeben pflegt.

Das, was den inneren Sinn bestimmt, ist der Verstand und dessen ursprüngliches Vermögen das Mannigfaltige der Anschauung zu verbinden, d. i. unter eine Apperzeption (als worauf selbst seine Möglichkeit beruht) zu bringen. Weil nun der Verstand in uns Menschen selbst kein Vermögen der Anschauungen ist und diese, wenn sie auch in der Sinnlichkeit gegeben wäre, doch nicht in sich aufnehmen kann, um gleichsam das Mannigfaltige *seiner eigenen* Anschauung zu verbinden, so ist seine Synthesis, wenn er für sich allein betrachtet wird, nichts anderes als die Einheit der Handlung, deren er sich als einer solchen

не всего лишь определяемой подобно | чувствам, стало быть, может *a priori* определять чувство по его форме сообразно с единством апперцепции, – постольку способность воображения есть способность *a priori* определять чувственность, и ее синтез созерцаний *сообразно категориям* должен быть трансцендентальным синтезом *способности воображения;* это есть действие рассудка на чувственность и первое применение его (а также основание всех остальных способов применения) к предметам возможного для нас созерцания. Этот синтез, как фигурный, отличается от интеллектуального синтеза, производимого одним лишь рассудком, без всякой помощи способности воображения. Поскольку способность воображения есть спонтанность, я называю ее иногда также *продуктивной* способностью воображения и тем самым отличаю ее от *репродуктивной* способности воображения, синтез которой подчинен только эмпирическим законам, а именно законам ассоциации, вследствие чего оно нисколько не способствует объяснению возможности познаний *a priori* и потому подлежит рассмотрению не в трансцендентальной философии, а в психологии.

* * *

Здесь уместно разъяснить один парадокс, который должен поразить каждого при изложении формы внутреннего чувства (§ 6): внутреннее чувство представляет сознанию даже и нас самих только так, как мы себе являемся, а не каковы мы сами по себе, | потому что мы созерцаем себя самих лишь так, как мы внутренне *аффицированы;* это кажется противоречивым, так как мы должны были бы при этом относиться пассивно к самим себе; поэтому системы психологии обычно отождествляют *внутреннее чувство* со способностью *апперцепции* (между тем как мы старательно отличаем их друг от друга).

То, что определяет внутреннее чувство, и есть рассудок с его первоначальной способностью связывать многообразное, [имеющееся] в созерцании, т. е. подводить его под апперцепцию (на которой основывается сама возможность рассудка). Однако у нас, людей, сам рассудок не есть способность созерцания и, даже если созерцания были бы даны в чувственности, рассудок не способен принимать их *в себя*, чтобы, так сказать, связать многообразное *его собственного* созерцания; поэтому синтез рассудка, рассматриваемый сам по себе, есть не что иное, как единство действия, сознаваемое рассудком как таковое, также и без чувственности,

auch ohne Sinnlichkeit bewußt ist, durch die er aber selbst die Sinnlichkeit innerlich in Ansehung des Mannigfaltigen, was der Form ihrer Anschauung nach ihm gegeben werden mag, zu bestimmen vermögend ist. Er also übt unter der Benennung einer *transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft* diejenige Handlung aufs *passive* Subjekt, dessen *Vermögen* er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, daß der innere Sinn | dadurch affiziert werde. Die Apperzeption und deren synthetische Einheit ist mit dem inneren Sinne so gar nicht einerlei, daß jene vielmehr, als der Quell aller Verbindung, auf das Mannigfaltige der *Anschauungen überhaupt,* unter dem Namen der Kategorien vor aller sinnlichen Anschauung auf Objekte überhaupt geht; dagegen der innere Sinn die bloße *Form* der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben, mithin noch gar keine *bestimmte* Anschauung enthält, welche nur durch das Bewußtsein der Bestimmung desselben durch die transzendentale Handlung der Einbildungskraft (synthetischer Einfluß des Verstandes auf den inneren Sinn), welche ich die figürliche Synthesis genannt habe, möglich ist.

Dieses nehmen wir auch jederzeit in uns wahr. Wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu *ziehen,* keinen Zirkel denken, ohne ihn zu *beschreiben,* die drei Abmessungen des Raums gar nicht vorstellen, ohne aus demselben Punkte drei Linien senkrecht aufeinander zu *setzen,* und selbst die Zeit nicht, ohne indem wir im *Ziehen* einer geraden Linie (die die äußerlich figürliche Vorstellung der Zeit sein soll) bloß auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn sukzessiv bestimmen, und dadurch auf die Sukzession dieser Bestimmung in demselben Acht haben. Bewegung als Handlung des Subjekts (nicht als Be|stimmung eines Objekts)*, folglich die Synthesis des Mannigfaltigen im Raume, wenn wir von diesem abstrahieren und bloß auf die Handlung Acht haben, dadurch wir den *inneren Sinn* seiner Form

* Bewegung eines *Objekts* im Raume gehört nicht in eine reine Wissenschaft, folglich auch nicht in die Geometrie, weil, daß etwas beweglich sei, nicht *a priori*, sondern nur durch Erfahrung erkannt werden kann. Aber Bewegung als *Beschreibung* eines Raumes ist ein reiner Aktus der sukzessiven Synthesis des Mannigfaltigen in der äußeren Anschauung überhaupt durch produktive Einbildungskraft und gehört nicht allein zur Geometrie, sondern sogar zur Transzendentalphilosophie.

но способное внутренне определять чувственность в отношении многообразного, которое может быть дано ему сообразно форме ее созерцания. Следовательно, рассудок, под названием *трансцендентального синтеза способности воображения*, производит на *пассивный* субъект, *способностью* которого он является, такое действие, о котором мы имеем полное основание утверждать, что благодаря этому внутреннее чувство | аффицируется. Апперцепция и ее синтетическое единство вовсе не тождественны с внутренним чувством: как источник всякой связи, апперцепция относится, под названием категорий, к многообразному, [имеющемуся] в *созерцаниях вообще,* [т. е.] к объектам вообще, до всякого чувственного созерцания, между тем как внутреннее чувство содержит в себе лишь *форму* созерцания, хотя и без связи многообразного в нем, стало быть, еще не содержит в себе никакого *определенного* созерцания, которое становится возможным только через осознание определения внутреннего чувства при помощи трансцендентального действия способности воображения (синтетическое влияние рассудка на внутреннее чувство), называемого мной фигурным синтезом.

Это мы всегда воспринимаем также в самих себе. Мы не можем мыслить линию, не *проводя* ее мысленно, не можем мыслить окружность, не *описывая* ее, не можем представить себе три измерения пространства, не *проводя* из одной точки трех перпендикулярных друг другу линий, и даже время мы можем мыслить не иначе, как обращая внимание при *проведении* прямой линии (которая должна быть внешне фигурным представлением о времени) исключительно на действие синтеза многообразного, при помощи которого мы последовательно определяем внутреннее чувство, и тем самым имея в виду последовательность этого определения. Даже само понятие последовательности порождается прежде всего движением как действием субъекта (но не как | определением объекта*), стало быть, синтезом многообразного в пространстве, когда мы отвлекаемся от пространства и обращаем внимание только на то действие, которым определяем *внутрен-*

* Движение *объекта* в пространстве не подлежит рассмотрению в чистой науке, следовательно, не подлежит также рассмотрению в геометрии, так как подвижность чего бы то ни было познается не *a priori*, а только опытом. Но движение как *описывание* пространства есть чистый акт последовательного синтеза многообразного во внешнем созерцании вообще при помощи продуктивной способности воображения и подлежит рассмотрению не только в геометрии, но даже в трансцендентальной философии.

gemäß bestimmen, bringt sogar den Begriff der Sukzession zuerst hervor. Der Verstand *findet* also in diesem nicht etwa schon eine dergleichen Verbindung des Mannigfaltigen, sondern *bringt sie hervor,* indem er ihn affiziert. Wie aber das Ich, der ich denke, von dem Ich, das sich selbst anschaut, unterschieden (indem ich mir noch andere Anschauungsart wenigstens als möglich vorstellen kann) und doch mit diesem letzteren als dasselbe Subjekt einerlei sei, wie ich also sagen könne: Ich, als Intelligenz und *denkendes* Subjekt, erkenne mich selbst als *gedachtes* Objekt, sofern ich mir noch über das in der Anschauung gegeben bin, nur gleich anderen Phänomenen nicht, wie ich vor dem Verstande bin, sondern wie ich mir erscheine, hat nicht mehr, auch nicht weniger Schwierigkeit bei sich, als wie
156 ich mir selbst überhaupt ein Objekt und zwar der An|schauung und innerer Wahrnehmungen sein könne. Daß es aber doch wirklich so sein müsse, kann, wenn man den Raum für eine bloße reine Form der Erscheinungen äußerer Sinne gelten läßt, dadurch klar dargetan werden, daß wir die Zeit, die doch gar kein Gegenstand äußerer Anschauung ist, uns nicht anders vorstellig machen können, als unter dem Bilde einer Linie, sofern wir sie ziehen, ohne welche Darstellungsart wir die Einheit ihrer Abmessung gar nicht erkennen könnten, imgleichen daß wir die Bestimmung der Zeitlänge, oder auch der Zeitstellen für alle inneren Wahrnehmungen immer von dem hernehmen müssen, was uns äußere Dinge Veränderliches darstellen, folglich die Bestimmungen des inneren Sinnes gerade auf dieselbe Art als Erscheinungen in der Zeit ordnen müssen, wie wir die der äußeren Sinne im Raume ordnen; mithin, wenn wir von den letzteren einräumen, daß wir dadurch Objekte nur sofern erkennen, als wir äußerlich affiziert werden, wir auch vom inneren Sinne zugestehen müssen, daß wir dadurch uns selbst nur so anschauen, wie wir innerlich *von uns selbst* affiziert werden, d. i. was die innere Anschauung betrifft, unser eigenes Subjekt nur als Erscheinung, nicht aber nach dem, was es an sich selbst ist, erkennen*.

* Ich sehe nicht, wie man so viel Schwierigkeit darin finden könne, daß der innere Sinn von uns selbst affiziert werde. Jeder Aktus der *Aufmerksamkeit* kann uns ein Beispiel davon geben. Der Verstand bestimmt darin jederzeit den inneren Sinn der Verbindung, die er denkt, gemäß zur inneren Anschauung, die dem Mannigfaltigen in der Synthesis des Verstandes korrespondiert. Wie

нее чувство сообразно его форме. Следовательно, рассудок не *находит* во внутреннем чувстве подобную связь многообразного, а *создает ее, аффицируя* внутреннее чувство. Но каким образом Я, которое мыслит, отличается от *Я,* которое само себя созерцает (причем я могу представить себе еще и другие способы созерцания, по крайней мере как возможные) и тем не менее совпадает с ним, будучи одним и тем же субъектом? Каким образом, следовательно, я могу сказать: я как умопостигающий [интеллигенция] ↑ и *мыслящий* субъект познаю самого *себя* как *мыслимый* объект, поскольку я, кроме того, дан себе в созерцании, только познаю себя одинаковым образом с другими феноменами — не так, как я предстаю перед рассудком, а так, как я себе являюсь? Этот вопрос не более, но и не менее труден, чем вопрос: каким образом я вообще могу быть для себя самого объектом, а именно объектом | созерцания и внутренних восприятий. Что дело действительно должно выглядеть таким образом — при условии, что пространство есть лишь чистая форма явлений внешних чувств — это с очевидностью доказывается тем, что мы можем представить себе время, которое вовсе не есть предмет внешнего созерцания, не иначе, как имея образ линии, поскольку мы ее проводим, так как без этого способа изображения [времени] мы не могли бы познать единицу его измерения; [это можно доказать также ссылкой на то,] что определение периодов времени, а также определение пунктов времени для всех внутренних восприятий всегда должны заимствоваться нами от того изменчивого, что представляют нам внешние вещи; отсюда следует, что мы должны упорядочивать во времени определения внутреннего чувства как явления точно таким же образом, как мы приводим в порядок определения внешних чувств в пространстве; и потому, если мы признаем относительно внешних чувств, что объекты познаются посредством их лишь постольку, поскольку мы подвергаемся аффицированию извне, мы должны также признать и относительно внутреннего чувства, что посредством него мы созерцаем себя самих лишь постольку, поскольку мы сами аффицируем *себя* изнутри, т. е. во внутреннем созерцании мы познаем свой собственный субъект только как явление, а не соответственно тому, как он есть сам по себе*.

* Я не могу понять, почему вызывает столько трудностей то обстоятельство, что внутреннее чувство аффицируется нами самими. Всякий акт *внимания* может дать нам пример этого. В этом акте рассудок сообразно мыслимому им объединению всегда определяет внутреннее чувство к такому внутреннему созерцанию, которое соответствует многообразно-

157 | *§ 25*

Dagegen bin ich mir meiner selbst in der transzendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur *daß* ich bin. Diese *Vorstellung* ist ein *Denken,* nicht ein *Anschauen.* Da nun zum *Erkenntnis* unserer selbst außer der Handlung des Denkens, die das Mannigfaltige einer jeden möglichen Anschauung zur Einheit der Apperzeption bringt, noch eine bestimmte Art der Anschauung, dadurch dieses Mannigfaltige gegeben wird, erforderlich ist, so ist zwar mein eigenes Dasein nicht Erscheinung (vielweniger bloßer Schein),
158 aber die Bestimmung meines Daseins* | kann nur der Form des inneren Sinnes gemäß nach der besonderen Art, wie das Mannigfaltige, das ich verbinde, in der inneren Anschauung gegeben wird, geschehen; und ich habe also demnach keine *Erkenntnis* von mir, *wie ich bin,* sondern bloß, wie ich mir selbst *erscheine.* Das Bewußtsein seiner selbst ist also noch lange nicht ein Erkenntnis seiner selbst unerachtet aller Kategorien, welche das Denken eines *Objekts überhaupt* durch Verbindung des Mannigfaltigen in einer Apperzeption ausmachen. So wie zum Erkenntnisse eines von mir verschiedenen Objekts außer dem Denken eines *Objekts* überhaupt (in der Kategorie) ich doch noch einer Anschauung bedarf, dadurch ich jenen allgemeinen Begriff bestimme, so bedarf ich auch zum Erkenntnisse meiner selbst außer dem Bewußtsein oder außer dem, daß ich mich denke, noch einer Anschauung des Mannigfaltigen in mir, wodurch ich diesen Gedanken bestimme; und ich existiere als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungs-
159 vermögens bewußt ist, in | Ansehung des Mannigfaltigen aber, das sie verbinden soll, einer einschränkenden Bedingung, die sie den inneren

* Das: Ich denke, drückt den Aktus aus, mein Dasein zu bestimmen. Das Dasein ist dadurch also schon gegeben, aber die Art, wie ich es bestimmen, d. i. das mannigfaltige zu demselben Gehörige in mir setzen solle, ist dadurch noch nicht gegeben. Dazu gehört Selbstanschauung, die eine *a priori* gegebene Form, d. i. die Zeit, zum Grunde liegen hat, welche sinnlich und zur Rezepti-

sehr das Gemüt gemeiniglich hierdurch affiziert werde, wird ein jeder in sich wahrnehmen können.

§ 25

В трансцендентальном синтезе многообразного представлений вообще, стало быть в синтетическом первоначальном единстве апперцепции, я, напротив, не сознаю себя так, как я являюсь себе или как я существую сам по себе, а сознаю только, *что* я есть. Это *представление* есть *мышление,* а не *созерцанче.* Но так как для познания самого себя кроме действия мышления, приводящего многообразное всякого возможного созерцания к единству апперцепции, требуется еще определенный способ созерцания, благодаря которому это многообразное дается, то, хотя мое собственное бытие не есть явление (и еще в меньшей мере простая видимость), тем не менее определение моего бытия* | может иметь место только сообразно форме внутреннего чувства по тому особому способу, каким [мне] дано связываемое мной во внутреннем созерцании многообразное; поэтому я *познаю* себя не так, как я *есть,* а только так, как я себе *являюсь.* Следовательно, осознание самого себя далеко еще не есть познание самого себя, несмотря на все категории, посредством которых мы мыслим *объект вообще,* связывая многообразное в апперцепции. Подобно тому как для познания отличного от меня объекта я не только должен мыслить объект *вообще* (в категории), но нуждаюсь еще в созерцании, посредством которого я определяю общее понятие [объекта], точно так же для познания самого себя мне нужно кроме сознания, т. е. кроме того, что я мыслю себя, иметь еще созерцание многообразного во мне, посредством которого я определяю эту мысль. И я существую как интеллигенция [умопостигающий субъект], сознающая только свою способность связывания, но в | отношении многообразного, которое она должна связывать, она подчинена ограничивающему условию, называемому внутрен-

* Я *мыслю* выражает акт определения моего бытия. Следовательно, этим самым мое бытие уже дано, однако способ, каким я должен определять его, т. е. полагать в себе принадлежащее к нему многообразное, этим еще не дан. Для этого необходимо созерцание самого себя, в основе которого лежит *a priori* данная форма, т. е. время, имеющее чувственный характер и принадлежащее к

му в синтезе рассудка. Как сильно этим обычно аффицируется душа, всякий может обнаружить в самом себе.

Sinn nennt, unterworfen, jene Verbindung nur nach Zeitverhältnissen, welche ganz außerhalb den eigentlichen Verstandesbegriffen liegen, anschaulich zu machen, und sich daher selbst doch nur erkennen kann, wie sie in Absicht auf eine Anschauung (die nicht intellektuell und durch den Verstand selbst gegeben sein kann) ihr selbst bloß erscheint, nicht wie sie sich erkennen würde, wenn ihre *Anschauung* intellektuell wäre.

§ 26. Transzendentale Deduktion des allgemein möglichen Erfahrungsgebrauchs der reinen Verstandesbegriffe

In der *metaphysischen Deduktion* wurde der Ursprung der Kategorien *a priori* überhaupt durch ihre völlige Zusammentreffung mit den allgemeinen logischen Funktionen des Denkens dargetan, in der *transzendentalen* aber die Möglichkeit derselben als Erkenntnisse *a priori* von Gegenständen einer Anschauung überhaupt (§ 20, 21) dargestellt. Jetzt soll die Möglichkeit, *durch Kategorien* die Gegenstände, die nur immer *unseren Sinnen vorkommen mögen,* und zwar nicht der Form ihrer Anschauung, sondern den Gesetzen ihrer Verbindung nach *a priori* zu erkennen, also der Natur gleichsam das Gesetz vorzuschreiben und sie sogar
160 möglich zu machen, erklärt werden. Denn ohne diese ihre Tauglichkeit würde nicht erhellen, wie alles, was unseren Sinnen nur vorkommen mag, unter den Gesetzen stehen müsse, die *a priori* aus dem Verstande allein entspringen.

Zuvörderst merke ich an, daß ich unter der *Synthesis der Apprehension* die Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer empirischen Anschauung verstehe, dadurch Wahrnehmung, d. i. empirisches Bewußtsein derselben (als Erscheinung), möglich wird.

158 vität des Bestimmbaren gehörig ist. Habe ich nun nicht noch | eine andere Selbstanschauung, die das *Bestimmende* in mir, dessen Spontaneität ich mir nur bewußt bin, ebenso vor dem Aktus des *Bestimmens* gibt, wie die Zeit das Bestimmbare, so kann ich mein Dasein als eines selbsttätigen Wesens nicht bestimmen; sondern ich stelle mir nur die Spontaneität meines Denkens, d. i. des Bestimmens, vor, und mein Dasein bleibt immer nur sinnlich, d. i. als das Dasein einer Erscheinung, bestimmbar. Doch macht diese Spontaneität, daß ich mich *Intelligenz* nenne.

ним чувством и состоящему в том, чтобы эту связь сделать созерцаемой только согласно временным отношениям, находящимся целиком вне собственно рассудочных понятий; почему эта интеллигенция может познавать себя лишь так, как она себе просто явлена в отношении созерцания (которое неинтеллектуально и не может быть дано самим рассудком), а не так, как она познала бы себя, если бы ее *созерцание* было интеллектуальным.

§ 26. Трансцендентальная дедукция общего употребления чистых понятий рассудка в опыте

В *метафизической дедукции* априорное происхождение категорий вообще было доказано их полным совпадением со всеобщими логическими функциями мышления, а в *трансцендентальной дедукции* была показана возможность их как познание *a priori* предметов созерцания вообще (§ 20, 21). Теперь мы должны объяснить возможность *a priori* познавать *при помощи категорий* все предметы, какие только *могут являться нашим чувствам,* и притом не по форме их созерцания, а по законам их связи, следовательно, возможность как
20 бы *a priori* предписывать природе законы и даже делать ее возможной. | В самом деле, если бы категории не были пригодны для этого, то не было бы ясно, каким образом все, что только может являться нашим чувствам, должно подчиняться законам, которые *a priori* возникают только из рассудка.

Прежде всего я замечу, что под *синтезом аппрегензии* [1] я разумею сочетание многообразного в эмпирическом созерцании, благодаря чему становится возможным восприятие его, т. е. эмпирическое сознание о нем (как явлении).

восприимчивости определяемого. Если у меня нет другого [акта] самосозерцания, с помощью которого *определяющее* во мне, спонтанность коего я только сознаю, было бы дано мне до акта *определения* точно так же, как *время* дает определяемое, то я не могу определить свое бытие как самодеятельного существа, а представляю себе только спонтанность моего мышления, т. е. [акта] определения, и мое бытие всегда остается лишь чувственно определимым, т. е. [предстает] в качестве бытия явления. Тем не менее благодаря этой спонтанности мышления я называю себя *умопостигающим* субъектом, интеллигенцией.

Wir haben *Formen* der äußeren sowohl als inneren sinnlichen Anschauung *a priori* an den Vorstellungen von Raum und Zeit, und diesen muß die Synthesis der Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung jederzeit gemäß sein, weil sie selbst nur nach dieser Form geschehen kann. Aber Raum und Zeit sind nicht bloß als *Formen* der sinnlichen Anschauung, sondern als *Anschauungen* selbst (die ein Mannigfaltiges enthalten), also mit der Bestimmung der *Einheit* dieses Mannigfaltigen in ihnen *a priori* vorgestellt (siehe transz. Ästhet.) *.
161 Also ist selbst schon *Einheit der Synthesis* des Mannigfaltigen außer oder in uns, mithin auch eine *Verbindung,* der alles, was im Raume oder der Zeit bestimmt vorgestellt werden soll, gemäß sein muß, *a priori* als Bedingung der Synthesis aller *Apprehension* schon *mit* (nicht *in)* diesen Anschauungen zugleich gegeben. Diese synthetische Einheit aber kann keine andere sein, als die der Verbindung des Mannigfaltigen einer gegebenen *Anschauung überhaupt* in einem ursprünglichen Bewußtsein, den Kategorien gemäß, nur auf unsere *sinnliche Anschauung* angewandt. Folglich steht alle Synthesis, wodurch selbst Wahrnehmung möglich wird, unter den Kategorien; und da Erfahrung Erkenntnis durch verknüpfte Wahrnehmungen ist, so sind die Kategorien Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und gelten also *a priori* auch von allen Gegenständen der Erfahrung.

* Der Raum, als *Gegenstand* vorgestellt (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf), enthält mehr als bloße Form der Anschauung, nämlich *Zusammenfassung* des Mannigfaltigen nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen in eine *anschauliche* Vorstellung, so daß die *Form der Anschauung* bloß Mannigfaltiges, die *formale Anschauung* aber Einheit der Vorstellung gibt. Diese Einheit hatte ich in der Ästhetik bloß zur Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, daß sie vor allem Begriffe vorhergehe, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerst möglich werden, voraussetzt. Denn da durch sie (indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt) der Raum oder die Zeit als Anschauungen zuerst *gegeben* werden, so gehört die Einheit dieser Anschauung *a priori* zum Raume und der Zeit und nicht zum Begriffe des Verstandes (§ 24).

У нас есть *формы* как внешнего, так и внутреннего чувственного созерцания *a priori* в представлениях о пространстве и времени, и с ними всегда должен сообразоваться синтез аппрегензии многообразного в явлении, ибо последний может иметь место только согласно этой форме. Однако пространство и время *a priori* представляются не только как *формы* чувственного созерцания, но и как сами *созерцания* (содержащие в себе многообразное), следовательно, с определением *единства* этого многообразного в них (см. трансцендентальную эстетику) *. | Следовательно, уже само *единство синтеза* многообразного в нас или вне нас, стало быть, и *связь*, с которой по необходимости сообразуется все, что должно представляться определенным в пространстве или времени, даны *a priori* уже *вместе* и одновременно с этими созерцаниями (а не в них) как условие синтеза всякой *аппрегензии.* Но это синтетическое единство может быть только единством связи многообразного, [имеющегося] в данном *созерцании вообще*, в первоначальном сознании сообразно категориям и только в применении к нашему *чувственному созерцанию.* Следовательно, весь синтез, благодаря которому становится возможным само восприятие, подчинен категориям, и так как опыт есть познание через связанные между собой восприятия, то категории суть условия возможности опыта и потому *a priori* значимы также для всех предметов опыта.

* Пространство, представляемое как *предмет* (как это действительно необходимо в геометрии), содержит в себе не одну только форму созерцания, а именно заключает в себе *соединение* многообразного, данного согласно форме чувственности, в одно *наглядное* представление, так что *форма созерцания* дает лишь многообразное, а *формальное созерцание* дает единство представления. В эстетике я причислил это единство только к чувственности, дабы отметить лишь, что оно предшествует всякому понятию, хотя оно и предполагает синтез, который не принадлежит чувствам, но благодаря которому становятся возможными все понятия о пространстве и времени. В самом деле, пространство и время как созерцания впервые *даются* этим синтезом (причем чувственность определяется рассудком); поэтому единство этого созерцания *a priori* относится к пространству и времени, а не к понятию рассудка (§ 24).

162 | * * *

Wenn ich also z. B. die empirische Anschauung eines Hauses durch Apprehension des Mannigfaltigen derselben zur Wahrnehmung mache, so liegt mir *die notwendige Einheit* des Raumes und der äußeren sinnlichen Anschauung überhaupt zum Grunde, und ich zeichne gleichsam seine Gestalt dieser synthetischen Einheit des Mannigfaltigen im Raume gemäß. Eben dieselbe synthetische Einheit aber, wenn ich von der Form des Raumes abstrahiere, hat im Verstande ihren Sitz und ist die Kategorie der Synthesis des Gleichartigen in einer Anschauung überhaupt, d. i. die Kategorie der *Größe,* welcher also jene Synthesis der Apprehension, d. i. die Wahrnehmung, durchaus gemäß sein muß*.

Wenn ich (in einem anderen Beispiele) das Gefrieren des Wassers wahrnehme, so apprehendiere ich zwei Zustände (der Flüssigkeit und Festigkeit) als solche, die in einer Relation der Zeit gegeneinander stehen. Aber in der Zeit, die ich der Erscheinung als *innere Anschauung*
163 | zum Grunde lege, stelle ich mir notwendig synthetische *Einheit* des Mannigfaltigen vor, ohne die jene Relation nicht in einer Anschauung bestimmt (in Ansehung der Zeitfolge) gegeben werden könnte. Nun ist aber diese synthetische Einheit als Bedingung *a priori,* unter der ich das Mannigfaltige einer *Anschauung überhaupt* verbinde, wenn ich von der beständigen Form meiner inneren Anschauung, der Zeit, abstrahiere, die Kategorie der Ursache, durch welche ich, wenn ich sie auf meine Sinnlichkeit anwende, *alles, was geschieht, in der Zeit überhaupt seiner Relation nach bestimme.* Also steht die Apprehension in einer solchen Begebenheit, mithin diese selbst der möglichen Wahrnehmung nach unter dem Begriffe des *Verhältnisses der Wirkungen und Ursachen,* und so in allen anderen Fällen.

* Auf solche Weise wird bewiesen: daß die Synthesis der Apprehension, welche empirisch ist, der Synthesis der Apperzeption, welche intellektuell und gänzlich *a priori* in der Kategorie enthalten ist, notwendig gemäß sein müsse. Es ist eine und dieselbe Spontaneität, welche dort unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verstandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt.

| * * *

Таким образом, если я, например, превращаю — посредством аппрегензии многообразного в этом созерцании — эмпирическое созерцание какого-нибудь дома в восприятие, то в основе у меня лежит *необходимое единство* пространства и внешнего чувственного созерцания вообще; я как бы рисую очертания дома сообразно этому синтетическому единству многообразного в пространстве. Но то же самое синтетическое единство, если отвлечься от формы пространства, находится в рассудке и представляет собой категорию синтеза однородного в созерцании вообще, т. е. категорию *количества,* с которой, следовательно, синтез аппрегензии, т. е. восприятие, должен всецело сообразоваться*.

Если я воспринимаю (воспользуемся другим примером) замерзание воды, то я схватываю два состояния (жидкое и твердое) как стоящие друг к другу во временном отношении. Но во времени, которое я полагаю в основу явления как внутреннее *созерцание,* | я необходимо представляю себе синтетическое *единство* многообразного, без чего указанное отношение не могло бы быть дано в созерцании как *определенное* (относительно временной последовательности). А это синтетическое единство как условие *a priori*, при котором я связываю многообразное, [имеющееся] в *созерцании вообще,* есть, если я отвлекаюсь от постоянной формы своего внутреннего созерцания, [т. е.] от времени, категория *причины,* посредством которой я, применяя ее к своей чувственности, *определяю все происходящее во времени вообще сообразно его отношениям.* Следовательно, аппрегензия такого события, а вместе с этим и само событие, соответственно возможному восприятию, подчинено понятию *отношения действий и причин.* Точно так же обстоит дело и во всех других случаях.

* Именно таким образом доказывается, что синтез аппрегензии, имеющий эмпирический характер, необходимо должен сообразоваться с синтезом апперцепции, который имеет интеллектуальный характер и содержится в категории совершенно *a priori.* Одна и та же спонтанность, в первом случае под названием способности воображения, а во втором — под названием рассудка, вносит связь в многообразное, [имеющееся] в созерцании.

* * *

Kategorien sind Begriffe, welche den Erscheinungen, mithin der Natur als dem Inbegriffe aller Erscheinungen (*natura materialiter spectata)* Gesetze *a priori* vorschreiben; und nun fragt sich, da sie nicht von der Natur abgeleitet werden und sich nach ihr als ihrem Muster richten (weil sie sonst bloß empirisch sein würden), wie es zu begreifen sei, daß die Natur sich nach ihnen richten müsse, d. i. wie sie die Verbindung des Mannigfaltigen der Natur, ohne sie von dieser abzunehmen, *a priori* bestimmen können. Hier ist die Auflösung dieses Rätsels. |

Es ist um nichts befremdlicher, wie die Gesetze der Erscheinungen in der Natur mit dem Verstande und seiner Form *a priori,* d. i. seinem Vermögen das Mannigfaltige überhaupt zu verbinden, als wie die Erscheinungen selbst mit der Form der sinnlichen Anschauung *a priori* übereinstimmen müssen. Denn Gesetze existieren ebensowenig in den Erscheinungen, sondern nur relativ auf das Subjekt, dem die Erscheinungen inhärieren, sofern es Verstand hat, als Erscheinungen nicht an sich existieren, sondern nur relativ auf dasselbe Wesen, sofern es Sinne hat. Dingen an sich selbst würde ihre Gesetzmäßigkeit notwendig auch außer einem Verstande, der sie erkennt, zukommen. Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die nach dem, was sie an sich sein mögen, unerkannt da sind. Als bloße Vorstellungen aber stehen sie unter gar keinem Gesetze der Verknüpfung, als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt. Nun ist das, was das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung verknüpft, Einbildungskraft, die vom Verstande der Einheit ihrer intellektuellen Synthesis und von der Sinnlichkeit der Mannigfaltigkeit der Apprehension nach abhängt. Da nun von der Synthesis der Apprehension alle möglichen Wahrnehmung, sie selbst aber, diese empirische Synthesis, von der transzendentalen, mithin den Kategorien abhängt, so müssen alle mögliche Wahrnehmungen, mithin auch alles, was zum empirischen Bewußtsein immer gelangen kann, d. i. | alle Erscheinungen der Natur, ihrer Verbindung nach unter den Kategorien stehen, von welchen die Natur (bloß als Natur überhaupt betrachtet) als dem ursprünglichen Grunde ihrer notwendigen Gesetzmäßigkeit (als *natura formaliter spectata)* abhängt. Auf mehrere Gesetze aber als die, auf denen eine *Natur überhaupt* als Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch bloße Ka-

* * *

Категории суть понятия, предписывающие явлениям, стало быть, природе как совокупности всех явлений (*natura materialiter spectata*) законы *a priori*; поскольку категории не выводятся из природы и не сообразуются с ней как с образцом (ибо в таком случае они были бы только эмпирическими), постольку возникает вопрос: как понять то, что природа должна сообразоваться с категориями, т. е. каким образом категории могут *a priori* определять связь многообразного в природе, не выводя эту связь из природы. Эта загадка решается следующим образом. |

Что законы явлений в природе должны сообразоваться с рассудком и его формой *a priori,* т. е. с его способностью *связывать* многообразное вообще, — это не более странно, чем то, что сами явления должны сообразоваться с формой чувственного созерцания *a priori.* В самом деле, законы существуют не в явлениях, а только в отношении к субъекту, которому явления присущи, поскольку субъект обладает рассудком, точно так же как явления существуют не сами по себе, а только в отношении к тому же существу, поскольку оно имеет чувства. Закономерность вещей самих по себе необходимо была бы им присуща также и вне познающего их рассудка. Но явления суть лишь представления о вещах, относительно которых остается неизвестным, какими они могут быть сами по себе. Просто как представления они не подчиняются никакому закону связи как закону, предписывающему способность установления связи. Многообразное, [имеющееся] в чувственном созерцании, связывается способностью воображения, которая зависит от рассудка, если иметь в виду единство ее интеллектуального синтеза, и от чувственности, если иметь в виду многообразное, [имеющееся] в аппрегензии. Поскольку от синтеза аппрегензии зависит всякое возможное восприятие, а сам он, этот эмпирический синтез, в свою очередь зависит от трансцендентального синтеза, стало быть, от категорий, постольку все возможные восприятия и, значит, все, что только может дойти до эмпирического сознания, т. е. | все явления природы, с точки зрения их связи, должны подчиняться категориям, от которых природа (рассматриваемая только как природа вообще) зависит как от первоначального основания ее необходимой закономерности (как *natura formaliter spectata*). Однако даже и способность чистого рассудка не в состоянии *a priori* предписывать явлениям посредством одних лишь категорий большее количест-

tegorien den Erscheinungen *a priori* Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon *nicht vollständig abgeleitet* werden, ob sie gleich alle insgesamt unter jenen stehen. Es muß Erfahrung dazu kommen, um die letztere *überhaupt* kennenzulernen; von Erfahrung aber überhaupt und dem, was als ein Gegenstand derselben erkannt werden kann, geben allein jene Gesetze *a priori* die Belehrung.

§ 27. Resultat dieser Deduktion der Verstandesbegriffe

Wir können uns keinen Gegenstand *denken,* ohne durch Kategorien; wir können keinen gedachten Gegenstand *erkennen,* ohne durch Anschauungen, die jenen Begriffen entsprechen. Nun sind alle unsere Anschauungen sinnlich, und diese Erkenntnis, sofern der Gegenstand
166 derselben gegeben ist, ist empirisch. Empirische Erkenntnis aber | ist Erfahrung. Folglich *ist uns keine Erkenntnis a priori möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung* *.

Aber diese Erkenntnis, die bloß auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt ist, ist darum nicht alle von der Erfahrung entlehnt, sondern was sowohl die reinen Anschauungen, als die reinen Verstandesbegriffe betrifft, so sind sie Elemente der Erkenntnis, die in uns *a priori* angetroffen werden. Nun sind nur zwei Wege, auf welchen eine *notwendige* Übereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden kann: entweder die Erfahrung macht diese Begriffe, oder diese
167 Begriffe machen die Erfahrung möglich. Das | erstere findet nicht in Ansehung der Kategorien (auch nicht der reinen sinnlichen Anschauung) statt; denn sie sind Begriffe *a priori,* mithin unabhängig von der Erfahrung

* Damit man sich nicht voreiligerweise an den besorglichen nachteiligen Folgen dieses Satzes stoße, will ich nur in Erinnerung bringen, daß die Kategorien im *Denken* durch die Bedingungen unserer sinnlichen Anschauung nicht eingeschränkt sind, sondern ein unbegrenztes Feld haben, und nur das *Erkennen* dessen, was wir uns denken, das Bestimmen des Objekts, Anschauung bedürfe; wo beim Mangel der letzteren der Gedanke vom Objekte übrigens noch immer seine wahre und nützliche Folgen auf den *Vernunftgebrauch* des Subjekts haben kann, der sich aber, weil er nicht immer auf die Bestimmung des Objekts, mithin aufs Erkenntnis, sondern auch auf die des Subjekts und dessen Wollen gerichtet ist, hier noch nicht vortragen läßt.

во законов, чем те, на которых основывается *природа вообще* как закономерность явлений в пространстве и времени. Частные законы касаются эмпирически определенных явлений и потому *не* могут быть *целиком выведены* из категорий, хотя все они им подчиняются. Чтобы познать частные законы *вообще,* необходим опыт, хотя в свою очередь наставление об опыте вообще и о том, что может быть познано как предмет опыта, дается нам только упомянутыми законами *a priori.*

§ 27. Результат этой дедукции понятий рассудка

Мы не можем *мыслить* ни одного предмета иначе как с помощью категорий; мы не можем *познать* ни одного мыслимого предмета иначе как с помощью созерцаний, соответствующих этим понятиям. Но все наши созерцания чувственны, и это познание, поскольку предмет его дан, имеет эмпирический характер. А эмпирическое познание | есть опыт. Следовательно, *для нас не возможно никакое иное познание a priori, кроме познания предметов возможного опыта* *.

Однако это познание, хотя оно и ограничено только предметами опыта, тем не менее не все заимствовано из опыта: чистые созерцания и чистые рассудочные понятия суть элементы познания, *a priori* имеющиеся в нас. Существует только два пути, на которых можно мыслить *необходимое* соответствие опыта с понятиями о его предметах: или опыт делает эти понятия возможными, или эти понятия делают возможным опыт. | Первого не бывает в отношении категорий (а также чистого чувственного созерцания), так как они суть понятия *a priori*, стало быть, независимые от опыта (говорить об эмпирическом происхождении их оз-

* Для того чтобы кого-нибудь преждевременно не смутили внушающие опасение неблагоприятные выводы из этого положения, я хочу только напомнить, что в *мышлении* категории не стеснены условиями нашего чувственного созерцания, а имеют неограниченное поприще, и только *познавание* того, что мы мыслим, [т. е.] процесс определения объекта, нуждается в созерцании. При отсутствии созерцания мысль об объекте все еще может иметь истинные и полезные следствия для *употребления разума* субъекта, но так как это употребление разума не всегда направлено на определение объекта, стало быть, на познание, а направлено также на определение субъекта и его воли, то здесь оно еще не может быть рассмотрено.

(die Behauptung eines empirischen Ursprungs wäre eine Art von *generatio aequivoca*). Folglich bleibt nur das zweite übrig (gleichsam ein System der *Epigenesis* der reinen Vernunft): daß nämlich die Kategorien von Seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten. Wie sie aber die Erfahrung möglich machen, und welche Grundsätze der Möglichkeit derselben sie in ihrer Anwendung auf Erscheinungen an die Hand geben, wird das folgende Hauptstück von dem transz. Gebrauche der Urteilskraft das mehrere lehren.

Wollte jemand zwischen den zwei genannten einzigen Wegen noch einen Mittelweg vorschlagen, nämlich daß sie *weder selbstgedachte* erste Prinzipien *a priori* unserer Erkenntnis, noch auch aus der Erfahrung geschöpft, sondern subjektive, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unserm Urheber so eingerichtet worden, daß ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau stimmte (eine Art von *Präformationssystem* der reinen Vernunft), so würde (außer dem, daß bei einer solchen Hypothese kein Ende abzusehen ist, wie weit man die Voraussetzung vorbestimmter Anlagen zu künftigen Urteilen
168 treiben möchte) das wider gedachten | Mittelweg entscheidend sein: daß in solchem Falle den Kategorien die *Notwendigkeit* mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehört. Denn z. B. der Begriff der Ursache, welcher die Notwendigkeit eines Erfolgs unter einer vorausgesetzten Bedingung aussagt, würde falsch sein, wenn er nur auf einer beliebigen uns eingepflanzten subjektiven Notwendigkeit, gewisse empirische Vorstellungen nach einer solchen Regel des Verhältnisses zu verbinden, beruhte. Ich würde nicht sagen können: die Wirkung ist mit der Ursache im Objekte (d. i. notwendig) verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, daß ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann; welches gerade das ist, was der Skeptiker am meisten wünscht; denn alsdann ist alle unsere Einsicht durch vermeinte objektive Gültigkeit unserer Urteile nichts als lauter Schein, und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjektive Notwendigkeit (die gefühlt werden muß) von sich nicht gestehen würden; zum wenigsten könnte man mit niemanden über dasjenige hadern, was bloß auf der Art beruht, wie sein Subjekt organisiert ist.

начало бы допустить своего рода *generatio aequivoca*). Следовательно, остается лишь второе [допущение] (как бы система *эпигенезиса*↑ чистого разума), а именно что категории содержат в себе со стороны рассудка основания возможности всякого опыта вообще. О том, как они делают возможным опыт и какие основоположения о его возможности они дают в применении к явлениям, будет сказано подробнее в следующем разделе — в разделе о трансцендентальном употреблении способности суждения.

Если кто-нибудь захочет предложить средний путь между обоими указанными единственно возможными путями, а именно [скажет], что категории — и не *созданные нами самими* первые принципы *a priori* нашего познания и не заимствованные из опыта, а что они представляют собой субъективные, одновременно с нашим существованием заложенные в нас задатки мышления [a], устроенные нашим творцом так, что применение их точно согласуется с законами природы, которым следует опыт (это своего рода *система преформации* ↑ чистого разума), — то допущение такого среднего пути (не говоря уже о том, что исходя из этой гипотезы мы не видим, до какого предела допустимы предопределенные задатки будущих суждений) решительно опровергается | тем, что в таком случае категории были бы лишены *необходимости,* по самой сути присущей их понятию. В самом деле, к примеру, понятие причины, выражающее необходимость того или иного следствия при данном условии, было бы ложным, если бы оно основывалось только на произвольной, заложенной в нас субъективной необходимости связывать те или иные эмпирические представления по такому правилу отношения. В таком случае я не мог бы сказать: действие связано с причиной в объекте (т. е. необходимо), а должен был бы сказать лишь следующее: я так устроен, что могу мыслить это представление не иначе как связанным так-то. А как раз это наиболее желательно скептику, ибо в таком случае всякое наше усмотрение, опирающееся на предполагаемую нами объективную значимость наших суждений, есть одна лишь видимость. И тогда также не было бы недостатка в людях, которые сами бы не признали этой субъективной необходимости (которую надо было почувствовать); во всяком случае ни с кем нельзя было бы спорить о том, что зависит только от той или другой организации субъекта.

Kurzer Begriff dieser Deduktion

Sie ist die Darstellung der reinen Verstandesbegriffe (und mit ihnen aller theoretischen Erkenntnis *a priori)* als Prinzipien der Möglichkeit
169 der Erfahrung, dieser aber als *Bestimmung* der Erscheinungen in Raum | und Zeit *überhaupt,* – endlich dieser aus dem Prinzip der *ursprünglichen* synthetischen Einheit der Apperzeption, als der Form des Verstandes in Beziehung auf Raum und Zeit als ursprüngliche Formen der Sinnlichkeit.

* * *

Nur bis hierher halte ich die Paragraphen-Abteilung für nötig, weil wir es mit den Elementarbegriffen zu tun hatten. Nun wir den Gebrauch derselben vorstellig machen wollen, wird der Vortrag in kontinuierlichem Zusammenhange ohne dieselbe fortgehen dürfen.

DER TRANSZENDENTALEN ANALYTIK ZWEITES BUCH DIE ANALYTIK DER GRUNDSÄTZE

Die allgemeine Logik ist über einem Grundrisse erbaut, der ganz genau mit der Einteilung der oberen Erkenntnisvermögen zusammentrifft. Diese sind: *Verstand, Urteilskraft* und *Vernunft.* Jene Doktrin handelt daher in ihrer Analytik von *Begriffen, Urteilen* und *Schlüssen,* gerade den Funktionen und der Ordnung jener Gemütskräfte gemäß, die man unter der weitläuftigen Benennung des Verstandes überhaupt
170 begreift. |

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

Резюме этой дедукции

Дедукция чистых рассудочных понятий (и вместе с тем всего теоретического познания *a priori*) есть показ этих понятий как принципов возможности опыта, причем опыт рассматривается как *определение* явлений в
5 пространстве | и времени *вообще*, а это определение в свою очередь выводится из *первоначального* синтетического единства апперцепции как формы рассудка в отношении к пространству и времени, представляющим собой первоначальные формы чувственности.

* * *

10 Деление на параграфы я считал необходимым только до этого места, так как здесь мы имели дело с первоначальными понятиями. Теперь я хочу дать представление об их употреблении; для этого необходимо связное непрерывное изложение, без деления на параграфы.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ АНАЛИТИКИ КНИГА ВТОРАЯ АНАЛИТИКА ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ

Общая логика построена по плану, совершенно точно совпадающему с делением высших способностей познания. Эти способности суть *рассудок, способность суждения* и *разум.* Поэтому общая логика
20 трактует в своей аналитике о *понятиях, суждениях* и *умозаключениях* сообразно функциям и порядку упомянутых способностей души, которые все вместе называются рассудком вообще в широком смысле этого слова. |

Поскольку эта упомянутая чисто формальная логика отвлекается
25 от всякого содержания познания (все равно, чистого или эмпирического познания) и занимается только формой мышления (дискурсивного познания) вообще, постольку в своей аналитической части она может заключать также канон для разума, форма которого содержит твердые предписания, и эти предписания можно изучить,
30 только расчленяя действия разума на их моменты, без рассмотрения особой природы употребляемого при этом познания.

Die transzendentale Logik, da sie auf einem bestimmten Inhalt, nämlich bloß der reinen Erkenntnisse *a priori* eingeschränkt ist, kann es ihr in dieser Einteilung nicht nachtun. Denn es zeigt sich: daß der *transzendentale Gebrauch der Vernunft* gar nicht objektiv gültig sei, mithin nicht zur Logik der *Wahrheit,* d. i. der Analytik, gehöre, sondern als eine Logik des *Scheins* einen besonderen Teil des scholastischen Lehrgebäudes unter dem Namen der transzendentalen *Dialektik* erfordere.

Verstand und Urteilskraft haben demnach ihren Kanon des objektiv gültigen, mithin wahren Gebrauchs in der transzendentalen Logik und gehören also in ihren analytischen Teil. Allein Vernunft in ihren Versuchen, über Gegenstände *a priori* etwas auszumachen und das Erkenntnis über die Grenzen möglicher Erfah|rung zu erweitern, ist ganz und gar *dialektisch,* und ihre Scheinbehauptungen schicken sich durchaus nicht in einen Kanon, dergleichen doch die Analytik enthalten soll.

Die *Analytik der Grundsätze* wird demnach lediglich ein Kanon für die *Urteilskraft* sein, der sie lehrt, die Verstandesbegriffe, welche die Bedingung zu Regeln *a priori* enthalten, auf Erscheinungen anzuwenden. Aus dieser Ursache werde ich, indem ich die eigentlichen *Grundsätze des Verstandes* zum Thema nehme, mich der Benennung einer *Doktrin der Urteilskraft* bedienen, wodurch dieses Geschäfte genauer bezeichnet wird.

Einleitung
Von der transzendentalen Urteilskraft überhaupt

Wenn der Verstand überhaupt als das Vermögen der Regeln erklärt wird, so ist Urteilskraft das Vermögen unter Regeln zu *subsumieren,* d. i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (*casus datae legis*) stehe, oder nicht. Die allgemeine Logik enthält gar keine Vorschriften für die Urteilskraft und kann sie auch nicht enthalten. Denn da *sie von allem Inhalte der Erkenntnis* abstrahiert: so bleibt ihr nichts übrig als das Geschäfte, die bloße Form der Erkenntnis in Begriffen, Urteilen und Schlüssen analytisch aus|einanderzusetzen und dadurch formale Regeln alles Verstandesgebrauchs zustande zu bringen. Wollte sie nun allgemein zeigen, wie man unter diese Regeln subsumieren, d. i. unterscheiden sollte, ob etwas darunter stehe oder

Трансцендентальная логика имеет дело с определенным содержанием [познания], а именно ограничивается только чистым познанием *a priori* и потому не может следовать за этим делением общей логики. В самом деле, трансцендентальное употребление разума, оказывается, вовсе не имеет объективной значимости, стало быть, не относится к логике истины, т. е. к аналитике, а как логика видимости требует особого раздела школьной системы под названием трансцендентальной диалектики.

Сообразно этому рассудок и способность суждения имеют в трансцендентальной логике свой канон объективно значимого, т. е. истинного, употребления и, следовательно, принадлежат к ее аналитической части. Между тем *разум* в своих попытках высказать что-то о предметах *a priori* и расширить познавание за пределы возможного опы|та совершенно *диалектичен* и его основанные на видимости утверждения никак не укладываются в канон, тогда как именно канон должна содержать аналитика.

Таким образом, *аналитика основоположений* будет только каноном для *способности суждения,* который учит ее применять к явлениям понятия рассудка, *a priori* содержащие в себе условия для правила. Поэтому, занимаясь действительными *основоположениями рассудка, я* буду пользоваться термином *учение* [*доктрина*] *о способности суждения,* так как это название точнее обозначает мою задачу.

Введение
О трансцендентальной способности суждения вообще

Если рассудок вообще провозглашается способностью устанавливать правила, то способность суждения есть умение *подводить* под правила, т. е. различать, подчинено ли нечто данному правилу (*casus datae legis*) или нет. Общая логика не содержит и не может содержать никаких предписаний для способности суждения. Ведь поскольку она отвлекается *от всякого содержания познания,* на ее долю остается только задача аналитически разъяснять одну лишь форму познания в понятиях, суждениях и умозаключениях | и тем самым устанавливать формальные правила всякого употребления рассудка. Если бы она захотела показать в общей форме, как подводить под эти правила, т. е. различать, подчинено ли им нечто или нет, то это можно было бы сде-

nicht, so könnte dieses nicht anders, als wieder durch eine Regel geschehen. Diese aber erfordert eben darum, weil sie eine Regel ist, aufs neue eine Unterweisung der Urteilskraft; und so zeigt sich, daß zwar der Verstand einer Belehrung und Ausrüstung durch Regeln fähig, Urteilskraft aber ein besonderes Talent sei, welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will. Daher ist diese auch das Spezifische des so genannten Mutterwitzes, dessen Mangel keine Schule ersetzen kann; denn ob diese gleich einem eingeschränkten Verstande Regeln vollauf, von fremder Einsicht entlehnt, darreichen und gleichsam einpfropfen kann: so muß doch das Vermögen, sich ihrer richtig zu bedienen, dem Lehrlinge selbst angehören, und keine Regel, die man ihm in dieser Absicht vorschreiben möchte, ist in Ermangelung einer solchen Naturgabe vor Mißbrauch sicher*. Ein Arzt | daher, ein Richter oder ein 173
Staatskundiger kann viel schöne pathologische, juristische oder politische Regeln im Kopfe haben in dem Grade, daß er selbst darin ein gründlicher Lehrer werden kann, und wird dennoch in der Anwendung derselben leicht verstoßen, entweder, weil es ihm an natürlicher Urteilskraft (obgleich nicht am Verstande) mangelt, und er zwar das Allgemeine *in abstracto* einsehen, aber ob ein Fall *in concreto* darunter gehöre, nicht unterscheiden kann, oder auch darum, weil er nicht genug durch Beispiele und wirkliche Geschäfte zu diesem Urteile abgerichtet worden. Dieses ist auch der einige und große Nutzen der Beispiele: daß sie die Urteilskraft schärfen. Denn was die Richtigkeit und Präzision der Verstandeseinsicht betrifft, so tun sie derselben vielmehr gemeiniglich einigen Abbruch, weil sie nur selten die Bedingung der Regel adäquat erfüllen (als *casus in terminis)* und überdem diejenige Anstrengung des Verstandes oftmals schwächen, Regeln im Allgemeinen und unabhängig von den besonderen Umständen der Erfahrung nach ihrer Zulänglichkeit einzusehen, und sie daher zuletzt

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

лать опять-таки только с помощью правила. Но правило именно потому, что оно есть правило, снова требует наставления со стороны способности суждения; таким образом, оказывается, что, хотя рассудок и способен к поучению и оснащению посредством правил, тем не менее способность суждения есть особый талант, который требует упражнения, но которому научиться нельзя. Вот почему способность суждения есть отличительная черта так называемого природного ума и отсутствие его нельзя восполнить никакой школой, так как школа может и ограниченному рассудку дать и как бы вдолбить в него сколько угодно правил, заимствованных у других, но способность правильно пользоваться ими должна быть присуща даже школьнику, и если нет этого естественного дара, то никакие правила, которые были бы предписаны ему с этой целью, не гарантируют его от ошибочного применения их*. Поэтому врач, | судья или политик может иметь в своей голове столь много превосходных медицинских, юридических или политических правил, что сам способен быть хорошим учителем в своей области, и тем не менее в применении их легко может впадать в ошибки или потому, что ему недостает естественной способности суждения (но не рассудка), так что он хотя и способен *in abstracto* усматривать всеобщее, но не может различить, подходит ли под него данный случай *in concreto*, — или же потому, что он к такому суждению недостаточно подготовлен примерами и реальной деятельностью. Единственная, и притом огромная, польза примеров именно в том и состоит, что они оттачивают способность суждения. Что же касается правильности и точности усмотрения рассудка, то они обычно скорее наносят ей некоторый ущерб, так как они лишь редко выполняют условия правила адекватно (как *casus in terminis*); к тому же они нередко ослабляют то напряжение рассудка, которое необходимо, чтобы усмотреть правила в их всеобщей форме и полноте независимо от частных обстоя-

* Отсутствие способности суждения есть, собственно, то, что называют глупостью, и против этого недуга нет никакого лекарства. Тупой или ограниченный ум, которому недостает лишь надлежащей силы рассудка и собственных понятий, может обучением достигнуть даже учености. Но так как в таких случаях подобным людям обычно недостает способности суждения (*secunda Petri*[1]), то нет ничего необычного в том, что встречаются весьма ученые мужи, которые, пользуясь своей наукой, на каждом шагу явно демонстрируют этот непоправимый недостаток.

mehr wie Formeln als Grundsätze zu gebrauchen angewöhnen. So
174 sind Beispiele der | Gängelwagen der Urteilskraft, welchen derjenige, dem es am natürlichen Talent derselben mangelt, niemals entbehren kann.

Ob nun aber gleich die *allgemeine* Logik der Urteilskraft keine Vorschriften geben kann, so ist es doch mit der *transzendentalen* ganz anders bewandt, so gar daß es scheint, die letztere habe es zu ihrem eigentlichen Geschäfte, die Urteilskraft im Gebrauch des reinen Verstandes durch bestimmte Regeln zu berichtigen und zu sichern. Denn um dem Verstande im Felde reiner Erkenntnisse *a priori* Erweiterung zu verschaffen, mithin als Doktrin, scheint Philosophie gar nicht nötig, oder vielmehr übel angebracht zu sein, weil man nach allen bisherigen Versuchen damit doch wenig oder gar kein Land gewonnen hat, sondern als Kritik, um die Fehltritte der Urteilskraft (*lapsus judicii*) im Gebrauch der wenigen reinen Verstandesbegriffe, die wir haben, zu verhüten, dazu (obgleich der Nutzen alsdann nur negativ ist) wird Philosophie mit ihrer ganzen Scharfsinnigkeit und Prüfungskunst aufgeboten.

Es hat aber die Transzendentalphilosophie das Eigentümliche: daß sie außer der Regel (oder vielmehr der allgemeinen Bedingung zu Re-
175 geln), die in dem reinen Begriffe des Verstandes gegeben wird, zugleich *a priori* den Fall anzeigen kann, worauf sie angewandt | werden sollen. Die Ursache von dem Vorzuge, den sie in diesem Stücke vor allen anderen belehrenden Wissenschaften hat (außer der Mathematik), liegt eben darin: daß sie von Begriffen handelt, die sich auf ihre Gegenstände *a priori* beziehen sollen, mithin kann ihre objektive Gültigkeit nicht *a posteriori* dargetan werden; denn das würde jene Dignität derselben ganz unberührt lassen, sondern sie muß zugleich die Bedingungen, unter welchen Gegenstände in Übereinstimmung mit jenen Begriffen gegeben werden können, in allgemeinen, aber hinreichenden Kennzeichen darlegen, widrigenfalls sie ohne allen Inhalt, mithin bloße logische Formen und nicht reine Verstandesbegriffe sein würden.

Diese *transzendentale Doktrin der Urteilskraft* wird nun zwei Hauptstücke enthalten: das *erste,* welches von der sinnlichen Bedingung handelt, unter welcher reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können, d. i. von dem Schematismus des reinen Verstandes; das *zweite* aber von den synthetischen Urteilen, welche aus reinen

тельств опыта, и в конце концов приучают пользоваться правилами скорее в качестве формул, чем в качестве основоположений. Таким образом, примеры | суть подпорки для способности суждения, без которых не может обойтись тот, кому недостает этого природного дара.

Общая логика не может давать способности суждения никаких предписаний, но в *трансцендентальной логике* дело обстоит иначе; настоящее дело последней состоит, по-видимому, в том, чтобы в употреблении чистого рассудка исправлять и предохранять способность суждения при помощи определенных правил. В самом деле, как учение, расширяющее для рассудка область чистых познаний *a priori*, т. е. как доктрина, философия, по всей вероятности, вовсе не нужна или во всяком случае неуместна, так как все прежние попытки этого рода дали мало или вовсе не дали никаких приобретений; но как критика, а именно для того, чтобы предотвратить ложные шаги способности суждения (*lapsus judicii*) в употреблении немногих чистых понятий рассудка, которыми мы располагаем, философия может развернуть (хотя в этом случае польза ее лишь негативна) всю свою проницательность и искусство проверки.

Но трансцендентальная философия заключает в себе нечто специфическое: кроме правил (или, вернее, общих условий для правил), данных в чистых понятиях рассудка, она может также *a priori* указать случаи, к которым эти правила должны | применяться. Причина такого превосходства ее в этом отношении над всеми другими устанавливающими правила науками (кроме математики) заключается именно в том, что в ней идет речь о понятиях, которые должны относиться к своим предметам *a priori*, и потому их объективную значимость нельзя доказать *a posteriori*, так как такое доказательство вовсе не касается их достоинства. Трансцендентальная философия должна с помощью общих, но достаточных признаков указать также условия, при которых предметы могут быть даны в соответствии с этими понятиями, так как в противном случае эти понятия не имели бы никакого содержания, т. е. были бы только логическими формами, а не чистыми понятиями рассудка.

Это *трансцендентальное учение о способности суждения* будет состоять из двух глав: *первая* трактует о чувственном условии, без которого чистые понятия рассудка не могут быть применены, т. е. о схематизме чистого рассудка, а во *второй* главе речь идет о тех синтетических суждениях, которые при этих условиях *a priori* вытека-

Verstandesbegriffen unter diesen Bedingungen *a priori* herfließen und allen übrigen Erkenntnissen *a priori* zum Grunde liegen, d. i. von den Grundsätzen des reinen Verstandes.

176 | # Der Transzendentalen Doktrin der Urteilskraft (oder Analytik der Grundsätze) Erstes Hauptstück

Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe

In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muß die Vorstellung des ersteren mit der letztern *gleichartig* sein, d. i. der Begriff muß dasjenige enthalten, was in dem darunter zu subsumierenden Gegenstande vorgestellt wird, denn das bedeutet eben der Ausdruck: ein Gegenstand sei unter einem Begriffe enthalten. So hat der empirische Begriff eines *Tellers* mit dem reinen geometrischen eines *Zirkels* Gleichartigkeit, indem die Rundung, die in dem ersteren gedacht wird, sich im letzteren anschauen läßt.

Nun sind aber reine Verstandesbegriffe in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen ganz *ungleichartig* und können niemals in irgendeiner Anschauung angetroffen werden. Wie ist nun die *Subsumtion* der letzteren unter die erste, mithin die *Anwendung* der Kategorie auf Erscheinungen möglich, da doch niemand sagen wird: diese, z. B. die Kausalität, könne auch durch Sinne angeschaut werden und
177 sei in der Erscheinung enthalten? Diese so natürliche und erhebliche Frage ist nun eigentlich die Ursache, welche eine transzendentale Doktrin der Urteilskraft notwendig macht, um nämlich die Möglichkeit zu zeigen, wie *reine Verstandesbegriffe* auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können. In allen anderen Wissenschaften, wo die Begriffe, durch die der Gegenstand allgemein gedacht wird, von denen, die diesen *in concreto* vorstellen, wie er gegeben wird, nicht so unterschieden und heterogen sind, ist es unnötig, wegen der Anwendung des ersteren auf den letzten besondere Erörterung zu geben.

Nun ist klar, daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen

ют из чистых рассудочных понятий и *a priori* лежат в основе всех остальных познаний, т. е. речь идет об основоположениях чистого рассудка.

| Трансцендентального учения о способности суждений (или аналитики основоположений) Глава первая

О схематизме чистых понятий рассудка

При всяких подведениях предмета под какое-либо понятие представление о предмете должно быть *однородным* с понятием, т. е. понятие должно содержать в себе то, что представлено в подводимом под него предмете, так как именно такое значение имеет выражение *предмет подчинен понятию.* Так, эмпирическое понятие *тарелки* однородно с чистым геометрическим понятием *круга,* так как круглость, которая в понятии тарелки мыслится, в чистом геометрическом понятии созерцается.

Но чистые понятия рассудка совершенно *неоднородны* с эмпирическими (и вообще чувственными) созерцаниями, и их никогда нельзя встретить в каком-либо одном созерцании. Однако как возможно *подведение* созерцаний под чистые понятия рассудка, т. е. *применение* категорий к явлениям? Ведь никто не станет утверждать, будто категории, например каузальность, могут быть созерцаемы также посредством | чувств и будто они содержатся в явлении. В этом столь естественном и важном вопросе и заключается причина, делающая необходимым трансцендентальное учение о способности суждения, которое должно показать, как возможно, чтобы *чистые понятия рассудка* могли применяться к явлениям вообще. Во всех других науках, — где понятия, посредством которых предмет мыслится во всеобщем виде, не столь отличны от понятий, которые представляют его *in concreto*, и не столь неоднородны с ними, — нет необходимости в особом разъяснении в случае применения первых понятий ко вторым.

Ведь ясно, что должно существовать нечто третье, однородное, с одной стороны, с категориями, а с другой — с явлениями и делающее

muß und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits *intellektuell,* andererseits *sinnlich* sein. Eine solche ist das *transzendentale Schema.*

Der Verstandesbegriff enthält reine synthetische Einheit des Mannigfaltigen überhaupt. Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknüpfung aller Vorstellungen, enthält ein Mannigfaltiges *a priori* in der reinen Anschauung. Nun ist eine transzendentale Zeitbestimmung mit der *Kategorie* (die die Einheit derselben ausmacht) sofern gleichartig,
178 als sie *allgemein* ist und auf einer Re|gel *a priori* beruht. Sie ist aber andererseits mit der *Erscheinung* sofern gleichartig, als die *Zeit* in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich sein vermittelst der transzendentalen Zeitbestimmung, welche als das Schema der Verstandesbegriffe die Subsumtion der letzteren unter die erste vermittelt.

Nach demjenigen, was in der Deduktion der Kategorien gezeigt worden, wird hoffentlich niemand im Zweifel stehen, sich über die Frage zu entschließen: ob diese reinen Verstandesbegriffe von bloß empirischem oder auch von transzendentalem Gebrauche seien, d.i. ob sie lediglich als Bedingungen einer möglichen Erfahrung sich *a priori* auf Erscheinungen beziehen, oder ob sie als Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt auf Gegenstände an sich selbst (ohne einige Restriktion auf unsere Sinnlichkeit) erstreckt werden können. Denn da haben wir gesehen: daß Begriffe ganz unmöglich sind, noch irgendeinige Bedeutung haben können, wo nicht entweder ihnen selbst, oder wenigstens den Elementen, daraus sie bestehen, ein Gegenstand gegeben ist, mithin auf Dinge an sich (ohne Rücksicht, ob und wie sie uns gegeben werden mögen) gar nicht gehen können; daß ferner die einzige Art, wie uns Gegenstände gegeben werden, die Modifikation unserer Sinnlichkeit sei; endlich daß reine Begriffe *a priori*
179 außer der | Funktion des Verstandes in der Kategorie noch formale Bedingungen der Sinnlichkeit (namentlich des inneren Sinnes) *a priori* enthalten müssen, welche die allgemeine Bedingung enthalten, unter der die Kategorie allein auf irgendeinen Gegenstand angewandt werden kann. Wir wollen diese formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restrin-

возможным применение категорий к явлениям. Это опосредующее представление должно быть чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического) и тем не менее, с одной стороны, *интеллектуальным,* а с другой — *чувственным.* Именно такова *трансцендентальная схема.*

Понятие рассудка содержит в себе чистое синтетическое единство многообразного вообще. Время как формальное условие многообразного, [имеющегося] во внутреннем чувстве, стало быть, как условие связывания всех представлений, *a priori* содержит многообразное в чистом созерцании. При этом трансцендентальное временное определение постольку однородно с *категорией* (которая составляет единство этого определения), поскольку оно имеет *всеобщий* характер и опирается на пра|вило *a priori*. С другой же стороны, трансцендентальное временное определение постольку однородно с *явлением,* поскольку время содержится во всяком эмпирическом представлении о многообразном. Поэтому применение категорий к явлениям становится возможным при посредстве трансцендентального временного определения, которое как схема понятий рассудка опосредствует подведение явлений под категории.

После того, что́ было показано в дедукции категорий, мы надеемся, что никто не станет колебаться при решении следующего вопроса: имеют ли эти чистые понятия рассудка одно лишь эмпирическое или также трансцендентальное употребление, т. е. относятся ли они *a priori* как условия возможного опыта только к явлениям или же их как условия возможности вещей вообще можно распространить на предметы сами по себе (не ограничиваясь нашей чувственностью). Ибо в дедукции категорий мы видели: понятия совершенно невозможны и не могут иметь никакого значения там, где им самим или по крайней мере элементам, из которых они состоят, не дан предмет, стало быть, они вовсе не могут относиться к вещам самим по себе (безотносительно к тому, могут ли и как могут быть даны нам эти вещи); [мы видели], далее, что единственный способ, каким предметы могут быть нам даны, есть модификация нашей чувственности и, наконец, что чистые понятия *a priori* кроме | функции рассудка в категории должны *a priori* содержать еще формальные условия чувственности (именно внутреннего чувства), заключающие в себе общее условие, при котором единственно и можно применять категорию к какому-нибудь предмету. Это формальное и чистое условие чувственности, которым понятие рассудка ограничивается в своем употреблении, мы будем называть *схемой*

giert ist, das *Schema* dieses Verstandesbegriffs und das Verfahren des Verstandes mit diesen Schematen den *Schematismus* des reinen Verstandes nennen.

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

In der Tat liegen unseren reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemate zum Grunde. Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt würde gar kein Bild desselben jemals adäquat sein. Denn es würde die Allgemeinheit des Begriffs nicht erreichen, welche macht, daß dieser für alle, recht- oder schiefwinklige etc., gilt, sondern immer nur auf einen Theil dieser Sphäre eingeschränkt sein. Das Schema des Triangels kann niemals anderswo als in Gedanken existieren und bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft in Ansehung reiner Gestalten im Raume. Noch viel weniger erreicht ein Gegenstand der Erfahrung oder Bild desselben jemals den empirischen Begriff, sondern dieser bezieht sich jederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft als eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung gemäß einem gewissen allgemeinen Begriffe. Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Tieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgendeine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich *in concreto* darstellen kann, eingeschränkt zu sein. Dieser Schematismus unseres Verstandes in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form ist eine verbor-
181 gene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre | Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten und sie unverdeckt vor Augen legen werden. So viel können wir nur sagen: das *Bild* ist ein Pro-

этого понятия рассудка, а способ, каким рассудок обращается с этими схемами, — *схематизмом* чистого рассудка.

Схема сама по себе есть всегда лишь продукт способности воображения, но так как ее синтез воображения имеет в виду не единичное созерцание, а только единство в определении чувственности, то схему все же следует отличать от образа. Так, если я полагаю пять точек одну за другой ....., то это образ числа пять. Если же я мыслю только число вообще, безразлично, будет ли это пять или сто, то такое мышление есть скорее представление о методе, каким представляют в одном образе множество (например, тысячу) сообразно некоторому понятию, чем сам этот образ, который в последнем случае [когда я мыслю тысячу] я вряд ли могу обозреть и сравнить с понятием. Это представление о всеобщем способе, каким способность воображения [a] | доставляет понятию его образ, я называю схемой [для] этого понятия.

В действительности в основе наших чистых чувственных понятий лежат не образы предметов, а схемы. Понятию о треугольнике вообще не соответствовал бы никакой образ треугольника. В самом деле, образ всегда ограничивался бы только частью объема этого понятия и никогда не достиг бы всеобщности понятия, благодаря которой понятие приложимо ко всем треугольникам — прямоугольным, остроугольным и т. п. Схема треугольника не может существовать нигде, кроме как в мысли, и означает правило синтеза способности воображения в отношении чистых фигур в пространстве. Еще в меньшей степени может быть адекватным эмпирическому понятию предмет опыта или образ такого предмета; эмпирическое понятие всегда непосредственно относится к схеме способности воображения как правилу определения нашего созерцания сообразно некоторому общему понятию. Понятие о собаке означает правило, согласно которому моя способность воображения может нарисовать облик четвероногого животного в самом общем виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным частным обликом, данным мне в опыте, или же каким бы то ни было возможным образом *in concreto*. Этот схематизм нашего рассудка в отношении явлений и их чистой формы есть скрытое в глубине человеческой души искусство, | настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть. Мы можем только сказать: *образ* есть продукт эмпирической способности про-

dukt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft, das *Schema* sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft *a priori,* wodurch und wonach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelst des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen und an sich demselben nicht völlig kongruieren. Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann, sondern ist nur die reine Synthesis gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Kategorie ausdrückt, und ist ein transzendentales Produkt der Einbildungskraft, welches die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt nach Bedingungen seiner Form (der Zeit) in Ansehung aller Vorstellungen betrifft, sofern diese der Einheit der Apperzeption gemäß *a priori* in einem Begriff zusammenhängen sollten.

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

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

Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt korrespondiert, dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt; Negation, dessen Begriff ein Nichtsein (in der Zeit) vorstellt. Die Entgegensetzung beider geschieht also in dem Unterschiede derselben Zeit, als einer erfüllten oder leeren Zeit. Da die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstände als Erscheinungen ist, so ist das, was an diesen der Empfindung entspricht, die transzendentale Materie aller Gegenstände als Dinge an sich (die Sachheit, Realität). Nun hat jede Empfindung einen Grad oder Größe, wodurch sie dieselbe Zeit, d. i. den inneren Sinn, in Ansehung derselben Vorstellung

дуктивной силы воображения, а *схема* чувственных понятий (как фигур в пространстве) есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения *a priori*; прежде всего благодаря схеме и сообразно ей становятся возможными образы, но связываться с понятиями они всегда должны только при посредстве обозначаемых ими схем и сами по себе они совпадают с понятиями не полностью. Схема же чистого понятия рассудка есть нечто такое, что нельзя привести к какому-либо образу; она представляет собой лишь чистый, выражающий категорию синтез сообразно правилу единства на основе понятий вообще, и есть трансцендентальный продукт способности воображения, касающийся определения внутреннего чувства вообще, по условиям его формы (времени) в отношении всех представлений, поскольку они должны *a priori* быть соединены в одном понятии сообразно единству апперцепции.

Не останавливаясь на сухом и скучном анализе того, что требуется для трансцендентальных схем чистых понятий рассудка вообще, мы лучше изложим эти схемы согласно порядку категорий и в связи с ними. |

Чистый образ всех величин как таковых (*quantorum*) для внешнего чувства есть пространство, а чистый образ всех предметов чувств вообще есть время. Чистая же *схема определенной величины* [1] (*quantitatis*) как понятия рассудка есть *число* — представление, объединяющее последовательное прибавление единицы к единице (однородной). Число, таким образом, есть не что иное, как единство синтеза многообразного, [имеющегося] в однородном созерцании вообще, единство, возникающее благодаря тому, что я произвожу само время в аппрегензии созерцания.

Реальность в чистом понятии рассудка есть то, что соответствует ощущению вообще, следовательно, то, понятие чего само по себе указывает на бытие (во времени). Отрицание есть то, понятие чего представляет небытие (во времени). Следовательно, противоположность бытия и небытия (Sein und Nichtsein) [a] состоит в различии между одним и тем же временем, в одном случае наполненным, в другом случае пустым. Так как время есть лишь форма созерцания, стало быть, форма созерцания предметов как явлений, то трансцендентальной материей всех предметов как вещей самих по себе (вещностью, реальностью) будет то, что в явлениях соответствует ощущению. Всякое же ощущение имеет степень или величину, благодаря которой оно может наполнять одно и то же время, т. е.

eines Gegenstandes mehr oder weniger erfüllen kann, bis sie in Nichts (= 0 = *negatio)* aufhört. Daher ist ein Verhältnis und Zu-
183 sammenhang, oder viel|mehr ein Übergang von Realität zur Negation, welcher jede Realität als ein Quantum vorstellig macht; und das Schema einer Realität als der Quantität von Etwas, sofern es die Zeit erfüllt, ist eben diese kontinuierliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit, indem man von der Empfindung, die einen gewissen Grad hat, in der Zeit bis zum Verschwinden derselben hinabgeht, oder von der Negation zu der Größe derselben allmählich aufsteigt.

Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung desselben als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles andere wechselt. (Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Dasein des Wandelbaren. Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, korrespondiert in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein, d. i. die Substanz, und bloß an ihr kann die Folge und das Zugleichsein der Erscheinungen der Zeit nach bestimmt werden.)

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

Das Schema der Gemeinschaft (Wechselwirkung) oder der wechselseitigen Kausalität der Substanzen in Ansehung ihrer Akzidenzen ist
184 das Zugleichsein der Bestim|mungen der Einen mit denen der Anderen nach einer allgemeinen Regel.

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

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

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

Man sieht nun aus allem diesem, daß das Schema einer jeden Kategorie, als das der Größe die Erzeugung (Synthesis) der Zeit selbst in der sukzessiven Apprehension eines Gegenstandes, das Schema der

внутреннее чувство в отношении одного и того же представления о предмете, в большей или меньшей мере вплоть до превращения в ничто (= 0 = *negatio*). Поэтому отношение и связь или, | вернее, переход от реальности к отрицанию дает возможность представлять всякую реальность как количественное единство (Quantum), и схемой реальности как количества чего-то — поскольку оно наполняет время — служит именно это непрерывное и однообразное порождение количества во времени, состоящее в том, что мы от ощущения, имеющего определенную степень, постепенно нисходим во времени к исчезновению его или от отрицания его восходим к [определенной] величине его.

Схема субстанции есть постоянность реального во времени, т. е. представление о нем как субстрате эмпирического определения времени вообще, который, следовательно, сохраняется, тогда как все остальное меняется. (Проходит не время, а во времени становится преходящим бытие того, что подвержено изменениям. Следовательно, времени, которое само не подвержено изменениям и является непреходящим, в явлении соответствует неизменное в бытии, т. е. соответствует субстанция, и только на основе субстанции можно определить последовательность и одновременность явлений во временном смысле).

Схема причины и каузальности вещи вообще есть реальное, за которым, когда бы его ни полагали, всегда следует нечто другое. Стало быть, эта схема состоит в последовательности многообразного, поскольку она подчинена правилу.

Схема общения (взаимодействия) или взаимной каузальности субстанций в отношении их акциденций есть одновременное бытие | определений одной субстанции с определениями другой субстанции по общему правилу.

Схема возможности есть согласие синтеза различных представлений с условиями времени вообще (например, противоположности могут принадлежать одной вещи не в одно и то же время, а только в разное время), стало быть, определение представления о вещи в какое-нибудь время.

Схема действительности есть бытие в определенное время.

Схема необходимости есть бытие предмета во всякое время.

Из всего этого явствует, что схема каждой категории содержит и дает возможность представлять: схема величины — порождение (синтез) самого времени в последовательной аппрегензии предмета, схема качест-

Qualität die Synthesis der Empfindung (Wahrnehmung) mit der Vorstellung der Zeit oder die Erfüllung der Zeit, das der Relation das Verhältnis der Wahrnehmungen unter einander zu aller Zeit (d. i. nach einer Regel der Zeitbestimmung), endlich das Schema der Modalität und ihrer Kategorien die Zeit selbst als das Korrelatum der Bestimmung eines Gegenstandes, ob und wie er zur Zeit gehöre, enthalte und vorstellig mache. Die Schemate sind daher nichts als *Zeitbestimmungen a priori* nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Kategorien auf die *Zeitreihe,* den *Zeitinhalt,* die *Zeitord|nung,* endlich den *Zeitinbegriff* in Ansehung aller möglichen Gegenstände.

Hieraus erhellt nun, daß der Schematismus des Verstandes durch die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft auf nichts anderes, als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem inneren Sinne und so indirekt auf die Einheit der Apperzeption als Funktion, welche dem inneren Sinn (einer Rezeptivität) korrespondiert, hinauslaufe. Also sind die Schemate der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objekte, mithin Bedeutung zu verschaffen, und die Kategorien sind daher am Ende von keinem anderen als einem möglichen empirischen Gebrauche, indem sie bloß dazu dienen, durch Gründe einer *a priori* notwendigen Einheit (wegen der notwendigen Vereinigung alles Bewußtseins in einer ursprünglichen Apperzeption) Erscheinungen allgemeinen Regeln der Synthesis zu unterwerfen und sie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung schicklich zu machen.

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

Es fällt aber doch auch in die Augen: daß, obgleich die Schemate der Sinnlichkeit die Kategorien allererst rea|lisieren, sie doch selbige gleichwohl auch restringieren, d. i. auf Bedingungen einschränken, die außer dem Verstande liegen (nämlich in der Sinnlichkeit). Daher ist das Schema eigentlich nur das Phänomenon oder der sinnliche Begriff eines Gegenstandes in Übereinstimmung mit der Kategorie (*numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum substantia phaenomenon — — aeternitas necessitas phaenomenon etc.*). Wenn wir nun eine restringierende Bedingung weglassen: so amplifizie-

ва — синтез ощущения (восприятия) с представлением о времени, т. е. наполнение времени, схема отношения — отношение восприятий между собой во всякое время (т. е. по правилу временного определения), наконец, схема модальности и ее категорий содержит и дает возможность представлять само время как коррелят определения предмета в смысле того, принадлежит ли он времени и как он ему принадлежит. Вот почему схемы суть не что иное, как *определения времени a priori*, подчиненные правилам и относящиеся (в применении ко всем возможным предметам согласно порядку категорий) к *временному ряду,* к *содержанию времени,* к *поряд|ку времени* и, наконец, к *совокупности времени.*

Отсюда ясно, что схематизм рассудка через трансцендентальный синтез способности воображения сводится лишь к единству во внутреннем чувстве всего многообразного, [имеющегося] в созерцании, и таким образом он косвенно сводится к единству апперцепции как функции, соответствующей внутреннему чувству (восприимчивости). Следовательно, схемы чистых понятий рассудка суть истинные и единственные условия, способные дать этим понятиям отношение к объектам, стало быть, придать им *значение,* и потому в конце концов категории не имеют никакого иного употребления, кроме возможного эмпирического, так как они служат лишь для того, чтобы посредством оснований *a priori* необходимого единства (ради необходимого объединения всего сознания в первоначальной апперцепции) подчинить явления общим правилам синтеза и таким образом сделать их пригодными для полного соединения в опыте.

Но во всем возможном опыте как целом заключены все наши познания, и трансцендентальная истина, предшествующая всякой эмпирической истине и делающая ее возможной, состоит во всеобщем отношении к этому опыту.

Нельзя, однако, не заметить также и следующее: хотя категории осуществляются прежде всего схемами чувственности, | тем не менее они и ограничиваются ими, т. е. ограничиваются условиями, лежащими вне рассудка (а именно в чувственности). Поэтому схема есть, собственно, лишь феномен или чувственное понятие предмета, находящееся в соответствии с категорией (*Numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum substantia phaenomenon — — aeternitas necessitas phaenomenon etc.*). Если же мы устраним ограничивающее условие, то мы, по-видимому, расширим ограниченное

ren wir, wie es scheint, den vorher eingeschränkten Begriff; so sollten die Kategorien in ihrer reinen Bedeutung ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit von Dingen überhaupt gelten, *wie sie sind,* anstatt daß ihre Schemate sie nur vorstellen, *wie sie erscheinen,* jene also eine von allen Schematen unabhängige und viel weiter erstreckte Bedeutung haben. In der Tat bleibt den reinen Verstandesbegriffen allerdings auch nach Absonderung aller sinnlichen Bedingung eine, aber nur logische Bedeutung der bloßen Einheit der Vorstellungen, denen aber kein Gegenstand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die einen Begriff vom Objekt abgeben könnte. So würde z. B. Substanz, wenn man die sinnliche Bestimmung der Beharrlichkeit wegließe, nichts weiter als ein Etwas bedeuten, das als Subjekt (ohne ein Prädikat von etwas anderem zu sein) gedacht werden kann. Aus dieser Vorstellung kann ich nun
187 nichts machen, indem sie mir | gar nicht anzeigt, welche Bestimmungen das Ding hat, welches als ein solches erstes Subjekt gelten soll. Also sind die Kategorien ohne Schemate nur Funktionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor. Diese Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit, die den Verstand realisiert, indem sie ihn zugleich restringiert.

Der Transzendentalen Doktrin der Urteilskraft (oder Analytik der Grundsätze) Zweites Hauptstück

System aller Grundsätze des reinen Verstandes

Wir haben in dem vorigen Hauptstücke die transzendentale Urteilskraft nur nach den allgemeinen Bedingungen erwogen, unter denen sie allein die reinen Verstandesbegriffe zu synthetischen Urteilen zu brauchen befugt ist. Jetzt ist unser Geschäfte: die Urteile, die der Verstand unter dieser kritischen Vorsicht wirklich *a priori* zustandebringt, in systematischer Verbindung darzustellen, wozu uns ohne Zweifel unsere Tafel der Kategorien die natürliche und sichere Leitung geben muß. Denn diese sind es eben, deren Beziehung auf mögliche Erfahrung alle reine Verstandeserkenntnis *a priori* ausmachen muß, und deren Ver-

прежде понятие; так, категории в их чистом значении, без всяких условий чувственности, должны быть приложимы к вещам вообще *как они есть*, а между тем их схемы представляют вещи только так, *как они являются;* следовательно, категории имеют независимое от всяких схем и гораздо более широкое значение. И действительно, по удалении всех чувственных условий чистые понятия рассудка сохраняют значение, однако лишь логическое, а именно значение только единства представлений, которым, однако, не дан никакой предмет и, стало быть, не дано и значение, допускающее понятие об объекте. Так, например, субстанция, если устранить чувственное определение постоянности, означает лишь нечто такое, что можно мыслить как субъект (но не может быть ни для чего предикатом). Из этого представления я ничего не могу извлечь, так как | оно вовсе не указывает мне, какие определения имеет вещь, которую следует признать за такой первый субъект. Следовательно, категории без схем суть лишь функции рассудка, [необходимые] для понятий, но не представляющие никакого предмета. Свое значение они получают от чувственности, которая служит реализации рассудка, в то же время ограничивая его.

Трансцендентального учения о способности суждения (или аналитики основоположений) Глава вторая

Система всех основоположений чистого рассудка

В предыдущей главе мы исследовали трансцендентальную способность суждения только с точки зрения всеобщих условий, единственно при которых она имеет право употреблять чистые понятия рассудка в синтетических суждениях. Теперь нам предстоит задача изложить в систематической связи те суждения, которые действительно *a priori* выносятся рассудком при такой критической предусмотрительности; для этого наша таблица категорий будет, без сомнения, служить естественным и надежным руководством. В самом деле, именно отношение категорий к возможному опыту должно составлять все чистые и

hältnis zur Sinnlichkeit überhaupt | um deswillen alle transzendentalen Grundsätze des Verstandesgebrauchs vollständig und in einem System darlegen wird.

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

Zweitens werden wir uns bloß auf diejenigen Grundsätze, die sich auf die Kategorien beziehen, einschränken. Die Prinzipien der transzendentalen Ästhetik, nach welchen Raum und Zeit die Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge als Erscheinungen sind, imgleichen die Restriktion dieser Grundsätze, daß sie nämlich nicht auf Dinge an sich selbst bezogen werden können, gehören also nicht in unser abgestochenes Feld der Untersuchung. Ebenso machen die mathematischen Grundsätze keinen Teil dieses Systems aus, weil sie nur aus der Anschauung, aber nicht aus dem reinen Verstandesbegrif|fe gezogen sind; doch wird die Möglichkeit derselben, weil sie gleichwohl synthetische Urteile *a priori* sind, hier notwendig Platz finden, zwar nicht, um ihre Richtigkeit und apodiktische Gewißheit zu beweisen, welches sie gar nicht nötig haben, sondern nur die Möglichkeit solcher evidenten Erkenntnisse *a priori* begreiflich zu machen und zu deduzieren.

Wir werden aber auch von dem Grundsatze analytischer Urteile reden müssen und dieses zwar im Gegensatz mit dem der synthetischen, als mit welchen wir uns eigentlich beschäftigen, weil eben diese Gegenstellung die Theorie der letzteren von allem Mißverstande befreit und sie in ihrer eigentümlichen Natur deutlich vor Augen legt.

априорные познания рассудка и потому отношение их к чувственности вообще | должно полностью и в единой системе раскрыть все трансцендентальные принципы употребления рассудка.

Основоположения *a priori* называются так не только потому, что они содержат в себе основания для других суждений, но еще и потому, что сами они не имеют своего основания в высших и более общих [процессах] познания. Однако это свойство не всегда ставит их выше всякого доказательства. В самом деле, хотя доказательство нельзя было бы дальше вести объективным путем — скорее оно лежит в основе всякого познания своего объекта, — тем не менее это не мешает тому, чтобы доказательство из субъективных источников возможности познания предмета вообще стало бы возможным и, более того, даже необходимым, так как в противном случае возникло бы величайшее подозрение, что это основоположение заключает в себе утверждение, обеспеченное с помощью хитрости.

Мы ограничимся далее лишь теми основоположениями, которые относятся к категориям. Следовательно, к намеченной нами области исследования не принадлежат принципы трансцендентальной эстетики, согласно которым пространство и время суть условия возможности всех вещей как явлений, а также ограничение этих основоположений, состоящее в том, что они не могут быть отнесены к вещам самим по себе. Точно так же в эту систему [основоположений] не входят математические основоположения, потому что они заимствованы только из созерцания, а не из чистых понятий | рассудка. Однако, поскольку они суть синтетические суждения *a priori*, возможность их необходимо должна найти здесь свое место, правда, не для того, чтобы доказать правильность и аподиктическую достоверность их, в чем они вовсе не нуждаются, а только для того, чтобы сделать понятной и дедуцировать возможность таких очевидных познаний *a priori*.

Нам необходимо будет также вести речь об основоположении, касающемся аналитических суждений, чтобы противопоставить его основоположению о синтетических суждениях, которое составляет, собственно, предмет нашего исследования. Именно это противоположение избавит теорию синтетических суждений от всяких ошибок и отчетливо покажет нам их специфическую природу.

Des Systems der Grundsätze des reinen Verstandes Erster Abschnitt

Von dem obersten Grundsatze aller analytischen Urteile

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

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

Man kann aber doch von demselben auch einen positiven Gebrauch machen, d. i. nicht bloß um Falschheit und Irrtum (sofern er auf dem Widerspruch beruht) zu verbannen, sondern auch Wahrheit zu erkennen. Denn *wenn das Urteil analytisch ist,* mag es nun verneinend oder bejahend sein, so muß dessen Wahrheit jederzeit nach dem Satze des Widerspruchs hinreichend können erkannt werden. Denn von dem, was in der Erkenntnis des Objekts schon als Begriff liegt und gedacht wird, wird das Widerspiel jederzeit richtig verneint, der Begriff
191 selber aber notwendig von ihm bejaht werden müssen, dar|um weil das Gegenteil desselben dem Objekte widersprechen würde.

Daher müssen wir auch den *Satz des Widerspruchs* als das allgemeine und völlig hinreichende *Prinzipium aller analytischen Erkenntnis* gelten lassen; aber weiter geht auch sein Ansehen und Brauchbarkeit

Системы основоположений чистого рассудка Раздел первый

О высшем основоположении всех аналитических суждений

Каково бы ни было содержание нашего познания и как бы познание ни относилось к объекту, общее, хотя только негативное, условие всех наших суждений вообще состоит в том, чтобы они не противоречили себе; в противном случае наши суждения сами по себе (и без отне-
10 сения к объекту) суть ничто. Но даже если | в нашем суждении и нет никакого противоречия, оно все же несмотря на это может соединять понятия не так, как требуется предметом, или так, что [для этого соединения] нам не дано ни *a priori*, ни *a posteriori* никаких оснований, которые оправдывали бы подобное суждение; таким образом, суждение, хотя и свободное от всяких внутренних противоречий, все же может быть ложным или необоснованным.

Положение, гласящее, что ни одной вещи не присущ предикат, противоречащий ей, называется законом противоречия и составляет всеобщий, хотя только негативный, критерий всякой истины, относясь лишь к логике потому, что имеет значимость для познания только как познаний, безотносительно к их содержанию, и указывает лишь на то, что противоречие совершенно устраняет и уничтожает познания.

Впрочем, это положение может иметь также и позитивное употребление, т. е. не только для того, чтобы изгнать ложность и заблуждение (поскольку они возникают из противоречия), но и для того, чтобы познать истину. Ведь *если суждение аналитическое,* все равно, утвердительное оно или отрицательное, то истинность его должна быть всегда и в полной мере познана на основании закона противоречия. Ибо то, что в познании объекта уже заложено и помыслено в качестве понятия, всегда по праву отрицает противоположное [ему] и, напротив, им с необходимостью должно быть утверждено само понятие, | потому что противоположное этому противоречило бы объекту.

Поэтому необходимо признать, что *закон противоречия* есть всеобщий и вполне достаточный *принцип всякого аналитического познания;* но далее этого его значение и пригодность как достаточного

nicht, als eines hinreichenden Kriterium der Wahrheit. Denn daß ihm gar keine Erkenntnis zuwider sein könne, ohne sich selbst zu vernichten, das macht diesen Satz wohl zur *conditio sine qua non,* aber nicht zum Bestimmungsgrunde der Wahrheit unserer Erkenntnis. Da wir es nun eigentlich nur mit dem synthetischen Teile unserer Erkenntnis zu tun haben, so werden wir zwar jederzeit bedacht sein, diesem unverletzlichen Grundsatz niemals zuwider zu handeln, von ihm aber in Ansehung der Wahrheit von dergleichen Art der Erkenntnis niemals einigen Aufschluß gewärtigen können.

Es ist aber doch eine Formel dieses berühmten, obzwar von allem Inhalt entblößten und bloß formalen Grundsatzes, die eine Synthesis enthält, welche aus Unvorsichtigkeit und ganz unnötigerweise in ihr gemischt worden. Sie heißt: Es ist unmöglich, daß etwas *zugleich* sei und nicht sei. Außer dem, daß hier die apodiktische Gewißheit (durch das Wort *unmöglich)* überflüssigerweise angehängt worden, die sich doch von selbst aus dem Satz muß verstehen lassen, so ist der Satz
192 durch die Bedingung der Zeit affiziert und sagt gleichsam: Ein | Ding = A, welches etwas = B ist, kann nicht zu gleicher Zeit non B sein; aber es kann gar wohl beides (B sowohl, als non B) nacheinander sein. Z. B. ein Mensch, der jung ist, kann nicht zugleich alt sein, eben derselbe kann aber sehr wohl zu einer Zeit jung, zur anderen nicht jung, d. i. alt, sein. Nun muß der Satz des Widerspruchs, als ein bloß logischer Grundsatz, seine Aussprüche gar nicht auf die Zeitverhältnisse einschränken, daher ist eine solche Formel der Absicht desselben ganz zuwider. Der Mißverstand kommt bloß daher: daß man ein Prädikat eines Dinges zuvörderst von dem Begriff desselben absondert und nachher sein Gegenteil mit diesem Prädikate verknüpft, welches niemals einen Widerspruch mit dem Subjekte, sondern nur mit dessen Prädikate, welches mit jenem synthetisch verbunden worden, abgibt und zwar nur dann, wenn das erste und zweite Prädikat zu gleicher Zeit gesetzt werden. Sage ich: ein Mensch, der ungelehrt ist, ist nicht gelehrt, so muß die Bedingung: *zugleich,* dabeistehen; denn der, so zu einer Zeit ungelehrt ist, kann zu einer anderen gar wohl gelehrt sein. Sage ich aber: kein ungelehrter Mensch ist gelehrt, so ist der Satz analytisch, weil das Merkmal (der Ungelehrtheit) nunmehr den Begriff des Subjekts mit ausmacht; und alsdann erhellt der verneinende Satz unmittelbar aus dem Satze des Widerspruchs, ohne daß die Bedingung: *zugleich,* hinzukommen darf. Dieses ist denn auch die Ursache, wes-

критерия истины не простираются. Ибо то обстоятельство, что никакое познание не может идти вразрез с ним, не уничтожая себя, делает этот закон, правда, *conditio sine qua non*, но не превращает его в основание для определения истинности нашего познания. Так как здесь мы, собственно, занимаемся только синтетической частью нашего познания, то мы, правда, всегда стараемся не нарушать этого неприкосновенного основоположения, но по вопросу об истинности синтетических познаний мы ни в коей мере не можем ожидать от него каких-либо разъяснений.

Для этого пользующегося большой известностью основоположения, хотя и чисто формального и лишенного всякого содержания, имеется, однако, формула, содержащая в себе синтез, примешанный к ней по неосмотрительности и без всякой нужды. Эта формула гласит: невозможно, чтобы нечто *одновременно* существовало и не существовало. Не говоря уже о том, что в этом положении без всякой надобности присовокуплена аподиктическая достоверность (через слово *невозможно*), которая сама собой должна быть понятной из него самого, оно аффицированно здесь условием времени и утверждает как бы следующее: некая | вещь = A, которая есть нечто = *B*, не может в одно и то же время быть не *B*, но в разное время она может быть и тем и другим (и *B*, и не *B*). Например, человек молодой не может в то же время быть старым, но один и тот же человек в одно время может быть молодым, а в другое немолодым, т. е. старым. Однако закон противоречия как чисто логическое основоположение не может быть ограничен в своем значении временными отношениями, поэтому такая формула совершенно не соответствует его цели. Эта ошибка возникает оттого, что мы сперва отделяем предикат вещи от ее понятия и затем соединяем с этим предикатом его противоположность; отсюда получается противоречие не в отношении субъекта, а только в отношении его предиката, синтетически связанного с субъектом, и то лишь в том случае, если первый и второй предикаты полагаются в одно и то же время. Если я говорю *человек, который не образован, не есть образованный человек*, то я должен прибавить здесь *в то же время*, так как человек, необразованный в одно время, вполне может быть образованным в другое время. Но если я говорю *ни один необразованный человек не образован*, то это суждение аналитическое, потому что в нем признак (необразованности) входит теперь в понятие субъекта, и в таком случае это отрицательное суждение приобретает очевидность непосредственно из закона противоречия без прибавления условия *в то же время*. Здесь и заключена

wegen ich oben die Formel | desselben so verändert habe, daß die Natur eines analytischen Satzes dadurch deutlich ausgedrückt wird.

Des Systems der Grundsätze des reinen Verstandes Zweiter Abschnitt

Von dem obersten Grundsatze aller synthetischen Urteile

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

Im analytischen Urteile bleibe ich bei dem gegebenen Begriffe, um etwas von ihm auszumachen. Soll es bejahend sein, so lege ich diesem Begriffe nur dasjenige bei, was in ihm schon gedacht war; soll es verneinend sein, so schließe ich nur das Gegenteil desselben von ihm aus. In synthetischen Urteilen aber soll ich aus dem gegebenen Begriff hinausgehen, um etwas ganz anderes, als in ihm gedacht war, mit dem-
194 selben in Verhältnis zu | betrachten, welches daher niemals weder Verhältnis der Identität, noch des Widerspruchs ist, und wobei dem Urteile an ihm selbst weder die Wahrheit, noch der Irrtum angesehen werden kann.

Also zugegeben, daß man aus einem gegebenen Begriffe hinausgehen müsse, um ihn mit einem anderen synthetisch zu vergleichen: so ist ein Drittes nötig, worin allein die Synthesis zweier Begriffe entstehen kann. Was ist nun aber dieses Dritte, als das Medium aller synthetischen Urteile? Es ist nur ein Inbegriff, darin alle unsre Vorstellungen enthalten sind, nämlich der innre Sinn und die Form desselben *a priori*, die Zeit. Die Synthesis der Vorstellungen beruht auf der Einbildungskraft, die synthetische Einheit derselben

причина того, что я выше видоизменил формулу | закона противоречия так, чтобы в ней была ясно выражена природа аналитического суждения.

Системы основоположений чистого рассудка Раздел второй

О высшем основоположении всех синтетических суждений

Объяснение возможности синтетических суждений есть задача, с которой общая логика не имеет никакого дела и которую она не должна знать даже по названию. Но в трансцендентальной логике она стоит на первом плане и даже составляет единственный ее предмет, если речь идет о возможности синтетических суждений *a priori*, а также об условиях и объеме их значимости. В самом деле, выполнив эту задачу, трансцендентальная логика может полностью достигнуть своей цели, а именно определить объем и границы чистого рассудка.

В аналитическом суждении я остаюсь при данном понятии, чтобы что-либо извлечь из него. Если аналитическое суждение должно быть утвердительным, то я приписываю понятию только то, что уже мыслилось в нем; если суждение должно быть отрицательным, то я исключаю из понятия только то, что противоположно ему. В синтетических же суждениях я должен выйти за пределы данного понятия, чтобы рассмотреть в отношении с ним нечто совершенно иное, [по сравнению с тем], что мыслилось в нем; | это отношение никогда поэтому не может быть ни отношением тождества, ни отношением противоречия, и из такого суждения самого по себе нельзя усмотреть ни истинности его, ни ошибочности.

Итак, если согласиться, что необходимо выйти за пределы данного понятия, дабы синтетически сравнить его с другим понятием, то следует признать, что необходимо нечто третье, в чем единственно может возникнуть синтез двух понятий. Что же представляет собой это третье как опосредствующее звено всех синтетических суждений? Это третье – лишь та совокупность, в которой содержатся все наши представления, а именно внутреннее чувство и его форма *a priori*, [т. е.] время. Синтез представлений основывается на способности воображения, а

aber (die zum Urteile erforderlich ist) auf der Einheit der Apperzeption. Hierin wird also die Möglichkeit synthetischer Urteile und, da alle drei die Quellen zu Vorstellungen *a priori* enthalten, auch die Möglichkeit reiner synthetischer Urteile zu suchen sein; ja sie werden sogar aus diesen Gründen notwendig sein, wenn eine Erkenntnis von Gegenständen zustandekommen soll, die lediglich auf der Synthesis der Vorstellungen beruht.

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

Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unseren Erkenntnissen *a priori* objektive Realität gibt. Nun beruht Erfahrung auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d. i. auf einer Synthesis nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt, ohne welche sie nicht einmal Erkenntnis, sondern eine Rhapsodie von Wahrnehmungen sein würde, die sich in keinen Kontext nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewußtseins, mithin auch nicht zur transzendentalen und notwendigen Einheit der Apperzeption zusam|menschicken würden. Die Erfahrung hat also Prinzipien ihrer Form *a priori* zum Grunde liegen, nämlich allgemeine Regeln der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen, deren objektive Realität als notwendige Bedingungen jederzeit in der Erfahrung, ja sogar ihrer Möglichkeit gewiesen werden kann. Außer dieser Beziehung aber sind

синтетическое единство их (необходимое для суждения) — на единстве апперцепции. Итак, здесь следует искать возможность синтетических суждений, а так как все эти три [основания] *a priori* содержат источники представлений, то следует искать в них и возможность чистых синтетических суждений; более того, они даже необходимо вытекают из этих оснований, если должно возникнуть познание предметов, опирающееся исключительно на синтез представлений.

Если познание должно иметь объективную реальность, т. е. относиться к предмету и в нем иметь значение и смысл, то необходимо, чтобы предмет мог быть каким-то образом *дан*. Без этого понятия пусты, и хотя мы мыслим посредством их, | но в действительности через это мышление ничего не познают, а только играют представлениями. Дать предмет, если только речь идет о том, чтобы дать его не опосредствованно, а непосредственно в созерцании, означает не что иное, как относить представление предмета к опыту (действительному или же возможному). Даже пространство и время, как ни чисты эти понятия от всего эмпирического и как ни достоверно то, что они представляются в душе совершенно *a priori*, были бы лишены объективной значимости и смысла, если бы не было показано их необходимое употребление по отношению к предметам опыта; более того, представление о них есть только схема, всегда имеющая отношение к репродуктивной способности воображения, пробуждающей к жизни предметы опыта; а без опыта предметы не имели бы никакого значения; то же самое следует сказать обо всех без различия понятиях.

Итак, *возможность опыта* есть то, что дает объективную реальность всем нашим познаниям *a priori*. Но опыт основывается на синтетическом единстве явлений, т. е. на синтезе согласно понятиям о предмете явлений вообще; без этого он был бы даже не познанием, а лишь набором восприятий, которые вместе не могли бы быть отнесены ни к какому контексту по правилам полностью связанного (возможного) сознания, стало быть, не могли бы быть отнесены также к трансцендентальному и необходимому единству апперцепции. Следовательно, в основе опыта *a priori* лежат принципы его формы, а именно общие правила единства в синтезе явлений, и объективная реальность этих правил как необходимых условий всегда может быть указана в опыте и даже в его возможности. Но вне этого отношения [к опыту] синтетические положения *a priori* со-

synthetische Sätze *a priori* gänzlich unmöglich, weil sie kein Drittes, nämlich keinen Gegenstand, haben, an dem die synthetische Einheit ihrer Begriffe objektive Realität dartun könnte.

Ob wir daher gleich vom Raume überhaupt, oder den Gestalten, welche die produktive Einbildungskraft in ihm verzeichnet, so vieles *a priori* in synthetischen Urteilen erkennen, so daß wir wirklich hierzu gar keiner Erfahrung bedürfen: so würde doch dieses Erkenntnis gar nichts, sondern die Beschäftigung mit einem bloßen Hirngespinst sein, wäre der Raum nicht als Bedingung der Erscheinungen, welche den Stoff zur äußeren Erfahrung ausmachen, anzusehen; daher sich jene reinen synthetischen Urteile, obzwar nur mittelbar, auf mögliche Erfahrung, oder vielmehr auf dieser ihre Möglichkeit selbst beziehen und darauf allein die objektive Gültigkeit ihrer Synthesis gründen.

Da also Erfahrung als empirische Synthesis in ihrer Möglichkeit die einzige Erkenntnisart ist, welche aller anderen Synthesis Realität gibt, so hat diese als Erkenntnis *a priori* auch nur dadurch Wahr-
197 heit (Einstim|mung mit dem Objekt), daß sie nichts weiter enthält, als was zur synthetischen Einheit der Erfahrung überhaupt notwendig ist.

Das oberste Prinzipium aller synthetischen Urteile ist also: ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung.

Auf solche Weise sind synthetische Urteile *a priori* möglich, wenn wir die formalen Bedingungen der Anschauung *a priori,* die Synthesis der Einbildungskraft und die notwendige Einheit derselben in einer transzendentalen Apperzeption, auf ein mögliches Erfahrungserkenntnis überhaupt beziehen und sagen: die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung* und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori.

вершенно невозможны, так как у них нет ничего третьего, а именно у них нет предмета, в котором синтетическое единство их понятий могло бы доказать свою объективную реальность.

Поэтому хотя о пространстве вообще или об образах, начертанных в нем продуктивным воображением, мы столько познаем *a priori* в синтетических суждениях, что действительно не нуждаемся для этого ни в каком опыте, тем не менее в таком познавании занимались бы всего лишь химерами, если бы пространство не рассматривалось как условие явлений, представляющих собой материал для внешнего опыта; вот почему эти чистые синтетические суждения относятся, хотя лишь косвенно, к возможному опыту или, вернее, к самой этой его возможности, и исключительно на ней основывается объективная значимость их синтеза.

Поскольку опыт как эмпирический синтез есть по своей возможности единственный вид познания, сообщающий реальность всякому другому синтезу, постольку, следовательно, этот другой синтез как познание *a priori* обладает истинностью | (согласием с объектом) лишь благодаря следующему: он не содержит в себе ничего другого помимо того, что́ необходимо для синтетического единства опыта вообще.

Поэтому высший принцип всех синтетических суждений таков: всякий предмет подчинен необходимым условиям синтетического единства в возможном опыте многообразного, [имеющегося] в созерцании.

Именно таким образом синтетические суждения *a priori* возможны, если мы относим к возможному опытному познанию вообще формальные условия созерцания *a priori*, синтез воображения и необходимое единство его в трансцендентальной апперцепции и если мы говорим: условия *возможности опыта* вообще суть вместе с тем условия *возможности предметов опыта* и потому имеют объективную значимость в синтетическом суждении *a priori*.

Des Systems der Grundsätze des reinen Verstandes Dritter Abschnitt

Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze desselben

Daß überhaupt irgendwo Grundsätze stattfinden, das ist lediglich dem reinen Verstande zuzuschreiben, der nicht allein das Vermögen
198 der Regeln ist in Anse|hung dessen, was geschieht, sondern selbst der Quell der Grundsätze, nach welchem alles (was uns nur als Gegenstand vorkommen kann) notwendig unter Regeln steht, weil ohne solche den Erscheinungen niemals Erkenntnis eines ihnen korrespondierenden Gegenstandes zukommen könnte. Selbst Naturgesetze, wenn sie als Grundsätze des empirischen Verstandesgebrauchs betrachtet werden, führen zugleich einen Ausdruck der Notwendigkeit, mithin wenigstens die Vermutung einer Bestimmung aus Gründen, die *a priori* und vor aller Erfahrung gültig sind, bei sich. Aber ohne Unterschied stehen alle Gesetze der Natur unter höheren Grundsätzen des Verstandes, indem sie diese nur auf besondere Fälle der Erscheinung anwenden. Diese allein geben also den Begriff, der die Bedingung und gleichsam den Exponenten zu einer Regel überhaupt enthält, Erfahrung aber gibt den Fall, der unter der Regel steht.

Daß man bloß empirische Grundsätze für Grundsätze des reinen Verstandes oder auch umgekehrt ansehe, deshalb kann wohl eigentlich keine Gefahr sein; denn die Notwendigkeit nach Begriffen, welche die letztere auszeichnet, und deren Mangel in jedem empirischen Satze, so allgemein er auch gelten mag, leicht wahrgenommen wird, kann diese Verwechselung leicht verhüten. Es gibt aber reine Grundsätze *a priori,* die ich gleichwohl doch nicht dem reinen Verstande eigentümlich beimessen möchte, darum weil sie
199 nicht aus reinen Begriffen, son|dern aus reinen Anschauungen (obgleich vermittelst des Verstandes) gezogen sind; Verstand ist aber das Vermögen der Begriffe. Die Mathematik hat dergleichen, aber ihre Anwendung auf Erfahrung, mithin ihre objektive Gültigkeit, ja die Möglichkeit solcher synthetischen Erkenntnis *a priori*

Системы основоположений чистого рассудка Раздел третий

Систематическое представление обо всех синтетических основоположениях чистого рассудка

То обстоятельство, что вообще имеются какие-то основоположения, следует приписать исключительно чистому рассудку, так как он есть не только способность устанавливать правила в | отношении того,
10 что происходит, но и источник основоположений, в соответствии с которым все (что только может являться нам как предмет) необходимо подчинено правилам, потому что без правил никогда не могло бы состояться познание соответствующего явлению предмета. Даже законы природы, если они рассматриваются как принципы эмпирического
15 употребления рассудка, имеют вместе с тем отпечаток необходимости, стало быть, заставляют по крайней мере предполагать определение из оснований, значимых *a priori* и до всякого опыта. И все без различия законы природы подчинены высшим основоположениям рассудка, которые через эти законы применяются лишь к частным случаям явле-
20 ния. Следовательно, только эти высшие основоположения дают понятие, содержащее в себе условие и как бы показатель для правила вообще, а опыт доставляет случай, подчиненный правилу.

Вот почему нам, собственно, не угрожает опасность принять просто эмпирические основоположения за основоположения чис-
25 того рассудка или наоборот; ибо необходимость согласно понятиям, которая характеризует основоположения чистого рассудка и отсутствие которой во всяком эмпирическом суждении нетрудно усмотреть, какой бы обший характер такое суждение ни имело, легко может предотвратить такое смешение. Имеются, правда, чис-
30 тые основоположения *a priori*, но их я тем не менее не приписывал бы собственно чистому рассудку, потому что они взяты не из чистых понятий, а | из чистых созерцаний (хотя и при помощи рассудка), между тем как рассудок есть способность [образовывать] понятия. Такие основоположения встречаются в математике, но
35 применение их к опыту, стало быть объективная значимость их и

(die Deduktion derselben) beruht doch immer auf dem reinen Verstande.

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

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

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

1.
Axiome
der
Anschauung

2.
Antizipationen
der
Wahrnehmung

3.
Analogien
der
Erfahrung

4. Postulate
des
empirischen Denkens
überhaupt.

даже возможность такого синтетического познания *a priori* (дедукция его), опирается опять-таки на чистый рассудок.

Поэтому я не буду причислять к своей системе основоположений основоположения математики, но в эту систему, конечно, войдут те основоположения, на которых *a priori* зиждутся возможность и объективная значимость математических основоположений и которые поэтому должны рассматриваться как принципы их, так как направляются от *понятий к* созерцаниям, а не от *созерцаний к* понятиям.

В применении чистых понятий рассудка к возможному опыту употребление их синтеза бывает или *математическим,* или *динамическим,* так как он относится частью только к *созерцаниям,* а частью к *бытию* явления вообще. Но условия *a priori* созерцания совершенно необходимы в отношении возможного опыта, тогда как условия бытия объектов возможного эмпирического созерцания сами по себе лишь случайны. Поэтому принципы математического употребления имеют безусловно необходимый, т. е. аподиктический, характер, а принципы динамического употребления хотя также имеют характер необходимости *a priori*, однако лишь при условии эмпирического мышления в опыте, стало быть, только опосредствованно и | косвенно; вследствие этого они не обладают той непосредственной очевидностью (хотя это и не вредит их достоверности, касающейся всякого опыта), которая присуща основоположениям математического употребления. Впрочем, эти вопросы лучше обсудить в конце данной системы основоположений.

Таблица категорий дает нам совершенно естественное руководство для составления таблицы основоположений, так как они суть не что иное, как правила объективного употребления категорий. Соответственно этому все основоположения чистого рассудка суть

1.
Аксиомы
созерцания

2.
Антиципации
восприятия

3.
Аналогии
опыта

4.
Постулаты
эмпирического мышления
вообще

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

* Alle *Verbindung* (*conjunctio*) ist entweder *Zusammensetzung* (*compositio*) oder *Verknüpfung* (*nexus*). Die erstere ist die Synthesis des Mannigfaltigen, was nicht *notwendig zueinander gehört,* wie z. B. die zwei Triangel, darin ein Quadrat durch die Diagonale geteilt wird, für sich nicht notwendig zueinander gehören; und dergleichen ist die Synthesis des *Gleichartigen* in allem, was *mathematisch* erwogen werden kann (welche Synthesis wiederum in die der *Aggregation* und *Koalition* eingeteilt werden kann, davon die erstere auf *extensive,* die andere auf *intensive* Größen gerichtet ist). Die zweite Verbindung (*nexus*) ist die Synthesis des Mannigfaltigen, sofern es *notwendig zueinander* gehört, wie z. B. das Akzidens zu irgendeiner Substanz, oder die Wirkung zu der Ursache –, mithin auch als *ungleichartig,* doch *a priori* verbunden vorgestellt wird; welche Verbindung, weil sie nicht willkürlich ist, ich darum *dynamisch* nenne, weil sie die Verbindung des *Daseins* des Mannigfaltigen betrifft (die | wiederum in die *physische,* der Erscheinungen untereinander, und *metaphysische,* ihre Verbindung im Erkenntnisvermögen *a priori,* eingeteilt werden kann.)

Эти названия избраны мной с таким расчетом, чтобы не остались незамеченными различия в очевидности и использовании данных основоположений. Вскоре, однако, обнаружится, что в отношении | очевидности и определения явлений *a priori* согласно категориям
5 *величины* и *качества* (если обратить внимание только на форму их) основоположения этих двух категорий в значительной мере отличаются от основоположений двух остальных категорий тем, что, хотя и те и другие могут быть вполне достоверны, первые обладают созерцательной, а вторые — только дискурсивной достоверностью. Поэто-
10 му я буду называть первые основоположения *математическими,* а вторые — *динамическими* *. Не трудно заметить, что я имею здесь в виду не основоположения математики в первом случае и не основоположения обшей (физической) динамики во втором случае, а только основоположения чистого рассудка в отношении к внутреннему чув-
15 ству (без различия данных в нем представлений), благодаря которым возникает возможность всех вышеупомянутых основоположений. Следовательно, я дал им названия не столько по их содержанию, сколько по их применению. А теперь я перехожу к рассмотрению их в том порядке, как они представлены в таблице.

20 * *Всякое соединение* (*conjunctio*) есть или *сложение* (*compositio*), или *связывание* (*nexus*). Сложение есть синтез многообразного, части которого *не необходимо принадлежат друг к другу;* например, два треугольника, на которые квадрат делится диагоналями, сами по себе не необходимо принадлежат друг к другу; такой же характер имеет синтез *однородного* во всем, что
25 можно исследовать *математически* (в свою очередь этот синтез может быть разделен на синтез *агрегации* и *коалиции,* из которых первый направлен на *экстенсивные,* а второй — на *интенсивные* величины). Второй вид соединения, а именно связывание (*nexus*) есть синтез многообразного, поскольку части его *необходимо принадлежат друг к другу,* как, например, акциденция
30 к субстанции или действие к причине, и потому они, пусть и не являясь *однородными,* тем не менее представляются связанными *a priori*; это соединение я называю, из-за его непроизвольности, *динамическим,* потому что оно касается связывания *бытия* многообразного (в свою очередь оно может быть разделено на *физическое* связывание явлений между собой и
35 *метафизическое* соединение их в способности познания *a priori*).

1. Axiome der Anschauung

Das Prinzip derselben ist: *Alle Anschauungen sind extensive Größen.*

Beweis.

Alle Erscheinungen enthalten der Form nach eine Anschauung im Raum und Zeit, welche ihnen insgesamt *a priori* zum Grunde liegt. Sie können also nicht anders apprehendiert, d. i. ins empirische Bewußtsein aufgenommen werden, als durch die Synthesis des Mannigfaltigen, wodurch die Vorstellungen eines bestimmten Raumes oder Zeit erzeugt werden, d. i. durch die Zusammensetzung des Gleichartigen und das Bewußtsein der | synthetischen Einheit dieses Mannigfaltigen (Gleichartigen). Nun ist das Bewußtsein des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt, sofern dadurch die Vorstellung eines Objekts zuerst möglich wird, der Begriff einer Größe (*quanti*). Also ist selbst die Wahrnehmung eines Objekts als Erscheinung nur durch dieselbe synthetische Einheit des Mannigfaltigen der gegebenen sinnlichen Anschauung möglich, wodurch die Einheit der Zusammensetzung des mannigfaltigen Gleichartigen im Begriffe einer *Größe* gedacht wird; d. i. die Erscheinungen sind insgesamt Größen und zwar *extensive* Größen, weil sie als Anschauungen im Raume oder der Zeit durch dieselbe Synthesis vorgestellt werden müssen, als wodurch Raum und Zeit überhaupt bestimmt werden.

Eine extensive Größe nenne ich diejenige, in welcher die Vorstellung der Teile die Vorstellung des Ganzen möglich macht (und also notwendig vor dieser vorhergeht). Ich kann mir keine Linie, so klein sie auch sei, vorstellen, ohne sie in Gedanken zu ziehen, d. i. von einem Punkte alle Teile nach und nach zu erzeugen und dadurch allererst diese Anschauung zu verzeichnen. Ebenso ist es auch mit jeder, auch der kleinsten Zeit bewandt. Ich denke mir darin nur den sukzessiven Fortgang von einem Augenblick zum anderen, wo durch alle Zeitteile und deren Hinzutun endlich eine bestimmte Zeitgröße erzeugt wird. Da die bloße Anschauung an allen Erscheinungen entweder der Raum oder die Zeit ist, so ist | jede Erscheinung als Anschauung eine extensive Größe, indem sie nur durch sukzessive Synthesis (von Teil zu Teil) in der Apprehension erkannt werden kann. Alle Erscheinungen werden demnach schon als Aggregate (Menge vorhergegebener Teile) angeschaut, welches eben nicht der Fall bei jeder Art Größen, sondern nur derer ist, die von uns *extensiv* als solche vorgestellt und apprehendiert werden.

1. Аксиомы созерцания

Принцип их таков: *все созерцания суть экстенсивные величины.*

Доказательство.

Все явления по своей форме содержат некоторое созерцание в пространстве и времени, *a priori* лежащее в основе их всех. Поэтому они могут быть уловлены аппрегензией, т. е. приняты в эмпирическое сознание не иначе как посредством синтеза многообразного, который создает представления об определенном пространстве или времени, т. е. посредством сложения однородного и осознания | синтетического единства этого многообразного (однородного). Но осознание многообразного однородного в созерцании вообще, поскольку лишь посредством него становится возможным представление об объекте, есть понятие величины (*quanti*). Следовательно, даже восприятие объекта как явления возможно лишь посредством того именно синтетического единства многообразного, [имеющегося] в данном чувственном созерцании, посредством которого мыслится единство сложения многообразного однородного в понятии *величины;* иными словами, все явления суть величины, и притом *экстенсивные величины,* потому что в качестве созерцания в пространстве или времени они должны быть представляемы посредством того синтеза, которым определяются пространство и время вообще.

Экстенсивной я называю такую величину, в которой представление о целом делается возможным благодаря представлению о частях (которое поэтому необходимо предшествует представлению о целом). Я не могу себе представить линию, как бы мала она ни была, не проводя ее мысленно, т. е. не производя последовательно все ее части, начиная с определенной точки, ибо лишь благодаря этому создается ее образ в созерцании. То же самое относится и ко всякой, даже малейшей, части времени. Я мыслю в нем лишь последовательный переход от одного мгновения к другому, причем посредством всех частей времени и присоединения их друг к другу возникает наконец определенная величина времени. Поскольку чистое созерцание во всех явлениях есть или пространство, или время, | постольку всякое явление как созерцание есть экстенсивная величина, ибо оно может быть познано только посредством последовательного синтеза (от части к части) в аппрегензии. Уже поэтому все явления созерцаются как агрегаты (множества заранее данных частей), что, однако, имеет место не для всякого рода величин, а только для тех, которые представляются и улавливаются нами в аппрегензии как *экстенсивные.*

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

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

На этом последовательном синтезе продуктивного воображения при создании фигур [a] основывается математика протяженности (геометрия) с ее аксиомами, выражающими условия чувственного созерцания *a priori*, при которых только и может осуществляться схема чистого понятия внешнего явления; [таковы], например, [условия], что между двумя точками возможна только одна прямая линия, что две прямые линии не замыкают пространства, и т. п. Это аксиомы, касающиеся, собственно, только величины (*quanta*), как таковой.

Что же касается определенной величины (*quantitas*), т. е. ответа на вопрос, как велико нечто [определенное], то для этого нет аксиом в точном смысле слова, хотя некоторые из положений этого рода имеют синтетический характер и достоверны непосредственно (*indemonstrabilia*). В самом деле, положения, согласно которым равное, прибавленное к равному или вычтенное из него, дает одинаковый результат, суть аналитические положения, так как в них я непосредственно сознаю тождество | создания одной определенной величины с созданием другой определенной величины, между тем как аксиомы должны быть синтетическими положениями *a priori*. Очевидные же положения об отношении между числами имеют, правда, синтетический характер, но не всеобщий, как положения геометрии, и именно поэтому их нельзя считать аксиомами; они могут именоваться числовыми формулами. Положение 7 + 5 = 12 не аналитическое, так как ни в представлении о 7, ни в представлении о 5, ни в представлении о сложении обоих чисел не мыслится число 12 (то, что *при складывании обоих чисел я* должен мыслить число 12, здесь нас не касается; ибо при аналитических суждениях вопрос состоит лишь в том, действительно ли я мыслю предикат в представлении о субъекте). Но хотя это положение и синтетическое, оно в то же время единичное. Поскольку в нем обращается внимание только на синтез однородного (единиц), этот синтез может осуществиться здесь лишь одним-единственным путем, хотя *употребление* этих чисел уже имеет всеобщий характер. Когда я говорю, что посредством трех линий, из которых две, вместе взятые, больше третьей, можно начертить треугольник, то здесь я имею дело с одной только функцией способности продуктивного воображения, которая может проводить большие или меньшие линии, а также соединять их под всевозможными углами. А число 7 возможно лишь одним-единственным способом, и точно так же число 12, производимое посредством синтеза 7 и 5. Вот почему подобные положения следует называть не | аксиомами (в противном случае было бы бесчисленное количество аксиом), а числовыми формулами.

206 Dieser transzendentale Grundsatz der Mathematik der Erscheinungen gibt unserem Erkenntnis *a priori* große Erweiterung. Denn er ist es allein, welcher die reine Mathematik in ihrer ganzen Präzision auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar macht, welches ohne diesen Grundsatz nicht so von selbst erhellen möchte, ja auch manchen Widerspruch veranlaßt hat. Erscheinungen sind keine Dinge an sich selbst. Die empirische Anschauung ist nur durch die reine (des Raumes und der Zeit) möglich; was also die Geometrie von dieser sagt, gilt auch ohne Widerrede von jener, und die Ausflüchte, als wenn Gegenstände der Sinne nicht den Regeln der Konstruktion im Raume (z. E. der unendlichen Teilbarkeit der Linien oder Winkel) gemäß sein dürfen, müssen wegfallen. Denn dadurch spricht man dem Raume und mit ihm zugleich aller Mathematik objektive Gültigkeit ab und weiß nicht mehr, warum und wie weit sie auf Erscheinungen anzuwenden sei. Die Synthesis der Räume und Zeiten als der wesentlichen Form aller Anschauung ist das, was zugleich die Apprehension der Erscheinung, mithin jede äußere Erfahrung, folglich auch alle Erkenntnis der Gegenstände derselben möglich macht, und was die Mathematik im reinen Gebrauch von jener beweist, das gilt auch notwendig von dieser. Alle Einwürfe dawider sind nur Schikanen einer falsch be|lehrten Vernunft, die irrigerweise die Gegenstände der Sinne von der formalen Bedingung unserer Sinnlichkeit loszumachen gedenkt und sie, obgleich sie bloß Erscheinungen sind, als Gegenstände an sich selbst, dem Verstande gegeben, vorstellt; in welchem Falle freilich von ihnen *a priori* gar nichts, mithin auch nicht durch reine Begriffe vom Raume synthetisch erkannt werden könnte, und die Wissenschaft, die diese bestimmt, nämlich die Geometrie, selbst nicht möglich sein würde.

207

2. Antizipationen der Wahrnehmung

Das Prinzip derselben ist: *In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe,* d. i. einen Grad.

Beweis.

Wahrnehmung ist das empirische Bewußtsein, d. i. ein solches, in welchem zugleich Empfindung ist. Erscheinungen, als Gegenstände

Указанное нами трансцендентальное основоположение математики явлений чрезвычайно расширяет сферу нашего познания *a priori*. Именно благодаря этому основоположению чистая математика со всей ее точностью становится применимой к предметам опыта, а без него это не было бы ясно само собой и, более того, вызывало бы много противоречий. Явления не суть веши сами по себе. Эмпирическое созерцание возможно только посредством чистого созерцания (пространства и времени); поэтому все, что геометрия говорит о чистом созерцании, без всяких возражений приложимо также и к эмпирическому созерцанию, и все увертки, будто предметы чувств могут не сообразоваться с правилами построения в пространстве (например, с бесконечной делимостью линий или углов), должны отпасть. Ведь тем самым мы бы отрицали объективную значимость пространства и вместе с ним всей математики и утратили бы знание о том, почему и насколько математика применима к явлениям. Синтез пространств и времен как существенных форм всякого созерцания есть то, что одновременно дает возможность аппрегензии явления, следовательно, делает возможным всякий внешний опыт, а потому и всякое познание его предметов; и все, что математика в ее чистом употреблении доказывает относительно указанного синтеза, необходимо сохраняет значение также и в отношении этого внешнего опыта, или познания предметов. Все возражения против сказанного суть лишь уловки ложно | обученного разума, который ошибочно старается обособить предметы чувств от формального условия нашей чувственности и рассматривает их как данные рассудку предметы сами по себе, хотя они суть лишь явления; если бы эти предметы были предметами самими по себе, то о них, конечно, ничего нельзя было бы *a priori* узнать синтетически, стало быть, и посредством чистых понятий о пространстве, и сама наука, определяющая эти понятия, а именно геометрия, была бы невозможна.

2. Антиципации восприятия

Принцип их таков: *реальное, составляющее предмет ощущения, имеет во всех явлениях интенсивную величину* ↑, т. е. степень.

Доказательство.

Восприятие есть эмпирическое сознание, т. е. такое сознание, в котором одновременно есть ощущение. Явления как предметы воспри-

der Wahrnehmung, sind nicht reine (bloß formale) Anschauungen, wie Raum und Zeit (denn die können an sich gar nicht wahrgenommen werden). Sie enthalten also über die Anschauung noch die Materien zu irgendeinem Objekte überhaupt (wodurch etwas Existierendes im Raume oder der Zeit vorgestellt wird), d. i. das Reale der Empfindung als bloß subjektive Vorstellung, von der man sich nur bewußt werden
208 kann, daß das Subjekt affiziert sei, und die man | auf ein Objekt überhaupt bezieht, in sich. Nun ist vom empirischen Bewußtsein zum reinen eine stufenartige Veränderung möglich, da das Reale desselben ganz verschwindet, und ein bloß formales Bewußtsein (*a priori*) des Mannigfaltigen im Raum und Zeit übrig bleibt: also auch eine Synthesis der Größenerzeugung einer Empfindung von ihrem Anfange, der reinen Anschauung = 0, an bis zu einer beliebigen Größe derselben. Da nun Empfindung an sich gar keine objektive Vorstellung ist, und in ihr weder die Anschauung vom Raum, noch von der Zeit angetroffen wird, so wird ihr zwar keine extensive, aber doch eine Größe (und zwar durch die Apprehension derselben, in welcher das empirische Bewußtsein in einer gewissen Zeit von nichts = 0 bis zu ihrem gegebenen Maße erwachsen kann), also eine intensive Größe zukommen, welcher korrespondierend allen Objekten der Wahrnehmung, sofern diese Empfindung enthält, *intensive Größe,* d. i. ein Grad des Einflusses auf den Sinn, beigelegt werden muß.

Man kann alle Erkenntnis, wodurch ich dasjenige, was zur empirischen Erkenntnis gehört, *a priori* erkennen und bestimmen kann, eine Antizipation nennen, und ohne Zweifel ist das die Bedeutung, in welcher *Epikur* seinen Ausdruck προλήψις brauchte. Da aber an den Erscheinungen etwas ist, was niemals *a priori* erkannt wird, und welches daher auch den eigentlichen Unterschied des Empirischen von dem Erkenntnis
209 *a priori* aus|macht, nämlich die Empfindung (als Materie der Wahrnehmung), so folgt, daß diese es eigentlich sei, was gar nicht antizipiert werden kann. Dagegen würden wir die reinen Bestimmungen im Raume und der Zeit sowohl in Ansehung der Gestalt als Größe Antizipationen der Erscheinungen nennen können, weil sie dasjenige *a priori* vorstellen, was immer *a posteriori* in der Erfahrung gegeben werden mag. Gesetzt aber, es finde sich doch etwas, was sich an jeder Empfindung als Empfindung überhaupt (ohne daß eine besondere gegeben sein mag) *a priori* erkennen läßt: so würde dieses im ausnehmenden Verstande Antizipation genannt zu werden verdienen, weil es befremdlich scheint, der Erfahrung

ятия не суть чистые (только формальные) созерцания, каковы пространство и время (ибо они не могут быть восприняты сами по себе). Следовательно, кроме созерцания явления содержат в себе материал для какого-нибудь объекта вообще (то, посредством чего нечто существующее представляется в пространстве или времени), т. е. реальное в ощущении, как чисто субъективное представление, которое дает нам лишь сознание того, что субъект подвергается аффицированию, и которое | относят к объекту вообще. И вот [на пути] от эмпирического сознания к чистому возможно постепенное изменение, ибо относящееся к нему реальное совершенно исчезает и остается чисто формальное сознание (*a priori*) многообразного в пространстве и времени; следовательно, возможен также синтез создания величины ощущения — от его начала, [т. е.] чистого созерцания = 0, вплоть до любой [определенной] его величины. И так как ощущение само по себе вовсе не есть объективное представление и не содержит в себе ни созерцания пространства, ни созерцания времени, то оно не обладает экстенсивной величиной, имея, однако, некоторую величину (а именно благодаря аппрегензии ее, в которой эмпирическое сознание может возрасти в определенное время от 0 до данной меры аппрегензии), стало быть, некую *интенсивную величину;* в соответствии с ней всем объектам восприятия, поскольку в последнем содержится ощущение, должна быть приписана *интенсивная величина* [как таковая], т. е. степень влияния на чувство.

Всякое познание, посредством которого я могу *a priori* познать и определить все относящееся к эмпирическому познанию, можно назвать антиципацией; без сомнения, Эпикур ↑ употреблял термин πρόληψις именно в этом значении. Но в явлениях есть нечто такое, что никогда не познается *a priori* и поэтому составляет истинное отличие эмпирического познания от познания *a priori*, а именно ощущение (как материя восприятия); следовательно, ощущение есть, собственно, то, что никак нельзя антиципировать. Напротив, чистые определения в пространстве и времени как в отношении фигуры, так и в отношении величины [как таковой] можно было бы назвать антиципациями явлений, потому что они представляют *a priori* то, что всегда может быть дано в опыте *a posteriori.* Но если допустить, что существует нечто познаваемое *a priori* во всяком ощущении как ощущении вообще (хотя бы частное ощущение и не было дано), то оно заслуживает названия антиципации в необычном значении, так как особенно поразительной кажется способность предварять опыт в

in demjenigen vorzugreifen, was gerade die Materie derselben angeht, die man nur aus ihr schöpfen kann. Und so verhält es sich hier wirklich.

Die Apprehension bloß vermittelst der Empfindung erfüllt nur einen Augenblick (wenn ich nämlich nicht die Sukzession vieler Empfindungen in Betracht ziehe). Als etwas in der Erscheinung, dessen Apprehension keine sukzessive Synthesis ist, die von Teilen zur ganzen Vorstellung fortgeht, hat sie also keine extensive Größe: der Mangel der Empfindung in demselben Augenblicke würde diesen als leer vorstellen, mithin = 0. Was nun in der empirischen Anschauung der Empfindung korrespondiert, ist Realität (*realitas phaenomenon*), was dem Mangel derselben entspricht, Negation = 0. Nun ist aber jede
210 Empfindung einer Verringerung fähig, so daß sie abnehmen und so allmählich verschwinden kann. Daher ist zwischen Realität in der Erscheinung und Negation ein kontinuierlicher Zusammenhang vieler möglichen Zwischenempfindungen, deren Unterschied von einander immer kleiner ist, als der Unterschied zwischen der gegebenen und dem Zero oder der gänzlichen Negation. Das ist: das Reale in der Erscheinung hat jederzeit eine Größe, welche aber nicht in der Apprehension angetroffen wird, indem diese vermittelst der bloßen Empfindung in einem Augenblicke und nicht durch sukzessive Synthesis vieler Empfindungen geschieht und also nicht von den Teilen zum Ganzen geht; es hat also zwar eine Größe, aber keine extensive.

Nun nenne ich diejenige Größe, die nur als Einheit apprehendiert wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgestellt werden kann, die *intensive Größe*. Also hat jede Realität in der Erscheinung intensive Größe, d. i. einen Grad. Wenn man diese Realität als Ursache (es sei der Empfindung, oder anderer Realität in der Erscheinung, z. B. einer Veränderung) betrachtet: so nennt man den Grad der Realität als Ursache ein Moment, z. B. das Moment der Schwere, und zwar darum, weil der Grad nur die Größe bezeichnet, deren Apprehension nicht sukzessiv, sondern augenblicklich ist. Dieses berühre ich aber hier nur beiläufig, denn mit der Kausalität habe ich
211 für jetzt noch nicht zu tun. |

So hat demnach jede Empfindung, mithin auch jede Realität in der Erscheinung, so klein sie auch sein mag, einen Grad, d. i. eine intensive Größe, die noch immer vermindert werden kann, und zwischen Realität und Negation ist ein kontinuierlicher Zusammenhang möglicher Realitäten und möglicher kleinerer Wahrnehmungen. Eine jede

том именно, что касается материи опыта, которую можно почерпнуть только из него. Именно таков рассматриваемый нами случай.

Аппрегензия исключительно посредством ощущения наполняет только одно мгновение (а именно если я не принимаю в расчет последовательности многих ощущений). Стало быть, ощущение как нечто такое в явлении, аппрегензия чего не есть последовательный синтез, идущий от частей к целому представлению, не имеет экстенсивной величины: отсутствие ощущения в одном и том же мгновении представляло бы его пустым, следовательно = 0. Но то, что в эмпирическом созерцании соответствует ощущению, есть реальность (*realitas phaenomenon*), а то, что соответствует отсутствию | ощущения, есть отрицание = 0. Далее, всякое ощущение способно ослабевать, т. е. может убывать и таким образом постепенно исчезать. Поэтому между реальностью в явлении и отрицанием существует непрерывная связь многих возможных промежуточных ощущений, различие между которыми всегда меньше, чем различие между данным ощущением и нулем, т. е. совершенным отрицанием; иными словами, реальное в явлении всегда имеет некую величину, которая, однако, не наличествует в аппрегензии, так как последняя имеет место посредством одного лишь ощущения в одно мгновение, а не при помощи последовательного синтеза многих ощущений, и, следовательно, эта аппрегензия не идет от частей к целому; стало быть, реальное в явлении имеет, правда, некую величину, но не экстенсивную.

Величину, которая ухватывается в аппрегензии только как единство и в которой множественность можно представлять себе только путем приближения к отрицанию = 0, я называю *интенсивной*. Следовательно, всякая реальность в явлении имеет интенсивную величину, т. е. степень. Если эту реальность рассматривать как причину (ощущения или другой реальности в явлении, например какого-то изменения), то степень реальности как причины называют моментом, например моментом тяжести – и именно потому, что степень обозначает только такую [определенную] величину, которая схватывается не последовательно, а мгновенно. Я касаюсь здесь этого лишь мимоходом, так как каузальность мы теперь еще не рассматриваем. |

Таким образом, всякое ощущение, а стало быть, и всякая реальность в явлении, как бы она ни была мала, имеет степень, т. е. некоторую интенсивную величину, которая всегда может быть еще уменьшена, так что между реальностью и отрицанием существует непрерывный ряд возможных реальностей и возможных менее вы-

Farbe, z. E. die rote, hat einen Grad, der, so klein er auch sein mag, niemals der kleinste ist, und so ist es mit der Wärme, dem Moment der Schwere etc. überall bewandt.

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

Alle Erscheinungen überhaupt sind demnach kontinuierliche Größen sowohl ihrer Anschauung nach als extensive, oder der bloßen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach als intensive Größen. Wenn die Synthesis des Mannigfaltigen der Erscheinung unterbrochen ist, so ist dieses ein Aggregat von vielen Erscheinungen (und nicht eigentlich Erscheinung als ein Quantum), welches nicht durch die bloße Fortsetzung der produktiven Synthesis einer gewissen Art, sondern durch Wiederholung einer immer aufhörenden Synthesis erzeugt wird. Wenn ich 13 Taler ein Geldquantum nenne, so benenne ich es sofern richtig, als ich darunter den Gehalt von einer Mark fein Silber verstehe, welche aber allerdings eine kontinuierliche Größe ist, in welcher kein Teil der kleinste ist, sondern jeder Teil ein Geldstück ausmachen könnte, welches immer Materie zu noch kleineren enthielte. Wenn ich aber unter jener Benennung 13 runde Taler verstehe, als so viel Münzen (ihr Silbergehalt mag sein, welcher er wolle), so benenne ich es unschicklich durch ein Quantum von Talern, sondern muß es ein Aggregat, d. i. eine Zahl Geldstücke, nennen. Da nun bei aller Zahl doch Einheit zum Grunde liegen muß, so ist die Erscheinung als Einheit ein Quantum und als ein solches jederzeit ein Kontinuum.

раженных восприятий. Всякий цвет, например красный, имеет степень, которая, как бы она ни была мала, никогда не есть наименьшая; то же самое можно сказать и о теплоте, моменте тяжести и т. п.

То свойство величин, благодаря которому ни одна часть их не есть наименьшая возможная часть (ни одна часть не проста), называется непрерывностью их. Пространство и время суть *quanta continua*, потому что ни одна часть их не может быть дана так, чтобы ее нельзя было заключить между границами (точками и мгновениями), стало быть, всякая такая часть сама в свою очередь есть пространство или время. Итак, пространство состоит только из пространств, а время — из времен. Точки и мгновения суть только границы, т.е. только места ограничения пространства и времени, но места всегда предполагают те созерцания, которые должны ограничиваться или определяться ими, и пространство и время не могут быть сложены из одних только мест как составных частей, которые могли бы быть еще до пространства и времени. Такие величины можно назвать также *текучими*, потому что синтез (продуктивной способности воображения), создающий их, есть движение вперед во времени, | непрерывность которого мы особенно склонны обозначать словом *текущий* (*истекший*).

Таким образом, все явления вообще суть непрерывные величины — экстенсивные с точки зрения их созерцания, интенсивные с точки зрения одного лишь восприятия (ощущения и, следовательно, реальности). Если синтез многообразного в явлении прерывен, то он – агрегат многих явлений (но, собственно, не явление как количественное единство), который возникает не благодаря лишь продолжению одного из видов продуктивного синтеза, а благодаря повторению постоянно прерывающегося синтеза. Если я называю 13 талеров денежным количественным единством (ein Quantum) [a], то я их обозначаю правильно постольку, поскольку я разумею под этим пробу полфунта чистого серебра, представляющего собой во всяком случае непрерывную величину, в которой ни одна часть не есть наименьшая, а всякая часть могла бы составить монету, которая всегда содержала бы материал для еще меньшей монеты. Но если под этим названием я разумею 13 круглых талеров как столько-то монет (причем проба серебра в них может быть какой угодно), то я неправильно именую их денежным количественным единством, а должен считать их агрегатом, т.е. числом монет. Однако так как в основе всякого числа должна лежать единица, то в качестве единицы всякое явление есть [некое] количественное единство, и, как таковое, оно всегда есть нечто непрерывное.

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

Gleichwohl mangelt es uns nicht an Beweistümern des großen Einflusses, den dieser unser Grundsatz hat, Wahrnehmungen zu antizipieren, und sogar deren Mangel sofern zu ergänzen, daß er allen falschen Schlüssen, die daraus gezogen werden möchten, den Riegel vorschiebt. |

Wenn alle Realität in der Wahrnehmung einen Grad hat, zwischen dem und der Negation eine unendliche Stufenfolge immer minderer Grade stattfindet, und gleichwohl ein jeder Sinn einen bestimmten Grad der Rezeptivität der Empfindungen haben muß: so ist keine Wahrnehmung, mithin auch keine Erfahrung möglich, die einen gänzlichen Mangel alles Realen in der Erscheinung, es sei unmittelbar oder mittelbar (durch welchen Umschweif im Schließen man immer wolle), bewiese, d. i. es kann aus der Erfahrung niemals ein Beweis vom leeren Raume oder einer leeren Zeit gezogen werden. Denn der gänzliche Mangel des Realen in der sinnlichen Anschauung kann erstlich selbst nicht wahrgenommen werden; zweitens kann er aus keiner einzigen Erscheinung und dem Unterschiede des Grades ihrer Realität gefolgert, oder darf auch zur Erklärung derselben niemals angenommen werden. Denn wenn auch die ganze Anschauung eines bestimmten

Если все явления, рассматриваемые и как экстенсивные, и как интенсивные, суть непрерывные величины, то | положение, гласящее, что также и всякое изменение (переход вещи из одного состояния в другое) непрерывно, можно было бы легко и с математической очевидностью доказать здесь, если бы каузальность изменения вообще не лежала полностью за пределами трансцендентальной философии и не предполагала эмпирических принципов. В самом деле, о том, что возможны причины, которые изменяют состояние вещей, т.е. определяют их к состоянию, которое противоположно данному состоянию, рассудок не дает нам *a priori* никакого указания не только потому, что он вообще не усматривает возможности этого (ведь такого усмотрения у нас нет во многих познаниях *a priori*), но и потому, что изменчивость касается лишь тех или иных относящихся к явлениям определений, которые могут быть указаны только опытом, между тем как причина их должна находиться в неизменяемом. Но так как здесь у нас нет ничего, чем мы бы могли пользоваться, кроме чистых основных понятий всякого возможного опыта, среди которых не должно быть ничего эмпирического, то мы не можем, не нарушая единства системы, упреждать обшее естествознание, которое строится на определенных основных данных опыта.

Тем не менее у нас нет недостатка в доказательствах того, что наше основоположение имеет в антиципации восприятий и даже в восполнении их отсутствия столь важное значение, что предохраняет от всех ложных выводов, которые можно было бы из них сделать. |

Если всякая реальность в восприятии имеет степень, между которой и отрицанием существует бесконечный ряд все меньших степеней, и если всякое чувство должно иметь определенную степень восприимчивости к ощущениям, то невозможно никакое восприятие, а стало быть, и никакой опыт, который бы доказывал прямо или косвенно (через какой угодно окольный путь в умозаключениях) полное отсутствие реального в явлении; иными словами, из опыта никогда нельзя извлечь доказательство [наличия] пустого пространства или пустого времени. Ибо полное отсутствие реального в чувственном созерцании, во-первых, само не может быть воспринято и, во-вторых, не может быть выведено ни из какого единственного явления и различий в степени реальности явлений, а также никогда не требуется для объяснения их. Действительно, хотя бы все созерцание определенного пространства или времени и было сплошь реальным, т. е. ни одна часть их не была

Raumes oder Zeit durch und durch real, d. i. kein Teil derselben leer ist: so muß es doch, weil jede Realität ihren Grad hat, der bei unveränderter extensiven Größe der Erscheinung bis zum Nichts (dem Leeren) durch unendliche Stufen abnehmen kann, unendlich verschiedene Grade, mit welchen Raum oder Zeit erfüllt sei, geben und die intensive Größe in verschiedenen Erscheinungen kleiner oder größer sein können, obschon die extensive Größe der Anschauung gleich ist. |

Wir wollen ein Beispiel davon geben. Beinahe alle Naturlehrer, da sie einen großen Unterschied der Quantität der Materie von verschiedener Art unter gleichem Volumen (teils durch das Moment der Schwere oder des Gewichts, teils durch das Moment des Widerstandes gegen andere bewegte Materien) wahrnehmen, schließen daraus einstimmig: dieses Volumen (extensive Größe der Erscheinung) müsse in allen Materien, obzwar in verschiedenem Maße, leer sein. Wer hätte aber von diesen größtenteils mathematischen und mechanischen Naturforschern sich wohl jemals einfallen lassen, daß sie diesen ihren Schluß lediglich auf eine metaphysische Voraussetzung, welche sie doch so sehr zu vermeiden vorgeben, gründeten, indem sie annehmen, daß das *Reale* im Raume (ich mag es hier nicht Undurchdringlichkeit oder Gewicht nennen, weil dieses empirische Begriffe sind) *allerwärts einerlei* sei und sich nur der extensiven Größe, d. i. der Menge, nach unterscheiden könne. Dieser Voraussetzung, dazu sie keinen Grund in der Erfahrung haben konnten, und die also bloß metaphysisch ist, setze ich einen transzendentalen Beweis entgegen, der zwar den Unterschied in der Erfüllung der Räume nicht erklären soll, aber doch die vermeinte Notwendigkeit jener Voraussetzung, gedachten Unterschied nicht anders als durch anzunehmende leere Räume erklären zu können, völlig aufhebt und das Verdienst hat, den Verstand wenigstens in Freiheit zu versetzen, sich diese Verschiedenheit auch auf andere Art zu den|ken, wenn die Naturerklärung hierzu irgendeine Hypothese notwendig machen sollte. Denn da sehen wir, daß, obschon gleiche Räume von verschiedenen Materien vollkommen erfüllt sein mögen, so daß in keinem von jenen ein Punkt ist, in welchem nicht ihre Gegenwart anzutreffen wäre, so habe doch jedes Reale bei derselben Qualität ihren Grad (des Widerstandes oder des Wiegens), welcher ohne Verminderung der extensiven Größe oder Menge ins Unendliche kleiner sein kann, ehe sie in das Leere übergeht und verschwindet. So kann eine Ausspannung, die einen Raum erfüllt, z. B. Wärme, und auf glei-

пуста, тем не менее – поскольку всякая реальность имеет свою степень, которая при неизменной экстенсивной величине явления может убывать вплоть до ничто (пустоты) через бесчисленное множество степеней, – должно существовать бесконечное разнообразие степеней наполнения пространства и времени, и интенсивная величина может быть в различных явлениях большей или меньшей, несмотря на то что экстенсивная величина созерцания остается прежней. |

Поясним это примером. Наблюдая большое различие в количестве материи различных видов, которые занимают одинаковый объем (наблюдая это отчасти благодаря моменту тяжести или веса, отчасти благодаря моменту сопротивления против движущейся материи другого вида), почти все естествоиспытатели единогласно заключают отсюда, что этот объем (экстенсивная величина явления) должен во всех видах материи быть, хотя и в различной мере, пустым [объемом]. Но кто бы мог подумать, что эти естествоиспытатели, большей частью математики и знатоки механики, основывают свой вывод исключительно на метафизическом предположении, чего они, по их словам, так старательно избегают, а именно они допускают, что *реальное* в пространстве (я не буду называть его здесь непроницаемостью или весом, потому что это эмпирические понятия) *повсюду одинаково* и может различаться только по своей экстенсивной величине, т. е. по множеству [частиц]. Этому предположению, для которого естествоиспытатели не могли иметь никакого основания в опыте и которое поэтому имеет чисто метафизический характер, я противопоставляю трансцендентальное доказательство, которое, правда, не имеет целью объяснить различие в наполнении пространства, но все же совершенно устраняет мнимую необходимость предположения, будто это различие не может быть объяснено иначе как допущением пустых пространств. Упомянутое доказательство имеет по крайней мере ту заслугу, что дает рассудку свободу представлять себе эти различия также иначе, | если естественнонаучное объяснение необходимо требует здесь какой-нибудь гипотезы. В самом деле, мы видим, что, хотя два одинаковых пространства могут быть целиком наполнены различными видами материи, так что в обоих пространствах нет ни одной точки, где бы не было материи, тем не менее всякое реальное при одном и том же качестве имеет степень (сопротивления или веса), которая без уменьшения экстенсивной величины или множества [частиц] может до бесконечности уменьшаться раньше, чем перейдет в пустоту и исчезнет. Так, степень

che Weise jede andere Realität (in der Erscheinung), ohne im mindesten den kleinsten Teil dieses Raumes leer zu lassen, in ihren Graden ins Unendliche abnehmen und nichts desto weniger den Raum mit diesen kleineren Graden eben sowohl erfüllen, als eine andere Erscheinung mit größeren. Meine Absicht ist hier keineswegs, zu behaupten, daß dieses wirklich mit der Verschiedenheit der Materien ihrer spezifischen Schwere nach so bewandt sei, sondern nur aus einem Grundsatze des reinen Verstandes darzutun: daß die Natur unserer Wahrnehmungen eine solche Erklärungsart möglich mache, und daß man fälschlich das Reale der Erscheinung dem Grade nach als gleich und nur der Aggregation und deren extensiven Größe nach als verschieden annehme und dieses sogar vorgeblicher maßen durch einen Grundsatz
217 des Verstandes *a priori* behaupte. |

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

Die *Qualität* der Empfindung ist jederzeit bloß empirisch und kann *a priori* gar nicht vorgestellt werden (z. B. Farben, Geschmack etc.). Aber das Reale, was den Empfindungen überhaupt korrespondiert im Gegensatz mit der Negation = 0, stellt nur etwas vor, dessen Begriff an sich ein Sein enthält, und bedeutet nichts als die Synthesis in einem empirischen Bewußtsein überhaupt. In dem inneren Sinn nämlich kann das empirische Bewußtsein von 0 bis zu jedem größern Grade erhöht werden, so daß eben dieselbe extensive Größe der Anschauung (z. B. erleuchtete Fläche) so große Empfindung erregt, als ein Aggregat von vielem anderen (minder Erleuchteten) zusammen. Man kann also von der extensiven Größe der
218 Erscheinung | gänzlich abstrahieren und sich doch an der bloßen Empfindung in einem Moment eine Synthesis der gleichförmigen Steigerung von 0 bis zu dem gegebenen empirischen Bewußtsein vorstellen. Alle Empfindungen werden daher als solche zwar nur *a posteriori* gegeben, aber die

насыщенности среды, наполняющей пространство, например теплоты, а также всякой другой реальности (в явлении), не оставляющей ни одной, даже малейшей, части этого пространства пустой, может убывать до бесконечности, и тем не менее эта теплота может и в этом случае наполнять пространство точно так же, как и другие явления с бóльшими степенями. Я вовсе не собираюсь здесь утверждать, что с различием между видами материи по удельному весу дело действительно обстоит таким же образом, но хочу только доказать из некоторого основоположения чистого рассудка следующее: природа наших восприятий делает возможным такое объяснение, и ошибочно рассматривать реальное в явлении как нечто [везде] одинаковое по степени и различное только по агрегации и экстенсивной величине ее, к тому же ссылаясь якобы на рассудочное основоположение *a priori*.|

Тем не менее для всякого исследователя, привыкшего к трансцендентальному рассуждению и потому ставшего осмотрительным, эта антиципация восприятия всегда заключает в себе нечто поразительное и возбуждает некоторые сомнения в том, что рассудок может антиципировать такое синтетическое положение, как суждение о степени всего реального в явлении и, стало быть, о возможности внутреннего различия в самом ощущении, если отвлечься от его эмпирического качества. Следовательно, тут одно из решений совсем не праздного вопроса: каким образом рассудок может *a priori* судить здесь о явлениях синтетически и даже антиципировать их в том, что имеет собственно и чисто эмпирический характер, а именно касается ощущений?

Качество ощущения всегда чисто эмпирическое, и его никак нельзя представлять себе *a priori* (например, цвет, вкус и т. п.). Но реальное, соответствующее ощущениям вообще, в противоположность отрицанию = 0 представляет только нечто такое, понятие чего само по себе содержит бытие (Sein) и означает лишь синтез в эмпирическом сознании вообще. Во внутреннем чувстве это эмпирическое сознание может возрастать от 0 до какой угодно высшей степени, так что одна и та же экстенсивная величина созерцания (например, освещенная поверхность) может возбуждать столь же сильное ощущение, как и агрегат многих других (менее освещенных). Таким образом, от экстенсивной величины явления | можно совершенно отвлечься и тем не менее в одном лишь ощущении, занимающем одно мгновение, представлять себе синтез однородного возрастания от 0 до данного эмпирического сознания. Поэтому хотя все ощущения, как таковые, даны только

Eigenschaft derselben, daß sie einen Grad haben, kann *a priori* erkannt werden. Es ist merkwürdig, daß wir an Größen überhaupt *a priori* nur eine einzige *Qualität,* nämlich die Kontinuität, an aller Qualität aber (dem Realen der Erscheinungen) nichts weiter *a priori,* als die intensive *Quantität* derselben, nämlich daß sie einen Grad haben, erkennen können; alles übrige bleibt der Erfahrung überlassen.

3. Analogien der Erfahrung

Das Prinzip derselben ist: *Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.*

Beweis.

Erfahrung ist ein empirisches Erkenntnis, d. i. ein Erkenntnis, das durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt. Sie ist also eine Synthesis der Wahrnehmungen, die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist, sondern die synthetische Einheit des Mannigfaltigen derselben in einem Bewußtsein enthält, welche das Wesentliche einer Erkenntnis
219 der *Objekte* der Sinne, d. i. der Erfahrung (nicht | bloß der Anschauung oder Empfindung der Sinne), ausmacht. Nun kommen zwar in der Erfahrung die Wahrnehmungen nur zufälligerweise zu einander, so daß keine Notwendigkeit ihrer Verknüpfung aus den Wahrnehmungen selbst erhellt, noch erhellen kann; weil Apprehension nur eine Zusammenstellung des Mannigfaltigen der empirischen Anschauung, aber keine Vorstellung von der Notwendigkeit der verbundenen Existenz der Erscheinungen, die sie zusammenstellt im Raum und Zeit, in derselben angetroffen wird. Da aber Erfahrung ein Erkenntnis der Objekte durch Wahrnehmungen ist, folglich das Verhältnis im Dasein des Mannigfaltigen nicht wie es in der Zeit zusammengestellt wird, sondern wie es objektiv in der Zeit ist, in ihr vorgestellt werden soll, die Zeit selbst aber nicht wahrgenommen werden kann: so kann die Bestimmung der Existenz der Objekte in der Zeit nur durch ihre Verbindung in der Zeit überhaupt, mithin nur durch *a priori* verknüpfende Begriffe geschehen. Da diese nun jederzeit zugleich Notwendigkeit bei sich führen, so ist Erfahrung nur durch eine Vorstellung der notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.

Die drei *modi* der Zeit sind *Beharrlichkeit, Folge* und *Zugleichsein.* Daher werden drei Regeln aller Zeitverhältnisse der Erscheinungen,

a posteriori, но то свойство их, что они имеют степень, может быть познано *a priori*. Достойно удивления, что в величинах вообще мы можем познать *a priori* только одно их *качество,* а именно непрерывность, а во всяком качестве (в реальном [содержании] явлений) мы познаем *a priori* только интенсивное *количество* их, т. е. то, что они имеют степень; все же остальное предоставляется опыту.

3. Аналогии опыта

Принцип их таков: *опыт возможен только посредством представления о необходимой связи восприятий.*

Доказательство.

Опыт есть эмпирическое познавание, т. е. познавание, определяющее объект посредством восприятий. Следовательно, опыт есть синтез восприятий, который сам не содержится в восприятии, но содержит в сознании синтетическое единство их многообразного; это синтетическое единство составляет существо познания *объектов* чувств, т. е. опыта (а не | просто созерцания или ощущения чувств). Восприятия, правда, сходятся друг с другом в опыте только случайно, так что из самих восприятий необходимость их связи не явствует и не может явствовать, потому что аппрегензия означает лишь собирание вместе многообразного, [имеющегося] в эмпирическом созерцании. Но аппрегензия не есть представление о необходимости связного существования собираемых ею вместе явлений в пространстве и времени. А так как опыт есть познавание объектов посредством восприятий, то отношение в бытии многообразного должно представляться в нем не так, как оно складывается во времени, но так, как оно объективно существует во времени, и поскольку само время воспринять нельзя, то определение существования объектов во времени может быть осуществлено только посредством связывания их во времени вообще, стало быть, только посредством понятий, *a priori* устанавливающих связь. И раз эти понятия всегда вместе с тем заключают в себе необходимость, то опыт возможен только посредством представления о необходимой связи восприятий.

Три модуса времени — это *постоянность, последовательность* и *одновременность* [*бытия*]. Поэтому всякому опыту должны предше-

wonach jeder ihr Dasein in Ansehung der Einheit aller Zeit bestimmt werden kann, vor aller Erfahrung vorangehen und diese allererst möglich machen. |

220

Der allgemeine Grundsatz aller drei Analogien beruht auf der notwendigen *Einheit* der Apperzeption in Ansehung alles möglichen empirischen Bewußtseins (der Wahrnehmung) *zu jeder Zeit,* folglich, da jene *a priori* zum Grunde liegt, auf der synthetischen Einheit aller Erscheinungen nach ihrem Verhältnisse in der Zeit. Denn die ursprüngliche Apperzeption bezieht sich auf den inneren Sinn (den Inbegriff aller Vorstellungen) und zwar *a priori* auf die Form desselben, d. i. das Verhältnis des mannigfaltigen empirischen Bewußtseins in der Zeit. In der ursprünglichen Apperzeption soll nun alle dieses Mannigfaltige seinen Zeitverhältnissen nach vereinigt werden; denn dieses sagt die transzendentale Einheit derselben *a priori,* unter welcher alles steht, was zu meinem (d. i. meinem einigen) Erkenntnisse gehören soll, mithin ein Gegenstand für mich werden kann. Diese *synthetische Einheit* in dem Zeitverhältnisse aller Wahrnehmungen, welche *a priori bestimmt ist,* ist also das Gesetz: daß alle empirische Zeitbestimmungen unter Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung stehen müssen; und die Analogien der Erfahrung, von denen wir jetzt handeln wollen, müssen dergleichen Regeln sein.

Diese Grundsätze haben das Besondere an sich, daß sie nicht die Erscheinungen und die Synthesis ihrer empirischen Anschauung, sondern bloß das *Dasein* und ihr *Verhältnis* untereinander in Ansehung dieses ihres Daseins erwägen. Nun kann die Art, wie etwas in der Erscheinung apprehendiert wird, *a priori* dergestalt bestimmt sein,

221

daß die Regel ihrer Synthesis zugleich diese Anschauung *a priori* in jedem vorliegenden empirischen Beispiele geben, d. i. sie daraus zustandebringen kann. Allein das Dasein der Erscheinungen kann *a priori* nicht erkannt werden; und ob wir gleich auf diesem Wege dahin gelangen könnten, auf irgendein Dasein zu schließen, so würden wir dieses doch nicht bestimmt erkennen, d. i. das, wodurch seine empirische Anschauung sich von anderen Unterschiede, antizipieren können.

Die vorigen zwei Grundsätze, welche ich die mathematische nannte, in Betracht dessen, daß sie die Mathematik auf Erscheinungen anzuwenden berechtigten, gingen auf Erscheinungen ihrer bloßen Möglichkeit nach und lehrten, wie sie sowohl ihrer Anschauung als dem Realen ihrer Wahrnehmung nach nach Regeln einer mathematischen

ствовать и делать его возможным три правила всех временных отношений явлений, согласно которым можно определить бытие каждого явления относительно единства всего времени. |

Общее основоположение всех трех аналогий опирается на необходимое *единство* апперцепции в отношении всего возможного эмпирического сознания (восприятия) *во всякое время*, и так как это единство *a priori* лежит в основе, то, следовательно, указанное общее основоположение опирается на синтетическое единство всех явлений согласно их отношению во времени. В самом деле, первоначальная апперцепция относится ко внутреннему чувству (совокупности всех представлений), и притом касается *a priori* формы этого чувства, т. е. отношения многообразного эмпирического сознания во времени. Все это многообразное и должно быть объединено в первоначальной апперцепции согласно его временным отношениям, ибо именно это выражает трансцендентальное единство апперцепции *a priori*, которому подчинено все, что должно принадлежать моему (т. е. моему единому) познаванию, стало быть, может сделаться для меня предметом. Следовательно, это *синтетическое единство* временных отношений всех восприятий, *определенное a priori*, есть закон, гласящий, что все эмпирические определения времени должны быть подчинены правилам всеобщего определения времени, и аналогии опыта, которыми мы занимаемся теперь, должны быть такими правилами.

Особенность этих основоположений состоит в том, что они рассматривают не явления и не синтез их эмпирического созерцания, а только *бытие* [явлений] и *отношение* друг к другу, касающееся этого их бытия. Действительно, способ, каким что-то в | явлении улавливается аппрегензией, может быть *a priori* определен так, что правило его синтеза может дать вместе с тем само это созерцание *a priori* в любом эмпирическом примере, т. е. осуществить его через синтез. Однако бытие явлений нельзя познать *a priori*, и, хотя бы мы могли прийти этим путем к тому, что умозаключили бы о каком-нибудь бытии, тем не менее мы не познали бы его определенным образом, т. е. не могли бы антиципировать то, чем его эмпирическое созерцание отличается от других созерцаний.

Два предыдущих основоположения, названных мной математическими ввиду того, что они дают право применять математику к явлениям, касаются явлений с точки зрения одной лишь возможности их и учат тому, как они с точки зрения их созерцания и реального в их восприятии могут быть построены согласно правилам мате-

Synthesis erzeugt werden könnten; daher sowohl bei der einen, als bei der anderen die Zahlgrößen und mit ihnen die Bestimmung der Erscheinung als Größe gebraucht werden können. So werde ich z. B. den Grad der Empfindungen des Sonnenlichts aus etwa 200 000 Erleuchtungen durch den Mond zusammensetzen und *a priori* bestimmt geben, d. i. konstruieren können. Daher können wir die ersteren Grundsätze konstitutive nennen.

Ganz anders muß es mit denen bewandt sein, die das Dasein der Erscheinungen *a priori* unter Regeln bringen sollen. Denn da dieses
222 sich nicht konstruieren läßt, | so werden sie nur auf das Verhältnis des Daseins gehen und keine anderen als bloß *regulative* Prinzipien abgeben können. Da ist also weder an Axiome, noch an Antizipationen zu denken; sondern wenn uns eine Wahrnehmung in einem Zeitverhältnisse gegen andere (obzwar unbestimmte) gegeben ist, so wird *a priori* nicht gesagt werden können: *welche* andere und *wie große* Wahrnehmung, sondern wie sie dem Dasein nach in diesem *modo* der Zeit mit jener notwendig verbunden sei. In der Philosophie bedeuten Analogien etwas sehr Verschiedenes von demjenigen, was sie in der Mathematik vorstellen. In dieser sind es Formeln, welche die Gleichheit zweier Größenverhältnisse aussagen, und jederzeit *konstitutiv,* so daß, wenn drei Glieder der Proportion gegeben sind, auch das vierte dadurch gegeben wird, d. i. konstruiert werden kann. In der Philosophie aber ist die Analogie nicht die Gleichheit zweier *quantitativer,* sondern *qualitativer Verhältnisse, wo ich aus drei gegebenen Gliedern nur das Verhältnis* zu einem vierten, nicht aber *dieses* vierte *Glied* selbst erkennen und *a priori* geben kann, wohl aber eine Regel habe, es in der Erfahrung zu suchen, und ein Merkmal, es in derselben aufzufinden. Eine Analogie der Erfahrung wird also nur eine Regel sein, nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung (nicht wie Wahrnehmung selbst als empirische Anschauung überhaupt) entspringen soll, und als Grundsatz von den Gegenständen (den Erscheinungen) nicht *konstitutiv,* sondern
223 bloß *regu|lativ* gelten. Eben dasselbe aber wird auch von den Postulaten des empirischen Denkens überhaupt, welche die Synthesis der bloßen Anschauung (der Form der Erscheinung), der Wahrnehmung (der Materie derselben) und der Erfahrung (des Verhältnisses dieser Wahrnehmungen) zusammen betreffen, gelten, nämlich daß sie nur regulative Grundsätze sind und sich von den mathematischen, die konstitutiv sind, zwar nicht in der Gewißheit, welche in beiden *a priori* feststeht, aber

матического синтеза; поэтому и в первом и во втором синтезе могут быть применены числовые величины и вместе с ними определение явления в качестве величины [как таковой]. Так, например, степень ощущений от солнечного света я могу сложить и дать *a priori* в определенной форме, т. е. конструировать из 200 000 лунных освещений. Поэтому мы можем назвать первые основоположения конститутивными.

Совершенно иными должны быть те основоположения, которые *a priori* подводят под правила бытие явлений. В самом деле, так как бытие явлений нельзя конструировать, | то эти основоположения будут касаться лишь отношения бытия и могут дать только *регулятивные* принципы. Следовательно, здесь нечего думать ни об аксиомах, ни об антиципациях; если нам дано восприятие во временном отношении к другому восприятию (хотя и не определенному), то нельзя сказать *a priori*, *каково* другое восприятие и *какое* оно *по величине*, но можно *a priori* сказать, как оно, это другое восприятие, необходимо связано с данным восприятием по своему бытию в этом модусе времени. В философии аналогии означают нечто совершенно иное, чем в математике. В математике так называются формулы, выражающие равенство двух отношений величин и всегда имеющие *конститутивный* характер, так что если даны три члена пропорции, то тем самым дан, т. е. может быть конструирован, и четвертый член. Но в философии аналогия есть равенство двух не *количественных,* а *качественных отношений, в котором я по трем данным членам могу познать* и *a priori вывести только отношение* к четвертому члену, а не самый *этот* четвертый *член;* однако у меня есть правило, по которому могу искать его в опыте, и признак, по которому в опыте можно найти этот четвертый член. Следовательно, аналогия опыта будет лишь правилом, согласно которому единство опыта (а не само восприятие как эмпирическое созерцание вообще) должно возникнуть из восприятий и которое как основоположение должно иметь для предметов (явлений) не *конститутивную,* а только | *регулятивную* значимость. То же самое следует сказать и о постулатах эмпирического мышления вообще, которые касаются синтеза чистого созерцания (формы явления), синтеза восприятия (материи явления) и синтеза опыта (отношения этих восприятий). А именно: они суть лишь регулятивные основоположения и от математических основоположений, которые конститутивны, отличаются, правда, не достоверностью,

doch in der Art der Evidenz, d. i. dem Intuitiven derselben, (mithin auch der Demonstration) unterscheiden.

Was aber bei allen synthetischen Grundsätzen erinnert ward und hier vorzüglich angemerkt werden muß, ist dieses: daß diese Analogien nicht als Grundsätze des transzendentalen, sondern bloß des empirischen Verstandesgebrauchs ihre alleinige Bedeutung und Gültigkeit haben, mithin auch nur als solche bewiesen werden können, daß folglich die Erscheinungen nicht unter die Kategorien schlechthin, sondern nur unter ihre Schemate subsumiert werden müssen. Denn wären die Gegenstände, auf welche diese Grundsätze bezogen werden sollen, Dinge an sich selbst, so wäre es ganz unmöglich, etwas von ihnen *a priori* synthetisch zu erkennen. Nun sind es nichts als Erscheinungen, deren vollständige Erkenntnis, auf die alle Grundsätze *a priori* zuletzt doch immer auslaufen müssen, lediglich die mögliche Erfahrung ist; folglich können jene nichts als bloß die Bedingungen der Einheit des empirischen Erkenntnisses in der Synthesis der Erscheinungen zum Ziele haben; diese aber wird nur allein in dem Schema des reinen Verstandesbegriffs gedacht, von deren Einheit, als einer Synthesis überhaupt, die Kategorie die durch keine sinnliche Bedingung restringierte Funktion enthält. Wir werden also durch diese Grundsätze die Erscheinungen nur nach einer Analogie mit der logischen und allgemeinen Einheit der Begriffe zusammenzusetzen berechtigt werden und daher uns in dem Grundsatze selbst zwar der Kategorie bedienen, in der Ausführung aber (der Anwendung auf Erscheinungen) das Schema derselben als den Schlüssel ihres Gebrauchs an dessen Stelle, oder jener vielmehr als restringierende Bedingung unter dem Namen einer Formel des ersteren zur Seite setzen.

A. Erste Analogie
Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz

Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

Beweis.

Alle Erscheinungen sind in der Zeit, in welcher als Substrat (als beharrlicher Form der inneren Anschauung) das *Zugleichsein* sowohl als die Folge allein vorgestellt werden kann. Die Zeit also, in der aller

a priori присущей и тем и другим, а характером очевидности, т. е. интуитивным в них (а следовательно, и демонстрацией).

Здесь в особенности следует напомнить замечание, относящееся ко всем синтетическим основоположениям: эти аналогии имеют значение и приложимы только как принципы чисто эмпирического, а не трансцендентального употребления рассудка и, стало быть, могут быть доказаны только как таковые. Следовательно, явления должны быть подведены не прямо под категории, а только под их схемы. В самом деле, если бы предметы, к которым должны относиться эти основоположения, были вещами самими по себе, то было бы совершенно невозможно что-нибудь узнать о них *a priori* и [притом] синтетически. Но ведь это не что иное, как явления, и полное познание их, к которому в конце концов должны вести все основоположения *a priori*, есть один лишь возможный опыт, следовательно, эти основоположения могут иметь целью не что иное, как только условия единства эмпирического познавания в синтезе явлений; однако этот синтез мыслим лишь в схеме чистого понятия рассудка, тогда как категория содержит в себе функцию единства этого синтеза как синтеза вообще, не ограниченную никаким чувственным условием. Следовательно, при помощи этих основоположений мы будем иметь право соединять явления только по аналогии с логическим и всеобщим единством понятий, и потому в самом основоположении мы, правда, будем пользоваться категорией, но в осуществлении его (в применении к явлениям) мы будем заменять категорию ее схемой как ключом к ее употреблению или, вернее, рядом с категорией будем ставить, как ограничивающее ее условие, схему под названием формулы основоположения.

A. Первая аналогия
Основоположение о постоянности субстанции

При всякой смене явлений субстанция пребывает постоянной, и количественное единство ее (das Quantum) в природе не увеличивается и не уменьшается.

Доказательство.

Все явления пребывают во времени, и только в нем как в субстрате (как постоянной форме внутреннего созерцания) могут быть представлены и бытие *одновременности*, и *последовательность*. Ста-

225 | Wechsel der Erscheinungen gedacht werden soll, bleibt und wechselt nicht, weil sie dasjenige ist, in welchem das Nacheinander- oder Zugleichsein nur als Bestimmungen derselben vorgestellt werden können. Nun kann die Zeit für sich nicht wahrgenommen werden. Folglich muß in den Gegenständen der Wahrnehmung, d. i. den Erscheinungen, das Substrat anzutreffen sein, welches die Zeit überhaupt vorstellt, und an dem aller Wechsel oder Zugleichsein durch das Verhältnis der Erscheinungen zu demselben in der Apprehension wahrgenommen werden kann. Es ist aber das Substrat alles Realen, d. i. zur Existenz der Dinge Gehörigen, die *Substanz,* an welcher alles, was zum Dasein gehört, nur als Bestimmung kann gedacht werden. Folglich ist das Beharrliche, womit in Verhältnis alle Zeitverhältnisse der Erscheinungen allein bestimmt werden können, die Substanz in der Erscheinung, d. i. das Reale derselben, was als Substrat alles Wechsels immer dasselbe bleibt. Da diese also im Dasein nicht wechseln kann, so kann ihr Quantum in der Natur auch weder vermehrt noch vermindert werden.

Unsere *Apprehension* des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit sukzessiv und ist also immer wechselnd. Wir können also dadurch allein niemals bestimmen, ob dieses Mannigfaltige als Gegenstand der Erfahrung zugleich sei oder nacheinander folge, wo an ihr nicht etwas zum Grunde liegt, *was jederzeit ist,* d. i. etwas *Bleibendes*
226 und *Beharrliches,* von welchem aller | Wechsel und Zugleichsein nichts, als so viel Arten (*modi* der Zeit) sind, wie das Beharrliche existiert. Nur in dem Beharrlichen sind also Zeitverhältnisse möglich (denn Simultaneität und Sukzession sind die einzigen Verhältnisse in der Zeit), d. i. das Beharrliche ist das *Substratum* der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist. Die Beharrlichkeit drückt überhaupt die Zeit als das beständige Korrelatum alles Daseins der Erscheinungen, alles Wechsels und aller Begleitung aus. Denn der Wechsel trifft die Zeit selbst nicht, sondern nur die Erscheinungen in der Zeit (so wie das Zugleichsein nicht ein *modus* der Zeit selbst ist, als in welcher gar keine Teile zugleich, sondern alle nach einander sind). Wollte man der Zeit selbst eine Folge nach einander beilegen, so müßte man noch eine andere Zeit denken, in welcher diese Folge möglich wäre. Durch das Beharrliche allein bekommt das *Dasein* in verschiedenen Teilen der Zeitreihe nacheinander eine *Größe,* die man *Dauer* nennt. Denn in der blo-

ло быть, время, в котором | должна мыслиться всякая смена явлений, само сохраняется и не меняется, так как оно есть то именно, в чем бытие последовательности или одновременности могут быть представлены только как его определения. Но время само по себе не может быть воспринято. Следовательно, в предметах восприятия, т. е. в явлениях, должен быть субстрат, который представляет время вообще и в котором может быть воспринята всякая смена или одновременность бытия через отношение явлений к нему при аппрегензии. Но субстрат всего реального, т. е. относящегося к существованию вещей, есть *субстанция,* в которой все, что относится к бытию, можно мыслить только как определение. Следовательно, то постоянное, лишь в соотношении с которым можно определить все временные отношения явлений, есть субстанция в явлении, т. е. реальное [содержание] явления, всегда остающееся одним и тем же как субстрат всякой смены. Следовательно, так как субстанция в бытии не может меняться, [общее] количество ее в природе не может ни увеличиваться, ни уменьшаться.

Наша *аппрегензия* многообразного, [имеющегося] в явлении, всегда последовательна, стало быть, эта аппрегензия всегда подвержена смене. Значит, посредством одной лишь аппрегензии мы никогда не можем определить, есть ли данное многообразное как предмет опыта нечто одновременно существующее или последовательное [во времени], если в основе его не лежит нечто такое, что *имеется всегда,* т. е. нечто *сохраняющееся* и *постоянное,* и всякая | смена и бытие одновременности суть не что иное, как способы (модусы времени) существования этого постоянного. Следовательно, временные отношения возможны только в постоянном (так как одновременность и последовательность суть единственные отношения во времени), иными словами, постоянное есть *субстрат* эмпирического представления самого времени, и только он делает возможным всякое определение времени. Постоянность вообще выражает время как устойчивый коррелят всякого бытия явлений, всякой смены и всякого следования [одного за другим]. Ибо смена касается не самого времени, а только явлений во времени (подобно тому как бытие одновременности не есть модус самого времени: части времени существуют не одновременно, а только друг после друга). Если бы мы приписали последовательность самому времени, то мы должны были бы мыслить еще другое время, в котором эта последовательность была бы возможна. Только благодаря постоянному *бытию* в различных частях временного ряда приобрета-

ßen Folge allein ist das Dasein immer verschwindend und anhebend und hat niemals die mindeste Größe. Ohne dieses Beharrliche ist also kein Zeitverhältnis. Nun kann die Zeit an sich selbst nicht wahrgenommen werden; mithin ist dieses Beharrliche an den Erscheinungen das Substratum aller Zeitbestimmung, folglich auch die Bedingung der Möglichkeit aller synthetischen Einheit der Wahrnehmungen, d.
227 i. der Erfahrung, | und an diesem Beharrlichen kann alles Dasein und aller Wechsel in der Zeit nur als ein *modus* der Existenz dessen, was bleibt und beharrt, angesehen werden. Also ist in allen Erscheinungen das Beharrliche der Gegenstand selbst, d. i. die Substanz (*phaenomenon*), alles aber, was wechselt oder wechseln kann, gehört nur zu der Art, wie diese Substanz oder Substanzen existieren, mithin zu ihren Bestimmungen.

Ich finde, daß zu allen Zeiten nicht bloß der Philosoph, sondern selbst der gemeine Verstand diese Beharrlichkeit als ein Substratum alles Wechsels der Erscheinungen vorausgesetzt haben und auch jederzeit als ungezweifelt annehmen werden, nur daß der Philosoph sich hierüber etwas bestimmter ausdrückt, indem er sagt: bei allen Veränderungen in der Welt bleibt die *Substanz,* und nur die *Akzidenzen* wechseln. Ich treffe aber von diesem so synthetischen Satze nirgends auch nur den Versuch von einem Beweise an; ja er steht auch nur selten, wie es ihm doch gebührt, an der Spitze der reinen und völlig *a priori* bestehenden Gesetze der Natur. In der Tat ist der Satz, daß die Substanz beharrlich sei, tautologisch. Denn bloß diese Beharrlichkeit ist der Grund, warum wir auf die Erscheinung die Kategorie der Substanz anwenden, und man hätte beweisen müssen, daß in allen Erscheinungen etwas Beharrliches sei, an welchem das Wandelbare nichts als Be-
228 stimmung seines Daseins ist. Da aber ein solcher Beweis niemals | dogmatisch, d. i. aus Begriffen, geführt werden kann, weil er einen synthetischen Satz *a priori* betrifft, und man niemals daran dachte, daß dergleichen Sätze nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung gültig sind, mithin auch nur durch eine Deduktion der Möglichkeit der letztern bewiesen werden können: so ist kein Wunder, wenn er zwar bei aller Erfahrung zum Grunde gelegt (weil man dessen Bedürfnis bei der empirischen Erkenntnis fühlt), niemals aber bewiesen worden ist.

Ein Philosoph wurde gefragt: wie viel wiegt der Rauch? Er antwortete: ziehe von dem Gewichte des verbrannten Holzes das Gewicht der übrigbleibenden Asche ab, so hast du das Gewicht des Rauchs. Er setz-

ет *величину,* называемую *длительностью,* так как в одной лишь последовательности бытие постоянно исчезает и возникает и никогда не имеет ни малейшей величины. Следовательно, без этого постоянного невозможно никакое временно́е отношение. Но время само по себе нельзя воспринять; стало быть, это постоянное в явлениях есть субстрат всякого определения времени, а потому также и условие возможности всякого синтетического единства восприятий, т. е. опыта, | и в этом постоянном всякое бытие и всякая смена во времени могут рассматриваться только как способ (*modus*) существования того, что сохраняется и является постоянным. Следовательно, во всех явлениях постоянное есть сам предмет, т. е. субстанция (*phaenomenon*), а все, что сменяется или может сменяться, относится лишь к способу существования этой субстанции или субстанций, стало быть, относится только к их определению.

Я нахожу, что не только философский ум, но даже обыденный рассудок всегда допускал и всегда будет без колебаний признавать это постоянное как субстрат всякой смены явлений, с той лишь разницей, что философ высказывается об этом несколько определеннее, говоря, что при всех изменениях в мире *субстанция* остается и только *акциденции* сменяются. Однако я нигде не нахожу даже и попытки доказать это чисто синтетическое положение; более того, оно лишь изредка ставится, как это и подобает ему, во главу чистых и совершенно *a priori* сохраняющихся законов природы. В действительности положение о том, что субстанция постоянна, есть тавтология. Ибо именно эта постоянность есть то, на основании чего мы применяем к явлениям категорию субстанции, и доказывать следовало бы положение, что во всех явлениях есть нечто постоянное, в котором все изменчивое есть не что иное, как определение его бытия. Но поскольку подобное доказательство никогда | нельзя вести догматически, т. е. из понятий, потому что оно касается синтетического положения *a priori*, и так как никто не думал о том, что подобные положения значимы только в отношении к возможному опыту, следовательно, могут быть доказаны только путем дедукции возможности опыта, – постольку не удивительно, что оно до сих пор никогда не было доказано, хотя и бывало положено в основу всякого опыта (так как потребность в нем чувствуется при всяком эмпирическом познании).

Одного философа спросили: сколько весит дым? Он ответил: вычти из веса сожженных дров вес оставшегося пепла, и ты получишь вес дыма. Следовательно, он считал неоспоримым, что даже в огне мате-

te also als unwidersprechlich voraus: daß selbst im Feuer die Materie (Substanz) nicht vergehe, sondern nur die Form derselben eine Abänderung erleide. Ebenso war der Satz: aus nichts wird nichts, nur ein anderer Folgesatz aus dem Grundsatze der Beharrlichkeit, oder vielmehr des immerwährenden Daseins des eigentlichen Subjekts an den Erscheinungen. Denn wenn dasjenige an der Erscheinung, was man Substanz nennen will, das eigentliche Substratum aller Zeitbestimmung sein soll, so muß sowohl alles Dasein in der vergangenen, als das der künftigen Zeit daran einzig und allein bestimmt werden können. Daher können wir einer Erscheinung nur darum den Namen Substanz geben, weil wir ihr Dasein zu aller Zeit voraussetzen, welches durch
229 das Wort | Beharrlichkeit nicht einmal wohl ausgedrückt wird, indem dieses mehr auf künftige Zeit geht. Indessen ist die innre Notwendigkeit zu beharren doch unzertrennlich mit der Notwendigkeit, immer gewesen zu sein, verbunden, und der Ausdruck mag also bleiben. *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti,* waren zwei Sätze, welche die Alten unzertrennt verknüpften, und die man aus Mißverstand jetzt bisweilen trennt, weil man sich vorstellt, daß sie Dinge an sich selbst angehen, und der erstere der Abhängigkeit der Welt von einer obersten Ursache (auch sogar ihrer Substanz nach) entgegen sein dürfte; welche Besorgnis unnötig ist, indem hier nur von Erscheinungen im Felde der Erfahrung die Rede ist, deren Einheit niemals möglich sein würde, wenn wir neue Dinge (der Substanz nach) wollten entstehen lassen. Denn alsdann fiele dasjenige weg, welches die Einheit der Zeit allein vorstellen kann, nämlich die Identität des Substratum, als woran aller Wechsel allein durchgängige Einheit hat. Diese Beharrlichkeit ist indeß doch weiter nichts, als die Art, uns das Dasein der Dinge (in der Erscheinung) vorzustellen.

Die Bestimmungen einer Substanz, die nichts anderes sind, als besondere Arten derselben zu existieren, heißen *Akzidenzen.* Sie sind jederzeit real, weil sie das Dasein der Substanz betreffen (Negationen sind nur Bestimmungen, die das Nichtsein von etwas an der Substanz ausdrücken). Wenn man nun diesem Realen | an der Substanz ein besonderes Dasein beilegt (z. E. der Bewegung als einem Akzidens der Materie), so nennt man dieses Dasein die Inhärenz zum Unterschiede vom Dasein der Substanz, das man Subsistenz nennt. Allein hieraus entspringen viel Mißdeutungen, und es ist genauer und richtiger geredet, wenn man das Akzidens nur durch die Art, wie das Dasein einer Substanz positiv

рия (субстанция) не уничтожается, а только форма ее претерпевает изменение. Точно так же положение *из ничего не возникает ничего* есть лишь другой вывод из основоположения о постоянности или, вернее, о постоянном бытии подлинного субъекта в явлениях. В самом деле, если то в явлении, что мы хотим назвать субстанцией, должно быть истинным субстратом всякого определения времени, то необходимо, чтобы всякое бытие как в прошедшем, так и в будущем времени могло быть определено единственно лишь на основе субстанции. Исходя из этого мы можем дать явлению название субстанции только потому, что предполагаем: бытие [наличествует] во всякое время; и слово | *постоянность* не слишком-то хорошо выражает это, так как оно указывает скорее на будущее время. Впрочем, внутренняя необходимость постоянно сохраняться неразрывно связана с необходимостью быть всегда и в прошлом, и потому слово Beharrlichkeit, т. е. постоянность, все же можно принять. *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti* — эти два положения древние неразрывно соединяли, а в наше время их нередко по недоразумению разделяют, потому что полагают, будто они касаются вещей самих по себе и будто первое из них противоречит зависимости мира (даже и в отношении его субстанции) от некоей высшей причины. Между тем беспокоиться нет оснований, так как здесь речь идет только о явлениях в сфере опыта, единство которого было бы невозможно, если бы мы захотели допустить возникновение новых вещей (в отношении [их] субстанции). В самом деле, тогда исчезло бы то, без чего невозможно представить единство времени, а именно исчезло бы тождество субстрата, лишь на основе которого всякая смена обладает проникающим [все] единством. Тем не менее эта постоянность есть не более как только способ, каким мы представляем себе бытие вещей (в явлении).

Определения субстанции, которые суть не что иное, как особые способы ее существования, называются *акциденциями.* Они всегда реальны, потому что касаются бытия субстанции (отрицания суть лишь определения, выражающие небытие чего-нибудь в субстанции). Если этому реальному | в субстанции приписывают особое бытие (например, движению как акциденции материи), то такое бытие называют присущностью (Inhärenz) в отличие [именно] от бытия [самой] субстанции, которое называют субсистенцией (Subsistenz). Однако отсюда возникает много недоразумений; более правильно говорит и более точен тот, кто называет акциденциями только способы, какими положительно

bestimmt ist, bezeichnet. Indessen ist es doch vermöge der Bedingungen des logischen Gebrauchs unsers Verstandes unvermeidlich, dasjenige, was im Dasein einer Substanz wechseln kann, indessen daß die Substanz bleibt, gleichsam abzusondern und in Verhältnis auf das eigentliche Beharrliche und Radikale zu betrachten; daher denn auch diese Kategorie unter dem Titel der Verhältnisse steht, mehr als die Bedingung derselben, als daß sie selbst ein Verhältnis enthielte.

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

Veränderung kann daher nur an Substanzen wahrgenommen werden, und das Entstehen oder Vergehen schlechthin, ohne daß es bloß eine Bestimmung des Beharrlichen betreffe, kann gar keine mögliche Wahrnehmung sein, weil eben dieses Beharrliche die Vorstellung von dem Übergange aus einem Zustande in den anderen und vom Nichtsein zum Sein möglich macht, die also nur als wechselnde Bestimmungen dessen, was bleibt, empirisch erkannt werden können. Nehmet an, daß etwas schlechthin Anfange zu sein, so müßt ihr einen Zeitpunkt haben, in dem es nicht war. Woran wollt ihr aber diesen heften, wenn nicht an demjenigen, was schon da ist? Denn eine leere Zeit, die vorherginge, ist kein Gegenstand der Wahrnehmung; knüpft ihr dieses Entstehen aber an Dinge, die vorher waren und bis zu dem, was entsteht, fortdauren, so war das letztere nur eine Bestimmung des ersteren als des Beharrlichen. Ebenso ist es auch mit dem Vergehen: denn dieses setzt die empirische Vorstellung einer Zeit voraus, da eine Erscheinung nicht mehr ist.

Substanzen (in der Erscheinung) sind die Substrate aller Zeitbestimmungen. Das Entstehen einiger und das Vergehen anderer derselben würde selbst die einzige Bedingung der empirischen Einheit der Zeit aufhe-
232 ben, | und die Erscheinungen würden sich alsdann auf zweierlei Zeiten

определяют бытие субстанции. Впрочем, условия логического употребления нашего рассудка заставляют нас как бы обособлять то, что может сменяться в бытии субстанции, между тем как субстанция сохраняется, и рассматривать это сменяющееся в его отношении к собственно постоянному и коренному. Поэтому, хотя категорию субстанции мы поставили под рубрику отношений, она содержит скорее условие отношений, чем само отношение.

На этом [понятии] постоянности основывается также и правильное толкование понятия *изменения*. Возникновение и исчезновение — это не изменения того, что возникает или исчезает. Изменение есть один способ существования, следуюший за другим способом существования того же самого предмета. Поэтому то, что изменяется, есть *сохраняющееся,* и *сменяются* только его *состояния*. Так как эта смена касается только определений, которые могут исчезать или возникать, то мы можем высказать следующее положение, кажущееся несколько парадоксальным: только постоянное (субстанция) | изменяется; изменчивое подвергается не изменению, а только *смене*, состоящей в том, что некоторые определения исчезают, а другие возникают.

Поэтому изменения можно наблюдать только у субстанций, и безусловное возникновение и исчезновение, не составляющее определения постоянного, не может быть возможным восприятием, так как именно это постоянное делает возможным представление о переходе из одного состояния в другое и от небытия (Nichtsein) к бытию (Sein), которые, следовательно, эмпирически могут быть познаны только как сменяющиеся определения того, что сохраняется. Допусти*т*е, что нечто просто начало наличествовать; значит, вы должны допустить и какой-то момент, когда этого нечто не было. Но к чему вы можете присоединить этот момент, если не к тому, что уже налично? В самом деле, пустое предшествующее время не есть предмет восприятия; но если вы присоедините это возникновение к вещам, которые уже были прежде и продолжают существовать до возникновения чего-то, то последнее окажется лишь определением предшествующей вещи как постоянного. То же самое относится и к исчезновению, так как оно предполагает эмпирическое представление о времени, в котором явления уже нет.

Субстанции (в явлении) суть субстраты всех определений времени. Возникновение одних и исчезновение других определений устранило бы единственное условие эмпирического единства времени, | и явления относились бы тогда к двум различным временам, в кото-

beziehen, in denen neben einander das Dasein verflösse, welches ungereimt ist. Denn es ist *nur Eine Zeit,* in welcher alle verschiedene Zeiten nicht zugleich, sondern nach einander gesetzt werden müssen.

So ist demnach die Beharrlichkeit eine notwendige Bedingung, unter welcher allein Erscheinungen als Dinge oder Gegenstände in einer möglichen Erfahrung bestimmbar sind. Was aber das empirische Kriterium dieser notwendigen Beharrlichkeit und mit ihr der Substantialität der Erscheinungen sei, davon wird uns die Folge Gelegenheit geben das Nötige anzumerken.

B. Zweite Analogie

Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität.

Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.

Beweis.

(Daß alle Erscheinungen der Zeitfolge insgesamt nur *Veränderungen,* d. i. ein sukzessives Sein und Nichtsein der Bestimmungen der Substanz, seien, die da beharrt, folglich das Sein der Substanz selbst, welches aufs Nichtsein derselben folgt, oder das Nichtsein derselben,
233 welches aufs Dasein folgt, mit anderen Worten, daß das Entstehen oder Vergehen der Substanz selbst nicht stattfinde, hat der vorige Grundsatz dargetan. Dieser hätte auch so ausgedrückt werden können: *Aller Wechsel (Sukzession) der Erscheinungen ist nur Veränderung;* denn Entstehen oder Vergehen der Substanz sind keine Veränderungen derselben, weil der Begriff der Veränderung eben dasselbe Subjekt mit zwei entgegengesetzten Bestimmungen als existierend, mithin als beharrend voraussetzt. – Nach dieser Vorerinnerung folgt der Beweis).

Ich nehme wahr, daß Erscheinungen aufeinander folgen, d. i. daß ein Zustand der Dinge zu einer Zeit ist, dessen Gegenteil im vorigen Zustande war. Ich verknüpfe also eigentlich zwei Wahrnehmungen in der Zeit. Nun ist Verknüpfung kein Werk des bloßen Sinnes und der Anschauung, sondern hier das Produkt eines synthetischen Vermögens der Einbildungskraft, die den inneren Sinn in Ansehung des Zeitverhältnisses bestimmt. Diese kann aber gedachte zwei Zustände auf zweierlei Art verbinden, so daß der eine oder der andere in der Zeit vorausgehe; denn die Zeit kann an sich selbst nicht wahrgenommen und in Beziehung auf sie gleichsam empirisch, was vorhergehe und was

рых бытие протекало бы одновременно, что нелепо. В действительности существует *только Одно время*, в котором все различные времена должны быть полагаемы не вместе, а одно после другого.

Таким образом, постоянность есть необходимое условие, при котором только и можно определить явления как вещи или предметы в возможном опыте. Что же касается эмпирического критерия этой необходимой постоянности и вместе с ней субстанциальности явлений, то нам представится случай впоследствии высказать о нем необходимые соображения.

B. Вторая аналогия

Основоположение о временной последовательности по закону каузальности.

Все изменения происходят по закону связи причины и действия.

Доказательство.

(Предыдущее основоположение доказало, что все явления, следующие друг за другом во времени, суть лишь *изменения,* т. е. последовательное бытие (Sein) и небытие (Nichtsein) определений субстанции, которая постоянна; таким образом, бытие самой субстанции, следующее за ее небытием, или небытие субстанции, следующее за [ее] бытием, невозможно; иными | словами, невозможно возникновение или исчезновение самой субстанции. Это основоположение можно выразить и так: *всякая смена (последовательность) явлений есть лишь изменение;* в самом деле, возникновение или исчезновение субстанции не есть изменения ее, так как понятие изменения предполагает один и тот же субъект с двумя противоположными определениями, как существующий, т. е. как постоянный. — Напомнив об этом, приступим к доказательству.)

Я воспринимаю, что явления следуют друг за другом, т. е. в какое-то время существует состояние вещи, противоположное прежнему ее состоянию. Следовательно, я связываю, собственно говоря, два восприятия во времени. Но связывание не есть дело одного лишь чувства и созерцания; здесь оно есть продукт синтетической способности воображения, определяющей внутреннее чувство касательно временного отношения. Однако способность воображения может связывать два указанных состояния двояким образом, так, что или одно, или другое из них предшествует во времени; ведь время само по себе нельзя воспринять и в отношении к нему нельзя определить в объекте как бы эм-

folge, am Objekte bestimmt werden. Ich bin mir also nur bewußt, daß meine Imagination eines vorher, das andere nachher setze, nicht daß im Objekte der eine Zustand vor dem anderen vorhergehe, oder, mit
234 anderen Worten, es bleibt | durch die bloße Wahrnehmung das *objektive Verhältnis* der einander folgenden Erscheinungen unbestimmt. Damit dieses nun als bestimmt erkannt werde, muß das Verhältnis zwischen den beiden Zuständen so gedacht werden, daß dadurch als notwendig bestimmt wird, welcher derselben vorher, welcher nachher und nicht umgekehrt müsse gesetzt werden. Der Begriff aber, der eine Notwendigkeit der synthetischen Einheit bei sich führt, kann nur ein reiner Verstandesbegriff sein, der nicht in der Wahrnehmung liegt; und das ist hier der Begriff des *Verhältnisses der Ursache und Wirkung,* wovon die erstere die letztere in der Zeit als die Folge und nicht als etwas, was bloß in der Einbildung vorhergehen (oder gar überall nicht wahrgenommen sein) könnte, bestimmt. Also ist nur dadurch, daß wir die Folge der Erscheinungen, mithin alle Veränderung dem Gesetze der Kausalität unterwerfen, selbst Erfahrung, d. i. empirisches Erkenntnis von denselben, möglich; mithin sind sie selbst als Gegenstände der Erfahrung nur nach eben dem Gesetze möglich.

Die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit sukzessiv. Die Vorstellungen der Teile folgen auf einander. Ob sie sich auch im Gegenstande folgen, ist ein zweiter Punkt der Reflexion, der in dem ersteren nicht enthalten ist. Nun kann man zwar alles und sogar jede Vorstellung, sofern man sich ihrer bewußt ist, Objekt nennen;
235 allein was dieses Wort bei | Erscheinungen zu bedeuten habe, nicht insofern sie (als Vorstellungen) Objekte sind, sondern nur ein Objekt bezeichnen, ist von tieferer Untersuchung. Sofern sie, nur als Vorstellungen, zugleich Gegenstände des Bewußtseins sind, so sind sie von der Apprehension, d. i. der Aufnahme in die Synthesis der Einbildungskraft, gar nicht unterschieden, und man muß also sagen: das Mannigfaltige der Erscheinungen wird im Gemüt jederzeit sukzessiv erzeugt. Wären Erscheinungen Dinge an sich selbst, so würde kein Mensch aus der Sukzession der Vorstellungen von ihrem Mannigfaltigen ermessen können, wie dieses in dem Objekt verbunden sei. Denn wir haben es doch nur mit unseren Vorstellungen zu tun; wie Dinge an sich selbst (ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns affizieren) sein mögen, ist gänzlich außer unserer Erkenntnissphäre. Ob nun gleich die Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst und gleichwohl

пирически, что предшествует и что [за ним] следует. Стало быть, я сознаю только то, что мое воображение полагает одно раньше, другое позднее, а не то, что в объекте одно состояние предшествует другому; иными словами, посредством одного лишь восприятия остается еще |
5 не определенным *объективное отношение* следующих друг за другом явлений. Для того чтобы это отношение между двумя состояниями познать как определенное, нужно мыслить его так, чтобы посредством его было с необходимостью определено, которое из них должно полагаться раньше и которое позднее, а не наоборот. Но понятие, содержащее в
10 себе необходимость синтетического единства, может быть только чистым понятием рассудка, которое не заключено в восприятии, и в данном случае это — понятие *отношения причины* и *действия,* из которых первое состояние определяет во времени второе как следствие, а не как нечто такое, что могло бы предшествовать только в воображении (или
15 вообще не могло бы быть воспринято). Следовательно, сам опыт, т. е. эмпирическое познание явлений, возможен только благодаря тому, что мы подчиняем последовательность явлений, стало быть всякое изменение, закону каузальности; таким образом, сами явления как предметы опыта возможны только согласно этому же закону.

20 Аппрегензия многообразного, [имеющегося] в явлении, всегда есть последовательность. Представления о частях [явления] следуют друг за другом. Следуют ли они друг за другом также в предмете — это второй пункт рефлексии, не содержащийся в первом. Мы можем, конечно, называть объектом все, и даже всякое представление,
25 поскольку мы сознаем его. Однако, чтобы решить, что́ это слово должно | означать, когда речь идет о явлениях, поскольку они (как представления) не суть объекты, а только обозначают какой-нибудь объект, требуется более глубокое исследование. Поскольку они, но только как представления, одновременно суть предметы сознания,
30 они вовсе не отличаются от аппрегензии, т. е. от включения в синтез способности воображения, и, следовательно, нужно признать, что многообразное в явлениях всегда возникает в душе последовательно. Если бы явления были вещами самими по себе, то ни один человек не мог бы усмотреть из последовательности представлений, как их
35 многообразное связано в объекте. Ведь мы имеем дело только со своими представлениями; каковы вещи сами по себе (безотносительно к представлениям, через которые они воздействуют на нас), это целиком находится за пределами сферы нашего познания.

doch das einzige sind, was uns zur Erkenntnis gegeben werden kann, so soll ich anzeigen, was dem Mannigfaltigen an den Erscheinungen selbst für eine Verbindung in der Zeit zukomme, indessen daß die Vorstellung desselben in der Apprehension jederzeit sukzessiv ist. So ist z. E. die Apprehension des Mannigfaltigen in der Erscheinung eines Hauses, das vor mir steht, sukzessiv. Nun ist die Frage, ob das Mannigfaltige dieses Hauses selbst auch in sich sukzessiv sei, welches freilich niemand zugeben wird. Nun ist aber, sobald ich meine Begriffe | von einem Gegenstande bis zur transzendentalen Bedeutung steigere, das Haus gar kein Ding an sich selbst, sondern nur eine Erscheinung, d. i. Vorstellung, deren transzendentaler Gegenstand unbekannt ist; was verstehe ich also unter der Frage: wie das Mannigfaltige in der Erscheinung selbst (die doch nichts an sich selbst ist) verbunden sein möge? Hier wird das, was in der sukzessiven Apprehension liegt, als Vorstellung, die Erscheinung aber, die mir gegeben ist, unerachtet sie nichts weiter als ein Inbegriff dieser Vorstellungen ist, als der Gegenstand derselben betrachtet, mit welchem mein Begriff, den ich aus den Vorstellungen der Apprehension ziehe, zusammenstimmen soll. Man sieht bald, daß, weil Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Objekt Wahrheit ist, hier nur nach den formalen Bedingungen der empirischen Wahrheit gefragt werden kann, und Erscheinung im Gegenverhältnis mit den Vorstellungen der Apprehension nur dadurch als das davon unterschiedene Objekt derselben könne vorgestellt werden, wenn sie unter einer Regel steht, welche sie von jeder anderen Apprehension unterscheidet und eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen notwendig macht. Dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser notwendigen Regel der Apprehension enthält, ist das Objekt.

Nun laßt uns zu unserer Aufgabe fortgehen. Daß etwas geschehe, d. i. etwas oder ein Zustand werde, der vorher nicht war, kann nicht empirisch wahrgenommen | werden, wo nicht eine Erscheinung vorhergeht, welche diesen Zustand nicht in sich enthält; denn eine Wirklichkeit, die auf eine leere Zeit folge, mithin ein Entstehen, vor dem kein Zustand der Dinge vorhergeht, kann ebensowenig, als die leere Zeit selbst apprehendiert werden. Jede Apprehension einer Begebenheit ist also eine Wahrnehmung, welche auf eine andere folgt. Weil dieses aber bei aller Synthesis der Apprehension so beschaffen ist, wie ich oben an der Erscheinung eines Hauses gezeigt habe, so unterscheidet sie sich dadurch noch nicht von anderen. Allein ich bemerke auch:

Пусть явления не веши сами по себе; они, однако, – единственное, что может быть дано нам для познания; и я должен указать, какая связь во времени присуща многообразному в самих явлениях, между тем как представление о нем при схватывании всегда последовательно. Так, например, я схватываю многообразное в таком явлении, как стоящий передо мной дом, последовательно. Возникает вопрос, последовательно ли многообразное этого дома также и само в себе, — вопрос, на который, конечно, никто не ответит утвердительно. Однако, когда я восхожу к трансцендентальному значению своего понятия | о предмете, я нахожу, что дом есть вовсе не вещь сама по себе, а только явление, т. е. представление, трансцендентальный предмет которого неизвестен; в таком случае, что же я разумею под вопросом: как могло бы быть связано многообразное в самом явлении (которое само по себе есть ничто)? Здесь то, что заключено в последовательной аппрегензии, рассматривается как представление, а данное мне явление, хотя оно есть не более как совокупность этих представлений, рассматривается как их предмет, с которым должно согласоваться понятие, извлекаемое мной из представлений аппрегензии. Скоро становится ясно: поскольку соответствие познания с объектом есть истина, постольку здесь может ставиться вопрос только о формальных условиях эмпирической истины; и явление в противоположность представлениям аппрегензии могло бы быть представлено как их объект, отличающийся от них лишь в том случае, если оно подчинено правилу, которое отличает эту аппрегензию от всякой другой и делает необходимым некоторый способ связывания многообразного. То в явлении, в чем содержится условие этого необходимого правила аппрегензии, есть объект.

Вернемся теперь к нашей задаче. То обстоятельство, что нечто происходит, т. е. что возникает нечто или некое состояние, которого прежде не было, нельзя воспринять эмпирически, | если нет предшествующего явления, которое не содержит в себе этого состояния; в самом деле, действительность, следующую за пустым временем, стало быть, возникновение, которому не предшествует никакое состояние вещей, точно так же нельзя подвергнуть аппрегензии, как и само пустое время. Таким образом, всякая аппрегензия того или иного события есть восприятие, следующее за другим восприятием. Но так как всякий синтез аппрегензии происходит точно так же, как это было указано мной по поводу дома как явления, то одна аппреген-

daß, wenn ich an einer Erscheinung, welche ein Geschehen enthält, den vorhergehenden Zustand der Wahrnehmung A, den folgenden aber B nenne, daß B auf A in der Apprehension nur folgen, die Wahrnehmung A aber auf B nicht folgen, sondern nur vorhergehen kann. Ich sehe z. B. ein Schiff den Strom hinab treiben. Meine Wahrnehmung seiner Stelle unterhalb folgt auf die Wahrnehmung der Stelle desselben oberhalb dem Laufe des Flusses, und es ist unmöglich, daß in der Apprehension dieser Erscheinung das Schiff zuerst unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden sollte. Die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen in der Apprehension ist hier also bestimmt, und an dieselbe ist die letztere gebunden. In dem vorigen Beispiele von einem Hause konnten meine Wahrnehmungen in der Apprehension von der Spitze desselben anfangen und beim Bo-
238 den endigen, aber auch | von unten anfangen und oben endigen, imgleichen rechts oder links das Mannigfaltige der empirischen Anschauung apprehendieren. In der Reihe dieser Wahrnehmungen war also keine bestimmte Ordnung, welche es notwendig machte, wenn ich in der Apprehension anfangen müßte, um das Mannigfaltige empirisch zu verbinden. Diese Regel aber ist bei der Wahrnehmung von dem, was geschieht, jederzeit anzutreffen, und sie macht die Ordnung der einander folgenden Wahrnehmungen (in der Apprehension dieser Erscheinung) *notwendig*.

Ich werde also in unserm Fall die *subjektive Folge* der Apprehension von der *objektiven Folge* der Erscheinungen ableiten müssen, weil jene sonst gänzlich unbestimmt ist und keine Erscheinung von der anderen unterscheidet. Jene allein beweist nichts von der Verknüpfung des Mannigfaltigen am Objekt, weil sie ganz beliebig ist. Diese also wird in der Ordnung des Mannigfaltigen der Erscheinung bestehen, nach welcher die Apprehension des einen (was geschieht) auf die des anderen (das vorhergeht) *nach einer Regel* folgt. Nur dadurch kann ich von der Erscheinung selbst und nicht bloß von meiner Apprehension berechtigt sein zu sagen: daß in jener eine Folge anzutreffen sei, welches so viel bedeutet, als daß ich die Apprehension nicht anders anstellen könne, als gerade in dieser Folge.

Nach einer solchen Regel also muß in dem, was überhaupt vor ei-
239 ner Begebenheit vorhergeht, die Bedin|gung zu einer Regel liegen, nach welcher jederzeit und notwendigerweise diese Begebenheit folgt;

зия не отличается от другой. Однако в явлении, содержащем в себе событие (назовем предшествующее состояние восприятия *A*, а последующее — *B*), я замечаю также, что *B* может только следовать за *A* в аппрегензии, а восприятие *A* может только предшествовать
5 [восприятию] *B*, но не следовать за ним. Я вижу, например, лодку, плывущую вниз по течению реки. Мое восприятие ее положения ниже по течению реки следует за восприятием [ее] положения выше по течению, и невозможно, чтобы в аппрегензии этого явления лодка воспринималась сначала в нижней, а затем в верхней части тече-
10 ния. Стало быть, здесь порядок следования восприятий в аппрегензии определен, и аппрегензия связана им. В предыдущем примере, в случае с домом, мои восприятия аппрегензии могли начаться при аппрегензии с верхней части дома и закончиться основанием его | или, наоборот, начаться снизу и закончиться наверху; я мог также
15 улавливать в аппрегензии многообразное [содержание] эмпирического созерцания справа или слева. Следовательно, в ряду этих восприятий не было никакого определенного порядка, который бы с необходимостью решал, с чего я должен начать в аппрегензии, чтобы эмпирически связать многообразное. В восприятии же того, что
20 происходит, такое правило имеется всегда и делает *необходимым* порядок следующих друг за другом восприятий (при аппрегензии этого явления).

Итак, в нашем случае я должен выводить *субъективную последовательность* аппрегензии из *объективной последовательности* явлений, так
25 как в противном случае первая совершенно неопределенна и не отличает одно явление от другого. Одна лишь субъективная последовательность аппрегензии ничего не говорит о связи многообразного в объекте, потому что она совершенно произвольна. Стало быть, объективная последовательность явлений должна состоять в таком порядке многообразного в
30 явлениях, согласно которому аппрегензия одного события (того, что происходит) *по правилу* следует после аппрегензии другого события (того, которое предшествует). Лишь при этом условии я имею право утверждать о самом явлении, а не только о моей аппрегензии, что в явлении имеется последовательность [во времени], и это означает, что я могу осуществлять
35 аппрегензию не иначе как именно в этой последовательности.

Таким образом, в том, что́ вообще предшествует какому-то событию, должно согласно этому правилу заключаться | условие для правила, по которому это событие всегда и с необходимостью следует; на-

umgekehrt aber kann ich nicht von der Begebenheit zurückgehen und dasjenige bestimmen (durch Apprehension), was vorhergeht. Denn von dem folgenden Zeitpunkt geht keine Erscheinung zu dem vorigen zurück, aber bezieht sich doch *auf irgendeinen vorigen;* von einer gegebenen Zeit ist dagegen der Fortgang auf die bestimmte folgende notwendig. Daher weil es doch etwas ist, was folgt, so muß ich es notwendig auf etwas anderes überhaupt beziehen, was vorhergeht, und worauf es nach einer Regel, d. i. notwendigerweise, folgt, so daß die Begebenheit als das Bedingte auf irgendeine Bedingung sichere Anweisung gibt, diese aber die Begebenheit bestimmt.

Man setze, es gehe vor einer Begebenheit nichts vorher, worauf dieselbe nach einer Regel folgen müßte, so wäre alle Folge der Wahrnehmung nur lediglich in der Apprehension, d. i. bloß subjektiv, aber dadurch gar nicht objektiv bestimmt, welches eigentlich das Vorhergehende und welches das Nachfolgende der Wahrnehmungen sein müßte. Wir würden auf solche Weise nur ein Spiel der Vorstellungen haben, das sich auf gar kein Objekt bezöge, d. i. es würde durch unsre Wahrnehmung eine Erscheinung von jeder anderen dem Zeitverhältnisse nach gar nicht unterschieden werden, weil die Sukzession im Apprehendieren allerwärts einerlei und also nichts in der Erscheinung ist,
240 was sie bestimmt, so daß dadurch eine | gewisse Folge als objektiv notwendig gemacht wird. Ich werde also nicht sagen, daß in der Erscheinung zwei Zustände auf einander folgen; sondern nur, daß eine Apprehension auf die andere folgt, welches bloß etwas *Subjektives* ist und kein Objekt bestimmt, mithin gar nicht für Erkenntnis irgendeines Gegenstandes (selbst nicht in der Erscheinung) gelten kann.

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

оборот же, пойти назад от этого события и (в аппрегензии) определить то, что предшествует ему, я не могу. В самом деле, ни одно явление не возвращается от последующего момента времени к предшествующему, хотя и относится *к какому-то из предшествующих;* напротив, переход от данного времени к определенному последующему совершается с необходимостью. Поэтому, так как есть нечто последующее, я необходимо должен относить его к чему-то другому вообще, что предшествует и за чем оно следует по какому-то правилу, т. е. необходимым образом, так что событие как нечто обусловленное несомненно указывает на какое-то условие, а условием определяется событие.

Допустим, что событию не предшествует ничего, за чем оно должно было бы следовать по правилу; тогда всякая последовательность восприятий определялась бы исключительно лишь в аппрегензии, т. е. только субъективно; этим, однако, вовсе не было бы объективно определено, что именно в восприятиях должно было бы быть предшествующим и что последующим. Подобным образом мы имели бы только игру представлений, которая не относилась бы ни к какому объекту; иными словами, посредством наших восприятий нельзя было бы отличать одно явление от других по временному отношению, потому что последовательность в аппрегензии везде одинакова и, стало быть, она ничего не может определить в явлении так, чтобы сделать | некоторую последовательность объективно необходимой. Поэтому я не могу сказать, что в явлении два состояния следуют друг за другом, а могу лишь утверждать, что одна аппрегензия следует за другой, и это следование есть нечто чисто *субъективное* и не определяет объекта, стало быть, никак не может относиться к познанию какого-нибудь предмета (даже в явлении).

Итак, если мы узнаём, что происходит что-то, мы всегда при этом предполагаем, что данному событию предшествует нечто, за чем оно следует по правилу. В самом деле, без этого я не мог бы сказать об объекте, что он следует [за чем-то другим], так как одна лишь последовательность в моей аппрегензии, если она не определена правилом в отношении к чему-то предшествующему, не дает права допускать последовательность в объекте. Таким образом, все это всегда происходит при учете правила, согласно которому явления в их последовательности, т. е. так, как они происходят, определены предшествующим состоянием – с тем, чтобы я делал объективным свой субъективный синтез (аппрегензии); и исключительно при этой предпосылке возможен сам опыт о том, что происходит.

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

Es kommt also darauf an, im Beispiele zu zeigen, daß wir niemals, selbst in der Erfahrung, die Folge (einer Begebenheit, da etwas geschieht, was vorher nicht war) dem Objekt beilegen und sie von der
242 subjektiven unserer | Apprehension unterscheiden, als wenn eine Regel zum Grunde liegt, die uns nötigt, diese Ordnung der Wahrnehmungen vielmehr als eine andere zu beobachten, ja daß diese Nötigung es eigentlich sei, was die Vorstellung einer Sukzession im Objekt allererst möglich macht.

Wir haben Vorstellungen in uns, deren wir uns auch bewußt werden können. Dieses Bewußtsein aber mag so weit erstreckt und so genau oder pünktlich sein, als man wolle, so bleiben es doch nur immer Vorstellungen, d. i. innre Bestimmungen unseres Gemüts in diesem oder jenem Zeitverhältnisse. Wie kommen wir nun dazu, daß wir diesen Vorstellungen ein Objekt setzen, oder über ihre subjektive Realität als Modifikationen ihnen noch, ich weiß nicht, was für eine objektive bei-

Правда, возникает впечатление, что это противоречит постоянным наблюдениям над порядком употребления нашего рассудка, согласно которым лишь воспринятые и сопоставленные между собой сходные случаи следования многих событий за предшествующими явлениями приводят нас к открытию правила, | согласно которому определенные события всегда следуют за определенными явлениями, и прежде всего это дает нам возможность составить себе понятие о причине. В таком случае это понятие было бы только эмпирическим, и приобретенное им правило, гласящее, что все, что происходит, имеет причину, было бы столь же случайным, как и сам опыт: его всеобщность и необходимость были бы в таком случае лишь вымышлены и не имели бы никакой истинной всеобщей значимости, потому что они были бы обоснованы не *a priori*, а только с помощью индукции. Однако дело обстоит здесь точно так же, как и с другими чистыми представлениями *a priori* (например, пространством и временем), которые мы можем извлечь из опыта как ясные понятия только потому, что сами вложили их в опыт и лишь посредством них осуществили опыт. Конечно, логическая ясность этого представления о правиле, определяющем тот или иной ряд событий, как о понятии причины, возможна в этом случае лишь после употребления его в опыте, однако учет его как условия синтетического единства явлений во времени было основанием самого опыта, и потому оно *a priori* предшествовало опыту.

Итак, важно показать на примере, что мы никогда, даже в опыте не приписываем объекту последовательность (события, когда происходит нечто, чего не было раньше) и не отличаем ее от субъективной последовательности нашей | аппрегензии, если в основе не лежит правило, принуждающее нас наблюдать скорее такой-то, а не иной порядок восприятий; более того, мы должны показать, что именно это принуждение и есть то, что впервые делает возможным представление о последовательности в объекте.

В нас имеются представления, которые мы и можем осознавать. Но как бы далеко ни простиралось это осознание и каким бы точным или пунктуальным оно ни было, представления все же остаются лишь представлениями, т. е. внутренними определениями нашей души в том или ином временном отношении. Каким же образом мы приходим к тому, что даем этим представлениям объект или сверх их субъективной реальности как модификации приписываем им неиз-

legen? Objektive Bedeutung kann nicht in der Beziehung auf eine andre Vorstellung (von dem, was man vom Gegenstande nennen wollte) bestehen, denn sonst erneuert sich die Frage: wie geht diese Vorstellung wiederum aus sich selbst heraus und bekommt objektive Bedeutung noch über die subjektive, welche ihr als Bestimmung des Gemütszustandes eigen ist? Wenn wir untersuchen, was denn die *Beziehung auf einen Gegenstand* unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten: so finden wir, daß sie nichts weiter tue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen und sie einer Regel zu unter-
243 werfen; daß umgekehrt nur da|durch, daß eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen notwendig ist, ihnen objektive Bedeutung erteilt wird.

In der Synthesis der Erscheinungen folgt das Mannigfaltige der Vorstellungen jederzeit nach einander. Hierdurch wird nun gar kein Objekt vorgestellt, weil durch diese Folge, die allen Apprehensionen gemein ist, nichts vom anderen unterschieden wird. Sobald ich aber wahrnehme oder voraus annehme, daß in dieser Folge eine Beziehung auf den vorhergehenden Zustand sei, aus welchem die Vorstellung nach einer Regel folgt: so stellt sich etwas vor als Begebenheit, oder was da geschieht, d. i. ich erkenne einen Gegenstand, den ich in der Zeit auf eine gewisse bestimmte Stelle setzen muß, die ihm nach dem vorhergehenden Zustande nicht anders erteilt werden kann. Wenn ich also wahrnehme, daß etwas geschieht, so ist in dieser Vorstellung erstlich enthalten: daß etwas vorhergehe, weil eben in Beziehung auf dieses die Erscheinung ihr Zeitverhältnis bekommt, nämlich nach einer vorhergehenden Zeit, in der sie nicht war, zu existieren. Aber ihre bestimmte Zeitstelle in diesem Verhältnisse kann sie nur dadurch bekommen, daß im vorhergehenden Zustande etwas vorausgesetzt wird, worauf es jederzeit, d. i. nach einer Regel, folgt; woraus sich denn ergibt, daß ich erstlich nicht die Reihe umkehren und das, was geschieht, demjenigen voransetzen kann, worauf es
244 folgt; zweitens daß, wenn der Zustand, der vor|hergeht, gesetzt wird, diese bestimmte Begebenheit unausbleiblich und notwendig folge. Dadurch geschieht es: daß eine Ordnung unter unseren Vorstellungen wird, in welcher das Gegenwärtige (sofern es geworden) auf irgendeinen vorhergehenden Zustand Anweisung gibt, als ein, obzwar noch unbestimmtes Korrelatum dieses Ereignisses, das gegeben ist,

вестно какую объективную реальность? Объективное значение не может состоять в отношении к другому представлению (о том, что можно было бы высказать о предмете), так как тогда вновь возникает вопрос: как в свою очередь это представление, исходя из самого себя, приобретает еще объективное значение сверх субъективного, которое присуще ему как определению состояния души? Когда мы исследуем, какое же новое свойство придает нашим представлениям *отношение к предмету* и какое достоинство они приобретают благодаря этому, мы находим, что оно состоит только в том, чтобы сделать определенным образом необходимой связь между представлениями и подчинять ее правилу, и, наоборот, | наши представления получают объективное значение только благодаря тому, что определенный порядок во временном отношении между ними необходим.

В синтезе явлений многообразное, [имеющееся] в представлениях, всегда последовательно. Однако этим еще не представлен ни один объект, так как посредством этой последовательности, общей для всякой апприпрегензии, нельзя ничего отличить от чего-либо другого. Но как только я воспринимаю или заранее допускаю, что в этой последовательности существует отношение к предшествующему состоянию, из которого представление следует по некоторому правилу, нечто представляется мне как событие или как что-то происходящее, иными словами, я познаю предмет, который я должен поместить во времени в каком-то определенном месте, и это место после предшествующего состояния не может быть дано ему иным образом. Следовательно, если я воспринимаю, что нечто происходит, то в этом представлении прежде всего содержится то, что нечто предшествует, ибо именно в отношении к предшествующему явление получает свое временно́е отношение, а именно свое существование после предшествующего времени, в котором его не было. Но свое определенное место во времени в этом отношении оно может получить только благодаря тому, что в предшествующем состоянии предполагается нечто, за чем оно всегда следует, т. е. по некоторому правилу; отсюда вытекает, во-первых, что для меня этот ряд необратим, и то, что происходит, я не могу поставить впереди того, за чем оно следует, и, во-вторых, что если предшествующее состояние | дано, то это определенное событие неизбежно и необходимо следует за ним. Этим объясняется то, что среди наших представлений возникает порядок, в котором настоящее (поскольку оно возникло) указывает на какое-нибудь предшествующее состояние как на некий, правда, еще не определенный коррелят данного события, но в ка-

welches sich aber auf dieses als seine Folge bestimmend bezieht und sie notwendig mit sich in der Zeitreihe verknüpft.

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

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

Daß also etwas geschieht, ist eine Wahrnehmung, die zu einer möglichen Erfahrung gehört, die dadurch wirklich wird, wenn ich die Erscheinung ihrer Stelle nach in der Zeit als bestimmt, mithin als ein Objekt ansehe, welches nach einer Regel im Zusammenhange der Wahrnehmungen jederzeit gefunden werden kann. Diese | Regel aber,

честве определяющего относящийся к этому событию как своему следствию и необходимо связывающий его с собой во временно́м ряду.

Если необходимый закон нашей чувственности и, стало быть, *формальное условие* всех восприятий состоят в том, что последующее время с необходимостью определяется предыдущим временем (так как я не могу дойти до последующего иначе как через предшествующее), то и необходимый *закон эмпирического представления о* временно́м ряде состоит в том, что явления прошедшего времени определяют всякое бытие в последующем времени; и эти последующие явления как события могут иметь место лишь постольку, поскольку первые определяют их бытие во времени, т. е. устанавливают его согласно правилу. В самом деле, *только в явлениях можем мы эмпирически познать эту непрерывность в связи времен.*

Ко всякому опыту и возможности его принадлежит рассудок, и первое действие рассудка состоит здесь не в том, что он делает представление о предметах отчетливым, а в том, что он вообще делает возможным представление о предмете. Это происходит потому, | что он переносит временно́й порядок на явления и их бытие, приписывая каждому из них как следствию место во времени, *a priori* определенное в отношении к предшествующим явлениям, без чего они не согласовались бы с самим временем, которое *a priori* определяет место для всех своих частей. Это определение места не может быть заимствовано из отношения явлений к абсолютному времени (так как абсолютное время не может быть предметом восприятия); наоборот, явления должны сами определять друг другу свои места во времени и делать их необходимыми во временном порядке; иными словами, то, что следует или происходит, должно по всеобщему правилу следовать за тем, что содержалось в предыдущем состоянии; отсюда возникает определенный ряд явлений, который с помощью рассудка создает и делает необходимыми точно такой же порядок и непрерывную связь в ряду возможных восприятий, какими они *a priori* находятся в форме внутреннего созерцания (во времени), где все восприятия должны обладать своим местом.

Итак, то, что нечто происходит, есть восприятие, относящееся к возможному опыту, который становится действительным в том случае, если я рассматриваю явление как определенное по его месту во времени, стало быть, как объект, который всегда можно найти в связи восприятий согласно правилу. А это | правило для определения

etwas der Zeitfolge nach zu bestimmen, ist: daß in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d. i. notwendigerweise) folgt. Also ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objektiven Erkenntnis der Erscheinungen in Ansehung des Verhältnisses derselben in Reihenfolge der Zeit.

Der Beweisgrund dieses Satzes aber beruht lediglich auf folgenden Momenten. Zu aller empirischen Erkenntnis gehört die Synthesis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft, die jederzeit sukzessiv ist; d. i. die Vorstellungen folgen in ihr jederzeit auf einander. Die Folge aber ist in der Einbildungskraft der Ordnung nach (was vorgehen und was folgen müsse) gar nicht bestimmt, und die Reihe der einander folgenden Vorstellungen kann eben sowohl rückwärts als vorwärts genommen werden. Ist aber diese Synthesis eine Synthesis der Apprehension (des Mannigfaltigen einer gegebenen Erscheinung), so ist die Ordnung im Objekt bestimmt, oder, genauer zu reden, es ist darin eine Ordnung der sukzessiven Synthesis, die ein Objekt bestimmt, nach welcher etwas notwendig vorausgehen, und wenn dieses gesetzt ist, das andre notwendig folgen müsse. Soll also meine Wahrnehmung die Erkenntnis einer Begebenheit enthalten, da nämlich etwas wirklich geschieht: so muß sie ein empirisches Urteil sein, in welchem man sich denkt, daß die Folge bestimmt sei, d. i. daß sie eine andere
247 Erscheinung der | Zeit nach voraussetze, worauf sie notwendig oder nach einer Regel folgt. Widrigenfalls, wenn ich das Vorhergehende setze, und die Begebenheit folgte nicht darauf notwendig, so würde ich sie nur für ein subjektives Spiel meiner Einbildungen halten müssen und, stellte ich mir darunter doch etwas Objektives vor, sie einen bloßen Traum nennen. Also ist das Verhältnis der Erscheinungen (als möglicher Wahrnehmungen), nach welchem das Nachfolgende (was geschieht) durch etwas Vorhergehendes seinem Dasein nach notwendig und nach einer Regel in der Zeit bestimmt ist, mithin das Verhältnis der Ursache zur Wirkung, die Bedingung der objektiven Gültigkeit unserer empirischen Urteile in Ansehung der Reihe der Wahrnehmungen, mithin der empirischen Wahrheit derselben und also der Erfahrung. Der Grundsatz des Kausalverhältnisses in der Folge der Erscheinungen gilt daher auch vor allen Gegenständen der Erfahrung (unter den Bedingungen der Sukzession), weil er selbst der Grund der Möglichkeit einer solchen Erfahrung ist.

чего-то согласно временно́й последовательности гласит: в том, что предшествует, должно находиться условие, при котором событие всегда (т. е. необходимо) воспоследует. Таким образом, закон достаточного основания есть основание возможного опыта, а именно объективного познания явлений касательно отношения их во временно́й последовательности.

Доказательство этого положения основывается исключительно на следующих моментах. Ко всякому эмпирическому познанию принадлежит синтез многообразного посредством способности воображения, который всегда последователен, т. е. представления в нем всегда следуют друг за другом. Но эта последовательность вовсе не определена в способности воображения с точки зрения порядка (что́ должно предшествовать и что следовать); и ряд следующих друг за другом представлений может быть взят в одном и другом направлении — назад и вперед. Но если этот синтез есть синтез аппрегензии (многообразного в данном явлении), то порядок определен в объекте или, точнее говоря, в нем существует порядок последовательного синтеза, который определяет объект и согласно которому нечто необходимо должно предшествовать, и если это нечто дано, то другое необходимо должно последовать. Таким образом, если мое восприятие должно содержать познание события, т. е. познание того, что нечто действительно происходит, то оно должно быть эмпирическим суждением, в котором заключается мысль, что следствие определено, т. е. что им предполагается по времени другое явление, за | которым оно следует необходимо, или по правилу. В противном случае, [т. е.] если бы я полагал предшествующее, и событие не последовало бы за ним с необходимостью, то я должен был бы считать его лишь субъективной игрой моего воображения и, если бы я все же усматривал в этом явлении нечто объективное, я назвал бы его просто сновидением. Итак, отношение между явлениями (как возможными восприятиями), – при котором последующее (то, что происходит) необходимо и согласно правилу определяется по своему бытию во времени чем-то предшествующим, стало быть [это есть] отношение причины к действию, – является условием объективной значимости наших эмпирических суждений для данного ряда восприятий, т. е. условием эмпирической истинности их и, следовательно, условием опыта. Поэтому основоположение о каузальном отношении в последовательности явлений применимо также ко всем предметам опыта (в случаях последовательности), потому что оно само есть основание возможности такого опыта.

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

Demnach ist die Zeitfolge allerdings das einzig empirische Kriterium der Wirkung in Beziehung auf die Kausalität der Ursache, die vorhergeht. Das Glas ist die Ursache von dem Steigen des Wassers über seine Horizontalfläche, obgleich beide Erscheinungen zugleich sind. Denn sobald ich dieses aus einem größeren Gefäß mit dem Glase schöpfe, so erfolgt etwas, nämlich die Veränderung des Horizontalstandes, den es dort hatte, in einen konkaven, den es im Glase annimmt.

Однако здесь возникает еще одно сомнение, которое следует устранить. Принцип каузальной связи между явлениями относится в нашей формуле только к последовательному ряду явлений; между тем при употреблении этого закона мы видим, что он приложим и к одновременности явлений и что причина и действие могут иметь место в одно и то же время. Например, в комнате теплее, чем на улице. | Я ищу причину этого и нахожу ее в том, что печь натоплена. Но эта натопленная печь как причина существует одновременно со своим действием — с теплотой в комнате; стало быть, здесь нет временно́й последовательности причины и действия; они существуют одновременно, и тем не менее закон [причинности] применим к этому случаю. Большинство действующих причин в природе существует одновременно со своими действиями, и временна́я их последовательность вызвана лишь тем, что причина не может целиком вызвать свое следствие в одно мгновение. Но в тот момент, когда действие [следствие] только возникает, оно всегда одновременно каузальности [a] своей причины, так как оно не возникло бы, если бы за мгновение до [его появления] причина исчезла. Здесь следует, конечно, заметить, что все зависит не от *течения* времени, а от временно́го *порядка:* отношение [причины к действию] сохраняется даже в том случае, если не протекло никакого времени. Время между каузальностью причины и непосредственным ее действием [следствием] может быть *исчезающе малым* (так что они существуют одновременно), но отношение между причиной и действием все же остается определимым по времени. Если шар, положенный на набитую подушку, выдавливает в ней ямку, то как причина этот шар существует одновременно со своим действием. Однако я различаю их по временно́му отношению динамической связи между ними. В самом деле, если я кладу шар на подушку, то на гладкой прежде поверхности подушки появляется ямка; если же на подушке (неизвестно | почему) имеется ямка, то отсюда еще не следует свинцовый шар.

Таким образом, временна́я последовательность действительно есть единственный эмпирический критерий действия в отношении к каузальности причины, которая предшествует ему. Стакан есть причина поднятия воды над горизонтальной поверхностью ее, хотя оба явления существуют одновременно. В самом деле, как только я начинаю черпать стаканом воду из большего сосуда, за этим что-то следует, а именно поверхность воды, которая в большем сосуде была горизонтальной, в стакане становится вогнутой.

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

Wo Handlung, mithin Tätigkeit und Kraft ist, da ist auch Substanz, und in dieser allein muß der Sitz jener fruchtbaren Quelle der Erscheinungen gesucht werden. Das ist ganz gut gesagt: aber wenn man sich darüber erklären soll, was man unter Substanz verstehe, und dabei den fehlerhaften Zirkel vermeiden will, so ist es nicht so leicht verantwortet. Wie will man aus der Handlung sogleich *auf die Beharrlichkeit* des Handelnden schließen, welches doch ein so wesentliches und eigentümliches Kennzeichen der Substanz (*phaenomenon*) ist? Allein nach unserem vorigen hat die Auflösung der Frage doch keine solche Schwierigkeit, ob sie gleich nach der gemeinen Art (bloß analytisch mit seinen Begriffen zu verfahren) ganz unauflöslich sein würde. Handlung bedeutet schon das Verhältnis des Subjekts der Kausalität zur Wirkung. Weil nun alle Wirkung in dem besteht, was da geschieht, mithin im Wandelbaren, was die Zeit der Sukzession nach bezeichnet: so ist das letzte Subjekt desselben das *Beharrliche* als das Substratum alles Wechselnden, d. i. die Substanz. Denn nach dem Grundsatze der Kausalität sind Handlungen immer der erste Grund von allem Wechsel der Erscheinungen und können also nicht in einem Subjekt liegen, was selbst wechselt, weil sonst andere Handlungen und ein anderes Subjekt, welches diesen Wechsel bestimmte, erforderlich wären. Kraft dessen beweist nun Handlung, als ein hinreichendes empirisches Kriterium, die Substantialität, | ohne daß ich die Beharrlichkeit desselben
251 durch verglichene Wahrnehmungen allererst zu suchen nötig hätte, welches auch auf diesem Wege mit der Ausführlichkeit nicht geschehen könnte, die zu der Größe und strengen Allgemeingültigkeit des Begriffs erforderlich ist. Denn daß das erste Subjekt der Kausalität alles

Эта каузальность приводит к понятию действования [a], а это последнее — к понятию силы и через него — к понятию субстанции. Так как мой критический замысел направлен исключительно на источники синтетического познания *a priori*, и я не хочу загромождать свое сочинение расчленениями, имеющими целью только разъяснение (а не расширение) понятий, то я предоставляю обстоятельное истолкование этих понятий будущей системе чистого разума; к тому же подобный анализ в изобилии встречается уже в доныне известных учебниках этого рода. Однако я не могу не коснуться вопроса об эмпирическом критерии субстанции, поскольку субстанция, по-видимому, обнаруживается легче и лучше посредством действований, чем посредством постоянности явления. |

Где есть действование, стало быть, деятельность и сила, там есть также и субстанция, и только в субстанции следует искать местопребывание этого плодотворного источника явлений. Это совершенно верно, но если мы захотим объяснить, что понимают под субстанцией, и притом избежать порочного круга, то ответить на этот вопрос не так-то легко. Каким образом от действования мы тотчас заключаем к *постоянности* действующего, которое ведь составляет столь существенный и отличительный признак субстанции (*phaenomenon*)? Но уже на основании сказанного раньше этот вопрос решить нетрудно, хотя при обычном методе исследования (при чисто аналитическом подходе к понятиям) он был бы совершенно неразрешим. Действование уже означает отношение субъекта причинности к действию [следствию]. Так как всякое действие имеет место, стало быть, в изменчивом, которое обозначает время по его последовательности, то последним субъектом изменчивого служит *постоянное* как субстрат всего сменяющегося, т. е. субстанция. В самом деле, согласно основоположению каузальности, действования всегда суть первое основание всякой смены явлений, и потому они не могут принадлежать субъекту, который сам сменяется, потому что в таком случае были бы необходимы другие действования и другой субъект, который определил бы эту смену. В силу этого действование как достаточный эмпирический критерий уже доказывает субстанциальность, | и мне нет нужды искать еще постоянность субъекта прежде всего в аффицировании со стороны сопоставляемых восприятий; подобным путем нельзя сделать это с такой обстоятельностью, какая требуется величием и строгой всеобщезначимостью понятия [субстанции]. В самом деле, утверждение, что первый субъект причин-

Entstehens und Vergehens selbst nicht (im Felde der Erscheinungen) entstehen und vergehen könne, ist ein sicherer Schluß, der auf empirische Notwendigkeit und Beharrlichkeit im Dasein, mithin auf den Begriff einer Substanz als Erscheinung ausläuft.

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

Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne; wie es möglich sei, daß auf einen Zustand in einem Zeitpunkte ein entgegengesetzter im anderen folgen könne; davon haben wir *a priori* nicht den mindesten Begriff. Hierzu wird die Kenntnis wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empirisch gegeben werden kann, z. B. der bewegenden Kräfte oder, welches einerlei ist, gewisser sukzessiven Erscheinungen (als Bewegungen), welche solche Kräfte anzeigen. Aber die Form einer jeden Veränderung, die Bedingung, unter welcher sie als ein Entstehen eines anderen Zustandes allein vorgehen kann (der Inhalt derselben, d. i. der Zustand, der verändert wird, mag sein, welcher er wolle), mithin die Sukzession der Zustände selbst (das Geschehene) kann doch nach dem Gesetze der Kausalität und den Bedingungen der Zeit *a priori* erwogen werden *.

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

ности всякого возникновения и исчезновения сам не мог бы (в сфере явлений) возникать и исчезать, есть бесспорный вывод, приводящий к [понятию] эмпирической необходимости и постоянности в бытии, стало быть, к понятию субстанции как явления.

Если нечто происходит, то уже сам факт возникновения безотносительно к тому, что́ возникает, может быть предметом исследования. Переход от небытия какого-нибудь состояния к этому состоянию, даже если предположить, что оно не содержит никакого качества в явлении, сам по себе уже заслуживает исследования. Это возникновение, как показано в первой аналогии, касается не субстанции (так как она не возникает), а ее состояния. Следовательно, это есть только изменение, а не возникновение из ничего. Если возникновение рассматривается как действие чуждой причины, то оно называется творением. Как событие среди явлений творение не может быть допущено, так как уже сама возможность его нарушила бы единство опыта. Но если мы рассматриваем все вещи не как явления, а как вещи сами по себе и как | предметы одного лишь рассудка, то хотя бы они и были субстанциями, мы можем рассматривать их бытие как зависимое от чуждой им причины; однако в таком случае эти термины приобрели бы совершенно новое значение и не подходили к явлениям как возможным предметам опыта.

Каким образом что-то вообще может изменяться, как возможно, чтобы за состоянием в один момент времени следовало противоположное состояние в другой момент, — об этом мы не имеем *a priori* ни малейшего понятия. Для решения таких вопросов требуется знание действительных сил, которое может быть дано лишь эмпирически, например знание движущих сил, или, что одно и то же, знание каких-то последовательных явлений (как движений), которые служат показателями таких сил. Но форму всякого изменения, условие, при котором единственно и может происходить изменение как возникновение нового состояния (содержание его, т. е. состояние, которое изменяется, может быть каким угодно), иными словами, самое последовательность состояний (событие) можно рассматривать *a priori* согласно закону каузальности и условиям времени *.

* Следует заметить, что я говорю не об изменении определенных отношений вообще, а об изменении состояния. И если, например, тело движется равномерно, то его состояние (движения) вовсе не меняется, но оно изменяется в том случае, если движение ускоряется или замедляется.

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

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

Das ist nun das Gesetz der Kontinuität aller Veränderung, dessen Grund dieser ist: daß weder die Zeit, noch auch die Erscheinung in der Zeit aus Teilen besteht, die die kleinsten sind, und daß doch der Zustand des Dinges bei seiner Veränderung durch alle diese Teile als Elemente zu seinem zweiten Zustande übergehe. Es ist *kein Unterschied* des Realen in der Erscheinung, so wie kein Unterschied in der Größe der Zeiten der *kleinste;* und so erwächst der neue Zustand der Realität von dem ersten an, darin diese nicht war, durch alle unendliche Grade derselben, deren Unterschiede von einander insgesamt kleiner sind, als der zwischen 0 und a.

| Если субстанция переходит из состояния *a* в состояние *b*, то момент второго состояния отличается от момента первого состояния и следует за ним. Точно так же второе состояние как реальность (в явлении) отличается от первого состояния, в котором явления не было, как *b* отличается от 0, т. е. если даже состояние *b* отличается от состояния *a* только по величине, то все же изменение есть возникновение *b — a*, которого в предыдущем состоянии не было, так что в отношении к *b — a* состояние *b* = 0.

Итак, спрашивается, каким образом вещь переходит из одного состояния = *a* в другое состояние = *b*? Между двумя мгновениями всегда имеется время, и между двумя состояниями в эти мгновения всегда существует различие, имеющее некоторую величину (так как все части явлений всегда в свою очередь суть величины). Следовательно, всякий переход из одного состояния в другое совершается во времени, заключенном между двумя мгновениями, причем первое из этих мгновений определяет состояние, из которого выходит вещь, а второе — состояние, к которому она приходит. Следовательно, оба мгновения суть границы времени того или иного изменения, т. е. границы промежуточного состояния между двумя состояниями, и, как таковые, они относятся ко всему изменению. Всякое же изменение имеет причину, которая обнаруживает свою каузальность в течение всего времени изменения. Следовательно, причина производит изменение не внезапно (не сразу или в одно мгновение), а во | времени, так что и время нарастает от начального мгновения *a* вплоть до своего завершения в *b*, и величина реальности *(b — a)* производится через все меньшие степени, находящиеся между первой и последней степенью. Значит, всякое изменение возможно только благодаря непрерывному действию каузальности, которое, поскольку оно однородно, называется мгновением. Изменение не состоит из таких мгновений, а производится ими как действие [следствие] их.

Таков закон непрерывности всякого изменения, основывающийся на том, что ни время, ни явление во времени не состоят из частей, которые были бы наименьшими, и тем не менее состояние вещи при ее изменении переходит через все эти части как элементы к своему второму состоянию. Ни одно различие реального в явлении, так же как ни одно различие в величине времен, не есть наименьшее различие; следовательно, новое состояние реальности вырастает из первого состояния, в котором ее не было, проходя через бесконечный ряд степеней, отличающихся друг от друга меньше, чем 0 от a.

Welchen Nutzen dieser Satz in der Naturforschung haben möge, das geht uns hier nichts an. Aber wie ein solcher Satz, der unsre Erkenntnis der Natur so zu erweitern scheint, völlig *a priori* möglich sei, das erfordert gar sehr unsere Prüfung, wenngleich der Augenschein
255 beweist, daß er wirklich und richtig sei, und man | also der Frage, wie er möglich gewesen, überhoben zu sein glauben möchte. Denn es gibt so mancherlei ungegründete Anmaßungen der Erweiterung unserer Erkenntnis durch reine Vernunft: daß es zum allgemeinen Grundsatz angenommen werden muß, deshalb durchaus mißtrauisch zu sein und ohne Dokumente, die eine gründliche Deduktion verschaffen können, selbst auf den klärsten dogmatischen Beweis nichts dergleichen zu glauben und anzunehmen.

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

So ist demnach, ebenso wie die Zeit die sinnliche Bedingung *a priori* von der Möglichkeit eines kontinuierlichen Fortganges des Existierenden zu dem folgenden enthält, der Verstand vermittelst der Einheit der Apperzeption die Bedingung *a priori* der Möglichkeit einer kontinuierlichen Bestimmung aller Stellen für die Erscheinungen in dieser Zeit durch die Reihe von Ursachen und Wirkungen, deren die ersteren der letzteren ihr Dasein unausbleiblich nach sich ziehen und dadurch die empirische Erkenntnis der Zeitverhältnisse für jede Zeit (allgemein), mithin objektiv gültig machen.

Нас здесь не занимает вопрос о том, какую пользу это положение может принести в естествознании. Но вопрос, каким образом возможно совершенно *a priori* положение, столь расширяющее, как нам кажется, наше познание природы, непременно требует нашего исследования,
5 хотя действительность и правильность этого положения очевидны с первого же взгляда, | так что, казалось бы, нет нужды в решении вопроса, как оно было возможно. В самом деле, имеется столько неосновательных притязаний расширить наше познание с помощью чистого разума, что следует принять за общий принцип: надо быть, в силу сказанного, в
10 высшей степени недоверчивым и без свидетельств, позволяющих производить основательную дедукцию, не верить ничему подобному и не признавать даже при самых ясных догматических доказательствах.

Всякое приращение эмпирического познавания и всякое продвижение восприятий есть не что иное, как расширение определения внутрен-
15 него чувства, т. е. продвижение вперед во времени; при этом предметы могут быть чем угодно: явлениями или чистыми созерцаниями. Это продвижение вперед во времени определяет все и само по себе ничем более не определяется, т. е. части его даны только во времени и посредством синтеза времени, но не раньше времени. Поэтому всякий переход в вос-
20 приятии к чему-то, что следует во времени, есть определение времени посредством порождения этого восприятия, и так как время всегда и во всех своих частях есть некоторая величина, то этот переход есть порождение восприятия как величины [с прохождением] через все степени, из которых ни одна не есть наименьшая, начиная от нуля до определенной
25 степени величины. Отсюда и высвечивается возможность *a priori* познать закон изменений по их форме. | Мы лишь антиципируем при этом свою собственную аппрегензию, формальное условие которой должно быть во всяком случае возможно познать *a priori*, так как это условие имеется у нас даже до всякого данного явления.

30 Следовательно, как время содержит в себе чувственное условие *a priori*, делающее возможным непрерывное продвижение от существующего к последующему, точно так же и рассудок посредством единства апперцепции есть условие *a priori* для возможности непрерывного определения всех мест для явлений во времени через ряд причин и действий,
35 причем первые неизбежно влекут за собой существование вторых и тем самым делают эмпирическое познание временных отношений применимым ко всякому времени (вообще), стало быть, объективно значимым.

C. Dritte Analogie
Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft

Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.

Beweis.

Zugleich sind Dinge, wenn in der empirischen Anschauung die Wahrnehmung des einen auf die Wahrneh|mung des anderen *wechselseitig* folgen kann (welches in der Zeitfolge der Erscheinungen, wie beim zweiten Grundsatze gezeigt worden, nicht geschehen kann). So kann ich meine Wahrnehmung zuerst am Monde und nachher an der Erde, oder auch umgekehrt zuerst an der Erde und dann am Monde anstellen, und darum, weil die Wahrnehmungen dieser Gegenstände einander wechselseitig folgen können, sage ich, sie existieren zugleich. Nun ist das Zugleichsein die Existenz des Mannigfaltigen in derselben Zeit. Man kann aber die Zeit selbst nicht wahrnehmen, um daraus, daß Dinge in derselben Zeit gesetzt sind, abzunehmen, daß die Wahrnehmungen derselben einander wechselseitig folgen können. Die Synthesis der Einbildungskraft in der Apprehension würde also nur eine jede dieser Wahrnehmungen als eine solche angeben, die im Subjekte da ist, wenn die andere nicht ist und wechselsweise, nicht aber daß die Objekte zugleich seien, d. i. wenn das eine ist, das andere auch in derselben Zeit sei, und daß dieses notwendig sei, damit die Wahrnehmungen wechselseitig auf einander folgen können. Folglich wird ein Verstandesbegriff von der wechselseitigen Folge der Bestimmungen dieser außer einander zugleich existierenden Dinge erfordert, um zu sagen, daß die wechselseitige Folge der Wahrnehmungen im Objekte gegründet sei, und das Zugleichsein dadurch als objektiv vorzustellen. Nun ist aber das Verhältnis der Substanzen, in welchem die eine Bestimmungen ent|hält, wovon der Grund in der anderen enthalten ist, das Verhältnis des Einflusses, und wenn wechselseitig dieses den Grund der Bestimmungen in dem anderen enthält, das Verhältnis der Gemeinschaft oder Wechselwirkung. Also kann das Zugleichsein der Substanzen im Raume nicht anders in der Erfahrung erkannt werden, als unter Voraussetzung einer Wechselwirkung derselben untereinander; diese ist also auch die Bedingung der Möglichkeit der Dinge selbst als Gegenstände der Erfahrung.

C. Третья аналогия
Основоположение о бытии одновременности согласно закону взаимодействия, или общения

Все субстанции, поскольку они могут быть восприняты в пространстве как одновременные, находятся во всепроникающем взаимодействии.

Доказательство.

Вещи одновременны, когда в эмпирическом созерцании восприятие одной вещи может *чередоваться* с | восприятием другой вещи (чего не бывает во временно́й последовательности явлений, как это показано во втором основоположении). Так, я могу воспринять сначала луну и затем землю или, наоборот, сначала землю, а потом луну, и так как восприятие одного из этих предметов может чередоваться с восприятием другого, то я говорю, что эти предметы существуют одновременно. Бытие одновременности же есть существование многообразного в одно и то же время. Однако ведь само время нельзя воспринять, чтобы на основании того, что вещи даны в одно и то же время, заключить, что восприятия их могут следовать друг за другом, чередуясь. Таким образом, синтез способности воображения при аппрегензии мог бы показать только то, что каждое из этих восприятий существует в субъекте в то время, когда другого нет, и наоборот. Но он не может показать, что объекты одновременны, т. е. что если один из них имеется, то другой имеется в том же времени, и не может также показать, что это необходимо для того, чтобы восприятия могли чередоваться. Значит, для того чтобы утверждать, что чередование восприятий имеет свою основу в объекте, и тем самым представлять одновременное существование как объективное, [для всего этого] необходимо понятие рассудка о чередовании определений этих одновременно существующих вне друг друга вещей. Но отношение между субстанциями, когда одна из них заключает в себе определения, | основание которых содержится в другой, есть отношение влияния; а если это отношение таково, что основание определений одного находится в другом и наоборот, то это есть отношение общения, или взаимодействие. Следовательно, бытие одновременности [применительно к] субстанциям в пространстве можно познать в опыте не иначе как принимая в качестве предпосылки взаимодействие между ними; значит, взаимодействие есть также условие возможности самих вещей как предметов опыта.

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

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

Es muß also noch außer dem bloßen Dasein etwas sein, wodurch A dem B seine Stelle in der Zeit bestimmt und umgekehrt auch wiederum B dem A, weil nur unter dieser Bedingung gedachte Substanzen als *zugleich existierend* empirisch vorgestellt werden können. Nun bestimmt nur dasjenige dem anderen seine Stelle in der Zeit, was die Ursache von ihm oder seinen Bestimmungen ist. Also muß jede Substanz (da sie nur in Ansehung ihrer Bestimmungen Folge sein kann) die Kausalität gewisser Bestimmungen in der anderen und zugleich die Wirkungen von der Kausalität der anderen in sich enthalten, d. i. sie müssen in dynamischer Gemeinschaft (unmittelbar oder mittelbar) stehen, wenn das Zugleichsein in irgendeiner möglichen Erfahrung erkannt werden soll. Nun ist aber alles dasjenige in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung notwendig, ohne welches die Erfahrung von diesen Gegenständen selbst
260 unmöglich sein | würde. Also ist es allen Substanzen in der Erscheinung, sofern sie zugleich sind, notwendig, in durchgängiger Gemeinschaft der Wechselwirkung unter einander zu stehen.

Вещи одновременны, поскольку они существуют в одно и то же время. Но по какому признаку мы узнаем, что они находятся в одном и том же времени? Это происходит в случае, если порядок в синтезе аппрегензии этого многообразного безразличен, т. е. если синтез может идти не только от *A* через *B, C, D* к *E,* но и наоборот, от *E* к *A.* В самом деле, если
5 бы этот синтез был последователен во времени (начинался бы с *A* и кончался бы в *E),* то было бы невозможно начинать аппрегензию в восприятии с *E* и идти обратно к *A,* так как *A* относилось бы к прошедшему времени и, следовательно, не могло бы уже схватываться.

Допустим теперь, что в многообразии субстанций как явлений каж-
10 дая из них была бы совершенно изолирована, т. е. ни одна из них не действовала бы на другие и не подвергалась бы взаимно их влиянию; в таком случае я утверждаю, что *бытие одновременности* их не было бы предметом возможного | восприятия и что бытие одной из них не могло бы никаким эмпирическим синтезом приводить нас к бытию другой. В
15 самом деле, если бы мы вообразили, что они отделены друг от друга совершенно пустым пространством, то восприятие, переходящее во времени от одной из них к другой, определяло бы, правда, бытие второй из них посредством следующего восприятия, но не могло бы различить, объективно ли следует это явление за первым явлением, или оно
20 скорее существует с ним одновременно.

Таким образом, кроме одного лишь бытия здесь должно быть еще что-то, благодаря чему *A* определяет место *B* во времени и, наоборот, *B* определяет место *A,* так как только при этом условии упомянутые субстанции могут быть эмпирически представлены как *существующие*
25 *одновременно.* Но только то определяет место вещи во времени, что составляет причину ее или ее определений. Следовательно, если бытие одновременности должно быть познано в каком-нибудь возможном опыте, то всякая субстанция (так как она может быть следствием только в отношении своих определений) должна содержать в другой суб-
30 станции каузальность тех или иных определений и вместе с тем содержать в себе действия каузальности другой субстанции, иными словами, субстанции должны находиться в динамическом общении (непосредственно или опосредствованно). Но для предметов опыта необходимо все то, без чего сам опыт относительно этих предметов
35 был бы невозможен. | Следовательно, все субстанции в явлении, поскольку они одновременны, необходимо находятся во всепроникающем общении [по типу] взаимодействия.

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

Zur Erläuterung kann folgendes dienen. In unserm Gemüte müssen alle Erscheinungen, als in einer möglichen Erfahrung enthalten, in Gemeinschaft (*communio*) der Apperzeption stehen; und sofern die Gegenstände als zugleich existierend verknüpft vorgestellt werden sollen, so müssen sie ihre Stelle in einer Zeit wechselseitig bestimmen und dadurch ein Ganzes ausmachen. Soll diese subjektive Gemeinschaft auf einem objektiven Grunde beruhen, oder auf Erscheinungen als Substanzen bezogen werden, so muß die Wahrnehmung der einen als Grund die Wahrnehmung der anderen und so umgekehrt möglich machen, damit die Sukzession, die jederzeit in den Wahrnehmungen als Apprehensionen ist, nicht den Objekten beigelegt werde, sondern diese als zugleich existierend vorgestellt werden können. Dieses ist aber ein wechselseitiger Einfluß, d. i. eine reale Gemeinschaft (*commercium*) der Substanzen, ohne welche also das empirische Verhältnis des Zugleichseins nicht

Слово Gemeinschaft ↑ в немецком языке имеет двоякий смысл и может обозначать то же, что *communio*, или то же, что *commercium*. Мы пользуемся им здесь в последнем смысле, имея в виду динамическое общение, без которого даже и общность места (*communio spatii*) никогда нельзя было бы познать эмпирически. Из нашего опыта нетрудно понять, что только непрерывные влияния во всех местах пространства могут направлять наши чувства от одного предмета к другому, что свет, идущий от небесных тел к нашим глазам, устанавливает опосредствованное общение между ними и нами и тем самым показывает бытие одновременности их, [понять], что мы не могли бы эмпирически переменить свое место (воспринять эту перемену), если бы материя не делала для нас повсюду возможным восприятие нашего места; и только посредством своего взаимного влияния материя может обнаружить свое бытие одновременности и вместе с тем (хотя только опосредственно) сосуществование самых отдаленных предметов. Без общения всякое восприятие (явления в пространстве) оторвано от остальных восприятий, и цепь эмпирических представлений, т. е. опыт, должна была бы [при наличии] нового объекта начинаться совершенно заново, | не находясь с предыдущим опытом ни в какой связи и ни в каком временно́м отношении. Я не собираюсь опровергать таким образом [идею] пустого пространства: оно может быть повсюду там, куда не доходит восприятие и где, следовательно, нет никакого эмпирического познания бытия одновременности; но в таком случае оно вовсе не объект для какого бы то ни было нашего возможного опыта.

Следующее замечание может служить пояснением. В нашей душе все явления как содержащиеся в возможном опыте должны находиться в общности (*communio*) апперцепции, и поскольку предметы должны представляться связанными [друг с другом] как одновременно существующие, они должны определять друг другу место во времени и благодаря этому составлять одно целое. Если эта субъективная общность должна покоиться на объективном основании или относиться к явлениям как субстанциям, то восприятие одного из явлений должно как основание делать возможным восприятие другого явления, и наоборот, – и не для того, чтобы последовательность, которая всегда есть апприпрегензия в восприятиях, приписывалась объектам, а для того, чтобы объекты могли быть представлены как одновременно существующие. Но такое [отношение] есть взаимное влияние, т. е. реальное общение (*commercium*) субстанций, без которого, следовательно, эмпириче-

in der Erfahrung stattfinden könnte. Durch dieses Commercium machen die Erscheinungen, sofern sie außer | einander und doch in Verknüpfung stehen, ein Zusammengesetztes aus (*compositum reale),* und dergleichen Komposita werden auf mancherlei Art möglich. Die drei dynamischen Verhältnisse, daraus alle übrigen entspringen, sind daher das der Inhärenz, der Konsequenz und der Komposition.

* * *

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

Unter Natur (im empirischen Verstande) verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach nach notwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen. Es sind also gewisse Gesetze und zwar *a priori,* welche allererst eine Natur möglich machen; die empirischen können nur vermittelst der Erfahrung und zwar zufolge jener ursprünglichen Gesetze, nach welchen selbst Erfahrung allererst möglich wird, stattfinden und gefunden werden. Unsere Analogien stellen also eigentlich die Natureinheit im Zusammenhange aller Erscheinungen unter gewissen Exponenten dar, welche nichts anderes ausdrücken, als das Verhältnis der Zeit (sofern sie alles Dasein in sich begreift) zur Einheit der Apperzeption, die nur in der Synthesis nach Regeln stattfinden kann. Zusammen sagen sie also: alle Erscheinungen liegen in einer Natur und müssen darin liegen, weil ohne diese Einheit *a priori* keine Einheit der Erfahrung, mithin auch keine Bestimmung der Gegenstände in derselben möglich wäre.

ское отношение бытия одновременности не могло бы иметь место в опыте. Благодаря такому общению явления, поскольку они находятся вне друг друга и тем не менее связаны друг с другом, образуют нечто сложное (*compositum reale*), и подобные сочетания могут быть различными. Итак, три динамических отношения, из которых возникают все остальные, суть присущность, следование и сложение.

* * *

Таковы три аналогии опыта. Они суть не что иное, как принципы определения бытия явлений во времени согласно всем трем модусам его: согласно отношению к самому времени как величине (определенная величина бытия, т. е. продолжительность), согласно отношению во времени как в ряду (последовательность), наконец, согласно отношению во времени как совокупности всякого бытия (одновременность). Это единство определения времени совершенно динамично, т. е. время рассматривается не как то, в чем опыт непосредственно определял бы место всякого бытия: это невозможно, так как абсолютное время не есть предмет восприятия, который мог бы объединить явления. Напротив, место всякого явления во времени определяется тем правилом рассудка, лишь благодаря которому бытие явлений может обрести синтетическое единство сообразно с временными отношениями, стало быть, [место это] определяется *a priori* и имеет силу для всего и для любого времени. |

Под природой (в эмпирическом смысле) мы разумеем связь явлений с точки зрения их бытия и по необходимым правилам, т. е. по законам. Следовательно, существуют определенные законы, и притом *a priori*, которые впервые делают природу возможной; эмпирические законы могут существовать и быть открыты только при помощи опыта и именно в согласии с теми первоначальными законами, лишь благодаря которым становится возможным сам опыт. Наши аналогии представляют, собственно, единство природы в связи всех явлений при определенных показателях, выражающих не что иное, как отношение времени (поскольку оно охватывает всякое бытие) к единству апперцепции, которое может иметь место только в синтезе согласно правилам. Взятые вместе, аналогии гласят: все явления заключаются и должны заключаться в единой природе, так как без этого единства *a priori* не было бы возможно никакое единство опыта, стало быть, и никакое определение предметов в нем.

Über die Beweisart aber, deren wir uns bei diesen transzendentalen Naturgesetzen bedient haben, und die Eigentümlichkeit derselben ist eine Anmerkung zu machen, die zugleich als Vorschrift für jeden anderen Versuch, intellektuelle und zugleich synthetische Sätze *a priori* zu beweisen, sehr wichtig sein muß. Hätten wir diese Analogien dogmatisch, d. i. aus Begriffen beweisen wollen: daß nämlich alles, was existiert, nur in | dem angetroffen werde, was beharrlich ist, daß jede Begebenheit etwas im vorigen Zustande voraussetze, worauf sie nach einer Regel folgt, endlich in dem Mannigfaltigen, das zugleich ist, die Zustände in Beziehung auf einander nach einer Regel zugleich seien (in Gemeinschaft stehen), so wäre alle Bemühung gänzlich vergeblich gewesen. Denn man kann von einem Gegenstande und dessen Dasein auf das Dasein des anderen oder seine Art zu existieren durch bloße Begriffe dieser Dinge gar nicht kommen, man mag dieselbe zergliedern, wie man wolle. Was blieb uns nun übrig? Die Möglichkeit der Erfahrung als einer Erkenntnis, darin uns alle Gegenstände zuletzt müssen gegeben werden können, wenn ihre Vorstellung für uns objektive Realität haben soll. In diesem Dritten nun, dessen wesentliche Form in der synthetischen Einheit der Apperzeption aller Erscheinungen besteht, fanden wir Bedingungen *a priori* der durchgängigen und notwendigen Zeitbestimmung alles Daseins in der Erscheinung, ohne welche selbst die empirische Zeitbestimmung unmöglich sein würde, und fanden Regeln der synthetischen Einheit *a priori,* vermittelst deren wir die Erfahrung antizipieren konnten. In Ermangelung dieser Methode und bei dem Wahne, synthetische Sätze, welche der Erfahrungsgebrauch des Verstandes als seine Prinzipien empfiehlt, dogmatisch beweisen zu wollen, ist es denn geschehen, daß von dem Satze des zureichenden Grundes so oft, aber immer vergeblich ein Beweis ist versucht worden. An die beiden übrigen Analogien hat niemand gedacht, ob man sich ihrer gleich immer stillschweigend bediente *, weil der Leitfaden der Katego-

* Die Einheit des Weltganzen, in welchem alle Erscheinungen verknüpft sein sollen, ist offenbar eine bloße Folgerung des ingeheim angenommenen Grundsatzes der Gemeinschaft aller Substanzen, die zugleich sind: denn wären sie isoliert, so würden sie nicht als Teile ein Ganzes ausmachen und wäre ihre Verknüpfung (Wechselwirkung des Mannigfaltigen) nicht schon um des Zugleichseins willen notwendig, so könnte man aus diesem als einem bloß idealen Verhältnis auf jene als ein reales nicht schließen. Wiewohl wir an seinem Ort

По поводу своеобразного способа доказательства, которым мы пользовались, устанавливая эти трансцендентальные законы природы, следует сделать одно замечание, имеющее весьма важное значение также как предписание для всякой другой попытки доказать интеллектуальные и вместе с тем синтетические положения *a priori*. Наши усилия были бы совершенно тщетными, пожелай мы доказать эти аналогии догматически, т. е. исходя из понятий, что все существующее | находится только в том, что постоянно, что всякое событие предполагает в предыдущем состоянии нечто, за чем оно следует по некоторому правилу, наконец, что в многообразии, которое одновременно, состояния [также] – согласно некоторому правилу – одновременны по отношению друг к другу (находятся в общении). В самом деле, мы не могли бы с помощью одних только этих понятий прийти от предмета и его бытия к бытию или способу существования другого предмета, пусть мы бы и расчленяли эти понятия так, как нам бы захотелось. Итак, что же нам оставалось? Возможность опыта как познания, в котором все предметы должны иметь в конце концов возможность быть данными нам, если представление о них должно иметь для нас объективную реальность. А в этом третьем [в возможности опыта], сущностная форма которого состоит в синтетическом единстве апперцепции всех явлений, мы нашли условия *a priori* полного и необходимого временно́го определения всякого бытия в явлении — условия, без которых было бы невозможно само эмпирическое временное определение; мы нашли также правила синтетического единства *a priori*, посредством которых мы могли антиципировать опыт. Отсутствие такого метода и беспочвенные притязания догматически доказать синтетические положения, которые применение рассудка в опыте рекомендует как свои принципы, были причиной многочисленных, но всегда | тщетных попыток доказать закон достаточного основания. О двух других аналогиях, хотя ими всегда молчаливо пользовались *, никто и не думал, так как не руководствовались категориями, без

* Единство Вселенной, в которой все явления должны быть [взаимо] связаны, есть, бесспорно, всего лишь вывод из молчаливо допущенного основоположения об общении всех одновременно существующих субстанций; в самом деле, если бы они были изолированы, то они не были бы частями целого, и если бы их связь (взаимодействие многообразного) не была необходима уже для бытия одновременности, то от последнего как чисто идеального отношения нельзя было бы заключать к об-

rien fehlte, der allein jede Lücke des Verstandes sowohl in Begriffen als Grundsätzen entdecken und merklich machen kann.

4. Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt

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

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

3. Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) *notwendig.*

Erläuterung.

Die Kategorien der Modalität haben das Besondere an sich: daß sie den Begriff, dem sie als Prädikate beigefügt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken. Wenn der Begriff eines Dinges schon ganz vollständig ist, so kann ich doch noch von diesem Gegenstande fragen, ob er bloß möglich oder auch wirklich, oder, wenn er das letztere ist, ob er gar auch notwendig sei? Hierdurch werden keine Bestimmungen mehr im Objekte selbst gedacht, sondern es fragt sich nur, wie es sich (samt allen seinen Bestimmungen) zum Verstande und dessen empirischen Gebrauche, zur empirischen Urteilskraft und zur Vernunft (in ihrer Anwendung auf Erfahrung) verhalte.

Eben um deswillen sind auch die Grundsätze der Modalität nichts weiter, als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit in ihrem empirischen Gebrauche und hiermit zugleich Restriktionen aller Kategorien auf den bloß empirischen
267 Gebrauch, ohne den transzendentalen zuzulassen und zu erlauben. | Denn wenn diese nicht eine bloß logische Bedeutung haben und die Form des *Denkens* analytisch ausdrücken sollen, sondern *Dinge* und deren Möglichkeit, Wirklichkeit oder Notwendigkeit betreffen sollen, so müssen sie auf die mögliche Erfahrung und deren synthetische

gezeigt haben: daß die Gemeinschaft eigentlich der Grund der Möglichkeit einer empirischen Erkenntnis der Koexistenz sei, und daß man also eigentlich nur aus dieser auf jene als ihre Bedingung zurückschließe.

чего нельзя обнаружить и сделать заметным всякий пробел и в понятиях, и в основоположениях рассудка.

4. Постулаты эмпирического мышления вообще

1. То, что согласно с формальными условиями опыта (если иметь в виду созерцание и понятия), *возможно.* |

2. То, что связано с материальными условиями опыта (ощущения), *действительно.*

3. То, связь чего с действительным определена согласно общим условиям опыта, существует *необходимо.*

Пояснение.

Категории модальности заключают в себе ту особенность, что как определение объекта они нисколько не расширяют понятия, к которому они прилагаются как предикаты, а выражают только отношение к способности познания. Если понятие какого-нибудь предмета уже совершенно полное, то я все же еще могу спросить об этом предмете: только ли возможный он или действительный, и в последнем случае, не есть ли он также необходимый предмет? Тем самым определения уже не мыслятся в самом объекте, а только ставится вопрос, как он (вместе со всеми своими определениями) относится к рассудку и эмпирическому употреблению его, к эмпирической способности суждения и к разуму (в его применении к опыту) [a].

Поэтому и основоположения о модальности содержат не что иное, как разъяснение понятий возможности, действительности и необходимости в их эмпирическом употреблении и тем самым также ограничение всех категорий чисто эмпирическим употреблением, не допускающее и не разрешающее трансцендентального употребления их. | В самом деле, если категории имеют не одно только логическое значение и не должны быть аналитическим выражением форм *мышления,* а должны относиться к *вещам* и их возможности, действительности или необходимости, то они должны быть направлены на воз-

щению как реальному отношению. Но мы показали в своем месте, что общение есть, собственно говоря, основание возможности эмпирического познания сосуществования и что потому именно от сосуществования можно заключать к общению как основанию его.

Einheit gehen, in welcher allein Gegenstände der Erkenntnis gegeben werden.

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

Und nun wollen wir den ausgebreiteten Nutzen und Einfluß dieses Postulats der Möglichkeit vor Augen legen. Wenn ich mir ein Ding vorstelle, das beharrlich ist, so daß alles, was da wechselt, bloß zu seinem Zustande gehört, so kann ich niemals aus einem solchen Begriffe allein erkennen, daß ein dergleichen Ding möglich sei. Oder ich stelle mir etwas vor, welches so beschaffen sein soll, daß, wenn es gesetzt wird, jederzeit und unausbleiblich etwas anderes darauf erfolgt, so mag dieses allerdings ohne Widerspruch so gedacht werden können; ob aber dergleichen Eigenschaft (als Kausalität) an irgendeinem möglichen Dinge angetroffen werde, kann dadurch nicht geur-
269 teilt werden. Endlich kann ich mir verschiedene Dinge | (Substanzen) vor-

можный опыт и его синтетическое единство, в котором только и могут быть даны предметы познания.

Постулат *возможности* вещей требует, следовательно, чтобы понятие их согласовалось с формальными условиями опыта вообще. Но опыт вообще, т. е. объективная форма его, содержит в себе весь синтез, необходимый для познания объектов. Понятие, вмещающее в себя синтез, оказывается пустым и не относится ни к какому предмету, если этот синтез не принадлежит опыту — или как заимствованный из опыта, и тогда понятие называется *эмпирическим*, или как такой, на котором как на условии *a priori* основывается опыт вообще (форма его), и тогда понятие называется *чистым*, не переставая, однако, принадлежать опыту, так как его объект может встречаться только в опыте. В самом деле, откуда же взялся бы характер возможности предмета, мыслимого посредством синтетического понятия *a priori*, если не из синтеза, составляющего форму эмпирического познания объектов? Отсутствие противоречия в таком понятии | есть, правда, необходимое логическое условие, но оно далеко не достаточно для объективной реальности понятия, т. е. для возможности предмета, мыслимого посредством понятия. Например, в понятии фигуры, образуемой двумя прямыми линиями, нет противоречия, так как понятия о двух прямых линиях и пересечении их не содержат в себе никакого отрицания фигуры; невозможность [такой фигуры] основывается не на понятии самом по себе, а на построении его в пространстве, т. е. на условиях пространства и определения его; последние в свою очередь имеют объективную реальность, т. е. относятся к возможным вещам, так как содержат в себе *a priori* форму опыта вообще.

Мы хотим раскрыть теперь широкую пользу и влияние этого постулата возможности. Когда я представляю себе постоянную вещь так, что все изменяющееся в ней относится только к ее состояниям, то из одного лишь такого понятия я никогда не могу узнать, возможна ли подобная вещь. Или, допустим, я представляю себе нечто, устроенное так, что – в случае, если оно положено, – за ним всегда и неизбежно следует нечто другое; это, конечно, может не заключать в себе никаких противоречий, но на этом основании я не могу еще судить, встречается ли такое свойство (как каузальность) в какой-нибудь возможной вещи. Наконец, я могу представлять себе различные вещи | (субстанции), ко-

stellen, die so beschaffen sind, daß der Zustand des einen eine Folge im Zustande des anderen nach sich zieht und so wechselsweise; aber ob dergleichen Verhältnis irgend Dingen zukommen könne, kann aus diesen Begriffen, welche eine bloß willkürliche Synthesis enthalten, gar nicht abgenommen werden. Nur daran also, daß diese Begriffe die Verhältnisse der Wahrnehmungen in jeder Erfahrung *a priori* ausdrücken, erkennt man ihre objektive Realität, d. i. ihre transzendentale Wahrheit, und zwar freilich unabhängig von der Erfahrung, aber doch nicht unabhängig von aller Beziehung auf die Form einer Erfahrung überhaupt und die synthetische Einheit, in der allein Gegenstände empirisch können erkannt werden.

Wenn man sich aber gar neue Begriffe von Substanzen, von Kräften, von Wechselwirkungen aus dem Stoffe, den uns die Wahrnehmung darbietet, machen wollte, ohne von der Erfahrung selbst das Beispiel ihrer Verknüpfung zu entlehnen: so würde man in lauter Hirngespinste geraten, deren Möglichkeit ganz und gar kein Kennzeichen für sich hat, weil man bei ihnen nicht Erfahrung zur Lehrerin annimmt, noch diese Begriffe von ihr entlehnt. Dergleichen gedichtete Begriffe können den Charakter ihrer Möglichkeit nicht so, wie die Kategorien, *a priori* als Bedingungen, von denen alle Erfahrung abhängt, sondern nur *a posteriori* als solche,
270 die durch die Erfahrung selbst gegeben werden, bekommen, und | ihre Möglichkeit muß entweder *a posteriori* und empirisch, oder sie kann gar nicht erkannt werden. Eine Substanz, welche beharrlich im Raume gegenwärtig wäre, doch ohne ihn zu erfüllen (wie dasjenige Mittelding zwischen Materie und denkenden Wesen, welches einige haben einführen wollen), oder eine besondere Grundkraft unseres Gemüts, das Künftige zum voraus *anzuschauen* (nicht etwa bloß zu folgern), oder endlich ein Vermögen desselben, mit anderen Menschen in Gemeinschaft der Gedanken zu stehen (so entfernt sie auch sein mögen): das sind Begriffe, deren Möglichkeit ganz grundlos ist, weil sie nicht auf Erfahrung und deren bekannte Gesetze gegründet werden kann und ohne sie eine willkürliche Gedankenverbindung ist, die, ob sie zwar keinen Widerspruch enthält, doch keinen Anspruch auf objektive Realität, mithin auf die Möglichkeit eines solchen Gegenstandes, als man sich hier denken will, machen kann. Was Realität betrifft, so verbietet es sich wohl von selbst, sich eine solche *in concreto* zu denken, ohne die Erfahrung zu Hilfe zu nehmen: weil sie nur auf Empfindung, als Materie der Erfahrung, gehen kann und nicht die Form des Verhältnisses betrifft, mit der man allenfalls in Erdichtungen spielen könnte.

торые таковы, что состояние одной из них влечет за собой следствие в состоянии другой и наоборот; однако из этих понятий, заключающих в себе лишь произвольный синтез, нельзя усмотреть, может ли каким-либо вещам быть присуще подобное отношение. Следовательно, только на том основании, что эти понятия *a priori* выражают отношения восприятий в каждом опыте, мы признаем их объективную реальность, т. е. их трансцендентальную истинность, и притом, конечно, независимо от опыта, но вовсе не независимо от всякого отношения к форме опыта вообще и к синтетическому единству, единственно в котором предметы и могут быть познаны эмпирически.

Но если бы мы захотели создать из материала, доставляемого нам восприятием, совершенно новые понятия о субстанциях, силах и взаимодействиях, не заимствуя из опыта даже примера их связывания, то мы попали бы в мир чистейших фантазий, возможность которых ничем не была бы засвидетельствована. Ибо предаваясь фантазиям, мы не руководствовались опытом, и указанные понятия не были заимствованы из него. Подобные вымышленные понятия могут приобрести характер своей возможности не *a priori* как категории, в качестве условия, от которого зависит весь опыт, а лишь *a posteriori* как данные самим опытом; | следовательно, их возможность или должна быть познана *a posteriori* и эмпирически, или она вообще не может быть познана. Субстанция, которая постоянно наличествовала бы в пространстве, однако, не наполняя, его (как то среднее между материей и мыслящим существом, которое кое-кто хотел ввести), или особая основная способность нашей души наперед *созерцать* будущее (а не только умозаключать о нем), или, наконец, способность души мысленно вступать в общение с другими людьми (как бы далеко они ни находились) — все это понятия, возможность которых лишена всякого основания, так как они не могут опираться на опыт и на известные законы его и потому представляют собой произвольное сочетание мыслей, которые, правда, и не содержат никакого противоречия, однако не могут притязать на объективную реальность, стало быть, на возможность таких предметов, какие мыслятся в них. Что касается реальности, то само собой разумеется: ее нельзя мыслить *in concrete*, не прибегая к помощи опыта, так как реальность может относиться только к ощущению как материи опыта и не касается формы отношения, по поводу которой в самом деле можно пускаться в область фантазий.

Aber ich lasse alles vorbei, dessen Möglichkeit nur aus der Wirklichkeit in der Erfahrung kann abgenommen werden, und erwäge hier nur die Möglichkeit der Dinge durch Begriffe *a priori,* von denen ich
271 fortfahre zu be|haupten, daß sie niemals aus solchen Begriffen für sich allein, sondern jederzeit nur als formale und objektive Bedingungen einer Erfahrung überhaupt stattfinden können.

Es hat zwar den Anschein, als wenn die Möglichkeit eines Triangels aus seinem Begriffe an sich selbst könne erkannt werden (von der Erfahrung ist er gewiß unabhängig); denn in der Tat können wir ihm gänzlich *a priori* einen Gegenstand geben, d. i. ihn konstruieren. Weil dieses aber nur die Form von einem Gegenstande ist, so würde er doch immer nur ein Produkt der Einbildung bleiben, von dessen Gegenstand die Möglichkeit noch zweifelhaft bliebe, als wozu noch etwas mehr erfordert wird, nämlich daß eine solche Figur unter lauter Bedingungen, auf denen alle Gegenstände der Erfahrung beruhen, gedacht sei. Daß nun der Raum eine formale Bedingung *a priori* von äußeren Erfahrungen sei, daß eben dieselbe bildende Synthesis, wodurch wir in der Einbildungskraft einen Triangel konstruieren, mit derjenigen gänzlich einerlei ist, welche wir in der Apprehension einer Erscheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen: das ist es allein, was mit diesem Begriffe die Vorstellung von der Möglichkeit eines solchen Dinges verknüpft. Und so ist die Möglichkeit kontinuierlicher Größen, ja sogar der Größen überhaupt, weil die Begriffe davon insgesamt synthetisch sind, niemals aus den Begriffen
272 selbst, sondern aus ihnen als | formalen Bedingungen der Bestimmung der Gegenstände in der Erfahrung überhaupt allererst klar; und wo sollte man auch Gegenstände suchen wollen, die den Begriffen korrespondierten, wäre es nicht in der Erfahrung, durch die uns allein Gegenstände gegeben werden? Wiewohl wir, ohne eben Erfahrung selbst voranzuschicken, bloß in Beziehung auf die formalen Bedingungen, unter welchen in ihr überhaupt etwas als Gegenstand bestimmt wird, mithin völlig *a priori,* aber doch nur in Beziehung auf sie und innerhalb ihren Grenzen die Möglichkeit der Dinge erkennen und charakterisieren können.

Das Postulat, die *Wirklichkeit* der Dinge zu erkennen, fordert *Wahrnehmung,* mithin Empfindung, deren man sich bewußt ist; zwar nicht eben unmittelbar von dem Gegenstande selbst, dessen Dasein erkannt werden soll, aber doch Zusammenhang desselben mit irgendei-

Впрочем, я пропускаю здесь все то, возможность чего можно усмотреть лишь из действительности в опыте, и рассматриваю здесь только возможность вещей, основанную на понятиях *a priori*. О таких вещах я не устаю | утверждать, что возможность их никогда не вытекает из понятий *a priori* самих по себе, а что они всегда имеют место лишь как формальные и объективные условия опыта вообще.

На первый взгляд, правда, кажется, будто возможность треугольника можно познать из его понятия самого по себе (от опыта оно, конечно, не зависит), так как мы действительно можем совершенно *a priori* дать для него предмет, т. е. построить треугольник. Но так как такое построение есть лишь форма предмета, то понятие треугольника все же оставалось бы всегда только продуктом воображения и возможность соответствующего ему предмета была бы еще сомнительной, так как для нее требуется еще нечто большее, а именно чтобы такая фигура мыслилась исключительно при условиях, на которых основываются все предметы опыта. И в самом деле, если мы связываем с понятием треугольника представление о возможности такой вещи, то это именно потому, что пространство есть формальное условие *a priori* внешнего опыта и что этот формирующий синтез, посредством которого мы строим в воображении треугольник, совершенно совпадает с тем синтезом, который мы осуществляем в аппрегензии явления, чтобы получить отсюда эмпирическое понятие. Точно так же возможность непрерывных величин и даже величин вообще, поскольку все понятия о них синтетические, никогда не явствует из самих понятий, а становится ясной из них, | лишь поскольку они суть формальные условия определения предметов в опыте вообще; да и где же мы могли бы искать предметы, соответствующие понятиям, если не в опыте, посредством которого только и могут быть даны нам предметы? И хотя, не предпосылая самого опыта, мы можем познавать и характеризовать возможность вещей только в отношении к формальным условиям, при которых в опыте вообще нечто определяется как предмет, и хотя в таком случае мы познаем возможность вещей совершенно *a priori*, – но все же [таковое имеет место] лишь в отношении к опыту и внутри его границ.

Постулат познания *действительности* вещей требует *восприятия,* стало быть, осознанного ощущения, если не непосредственно ощущения самого предмета, бытие которого следует познать, то по крайней мере связи его с каким-нибудь действительным восприяти-

ner wirklichen Wahrnehmung nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt darlegen.

In dem *bloßen Begriffe* eines Dinges kann gar kein Charakter seines Daseins angetroffen werden. Denn ob derselbe gleich noch so vollständig sei, daß nicht das mindeste ermangele, um ein Ding mit allen seinen inneren Bestimmungen zu denken, so hat das Dasein mit allem diesem doch gar nichts zu tun, sondern nur mit der Frage: ob ein solches Ding uns gegeben sei, so daß die Wahrnehmung desselben vor dem Begriffe allenfalls
273 vor|hergehen könne. Denn daß der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet dessen bloße Möglichkeit; die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriff hergibt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit. Man kann aber auch vor der Wahrnehmung des Dinges und also *comparative a priori* das Dasein desselben erkennen, wenn es nur mit einigen Wahrnehmungen nach den Grundsätzen der empirischen Verknüpfung derselben (den Analogien) zusammenhängt. Denn alsdann hängt doch das Dasein des Dinges mit unseren Wahrnehmungen in einer möglichen Erfahrung zusammen, und wir können nach dem Leitfaden jener Analogien von unserer wirklichen Wahrnehmung zu dem Dinge in der Reihe möglicher Wahrnehmungen gelangen. So erkennen wir das Dasein einer alle Körper durchdringenden magnetischen Materie aus der Wahrnehmung des gezogenen Eisenfeiligs, obzwar eine unmittelbare Wahrnehmung dieses Stoffs uns nach der Beschaffenheit unserer Organen unmöglich ist. Denn überhaupt würden wir nach Gesetzen der Sinnlichkeit und dem Kontext unserer Wahrnehmungen in einer Erfahrung auch auf die unmittelbare empirische Anschauung derselben stoßen, wenn unsere Sinnen feiner wären, deren Grobheit die Form möglicher Erfahrung überhaupt nichts angeht. Wo also Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen Gesetzen hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkenntnis vom Da-
274 sein der Dinge. Fangen wir nicht von Erfahrung an, oder gehen | wir nicht nach Gesetzen des empirischen Zusammenhanges der Erscheinungen fort, so machen wir uns vergeblich Staat, das Dasein irgendeines Dinges erraten oder erforschen zu wollen. Einen mächtigen Einwurf aber wider diese Regeln, das Dasein mittelbar zu beweisen, macht der *Idealismus,* dessen Widerlegung hier an der rechten Stelle ist.

ем согласно аналогиям опыта, которые объясняют все реальные связи в опыте вообще.

В *одном лишь понятии* вещи нельзя найти признак ее [наличного] бытия. Действительно, если даже понятие столь полное, что имеется абсолютно все для того, чтобы мыслить вещь со всеми ее внутренними определениями, тем не менее бытие не имеет никакого отношения ко всему этому, а связано лишь с ответом на вопрос: дана ли нам данная вещь так, что восприятие ее может во всяком случае | предшествовать понятию. В самом деле, если понятие предшествует восприятию, то это означает лишь возможность его, и только восприятие, дающее материал для понятия, есть единственный признак действительности. Однако если вещь находится в связи с некоторыми восприятиями согласно принципам их эмпирического связывания (согласно аналогиям [опыта]), то ее бытие можно познать также и до восприятия ее, стало быть, [в смысле] сравнительного *a priori*. В этом случае бытие вещи все же связано с нашими восприятиями в возможном опыте, и мы можем, руководствуясь упомянутыми аналогиями [опыта], дойти от своих действительных восприятий до вещи через ряд возможных восприятий. Так, воспринимая притягиваемые [магнитом] железные опилки, мы познаем бытие проникающей все тела магнитной материи, хотя непосредственное восприятие этого вещества для нас из-за устройства наших органов невозможно. В самом деле, по законам чувственности и контексту наших восприятий мы вообще должны были бы натолкнуться в опыте также и на непосредственное эмпирическое созерцание этого вещества, если бы наши чувства были тоньше: грубость их вовсе не затрагивает формы возможного опыта вообще. Итак, наше познание бытия вещей простирается настолько, насколько простирается восприятие и его результат согласно эмпирическим законам. Если мы не начинаем с опыта или не продвигаемся | вперед по законам эмпирической связи явлений, то напрасным оказывается наше желание угадать или исследовать бытие какой бы то ни было вещи. Серьезное возражение против этих правил опосредованного доказательства бытия приводит *идеализм*, который здесь и уместно опровергнуть.

* * *

Widerlegung des Idealismus.

Der Idealismus (ich verstehe den *materialen)* ist die Theorie, welche das Dasein der Gegenstände im Raum außer uns entweder bloß für zweifelhaft und *unerweislich,* oder für *falsch* und *unmöglich* erklärt; der *erstere* ist der *problematische* des *Cartesius,* der nur Eine empirische Behauptung (*assertio),* nämlich: *Ich bin,* für ungezweifelt erklärt; der *zweite* ist der *dogmatische* des *Berkeley,* der den Raum mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas, was an sich selbst unmöglich sei, und darum auch die Dinge im Raum für bloße Einbildungen erklärt. Der dogmatische Idealismus ist unvermeidlich, wenn man den Raum als Eigenschaft, die den Dingen an sich selbst zukommen soll, ansieht; denn da ist er mit allem, dem er zur Bedingung dient, ein Unding. Der Grund zu diesem Idealismus aber ist von uns in der transzendentalen Ästhetik gehoben. Der problematische, der nichts hierüber
275 behauptet, sondern nur | das Unvermögen, ein Dasein außer dem unsrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweisen, vorgibt, ist vernünftig und einer gründlichen philosophischen Denkungsart gemäß: nämlich, bevor ein hinreichender Beweis gefunden worden, kein entscheidendes Urteil zu erlauben. Der verlangte Beweis muß also dartun, daß wir von äußeren Dingen auch *Erfahrung* und nicht bloß *Einbildung* haben; welches wohl nicht anders wird geschehen können, als wenn man beweisen kann, daß selbst unsere *innere* dem *Cartesius* unbezweifelte Erfahrung nur unter Voraussetzung *äußerer* Erfahrung möglich sei.

Lehrsatz.

Das bloße, aber empirisch bestimmte Bewußtsein meines eigenen Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir.

Beweis.

Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewußt. Alle Zeitbestimmung setzt etwas *Beharrliches* in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche aber kann nicht etwas in mir sein, weil eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein *Ding* außer mir und nicht durch die bloße *Vorstellung* eines Dinges außer mir möglich. Folglich ist die Bestimmung meines Daseins in der
276 Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich | außer mir wahr-

* * *

Опровержение идеализма.

Идеализм (я имею в виду *материальный* идеализм) – это теория, провозглашающая бытие предметов в пространстве вне нас или только сомнительным и *недоказуемым,* или *ложным* и *невозможным. Первый* есть *проблематический* идеализм *Декарта,* который объявляет несомненно достоверным лишь одно эмпирическое утверждение (*assertio*), а именно: я *есмь* [a]. *Второй* есть *догматический* идеализм *Беркли,* утверждающего, что пространство вместе со всеми вещами, которым оно присуще как неотъемлемое условие, само по себе невозможно, и потому объявляющего вещи в пространстве лишь плодом воображения. Догматический идеализм неизбежен, если рассматривать пространство как свойство, присущее вещам самим по себе; в таком случае оно вместе со всем, чему оно служит условием, есть нелепость. Но основание для такого идеализма разрушено нами в трансцендентальной эстетике. Проблематический идеализм, ничего не утверждающий по этому вопросу, а только | считающий нас неспособными доказать непосредственным опытом бытие [чего-либо], кроме нашего собственного бытия, разумен и сообразен основательному философскому способу мышления – а именно [требованию]: не выносить никакого окончательного суждения до того, как будет найдено достаточное доказательство. Требуемое доказательство должно, следовательно, установить, что у нас относительно внешних вещей есть также *опыт,* а не одно только *воображение;* этой цели можно достигнуть не иначе, как доказав, что даже наш *внутренний,* несомненный для Декарта опыт возможен только при допущении *внешнего* опыта.

Теорема.

Простое, но эмпирически определенное сознание моего собственного бытия служит доказательством бытия предметов в пространстве вне меня.

Доказательство.

Я сознаю свое бытие как определенное во времени. Всякое определение времени имеет своей предпосылкой что-то *постоянное* в восприятии. Но это постоянное не есть нечто имеющееся во мне, так как мое бытие во времени может быть определено прежде всего именно этим постоянным. Следовательно, восприятие этого постоянного возможно только при помощи *вещи* вне меня, а не посредством одного лишь *представления о* вещи вне меня. Значит, определение моего бытия во времени возможно только благодаря существованию действительных вещей,

nehme, möglich. Nun ist das Bewußtsein in der Zeit mit dem Bewußtsein der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung notwendig verbunden: also ist es auch mit der Existenz der Dinge außer mir, als Bedingung der Zeitbestimmung, notwendig verbunden; d. i. das Bewußtsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir.

Anmerkung 1. Man wird in dem vorhergehenden Beweise gewahr, daß das Spiel, welches der Idealismus trieb, ihm mit mehrerem Rechte umgekehrt vergolten wird. Dieser nahm an, daß die einzige unmittelbare Erfahrung die innere sei, und daraus auf äußere Dinge nur *geschlossen* werde, aber, wie allemal, wenn man aus gegebenen Wirkungen auf *bestimmte* Ursachen schließt, nur unzuverlässig, weil auch in uns selbst die Ursache der Vorstellungen liegen kann, die wir äußeren Dingen vielleicht fälschlich zuschreiben. Allein hier wird bewiesen,
277 daß äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar sei *, daß | nur vermittelst ihrer zwar nicht das Bewußtsein unserer eigenen Existenz, aber doch die Bestimmung derselben in der Zeit, d. i. innere Erfahrung, möglich sei. Freilich ist die Vorstellung: ich bin, die das Bewußtsein ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Existenz eines Subjekts in sich schließt, aber noch keine *Erkenntnis* desselben, mithin auch nicht empirische, d. i. Erfahrung; denn dazu gehört außer dem Gedanken von etwas Existierendem noch Anschauung und hier innere, in Ansehung deren, d. i. der Zeit, das Subjekt bestimmt werden muß, wozu durchaus äußere Gegenstände erforderlich sind, so

*Das *unmittelbare* Bewußtsein des Daseins äußerer Dinge wird in dem vorstehenden Lehrsatze nicht vorausgesetzt, sondern bewiesen, die Möglichkeit dieses Bewußtseins mögen wir einsehen, oder nicht. Die Frage wegen der letzteren würde sein: ob wir nur einen inneren Sinn, aber keinen äußeren, sondern bloß äußere Einbildung hätten. Es ist aber klar, daß, um uns auch nur etwas als äußerlich einzubilden, d. i. dem Sinne in der Anschauung darzustellen, wir schon einen äußeren Sinn haben und dadurch die bloße Rezeptivität einer äußeren Anschauung von der Spontaneität, die jede Einbildung charakterisiert, unmittelbar unterscheiden müssen. Denn sich auch einen äußeren Sinn bloß einzubilden, würde das Anschauungsvermögen, welches durch die Einbildungskraft bestimmt werden soll, selbst vernichten.

которые я | воспринимаю вне меня. А сознание во времени необходимо связано с сознанием возможности этого временно́го определения. Значит, оно необходимо связано также и с существованием вещей вне меня как условием временно́го определения; иными словами, сознание моего собственного бытия есть вместе с тем непосредственное сознание бытия других вещей вне меня.

Примечание 1. Из предыдущего доказательства видно, что игра, которую ведет идеализм, с еще большим правом может быть обращена против него. Идеализм предполагает, что единственный непосредственный опыт — это внутренний опыт и что, исходя из этого опыта, мы только *заключаем о* внешних вещах, да и то без достаточной достоверности, как это всегда бывает, когда мы заключаем от данных действий к *определенным* причинам: ведь причина представлений, которую мы, быть может ложно, приписываем внешним вещам, может находиться в нас самих. Между тем мы доказали здесь, что внешний опыт является непосредственным в собственном смысле слова * и что | только при его посредстве возможно хотя и не сознание нашего собственного существования, то все же его определение во времени, т. е. внутренний опыт. Конечно, представление я *есмь*, будучи выражением сознания, могущего сопутствовать всякому мышлению, есть то, что непосредственно заключает в себе существование субъекта, однако это еще не *познание* его, стало быть, и не эмпирическое познание, т. е. не опыт: к опыту относится кроме мысли о чем-то существующем еще и созерцание, в данном случае внутреннее созерцание, в отношении которого, т. е. [в отношении] времени, субъект должен быть определен, а для этого необходимы

Непосредственное сознание бытия внешних вещей не предполагается в данной теореме, а доказано в ней независимо от того, усматриваем ли мы возможность такого сознания или нет. Вопрос о возможности такого сознания выглядел бы так: имеем ли мы только внутреннее чувство, не имея внешнего, а располагая только внешним воображением? Однако ясно, что для того, чтобы хотя бы только вообразить себе нечто как внешнее, т. е. представить это чувству в созерцании, мы должны уже иметь внешнее чувство и благодаря этому непосредственным образом отличать простую восприимчивость внешнего созерцания от спонтанности, характеризующей всякое воображение. В самом деле, если бы даже внешнее чувство было только продуктом воображения, то этим была бы уничтожена сама способность созерцания, которая должна определяться способностью воображения.

daß folglich innere Erfahrung selbst nur mittelbar und nur durch äußere möglich ist.

Anmerkung 2. Hiermit stimmt nun aller Erfahrungsgebrauch unseres Erkenntnisvermögens in Bestimmung der Zeit vollkommen überein. Nicht allein, daß wir alle Zeitbestimmung nur durch den Wechsel in äußeren Verhältnissen (die Bewegung) in Beziehung auf das Beharrliche im Raume (z. B. Sonnenbewegung in Ansehung der Gegenstände der Erde) wahrnehmen können, so haben wir sogar nichts Beharrliches, was wir dem Begriffe einer Substanz als Anschauung unterlegen könnten, als bloß die *Materie,* und selbst diese Beharrlichkeit wird nicht aus äußerer Erfahrung geschöpft, sondern *a priori* als notwendige Bedingung aller Zeitbestimmung, mithin auch als Bestimmung des inneren Sinnes in Ansehung unseres eigenen Daseins durch die Existenz äußerer Dinge vorausgesetzt. Das Bewußtsein meiner selbst in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung, sondern eine bloß *intellektuelle* Vorstellung der Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts. Daher hat dieses Ich auch nicht das mindeste Prädikat der Anschauung, welches als *beharrlich* der Zeitbestimmung im inneren Sinne zum Korrelat dienen könnte; wie etwa *Undurchdringlichkeit* an der Materie als *empirischer* Anschauung ist.

Anmerkung 3. Daraus, daß die Existenz äußerer Gegenstände zur Möglichkeit eines bestimmten Bewußtseins unserer selbst erfordert wird, folgt nicht, daß jede anschauliche Vorstellung äußerer Dinge zugleich die Existenz derselben einschließe, denn jene kann gar wohl die bloße Wirkung der Einbildungskraft (in Träumen sowohl als im Wahnsinn) sein; sie ist es aber bloß durch die Reproduktion ehemaliger äußerer Wahrnehmungen, welche, wie gezeigt worden, nur durch die Wirklichkeit äußerer Gegenstände möglich sind. Es hat hier nur bewiesen werden sollen, daß innere Erfahrung überhaupt nur | durch äußere Erfahrung überhaupt möglich sei. Ob diese oder jene vermeinte Erfahrung nicht bloße Einbildung sei, muß nach den besonderen Bestimmungen derselben und durch Zusammenhaltung mit den Kriterien aller wirklichen Erfahrung ausgemittelt werden.

внешние предметы, так что, следовательно, сам внутренний опыт возможен только опосредствованно и только при помощи внешнего опыта.

Примечание 2. Этому положению полностью соответствует эмпирическое применение нашей способности познания в определении времени. Дело не только в том, что всякое временно́е определение мы можем воспринять только через смену во внешних отношениях (движение) к постоянному в пространстве (например, движение солнца по отношению к предметам на земле); более того, у нас нет даже ничего постоянного, что мы могли бы положить в основание понятия субстанции как созерцание, кроме одной лишь *материи,* и даже эта постоянность не черпается из внешнего опыта, а предполагается *a priori* как необходимое условие всякого определения времени, стало быть, и как определение внутреннего чувства в отношении нашего собственного бытия через существование внешних вещей. Сознание самого себя в представлении о *Я* вовсе не созерцание, оно есть лишь *интеллектуальное* представление о самодеятельности мыслящего субъекта. Вот почему у этого *Я* нет ни одного предиката созерцания, который, будучи *постоянным,* мог бы служить коррелятом для временно́го определения во внутреннем чувстве, подобно тому как, скажем, *непроницаемость* есть коррелят материи как *эмпирическое* созерцание.

Примечание 3. Из того, что для возможности определенного сознания нас самих требуется существование внешних предметов, еще не следует, будто всякое наглядное представление о внешних вещах заключает в себе вместе с тем существование их, так как подобное представление — пусть оно может быть лишь действием способности воображения (в грезах или в случае безумия), — есть все же только воспроизведение прежних внешних восприятий, которые, как показано выше, возможны лишь благодаря действительности внешних предметов. Здесь необходимо было только доказать, что внутренний опыт как таковой возможен лишь | через внешний опыт вообще. Представляет ли собой тот или иной предполагаемый опыт не один только плод воображения — этот вопрос должен решаться согласно особым определениям опыта и путем соотнесения с критериями всякого действительного опыта.

* * *

Was endlich das *dritte* Postulat betrifft, so geht es auf die materiale Notwendigkeit im Dasein und nicht die bloß formale und logische in Verknüpfung der Begriffe. Da nun keine Existenz der Gegenstände der Sinne völlig *a priori* erkannt werden kann, aber doch komparative *a priori*, relativisch auf ein anderes, schon gegebenes Dasein, man gleichwohl aber auch alsdann nur auf diejenige Existenz kommen kann, die irgendwo in dem Zusammenhange der Erfahrung, davon die gegebene Wahrnehmung ein Teil ist, enthalten sein muß: so kann die Notwendigkeit der Existenz niemals aus Begriffen, sondern jederzeit nur aus der Verknüpfung mit demjenigen, was wahrgenommen wird, nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung erkannt werden. Da ist nun kein Dasein, was unter der Bedingung anderer gegebener Erscheinungen als notwendig erkannt werden könnte, als das Dasein der Wirkungen aus gegebenen Ursachen nach Gesetzen der Kausalität. Also ist es nicht das Dasein der Dinge (Substanzen), sondern ihres Zustandes, wovon wir allein die Notwendigkeit erkennen
280 können und | zwar aus anderen Zuständen, die in der Wahrnehmung gegeben sind, nach empirischen Gesetzen der Kausalität. Hieraus folgt, daß das Kriterium der Notwendigkeit lediglich in dem Gesetze der möglichen Erfahrung liege: daß alles, was geschieht, durch seine Ursache in der Erscheinung *a priori* bestimmt sei. Daher erkennen wir nur die Notwendigkeit der *Wirkungen* in der Natur, deren Ursachen uns gegeben sind; und das Merkmal der Notwendigkeit im Dasein reicht nicht weiter als das Feld möglicher Erfahrung, und selbst in diesem gilt es nicht von der Existenz der Dinge als Substanzen, weil diese niemals als empirische Wirkungen oder etwas, das geschieht und entsteht, können angesehen werden. Die Notwendigkeit betrifft also nur die Verhältnisse der Erscheinungen nach dem dynamischen Gesetze der Kausalität und die darauf sich gründende Möglichkeit, aus irgendeinem gegebenen Dasein (einer Ursache) *a priori* auf ein anderes Dasein (der Wirkung) zu schließen. Alles, was geschieht, ist hypothetisch notwendig; das ist ein Grundsatz, welcher die Veränderung in der Welt einem Gesetze unterwirft, d. i. einer Regel des notwendigen Daseins, ohne welche gar nicht einmal Natur stattfinden würde. Daher ist der Satz: nichts geschieht durch ein blindes Ungefähr (*in mundo non datur casus*), ein Naturgesetz *a priori*; imgleichen: keine Notwendigkeit in der Natur ist blinde, sondern bedingte, mithin verständliche Notwendigkeit (*non datur fatum*). Beide sind solche
281 Ge|setze, durch welche das Spiel der Veränderungen einer *Natur der Dinge*

* * *

Что касается, наконец, *третьего* постулата, то речь в нем идет о материальной необходимости в бытии, а не об одной лишь формальной и логической необходимости связи понятий. Так как существование предметов чувств нельзя познать совершенно *a priori*, а можно познать лишь [в смысле] сравнительного *a priori* — релятивистски, [т.е. соотносительно] с другим уже данным бытием — и так как даже и в этом случае мы можем познать только то существование, которое должно находиться где-то в контексте опыта, к коему как часть принадлежит данное восприятие, — то необходимость существования никогда нельзя познать из понятий: она всегда познается только из связи с тем, что воспринимается, по общим законам опыта. Ибо ведь нет [другого] бытия, которое могло бы быть познано как необходимое при условии других данных явлений, кроме бытия действий, вытекающих из данных причин по законам каузальности. Следовательно, мы можем познать не необходимость бытия самих вещей (субстанций), а только необходимость бытия состояний вещей, | и то на основании других состояний, данных в восприятии, по эмпирическим законам каузальности. Отсюда следует, что критерий необходимости заключается единственно в законе возможного опыта, который гласит: все происходящее *a priori* определено своей причиной в явлении. Поэтому мы познаем в природе только необходимость *действий*, причины которых нам даны, и признак необходимости в бытии не простирается дальше сферы возможного опыта, да и в ней признак необходимости не относится к существованию вещей как субстанций, потому что субстанции никогда нельзя рассматривать как эмпирические действия или как нечто происходящее и возникающее. Следовательно, необходимость касается только отношений между явлениями по динамическим законам каузальности и вытекающей отсюда возможности заключать *a priori* от какого-нибудь данного бытия (причины) к другому бытию (действию). Все, что происходит, гипотетически необходимо — таково основоположение, подчиняющее изменения в мире закону, т. е. правилу, необходимого бытия, правилу, без которого природа вовсе не могла бы наличествовать. Поэтому положение *ничто не происходит по слепому случаю* (*in mundo non datur casus*) есть априорный закон природы; и точно так же [положение] *необходимость в природе никогда не бывает слепой, а всегда бывает обусловленной, стало быть, понятной* (*non datur fatum*). Оба эти положения суть за|коны, под-

(als Erscheinungen) unterworfen wird oder, welches einerlei ist, der Einheit des Verstandes, in welchem sie allein zu einer Erfahrung als der synthetischen Einheit der Erscheinungen gehören können. Diese beide Grundsätze gehören zu den dynamischen. Der erstere ist eigentlich eine Folge des Grundsatzes von der Kausalität (unter den Analogien der Erfahrung). Der zweite gehört zu den Grundsätzen der Modalität, welche zu der Kausalbestimmung noch den Begriff der Notwendigkeit, die aber unter einer Regel des Verstandes steht, hinzutut. Das Prinzip der Kontinuität verbot in der Reihe der Erscheinungen (Veränderungen) allen Absprung (*in mundo non datur saltus)*, aber auch in dem Inbegriff aller empirischen Anschauungen im Raume alle Lücke oder Kluft zwischen zwei Erscheinungen (*non datur hiatus)*; denn so kann man den Satz ausdrücken: daß in die Erfahrung nichts hinein kommen kann, was ein *vacuum* bewiese, oder auch nur als einen Teil der empirischen Synthesis zuließe. Denn was das Leere betrifft, welches man sich außerhalb dem Felde möglicher Erfahrung (der Welt) denken mag, so gehört dieses nicht vor die Gerichtsbarkeit des bloßen Verstandes, welcher nur über die Fragen entscheidet, die die Nutzung gegebener Erscheinungen zur empirischen Erkenntnis betreffen, und ist eine Aufgabe für die idealische Vernunft, die noch über die Sphäre einer möglichen Erfahrung hinausgeht | 282
und von dem urteilen will, was diese selbst umgibt und begrenzt, muß daher in der transzendentalen Dialektik erwogen werden. Diese vier Sätze (*in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum)* könnten wir leicht, so wie alle Grundsätze transzendentalen Ursprungs, nach ihrer Ordnung gemäß der Ordnung der Kategorien vorstellig machen und jedem seine Stelle beweisen, allein der schon geübte Leser wird dieses von selbst tun, oder den Leitfaden dazu leicht entdecken. Sie vereinigen sich aber alle lediglich dahin, um in der empirischen Synthesis nichts zuzulassen, was dem Verstande und dem kontinuierlichen Zusammenhange aller Erscheinungen, d. i. der Einheit seiner Begriffe, Abbruch oder Eintrag tun könnte. Denn er ist es allein, worin die Einheit der Erfahrung, in der alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müssen, möglich wird.

Ob das Feld der Möglichkeit größer sei als das Feld, was alles Wirkliche enthält, dieses aber wiederum größer als die Menge desjenigen, was notwendig ist, das sind artige Fragen und zwar von synthetischer Auflösung, die aber auch nur der Gerichtsbarkeit der Vernunft anheim fallen; denn sie wollen ungefähr so viel sagen, als ob alle Dinge als Erscheinungen

чиняющие игру изменений *природе вещей* (как явлений), или, что одно и то же, единству рассудка, лишь в котором они могут принадлежать к опыту как синтетическому единству явлений. Оба эти основоположения принадлежат к динамическим. Первое из них есть, собственно, следствие основоположения о каузальности (одной из аналогий опыта). Второе принадлежит к основоположениям о модальности, которая присоединяет к каузальному определению еще и понятие необходимости, подчиненное, однако, правилу рассудка. Принцип непрерывности отрицает в ряду явлений (изменений) всякий скачок (*in mundo non datur saltus*), а также всякий пробел или пропасть между двумя явлениями в совокупности всех эмпирических созерцаний в пространстве (*non datur hiatus*). Это положение можно выразить так: в опыте не может быть ничего, что доказывало бы наличие пустоты (*vacuum*) или допускало бы ее хотя бы только как часть эмпирического синтеза. В самом деле, что касается пустоты, которую можно мыслить себе вне сферы возможного опыта (мира), то это не подлежит суду одного только рассудка, который решает лишь вопросы, касающиеся использования данных явлений для эмпирического познания; это задача для идеального разума, выходящего за сферу возможного опыта | и желающего судить о том, что окружает и ограничивает самое эту сферу; потому эта задача должна быть рассмотрена в трансцендентальной диалектике. Приведенные четыре положения (*in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum*) легко можно было бы, как и все основоположения трансцендентального происхождения, представить, расположив их сообразно порядку категорий, и указать каждому из них его место, но искушенный уже читатель сделает это сам или легко найдет, чем здесь руководствоваться. Все эти основоположения направлены к тому, чтобы не допускать в эмпирическом синтезе ничего, что могло бы нанести ущерб и вред рассудку и непрерывной связи всех явлений, т. е. единству понятий рассудка. В самом деле, только в рассудке становится возможным единство опыта, в котором все восприятия должны иметь свое место.

Больше ли область возможного, чем область всего действительного, и больше ли в свою очередь область действительного, чем сумма того, что необходимо, — это вопросы серьезные, требующие синтетического решения, но они подлежат суду только разума, так как в них, собственно, заключается следующая [проблема]: все ли вещи как явления входят в

insgesamt in den Inbegriff und den Kontext einer einzigen Erfahrung gehören, von der jede gegebene Wahrnehmung ein Teil ist, der also mit keinen anderen Erscheinungen | könne verbunden werden, oder ob meine Wahrnehmungen zu mehr als einer möglichen Erfahrung (in ihrem allgemeinen Zusammenhange) gehören können. Der Verstand gibt *a priori* der Erfahrung überhaupt nur die Regel nach den subjektiven und formalen Bedingungen sowohl der Sinnlichkeit als der Apperzeption, welche sie allein möglich machen. Andere Formen der Anschauung (als Raum und Zeit), imgleichen andere Formen des Verstandes (als die diskursive des Denkens oder der Erkenntnis durch Begriffe), ob sie gleich möglich wären, können wir uns doch auf keinerlei Weise erdenken und faßlich machen; aber wenn wir es auch könnten, so würden sie doch nicht zur Erfahrung als dem einzigen Erkenntnis gehören, worin uns Gegenstände gegeben werden. Ob andere Wahrnehmungen, als überhaupt zu unserer gesamten möglichen Erfahrung gehören, und also ein ganz anderes Feld der Materie noch stattfinden könne, kann der Verstand nicht entscheiden, er hat es nur mit der Synthesis dessen zu tun, was gegeben ist. Sonst ist die Armseligkeit unserer gewöhnlichen Schlüsse, wodurch wir ein großes Reich der Möglichkeit herausbringen, davon alles Wirkliche (aller Gegenstand der Erfahrung) nur ein kleiner Teil sei, sehr in die Augen fallend. Alles Wirkliche ist möglich; hieraus folgt natürlicherweise nach den logischen Regeln der Umkehrung der bloß partikulare Satz: einiges Mögliche ist wirklich, welches denn so viel zu bedeuten | scheint, als: es ist vieles möglich, was nicht wirklich ist. Zwar hat es den Anschein, als könne man auch geradezu die Zahl des Möglichen über die des Wirklichen dadurch hinaussetzen, weil zu jener noch etwas hinzukommen muß, um diese auszumachen. Allein dieses Hinzukommen zum Möglichen kenne ich nicht. Denn was über dasselbe noch zugesetzt werden sollte, wäre unmöglich. Es kann nur zu meinem Verstande etwas über die Zusammenstimmung mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, nämlich die Verknüpfung mit irgendeiner Wahrnehmung hinzukommen; was aber mit dieser nach empirischen Gesetzen verknüpft ist, ist wirklich, ob es gleich unmittelbar nicht wahrgenommen wird. Daß aber im durchgängigen Zusammenhange mit dem, was mir in der Wahrnehmung gegeben ist, eine andere Reihe von Erscheinungen, mithin mehr als eine einzige alles befassende Erfahrung möglich sei, läßt sich aus dem, was gegeben ist, nicht schließen, und ohne daß irgend etwas gegeben ist, noch viel weniger, weil ohne Stoff sich überall nichts denken läßt. Was unter Bedingungen, die selbst bloß möglich

совокупность и контекст одного-единственного опыта, содержащего в себе всякое данное восприятие как часть, которая, следовательно, не может быть связана ни с какими другими | явлениями, или же мои восприятия могут принадлежать более чем к одному возможному опыту (в его общей связи)? Рассудок *a priori* дает опыту вообще только правила по субъективным и формальным условиям чувственности и апперцепции — правила, без которых опыт невозможен. Однако других форм созерцания (кроме пространства и времени), а также других форм рассудка (кроме дискурсивных форм мышления или познания посредством понятий), если бы даже они и были возможны, мы никаким образом не в состоянии ни представить себе, ни понять; а если бы нам это и удалось, то такие формы все же не принадлежали бы к опыту как единственному способу познания, каким нам даются предметы. Существуют ли другие восприятия, отличные от тех, которые вообще принадлежат ко всему нашему возможному опыту, и возможна ли, следовательно, совершенно другая область материи — этот вопрос рассудок решить не может: он имеет дело только с синтезом того, что дано. А вообще скудость наших обычных умозаключений, с помощью которых мы узнаем об обширном царстве возможности, где все действительное (все предметы опыта) составляет лишь малую часть, резко бросается резко в глаза. Все действительное возможно; отсюда естественно, по логическим правилам обращения, следует лишь частное суждение: некоторые возможные вещи действительны, и это суждение как будто равнозначно | суждению *возможно многое такое, что не является действительным*. На первый взгляд, правда, кажется, что возможное по числу своему превышает действительное, так как к возможности должно еще что-то прибавиться, чтобы получилось действительное. Однако я не знаю этого прибавления к возможному. Ибо то, что еще должно было бы быть прибавлено к возможному, было бы невозможно. К моему рассудку в дополнение к согласию с формальными условиями опыта может быть прибавлено только одно, а именно связь с каким-нибудь восприятием; но то, что по эмпирическим законам связано с восприятием, действительно, хотя оно и не воспринимается непосредственно. А из того, что дано, нельзя заключать, будто в непрерывной связи с тем, что дано мне в восприятии, возможен иной ряд явлений, стало быть, более чем один-единственный всеохватывающий опыт, и еще в меньшей степени можно сделать это заключение, если ничего не дано, так как без материала вообще ничего нельзя мыслить. То, что возможно лишь при условиях, которые сами только воз-

sind, allein möglich ist, ist es nicht *in aller Absicht.* In dieser aber wird die Frage genommen, wenn man wissen will, ob die Möglichkeit der Dinge sich weiter erstrecke, als Erfahrung reichen kann.

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

Da ich eben diese vierte Nummer und mit ihr zugleich das System aller Grundsätze des reinen Verstandes schließen will, so muß ich noch Grund angeben, warum ich die Prinzipien der Modalität gerade Postulate genannt habe. Ich will diesen Ausdruck hier nicht in der Bedeutung nehmen, welche ihm einige neuere philosophische Verfasser wider den Sinn der Mathematiker, denen er doch eigentlich angehört, gegeben haben, nämlich: daß Postulieren so viel heißen solle, als einen Satz für unmittelbar gewiß ohne Rechtfertigung oder Beweis ausgeben; denn wenn wir das bei synthetischen Sätzen, so evident sie auch sein mögen, einräumen sollten, daß man sie ohne Deduktion auf das Ansehen ihres eigenen Ausspruchs dem unbedingten Beifalle aufheften dürfe, so ist alle Kritik des Verstandes verloren und da es an dreisten Anmaßungen nicht fehlt, deren sich auch der gemeine Glau-
286 be (der aber kein Kre|ditiv ist) nicht weigert: so wird unser Verstand jedem Wahne offen stehen, ohne daß er seinen Beifall den Aussprüchen versagen kann, die, obgleich unrechtmäßig, doch in eben demselben Tone der Zuversicht als wirkliche Axiomen eingelassen zu werden verlangen. Wenn also zu dem Begriffe eines Dinges eine Bestimmung *a priori* synthetisch hinzukommt, so muß von einem solchen Satze, wo nicht ein Beweis, doch wenigstens eine Deduktion der Rechtmäßigkeit seiner Behauptung unnachlaßlich hinzugefügt werden.

Die Grundsätze der Modalität sind aber nicht objektiv-synthetisch, weil die Prädikate der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit den Begriff, von dem sie gesagt werden, nicht im mindesten vermehren, dadurch

можны, возможно не *во всех отношениях.* Между тем именно такую возможность во всех отношениях имеет в виду тот, кто желает знать, простирается ли возможность вещей дальше, чем опыт.

Я упомянул об этих вопросах лишь для того, чтобы не оставить
5 пробела в том, что по об|щему мнению относится к понятиям рассудка. На самом же деле абсолютная возможность (возможное, которое значимо во всех отношениях) не есть чистое понятие рассудка и не может иметь какого-либо эмпирического употребления, — это понятие принадлежит одному только разуму, который выходит за пределы
10 всякого возможного эмпирического применения рассудка. Поэтому мы должны были удовольствоваться здесь лишь критическим замечанием, оставив все остальные вопросы неразъясненными до дальнейшего исследования.

Собираясь закончить этот четвертый раздел и вместе с ним всю
15 систему основоположений чистого рассудка, я должен еще указать, на каком основании я назвал принципы модальности именно постулатами. Этот термин я не хочу здесь употреблять в том значении, какое ему придают некоторые новейшие авторы философских сочинений в противоположность математикам, от которых, собственно, заимствован
20 данный термин; эти авторы полагают, что постулировать — значит выдавать некоторое положение за непосредственно достоверное без обоснования или доказательства; однако если бы мы должны были допустить, что для синтетических суждений, как бы они ни были очевидны, можно требовать безусловного одобрения без дедукции в силу
25 одного лишь авторитета их собственных утверждений, то вся критика рассудка свелась бы на нет; и так как нет недостатка в дерзких притязаниях, от которых не отказывается и обыденная вера (которая, однако, не есть руча|тельство), то наш рассудок стал бы открытым для всяких фантазий, не будучи в состоянии отказать в своем одобрении таким
30 утверждениям, которые, хотя и без всякого права на то, требуют для себя признания тем же уверенным тоном, как и действительные аксиомы. Таким образом, если к понятию вещи *a priori* синтетически прибавляется какое-то определение, то непременно должно быть присоединено если не доказательство, то по крайней мере дедукция пра-
35 вомерности утверждения такого суждения.

Но основоположения о модальности не есть объективно-синтетические положения, так как от того, что предикаты возможности, действительности и необходимости что-то прибавляют к представлению о

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

287 288

* * *

Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze.

Es ist etwas sehr Bemerkungswürdiges, daß wir die Möglichkeit keines Dinges nach der bloßen Kategorie einsehen können, sondern immer eine Anschauung bei der Hand haben müssen, um an derselben die objektive Realität des reinen Verstandesbegriffs darzulegen. Man nehme z. B. die Kategorien der Relation. Wie 1) etwas nur als

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

предмете, понятие, о котором они высказываются, нисколько не расширяется. Но так как они тем не менее имеют синтетический характер, то они таковы только субъективно, т. е. к понятию вещи (реального), о котором они вообще ничего не высказывают, они прибавляют способность познания, в которой оно возникает и находится; так что если понятие связано в рассудке лишь с формальными условиями опыта, то его предмет называется возможным; если оно находится в связи с восприятием (с ощущением как материей чувств) и определяется им посредством рассудка, то объект действителен; если понятие определяется связью восприятий согласно понятиям, то предмет называется необходимым. Следовательно, принципы модальности не говорят о понятии ничего другого, кроме [ссылки] на действование способности познания, посредством которого понятие образуется. В математике постулатом называется практическое положение, не содержащее в себе ничего, кроме синтеза, лишь посредством которого мы даем себе предмет и составляем его понятие, например с помощью данной линии из данной точки на плоскости описываем круг; такое положение нельзя доказать потому, что оно требует именно того приема, лишь благодаря которому мы составляем понятие о такой фигуре. Таким же образом и с тем же правом мы можем постулировать основоположения о модальности, потому что они вообще не расширяют понятия о вещах*, а только показывают, как оно вообще связывается со способностью познания.

* * *

Общее замечание к системе основоположений.

В высшей степени примечательно, что соответственно одним лишь категориям мы не в состоянии усмотреть возможность какой-нибудь вещи, а всегда должны пользоваться созерцанием, чтобы по нему выяснять объективную реальность чистого понятия рассудка. Возьмем, например, категории отношения. На основании одних лишь понятий вовсе нельзя

* Посредством *действительности* вещи я полагаю, конечно, больше, чем возможность, однако не *в вещи,* ибо вещь никогда не может содержать в [модусе] действительности больше, чем содержалось в [модусе] ее полной возможности. Но поскольку возможность была лишь позицией вещи в отношении к рассудку (к эмпирическому употреблению его), постольку действительность есть вместе с тем связь вещи с восприятием.

Subjekt, nicht als bloße Bestimmung anderer Dinge existieren, d. i. *Substanz* sein könne, oder wie 2) darum, weil etwas ist, etwas anderes sein müsse, mithin wie etwas überhaupt Ursache sein könne, oder 3) wie, wenn mehrere Dinge dasind, daraus, daß eines derselben da ist, etwas auf die übrigen und so wechselseitig Folge, und auf diese Art eine Gemeinschaft von Substanzen Statt haben könne, läßt sich gar nicht aus bloßen Begriffen einsehen. Eben dieses gilt auch von den übrigen Kategorien, z. B. wie ein Ding mit vielen zusammen einerlei, d. i. eine Größe, sein könne usw. Solange es also an Anschauung fehlt, weiß man nicht, ob man durch die Kategorien ein Objekt denkt, und ob ihnen auch überall gar irgendein Objekt zukommen könne, und so bestätigt sich, daß sie für sich gar keine *Erkenntnisse,* sondern bloße *Gedankenformen* sind, um aus gegebenen Anschauungen Erkenntnisse zu machen. — | Eben daher kommt es auch, daß aus bloßen Kategorien kein synthetischer Satz gemacht werden kann. Z. B. in allem Dasein ist Substanz, d. i. etwas, was nur als Subjekt und nicht als bloßes Prädikat existieren kann; oder ein jedes Ding ist ein Quantum usw., wo gar nichts ist, was uns dienen könnte, über einen gegebenen Begriff hinauszugehen und einen anderen damit zu verknüpfen. Daher es auch niemals gelungen ist, aus bloßen reinen Verstandesbegriffen einen synthetischen Satz zu beweisen, z. B. den Satz: alles zufällig Existierende hat eine Ursache. Man konnte niemals weiter kommen, als zu beweisen, daß ohne diese Beziehung wir die Existenz des Zufälligen *gar nicht begreifen,* d.i. *a priori* durch den Verstand die Existenz eines solchen Dinges nicht erkennen könnten; woraus aber nicht folgt, daß eben dieselbe auch die Bedingung der Möglichkeit der Sachen selbst sei. Wenn man daher nach unserem Beweise des Grundsatzes der Kausalität zurück sehen will, so wird man gewahr werden, daß wir denselben nur von Objekten möglicher Erfahrung beweisen konnten: alles, was geschieht, (eine jede Begebenheit) setzt eine Ursache voraus und zwar so, daß wir ihn auch nur als Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung, mithin der *Erkenntnis* eines in der *empirischen Anschauung* gegebenen Objekts und nicht aus bloßen Begriffen beweisen konnten. Daß gleichwohl der Satz, alles Zufällige müsse eine Ursache haben, doch jedermann aus bloßen Begrif|fen klar einleuchte, ist nicht zu leugnen; aber alsdann ist der Begriff des Zufälligen schon so gefaßt, daß er nicht die Kategorie der Modalität (als etwas, dessen Nichtsein sich *denken* läßt), sondern die

усмотреть, каким образом 1) нечто может существовать только как *субъект,* а не просто как определение других вещей, т. е. быть *субстанцией,* или каким образом 2) благодаря тому, что наличествует нечто одно, должно наличествовать и нечто другое, иными словами, каким образом нечто вообще может быть причиной, или 3) каким образом, если наличествует несколько вещей, из наличествования одной из них может следовать то же относительно остальных, и наоборот, так что имеет место общение между субстанциями. То же самое относится к другим категориям, например: каким образом одна вещь может быть однородной со многими другими вещами, т. е. быть [некоей] величиной, и т. п. Итак, до тех пор, пока нет созерцания, неизвестно, мыслим ли мы посредством категорий какой-нибудь объект и может ли им вообще быть присущ какой бы то ни было объект; так подтверждается, что сами по себе категории вовсе не *познания,* а только *формы мышления* для того, чтобы из данных созерцаний порождать познания. — | Отсюда также следует, что из одних лишь категорий нельзя построить ни одно синтетическое суждение. Например, [в суждениях] *во всяком бытии есть субстанция,* т. е. *нечто такое, что может существовать только как субъект, а не лишь как предикат,* или *всякая вещь есть некоторое количественное единство (ein Quantum)* и т. д. нет ничего, что могло бы помочь нам выйти за пределы данного понятия и связать с ним другое понятие. Поэтому никогда и не удавалось из одних лишь чистых рассудочных понятий доказать синтетическое положение, например положение о том, что все случайно существующее имеет причину. Самое большее, чего можно было достигнуть, — это доказать, что без такого отношения мы бы *вовсе не могли понять* существования случайного, т. е. не могли бы *a priori* познать с помощью рассудка существование подобной вещи; но из этого не следует, что данное отношение [каузальности] есть также условие возможности самих вещей. Поэтому тот, кто снова обратится к нашему доказательству принципа каузальности, заметит, что мы могли доказать его только в отношении объектов возможного опыта: все, что происходит (всякое событие), предполагает причину; и притом мы могли доказать это положение не на основе одних лишь понятий, а только как принцип возможности опыта, стало быть, *познания* объекта, данного в *эмпирическом созерцании.* Никто, впрочем, не станет отрицать, что положение *все случайное должно иметь причину* для каждого становится очевидным на основании одних лишь поня|тий; однако при этом понятие случайного берется уже в таком смысле, что оно содержит в себе не категорию модальности (как нечто такое, небытие чего

der Relation (als etwas, das nur als Folge von einem anderen existieren kann) enthält, und da ist es freilich ein identischer Satz: was nur als Folge existieren kann, hat seine Ursache. In der Tat, wenn wir Beispiele vom zufälligen Dasein geben sollen, berufen wir uns immer auf *Veränderungen* und nicht bloß auf die Möglichkeit des *Gedankens*
291 *vom Gegenteil* *. Veränderung aber ist Begebenheit, die | als solche nur durch eine Ursache möglich, deren Nichtsein also für sich möglich ist, und so erkennt man die Zufälligkeit daraus, daß etwas nur als Wirkung einer Ursache existieren kann; wird daher ein Ding als zufällig angenommen, so ist's ein analytischer Satz, zu sagen, es habe eine Ursache.

Noch merkwürdiger aber ist, daß wir, um die Möglichkeit der Dinge zufolge der Kategorien zu verstehen und also die *objektive Realität* der letzteren darzutun, nicht bloß Anschauungen, sondern sogar immer *äußerer Anschauungen* bedürfen. Wenn wir z. B. die reinen Begriffe der *Relation* nehmen, so finden wir, daß 1) um dem Begriffe der *Substanz* korrespondierend etwas *Beharrliches* in der Anschauung zu geben (und dadurch die objektive Realität dieses Begriffs darzutun), wir eine Anschauung im *Raume* (der Materie) bedürfen, weil der Raum allein beharrlich bestimmt ist, die Zeit aber, mithin alles, was im inneren Sinne ist, beständig fließt. 2) Um *Veränderung,* als die dem Begriffe der *Kausalität* korrespondierende Anschauung, darzustellen, müssen wir Bewegung als Veränderung im Raume zum Beispiele nehmen, ja sogar dadurch allein können wir uns Veränderun-

* Man kann sich das Nichtsein der Materie leicht denken, aber die Alten folgerten daraus doch nicht ihre Zufälligkeit. Allein selbst der Wechsel des Seins und Nichtseins eines gegebenen Zustandes eines Dinges, darin alle Veränderung besteht, beweist gar nicht die Zufälligkeit dieses Zustandes gleichsam aus der Wirklichkeit seines Gegenteils, z. B. die Ruhe eines Körpers, welche auf die Bewegung folgt, noch nicht die Zufälligkeit der Bewegung desselben daraus, weil die erstere das Gegenteil der letzteren ist. Denn dieses Gegenteil ist hier nur logisch, nicht *realiter* dem anderen *entgegengesetzt*. Man müßte beweisen, daß *anstatt* der Bewegung im vorhergehenden Zeitpunkte es möglich gewesen, daß der Körper *damals* geruht hätte, um die Zufälligkeit seiner Bewegung zu beweisen, nicht daß er *hernach* ruhe; denn da können beide Gegenteile gar wohl miteinander bestehen.

можно *мыслить)*, а категорию отношения (как нечто такое, что может существовать лишь как следствие чего-то другого), и мы имеем здесь, конечно, тождественное суждение: *то, что может существовать лишь как следствие, имеет причину*. Действительно, когда нам нужно привести примеры случайного бытия, мы всегда ссылаемся на *изменения*, а не на одну лишь возможность *мыслить противоположное* *. Изменение же есть событие, которое, | как таковое, возможно только благодаря причине и небытие которого, следовательно, само по себе возможно; так мы познаем случайность из того, что нечто может существовать только как действие причины; поэтому если вещь признается случайной, то утверждение, что она имеет причину, есть аналитическое суждение.

Но еще более примечательно то, что мы, дабы понять возможность вещи согласно категориям и, следовательно, доказать *объективную реальность* категорий, нуждаемся не просто в созерцаниях, а именно во *внешних созерцаниях*. Если, например, мы возьмем чистые понятия *отношения*, то мы обнаружим следующее: 1) чтобы понятию *субстанции* придать нечто *постоянное* в созерцании (и тем самым доказать объективную реальность этого понятия), нам требуется созерцание *в пространстве* (материи), потому что лишь пространство определено постоянно, тогда как время и, стало быть, все, что находится во внутреннем чувстве, постоянно течет; 2) чтобы представить *изменение* как созерцание, соответствующее понятию *каузальности*, мы должны взять для примера движение как изменение в пространстве; более того, единственно таким образом мы можем сделать для себя наглядными изменения, возможность кото-

* Можно легко мыслить небытие материи, однако древние вовсе не выводили отсюда ее случайность. Но даже смена бытия или небытия того или иного данного состояния вещи — а в смене и состоит всякое изменение — не доказывает случайности этого состояния на основании действительности противоположного ему состояния; например, на том основании, что покой противоположен движению, покой тела, следующий за движением, еще не доказывает случайности движения тела. Ибо здесь одно *противопоставляется* другому только логически, а не в качестве реальности. Чтобы доказать случайность движения тела, необходимо было бы доказать не то, что тело *после* движения покоится, а то, что в предшествовавший момент было возможно, чтобы именно *тогда* тело *вместо* движения находилось в состоянии покоя; ведь в два различных момента противоположные состояния вполне могут существовать рядом друг с другом.

gen, deren Möglichkeit kein reiner Verstand begreifen kann, anschaulich machen. Veränderung ist Verbindung kontradiktorisch einander entgegengesetzter Bestimmungen im Dasein eines und desselben Dinges. Wie es nun möglich sei, daß aus einem gegebenen
292 Zu|stande ein ihm entgegengesetzter desselben Dinges folge, kann nicht allein keine Vernunft sich ohne Beispiele begreiflich, sondern nicht einmal ohne Anschauung verständlich machen; und diese Anschauung ist die der Bewegung eines Punkts im Raume, dessen Dasein in verschiedenen Orten (als eine Folge entgegengesetzter Bestimmungen) zuerst uns allein Veränderung anschaulich macht; denn um uns nachher selbst innere Veränderungen denkbar zu machen, müssen wir die Zeit als die Form des inneren Sinnes figürlich durch eine Linie und die innere Veränderung durch das Ziehen dieser Linie (Bewegung), mithin die sukzessive Existenz unser selbst in verschiedenem Zustande durch äußere Anschauung uns faßlich machen; wovon der eigentliche Grund dieser ist, daß alle Veränderung etwas Beharrliches in der Anschauung voraussetzt, um auch selbst nur als Veränderung wahrgenommen zu werden, im inneren Sinn aber gar keine beharrliche Anschauung angetroffen wird. – Endlich ist die Kategorie der *Gemeinschaft* ihrer Möglichkeit nach gar nicht durch die bloße Vernunft zu begreifen und also die objektive Realität dieses Begriffs ohne Anschauung, und zwar äußere im Raum, nicht einzusehen möglich. Denn wie will man sich die Möglichkeit denken, daß, wenn mehrere Substanzen existieren, aus der Existenz der einen auf die Existenz der anderen wechselseitig etwas (als Wirkung) folgen könne,
293 und also, weil in der ersteren etwas ist, darum auch in den | anderen etwas sein müsse, was aus der Existenz der letzteren allein nicht verstanden werden kann? Denn dieses wird zur Gemeinschaft erfordert, ist aber unter Dingen, die sich ein jedes durch seine Subsistenz völlig isolieren, gar nicht begreiflich. Daher Leibniz, indem er den Substanzen der Welt, nur wie sie der Verstand allein denkt, eine Gemeinschaft beilegte, eine Gottheit zur Vermittelung brauchte; denn aus ihrem Dasein allein schien sie ihm mit Recht unbegreiflich. Wir können aber die Möglichkeit der Gemeinschaft (der Substanzen als Erscheinungen) uns gar wohl faßlich machen, wenn wir sie uns im Raume, also in der äußeren Anschauung vorstellen. Denn dieser enthält schon *a priori* formale äußere Verhältnisse als Bedingungen der Möglichkeit der realen (in Wirkung und Gegenwirkung, mithin der

рых не в силах понять никакой чистый рассудок. Изменение есть соединение контрадикторно-противоположных определений в бытии одной и той же вещи. Как возможно, чтобы из данного со|стояния следовало противоположное ему состояние той же самой вещи, — это разум не только
5 не может объяснить без примера, но не может даже понять без созерцания; таким созерцанием служит созерцание движения точки в пространстве, наличествование которой в различных местах (как следствие противоположных определений) прежде всего делает для нас наглядным изменение; ведь для того чтобы сделать мыслимыми для себя внутренние из-
10 менения, мы должны образно [фигурно] представлять себе время как форму внутреннего чувства посредством некоторой линии, а внутреннее изменение — посредством проведения этой линии (посредством движения) и, стало быть, последовательное существование нас самих в различных состояниях — посредством внешнего созерцания; истинная причина
15 этого заключается в следующем: даже для того, чтобы всякое изменение было воспринято как изменение, оно предполагает нечто постоянное в созерцании, а во внутреннем чувстве никакого постоянного созерцания нет. — Наконец, категорию *общения*, если иметь в виду ее возможность, нельзя понять одним лишь разумом, и, следовательно, объективную ре-
20 альность этого понятия нельзя усмотреть без созерцания, а именно без внешнего созерцания в пространстве. В самом деле, как помыслить себе возможность того, что при условии существования нескольких субстанций из существования одной из них может следовать нечто в существовании других (как действие), и наоборот, стало быть, раз в одной из них
25 существует нечто, то и в других также | должно существовать нечто такое, что не может быть понято из одного лишь их существования? Ведь именно это требуется для общения, а между тем оно совершенно непонятно в вещах, которые благодаря своей субстанции полностью изолированы друг от друга. Именно поэтому Лейбниц, приписывая общение субстан-
30 циям мира только так, как их мыслит один лишь рассудок, был вынужден прибегнуть к божеству как посреднику, так как из одного лишь бытия субстанций, как ему совершенно правильно казалось, остается непонятным общение между ними. Однако мы вполне можем сделать понятной для себя возможность общения (между субстанциями как явлениями),
35 если представим их себе в пространстве, следовательно, во внешнем созерцании. В самом деле, пространство уже *a priori* содержит в себе формальные внешние отношения как условия возможности реальных отношений (действия и противодействия, стало быть, общения). — Равным

Gemeinschaft) in sich. – Ebenso kann leicht dargetan werden, daß die Möglichkeit der Dinge als *Größen* und also die objektive Realität der Kategorie der Größe auch nur in der äußeren Anschauung könne dargelegt und vermittelst ihrer allein hernach auch auf den inneren Sinn angewandt werden. Allein ich muß, um Weitläuftigkeit zu vermeiden, die Beispiele davon dem Nachdenken des Lesers überlassen.

Diese ganze Bemerkung ist von großer Wichtigkeit, nicht allein um unsere vorhergehende Widerlegung des Idealismus zu bestätigen, sondern vielmehr noch, um, wenn vom *Selbsterkenntnisse* aus dem bloßen
294 inneren | Bewußtsein und der Bestimmung unserer Natur ohne Beihilfe äußerer empirischen Anschauungen die Rede sein wird, uns die Schranken der Möglichkeit einer solchen Erkenntnis anzuzeigen.

Die letzte Folgerung aus diesem ganzen Abschnitte ist also: Alle Grundsätze des reinen Verstandes sind nichts weiter als Prinzipien *a priori* der Möglichkeit der Erfahrung, und auf die letztere allein beziehen sich auch alle synthetischen Sätze *a priori*, ja ihre Möglichkeit beruht selbst gänzlich auf dieser Beziehung.

Der Transzendentalen Doktrin der Urteilskraft (Analytik der Grundsätze) Drittes Hauptstück

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

Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreist und jeden Teil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit
295 (ein reizender Name), | umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt und, indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit

образом не трудно доказать, что возможность вещей как *величин* и, следовательно, объективная реальность категории [определенной] величины также может быть показана только во внешнем созерцании и только при его помощи может быть затем применена и к внутреннему чувству. Однако во избежание многословия я должен предоставить самому читателю найти примеры, подтверждающие это.

Все в этом замечании очень важно не только потому, что подтверждает изложенное выше опровержение идеализма, но и еще в большей степени вот почему: когда пойдет речь о *самопознании* из одного лишь внутреннего | сознания и об определении нашей природы без помощи внешних эмпирических созерцаний, они укажут нам границы возможности такого познания.

Последний вывод из всего этого раздела, следовательно, таков: все основоположения чистого рассудка суть не более как принципы *a priori* возможности опыта и только к опыту относятся также и все синтетические положения *a priori*; более того, сама возможность их основывается целиком на этом отношении [к опыту].

Трансцендентального учения о способности суждения (аналитики основоположений) Глава третья

Об основании различения всех предметов вообще на Phaenomena и Noumena

Мы теперь не только прошли через всю страну чистого рассудка и внимательно рассмотрели каждую часть ее, но также измерили ее и определили в ней место каждой вещи. Но эта страна оказалась островом, самой природой заключенным в неизменные границы. Она есть страна истины (интригующее название), окруженное обширным и бушующим океаном, этим местоположением иллюзий, где туманы и льды, готовые вот-вот растаять, кажутся новыми странами и, постоянно обманывая пустыми надеждами мореплавателя, жаждущего открытий, втягивают его в авантюры, от которых он ни-

leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann. Ehe wir uns aber auf dieses Meer wagen, um es nach allen Breiten zu durchsuchen und gewiß zu werden, ob etwas in ihnen zu hoffen sei, so wird es nützlich sein, zuvor noch einen Blick auf die Karte des Landes zu werfen, das wir eben verlassen wollen, und erstlich zu fragen, ob wir mit dem, was es in sich enthält, nicht allenfalls zufrieden sein könnten, oder auch aus Not zufrieden sein müssen, wenn es sonst überall keinen Boden gibt, auf dem wir uns anbauen könnten; zweitens unter welchem Titel wir denn selbst dieses Land besitzen und uns wider alle feindselige Ansprüche gesichert halten können. Obschon wir diese Fragen in dem Lauf der Analytik schon hinreichend beantwortet haben, so kann doch ein summarischer Überschlag ihrer Auflösungen die Überzeugung dadurch verstärken, daß er die Momente derselben in einem Punkt vereinigt.

Wir haben nämlich gesehen: daß alles, was der Verstand aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, das habe er dennoch zu keinem anderen Behuf, als lediglich zum Erfahrungsgebrauch.
296 Die Grundsätze | des reinen Verstandes, sie mögen nun *a priori* konstitutiv sein (wie die mathematischen), oder bloß regulativ (wie die dynamischen), enthalten nichts als gleichsam nur das reine Schema zur möglichen Erfahrung; denn diese hat ihre Einheit nur von der synthetischen Einheit, welche der Verstand der Synthesis der Einbildungskraft in Beziehung auf die Apperzeption ursprünglich und von selbst erteilt, und auf welche die Erscheinungen, als data zu einem möglichen Erkenntnisse, schon a priori in Beziehung und Einstimmung stehen müssen. Ob nun aber gleich diese Verstandesregeln nicht allein a priori wahr sind, sondern sogar der Quell aller Wahrheit, d. i. der Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit Objekten, dadurch daß sie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung als des Inbegriffes aller Erkenntnis, darin uns Objekte gegeben werden mögen, in sich enthalten, so scheint es uns doch nicht genug, sich bloß dasjenige vortragen zu lassen, was wahr ist, sondern was man zu wissen begehrt. Wenn wir also durch diese kritische Untersuchung nichts mehreres lernen, als was wir im bloß empirischen Gebrauche des Verstandes auch ohne so subtile Nachforschung von selbst wohl würden ausgeübt haben, so scheint es, sei der Vorteil, den man aus ihr zieht, den Aufwand und die Zurüstung nicht wert. Nun kann man zwar hierauf antworten: daß kein Vorwitz der Erweiterung unserer Erkenntnis
297 nachteiliger sei als der, so den Nutzen jederzeit zum vor|aus wissen will,

когда уже не может отказаться, но которые он тем не менее никак не может довести до конца. Прежде чем отважиться пуститься в это море, чтобы исследовать его по всем широтам и достоверно узнать, можно ли тут питать какие-нибудь надежды, полезно еще раз бросить взгляд на карту страны, которую мы собираемся покинуть, и, во-первых, задать вопрос, не удовольствоваться ли тем, что в ней есть, или в силу необходимости удовольствоваться ею, раз уж нигде, кроме нее, нет почвы, на которой мы могли бы обосноваться; и во-вторых, нужно спросить, по какому праву владеем мы этой землей и можем ли считать себя гарантированными от всяких враждебных на нее притязаний. Хотя на почве аналитики мы уже с достаточной полнотой ответили на эти вопросы, все же краткий обзор ее результатов может укрепить наше убеждение, соединяя все моменты аналитики в одном пункте.

Мы видели: всем, что рассудок черпает из самого себя без заимствований из опыта, он располагает, однако, не для какой иной цели, кроме употребления в опыте. Основоположения | чистого рассудка, будь они *a priori* конститутивными (каковы математические основоположения), или чисто регулятивными (каковы динамические основоположения), не содержат в себе ничего кроме некоторой чистой схемы для возможного опыта; ибо опыт получает единство только от того синтетического единства, которое рассудок первоначально и самопроизвольно сообщает синтезу способности воображения в отношении к апперцепции и с которым явления как данные для возможного познания должны уже *a priori* находиться в связи и согласии. Однако, пусть эти правила рассудка не только истинны *a priori*, но и заключают в себе источник всякой истины, т. е. соответствия нашего познания объектам, благодаря чему они содержат в себе основание возможности опыта как совокупности всего познания, в котором объекты могут быть нам даны, – тем не менее нам кажется недостаточным услышать только истинное, ибо хочется услышать то, что мы жаждем узнать. Поэтому если с помощью такого критического исследования мы узнаем не более того, что мы узнали бы и так, без утонченных изысканий, путем одного лишь эмпирического употребления рассудка, то нам кажется, что выгоды, извлекаемые из этого исследования, не окупают затраченных сил. Правда, на это можно ответить, что ничто так не вредит расширению нашего познания, как нетерпеливое желание еще до исследова-

ehe man sich auf Nachforschungen einläßt, und ehe man noch sich den mindesten Begriff von diesem Nutzen machen könnte, wenn derselbe auch vor Augen gestellt würde. Allein es gibt doch einen Vorteil, der auch dem schwierigsten und unlustigsten Lehrlinge solcher transzendentalen Nachforschung begreiflich und zugleich angelegen gemacht werden kann, nämlich dieser: daß der bloß mit seinem empirischen Gebrauche beschäftigte Verstand, der über die Quellen seiner eigenen Erkenntnis nicht nachsinnt, zwar sehr gut fortkommen, eines aber gar nicht leisten könne, nämlich sich selbst die Grenzen seines Gebrauchs zu bestimmen und zu wissen, was innerhalb oder außerhalb seiner ganzen Sphäre liegen mag; denn dazu werden eben die tiefen Untersuchungen erfordert, die wir angestellt haben. Kann er aber nicht unterscheiden, ob gewisse Fragen in seinem Horizonte liegen, oder nicht, so ist er niemals seiner Ansprüche und seines Besitzes sicher, sondern darf sich nur auf vielfältige beschämende Zurechtweisungen Rechnung machen, wenn er die Grenzen seines Gebiets (wie es unvermeidlich ist) unaufhörlich überschreitet und sich in Wahn und Blendwerke verirrt.

Daß also der Verstand von allen seinen Grundsätzen *a priori*, ja von allen seinen Begriffen keinen anderen als empirischen, niemals aber einen transzendentalen Gebrauch machen könne, ist ein Satz, der, wenn er mit
298 Überzeugung erkannt werden kann, in wichtige Folgen | hinaussieht. Der transzendentale Gebrauch eines Begriffs in irgendeinem Grundsatze ist dieser: daß er auf Dinge *überhaupt und an sich selbst*, der empirische aber, wenn er bloß auf *Erscheinungen*, d. i. Gegenstände einer möglichen *Erfahrung*, bezogen wird. Daß aber überall nur der letztere stattfinden könne, ersieht man daraus. Zu jedem Begriff wird erstlich die logische Form eines Begriffs (des Denkens) überhaupt und dann zweitens auch die Möglichkeit, ihm einen Gegenstand zu geben, darauf er sich beziehe, erfordert. Ohne diesen letztern hat er keinen Sinn und ist völlig leer an Inhalt, ob er gleich noch immer die logische Funktion enthalten mag, aus etwaigen *datis* einen Begriff zu machen. Nun kann der Gegenstand einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anschauung, und wenn eine reine Anschauung noch vor dem Gegenstande *a priori* möglich ist, so kann doch auch diese selbst ihren Gegenstand, mithin die objektive Gültigkeit nur durch die empirische Anschauung bekommen, wovon sie die bloße Form ist. Also beziehen sich alle Begriffe und mit ihnen alle Grundsätze, so sehr sie auch *a priori* möglich sein mögen, dennoch auf empirische Anschauungen, d. i. auf *data* zur möglichen Erfahrung. Ohne die-

ния | всегда знать приносимую им пользу и даже до того, как можно себе составить хоть какое-нибудь понятие об этой пользе, если бы даже она стояла у нас перед глазами. Есть, впрочем, одно полезное преимущество таких трансцендентальных исследований, которое даже самому тупому и неповоротливому ученику может стать понятным и важным. Оно состоит в следующем: рассудок, занятый лишь своим эмпирическим употреблением и не размышляющий об источниках своего собственного познания, может, правда, делать большие успехи, но чего он не в состоянии выполнить, так это определить самому себе границы своего употребления и узнать, что могло бы находится внутри или вне всей его сферы, так как для этого требуются именно такие глубокие исследования, как наши. Но если он не может различить, входят ли те или иные вопросы в его кругозор или нет, то он никогда не может быть уверенным в своих притязаниях и в своем достоянии и должен всякий раз ожидать смущающих его наставлений, когда он (неизбежно) выходит за пределы своей области и запутывается в иллюзиях и заблуждениях.

Итак, утверждение, что все свои основоположения *a priori* и даже понятия рассудок может употреблять только эмпирически и никогда не трансцендентально, способно привести к важным выводам, если оно, будучи познанным, перерастает в убеждение. | Трансцендентальное употребление понятия в любом основоположении относится к вещам *вообще* и *вещам самим по себе*, а эмпирическое — только к *явлениям*, т. е. к предметам возможного *опыта*. Что всегда возможно только эмпирическое употребление понятий — это видно из следующего. Для всякого понятия требуется, во-первых, логическая форма понятия (мышления) вообще и, во-вторых, возможность дать ему предмет, к которому оно относилось бы. Без предмета оно не имеет никакого смысла и совершенно лишено содержания, хотя и может заключать в себе логическую функцию образования понятия из случайных данных. Но предмет может быть дан понятию не иначе как в созерцании, и, хотя чистое созерцание возможно *a priori* до предмета, тем не менее и оно может получить свой предмет, стало быть, объективную значимость только посредством эмпирического созерцания, составляя лишь его форму. Таким образом, все понятия и вместе с ними все основоположения, хотя бы они и были вполне возможны *a priori*, тем не менее относятся к эмпирическим созерцаниям, т. е. к *данным* для возможного опыта. Без

ses haben sie gar keine objektive Gültigkeit, sondern sind ein bloßes Spiel, es sei der Einbildungskraft oder des Verstandes, respektive mit ihren Vor-
299 stellungen. Man nehme nur die Begriffe der Mathematik zum Bei|spiel und zwar erstlich in ihren reinen Anschauungen. Der Raum hat drei Abmessungen, zwischen zwei Punkten kann nur eine gerade Linie sein etc. Obgleich alle diese Grundsätze und die Vorstellung des Gegenstandes, womit sich jene Wissenschaft beschäftigt, völlig *a priori* im Gemüt erzeugt werden, so würden sie doch gar nichts bedeuten, könnten wir nicht immer an Erscheinungen (empirischen Gegenständen) ihre Bedeutung darlegen. Daher erfordert man auch, einen abgesonderten Begriff *sinnlich zu machen,* d. i. das ihm korrespondierende Objekt in der Anschauung darzulegen, weil ohne dieses der Begriff (wie man sagt) ohne Sinn, d. i. ohne Bedeutung, bleiben würde. Die Mathematik erfüllt diese Forderung durch die Konstruktion der Gestalt, welche eine den Sinnen gegenwärtige (obzwar *a priori* zustandegebrachte) Erscheinung ist. Der Begriff der Größe sucht in eben der Wissenschaft seine Haltung und Sinn in der Zahl, diese aber an den Fingern, den Korallen des Rechenbretts, oder den Strichen und Punkten, die vor Augen gestellt werden. Der Begriff bleibt immer *a priori* erzeugt samt den synthetischen Grundsätzen oder Formeln aus solchen Begriffen; aber der Gebrauch derselben und Beziehung auf angebliche Gegenstände kann am Ende doch nirgend, als in der Erfahrung gesucht werden, deren Möglichkeit (der Form nach) jene *a priori* ent-
300 halten. |

Daß dieses aber auch der Fall mit allen Kategorien und den daraus gesponnenen Grundsätzen sei, erhellt auch daraus: daß wir sogar kein einzigen derselben *real* definieren, d. i. die Möglichkeit ihres Objekts verständlich machen können, ohne uns sofort zu Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin der Form der Erscheinungen herabzulassen, als auf welche als ihre einzige Gegenstände sie folglich eingeschränkt sein müssen: weil, wenn man diese Bedingung wegnimmt, alle Bedeutung, d. i. Beziehung aufs Objekt, wegfällt, und man durch kein Beispiel sich selbst faßlich machen kann, was unter dergleichen Begriffe denn eigentlich für ein Ding gemeint sei.

Den Begriff der Größe überhaupt kann niemand erklären, als etwa so: daß sie die Bestimmung eines Dinges sei, dadurch, wie vielmal Eines in ihm gesetzt ist, gedacht werden kann. Allein dieses Wievielmal gründet sich auf die sukzessive Wiederholung, mithin auf die Zeit und die Synthesis (des Gleichartigen) in derselben. Realität kann man im Gegensatze mit der Negation nur alsdann erklären, wenn man sich eine

этого [условия] они не имеют никакой объективной значимости и представляют собой лишь игру способности воображения или рассудка своими представлениями. В качестве примера возьмем лишь понятия математики, | и прежде всего в ее чистых созерцаниях: про-
5 странство имеет три измерения, между двумя точками можно провести только одну прямую линию и т. п. Хотя все эти основоположения и представление о предмете, которыми занимается эта наука, порождаются в душе совершенно *a priori*, тем не менее они не имели бы никакого смысла, если бы мы не могли каждый раз пока-
10 зать их значение на явлениях (эмпирических предметах). Вот почему необходимо всякое абстрактное понятие *сделать чувственным*, т. е. показать соответствующий ему объект в созерцании, так как без этого понятие (как говорится) было бы *бессмысленным*, т. е. лишенным значения [a]. Математика выполняет это требование, конструируя
15 фигуру, которая есть явление, теперь данное нашим чувствам (хотя и созданное *a priori*). В этой науке понятие величины ищет смысл и опору в числе, а число — в показываемых нам пальцах, костяшках счетов или палочках и точках. Это понятие вместе с синтетическими основоположениями или формулами, вытекающими из него, всегда
20 остается созданным *a priori*, но употребление их и отношение к тому, что принимается за предметы, можно найти в конце концов только в опыте, возможность которого (что касается формы) *a priori* содержится в них.|

Так же обстоит дело со всеми категориями и вытекающими из
25 них основоположениями. Это видно и из того, что даже ни одной из них мы не можем дать *реальную* дефиницию, т. е. выяснить возможность ее объекта, не спускаясь сразу к условиям чувственности, т. е. к форме явлений, которыми, следовательно, категории должны быть ограничены как своим единственным предметом. Ибо без это-
30 го условия они теряют всякое значение, т. е. отпадает отношение к объекту, так что никаким примером нельзя даже уяснить себе, какая, собственно, вещь мыслится под таким понятием.

Понятию величины вообще можно дать только такую примерно дефиницию: величина есть определение веши, благодаря которому мы
35 можем мыслить, сколько раз в вещи дана единица. Однако это «сколько раз» основывается на последовательном повторении, стало быть, на времени и синтезе (однородного) в нем. Реальность в противоположность отрицанию можно определить, если мыслить себе ка-

Zeit (als den Inbegriff von allem Sein) gedenkt, die entweder womit erfüllt, oder leer ist. Lasse ich die Beharrlichkeit (welche ein Dasein zu aller Zeit ist) weg, so bleibt mir zum Begriffe der Substanz nichts übrig, als die logische Vorstellung vom Subjekt, welche ich dadurch zu realisieren vermeine: daß ich mir Etwas vorstelle, welches bloß als Subjekt
301 (ohne wovon ein Prädikat zu sein) stattfinden | kann. Aber nicht allein, daß ich gar keine Bedingungen weiß, unter welchen denn dieser logische Vorzug irgendeinem Dinge eigen sein werde: so ist auch gar nichts weiter daraus zu machen und nicht die mindeste Folgerung zu ziehen, weil dadurch gar kein *Objekt* des Gebrauchs dieses Begriffs bestimmt wird, und man also gar nicht weiß, ob dieser überall irgend etwas bedeute. Vom Begriffe der Ursache würde ich (wenn ich die Zeit weglasse, in der etwas auf etwas anderes nach einer Regel folgt) in der reinen Kategorie nichts weiter finden, als daß es so etwas sei, woraus sich auf das Dasein eines anderen schließen läßt; und es würde dadurch nicht allein Ursache und Wirkung gar nicht von einander unterschieden werden können, sondern weil dieses Schließenkönnen doch bald Bedingungen erfordert, von denen ich nichts weiß, so würde der Begriff gar keine Bestimmung haben, wie er auf irgendein Objekt passe. Der vermeinte Grundsatz: alles Zufällige hat eine Ursache, tritt zwar ziemlich gravitätisch auf, als habe er seine eigene Würde in sich selbst. Allein frage ich: was versteht ihr unter Zufällig? und ihr antwortet, dessen Nichtsein möglich ist, so möchte ich gern wissen, woran ihr diese Möglichkeit des Nichtseins erkennen wollt, wenn ihr euch nicht in der Reihe der Erscheinungen eine Sukzession und in dieser ein Dasein, welches auf das Nichtsein folgt (oder umgekehrt), mithin einen Wechsel vorstellt; denn daß das Nichtsein eines Dinges sich selbst nicht wider-
302 spreche, ist eine lahme | Berufung auf eine logische Bedingung, die zwar zum Begriffe notwendig, aber zur realen Möglichkeit bei weitem nicht hinreichend ist; wie ich denn eine jede existierende Substanz in Gedanken aufheben kann, ohne mir selbst zu widersprechen, daraus aber auf die objektive Zufälligkeit derselben in ihrem Dasein, d. i. die Möglichkeit ihres Nichtseins an sich selbst, gar nicht schließen kann. Was den Begriff der Gemeinschaft betrifft, so ist leicht zu ermessen: daß, da die reinen Kategorien der Substanz sowohl als Kausalität keine das Objekt bestimmende Erklärung zulassen, die wechselseitige Kausalität in der Beziehung der Substanzen auf einander (*commercium*) ebensowenig derselben fähig sei. Möglichkeit, Dasein und Notwendig-

кое-то время (как совокупность всего бытия — Sein), которое или наполнено чем-то, или пусто. Если отвлечься от постоянности (от бытия во всякое время), то для понятия субстанции не останется ничего, кроме логического представления о субъекте, которое я пытаюсь сделать реальным, представляя себе нечто такое, что может иметь место только как субъект (не будучи ни для чего предикатом). | Однако в таком случае я не только не знаю условий, при которых это логическое преимущество свойственно любой вещи, но и не в состоянии ничего больше сделать и извлечь отсюда какие-либо выводы, так как этим нельзя определить *объект* для употребления этого понятия, и я не знаю поэтому, имеет ли оно какое-нибудь значение. Точно так же относительно понятия причины (если отвлечься от времени, в котором нечто следует за чем-то другим согласно правилу) я нахожу в чистой категории только то, что причина есть нечто такое, из чего можно заключить к бытию чего-то другого; однако это не давало бы возможности отличить причину от действия, более того, так как возможность заключения от причины к действию предполагает условия, о которых я ничего не знаю, то и никакого определения того, каким образом понятие причины соответствует объекту, найти нельзя. Так называемое основоположение *все случайное имеет причину* выступает, правда, с большой важностью, как если бы оно уже в самом себе заключало собственное достоинство. Однако если на вопрос, что такое случайное, вы мне отвечаете, что случайное — это все то, небытие чего возможно, то я хотел бы знать, по какому признаку вы узнаете об этой возможности небытия, если вы не представляете себе в ряду явлений последовательности и в этой последовательности — некоего бытия, которое следует за небытием (или наоборот), т. е. если вы не представляете себе смены; в самом деле, указание на то, что небытие вещи не противоречит само себе, было бы беспомощной | ссылкой на логическое условие, необходимое, правда, для понятия, но далеко не достаточное для реальной возможности; подобным образом я могу устранить мысленно всякую существующую субстанцию, не вступая в противоречие с самим собой, однако из этого никак нельзя заключать к объективной случайности в ее бытии, т. е. к возможности ее небытия самого по себе. Что касается понятия общения, то нетрудно заметить: так как чистые категории и субстанции, и каузальности не допускают никакого определяющего объект объяснения, то точно так же нельзя дать определения взаимной каузальности в отношении субстанций друг к другу (*commercium*). Возможность,

keit hat noch niemand anders als durch offenbare Tautologie erklären können, wenn man ihre Definition lediglich aus dem reinen Verstande schöpfen wollte. Denn das Blendwerk, die logische Möglichkeit des *Begriffs* (da er sich selbst nicht widerspricht) der transzendentalen Möglichkeit der *Dinge* (da dem Begriff ein Gegenstand korrespondiert) zu unterschieben, kann nur Unversuchte hintergehen und zufrieden stel-
303 len *. |

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

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

Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen. Ist die Art dieser Anschauung auf keinerlei Weise gegeben, so ist der Gegenstand bloß transzendental, und der Verstandesbegriff hat keinen anderen als transzendentalen Gebrauch, nämlich die Einheit des Denkens eines Mannigfaltigen überhaupt. Durch eine reine Kategorie nun, in welcher von aller Bedingung der

* Mit einem Worte, alle diese Begriffe lassen sich durch nichts *belegen* und dadurch ihre *reale* Möglichkeit dartun, wenn alle sinnliche Anschauung (die einzige, die wir haben) weggenommen wird, und es bleibt dann nur noch die *logische* Möglichkeit übrig, d. i. daß der Begriff (Gedanke) möglich sei, wovon aber nicht die Rede ist, sondern ob er sich auf ein Objekt beziehe und also irgendwas bedeute.

бытие и необходимость нельзя объяснить иначе как через очевидную тавтологию, если задаться целью почерпнуть их дефиницию из чистого рассудка. В самом деле, бесплодная попытка подменить логическую возможность *понятия* (поскольку понятие не противоречит само себе) трансцендентальной возможностью *вещей* (поскольку понятию соответствует предмет) может обмануть и удовлетворить разве только неискушенного человека *. |

Отсюда непротиворечиво вытекает, что чистые понятия рассудка могут всегда иметь только *эмпирическое,* но *никоим образом* не *трансцендентальное* употребление и что основоположения чистого рассудка можно относить к предметам чувств только при наличии связи с общими условиями возможного опыта, но их никоим образом нельзя отнести к вещам вообще (безотносительно к тому, как мы их можем созерцать).

Таким образом, трансцендентальная аналитика приводит к следующему важному результату: единственное, чего рассудок может достигнуть *a priori*, — это антиципировать форму возможного опыта вообще, и так как то, что не есть явление, не может быть предметом опыта, то рассудок никогда не может выйти за пределы чувственности, в которой только и могут быть даны нам предметы. Основоположения рассудка суть лишь принципы экспозиции явлений, и гордое имя онтологии, притязающей на то, чтобы давать синтетические познания *a priori* о вещах вообще в виде систематического учения (пример – принцип каузальности), должно быть заменено скромным именем простой аналитики чистого рассудка. |

Мышление есть действование, состоящее в том, чтобы относить данное созерцание к предмету. Если способ этого созерцания никаким образом не дан, то предмет остается чисто трансцендентальным, и понятие рассудка имеет только трансцендентальное употребление, а именно содержит в себе единство мышления, направленного на многообразное вообще. Следовательно, посредством чистой категории, в которой отвлекаются от

* Одним словом, если устранить всякое чувственное созерцание (единственное, коим мы располагаем), то все эти понятия никак нельзя *обосновать* и, стало быть, нельзя доказать их *реальную* возможность; остается только их *логическая* возможность, т. е. что понятие (как мысль) возможно; но речь-то идет здесь не об этом, а о том, относится ли понятие к объекту и, следовательно, имеет ли оно какое-нибудь значение.

sinnlichen Anschauung als der einzigen, die uns möglich ist, abstrahiert wird, wird also kein Objekt bestimmt, sondern nur das Denken eines Objekts überhaupt nach verschiedenen *modis* ausgedrückt. Nun gehört zum Gebrauche eines Begriffs noch eine Funktion der Urteilskraft, worauf ein Gegenstand unter ihm subsumiert wird, mithin die wenigstens formale Bedingung, unter der etwas in der Anschauung gegeben werden kann. Fehlt diese Bedingung der Urteilskraft (Schema), so fällt alle Subsumtion weg; denn es wird nichts gegeben, was unter den Begriff subsumiert werden könnte. Der bloß transzendentale Gebrauch also der Kategorien ist in der Tat gar kein Gebrauch und hat keinen bestimmten oder auch nur der Form nach bestimmbaren Gegenstand. Hieraus folgt, daß die reine Kategorie auch zu keinem synthetischen Grundsatze *a priori* zulange, und daß die Grundsätze des reinen Verstandes nur von empirischem, niemals aber von transzendentalem Gebrauche sind, über das Feld möglicher
305 Erfahrung hin|aus aber es überall keine synthetische Grundsätze *a priori* geben könne.

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

Es liegt indessen hier eine schwer zu vermeidende Täuschung zum Grunde. Die Kategorien gründen sich ihrem Ursprunge nach nicht auf Sinnlichkeit wie die *Anschauungsformen,* Raum und Zeit, scheinen also eine über alle Gegenstände der Sinne erweiterte Anwendung zu verstatten. Allein sie sind ihrerseits wiederum nichts als *Gedankenformen,* die bloß das logische Vermögen enthalten, das

всех условий чувственного созерцания — единственно возможного для нас созерцания, — не определяют ни одного объекта, но лишь выражают мышление, направленное на объект вообще согласно различным модусам. Для употребления понятия нужна еще функция способности суждения, на основании которой предмет подводится под понятие, стало быть, нужно еще иметь по крайней мере формальное условие, при котором нечто может быть дано в созерцании. Если это условие — способность суждения (схема) — отсутствует, то такое подведение не может состояться, так как нам не дано ничего, что могло бы быть подведено под понятие. Следовательно, чисто трансцендентальное употребление категорий на самом деле вовсе не есть употребление их, и оно не имеет никакого определенного или хотя бы определимого только по форме предмета. Отсюда следует, что чистых категорий недостаточно также и для [построения] синтетических основоположений *a priori* и что основоположения чистого рассудка имеют только эмпирическое, но никоим образом не трансцендентальное употребление, а за пределами возможного опыта | вообще не может быть никаких синтетических основоположений *a priori*.

Поэтому уместно выразить эту мысль так: чистые категории, без формальных условий чувственности, имеют только трансцендентальное значение, но не имеют никакого трансцендентального употребления, потому что таковое употребление само по себе невозможно, так как чистым категориям недостает условий, необходимых для употребления (в суждениях), а именно формальных условий подведения какого-нибудь предполагаемого предмета под эти понятия. Следовательно, так как эти понятия (взятые лишь как чистые категории) не должны иметь эмпирического и не могут иметь трансцендентального употребления, то они вообще не имеют никакого употребления, если их обособить от всякой чувственности, иными словами, если их нельзя применить ни к какому предполагаемому предмету. Категории скорее суть лишь чистые формы употребления рассудка в отношении предметов вообще и мышления, хотя посредством одних лишь категорий невозможно ни мыслить, ни определить какой бы то ни было объект.

Здесь в основе лежит иллюзия, которой очень трудно избежать. По своему происхождению категории не основываются на чувственности — в отличие от *форм созерцания,* пространства и времени; поэтому нам кажется, что категории допускают применение, выходящее за пределы всех предметов чувств. Но со своей стороны они суть не более как *формы мышления,* содержащие в себе лишь логическую способность *a priori*

306 mannigfaltige in der Anschauung Gegebe|ne in ein Bewußtsein *a priori* zu vereinigen; und da können sie, wenn man ihnen die uns allein mögliche Anschauung wegnimmt, noch weniger Bedeutung haben, als jene reinen sinnlichen Formen, durch die doch wenigstens ein Objekt gegeben wird, anstatt daß eine unserm Verstande eigene Verbindungsart des Mannigfaltigen, wenn diejenige Anschauung, darin dieses allein gegeben werden kann, nicht hinzu kommt gar nichts bedeutet. – Gleichwohl liegt es doch schon in unserem Begriffe, wenn wir gewisse Gegenstände als Erscheinungen Sinnenwesen (*Phaenomena*) nennen, indem wir die Art, wie wir sie anschauen, von ihrer Beschaffenheit an sich selbst unterscheiden: daß wir entweder eben dieselben nach dieser letzteren Beschaffenheit, wenn wir sie gleich in derselben nicht anschauen, oder auch andere mögliche Dinge, die gar nicht Objekte unserer Sinne sind, als Gegenstände, bloß durch den Verstand gedacht, jenen gleichsam gegenüberstellen und sie Verstandeswesen (*Noumena*) nennen. Nun fragt sich: ob unsere reinen Verstandesbegriffe nicht in Ansehung dieser letzteren Bedeutung haben und eine Erkenntnisart derselben sein könnten?

Gleich anfangs aber zeigt sich hier eine Zweideutigkeit, welche großen Mißverstand veranlassen kann: daß, da der Verstand, wenn er einen Gegenstand in einer Beziehung bloß Phänomen nennt, er sich zugleich außer dieser Beziehung noch eine Vorstellung von einem *Gegenstande*
307 *an sich selbst* macht und sich daher vorstellt, er | könne sich auch von dergleichen Gegenstande *Begriffe* machen, und, da der Verstand keine anderen als die Kategorien liefert, der Gegenstand in der letzteren Bedeutung wenigstens durch diese reine Verstandesbegriffe müsse gedacht werden können, dadurch aber verleitet wird, den ganz *unbestimmten* Begriff von einem Verstandeswesen als einem Etwas überhaupt außer unserer Sinnlichkeit für einen *bestimmten* Begriff von einem Wesen, welches wir durch den Verstand auf einige Art erkennen könnten, zu halten.

Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, *sofern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung* ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahieren, so ist dieses ein Noumenon im *negativen* Verstande. Verstehen wir aber darunter ein *Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung,* so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellektuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher

объединять многообразное, данное в созерцании, в одно сознание; | и поэтому если отнять у них единственно возможный для нас способ созерцания, то они могут иметь еще меньше значения, чем чистые чувственные формы, посредством которых по крайней мере дается объект, между тем как свойственный нашему рассудку способ связывания многообразного не имеет никакого значения, если к нему не присоединяется то созерцание, в котором многообразное только и может быть нам дано. — Тем не менее когда мы те или иные предметы как явления называем чувственно воспринимаемыми сущностям (*Phaenomena*) [a], отличая при этом способ, каким мы их созерцаем, от их свойств самих по себе, то уже в самом нашем понятии [чувственно воспринимаемой сущности] заключается то, что мы как бы противопоставляем этим чувственно воспринимаемым сущностям или те же самые сущности с их свойствами самими по себе, хотя мы этих свойств в них и не созерцаем, или же другие возможные вещи, которые вовсе не объекты наших чувств, и мы рассматриваем их как предметы, которые мыслит только рассудок, и называем их рассудочными сущностями (*Noumena*) [a]. Отсюда возникает вопрос, не имеют ли наши чистые рассудочные понятия значение в отношении ноуменов и не могут ли они быть способом их познания?

Однако уже с самого начала мы встречаемся здесь с двусмысленностью, которая может быть источником серьезных ошибок. Называя предмет в каком-то отношении только феноменом, рассудок создает себе в то же время помимо этого отношения еще представление о *предмете самом по себе* и потому воображает, будто он | может образовать также *понятия* о подобном предмете, а так как рассудок не доставляет иных понятий, кроме категорий, то предмет сам по себе необходимо мыслить по крайней мере при помощи этих чистых понятий рассудка; но тем самым рассудок ошибочно принимает совершенно *неопределенное* понятие рассудочной сущности в качестве некоторого Нечто как такового, находящегося вне нашей чувственности, за *определенное* понятие некоей сущности, которую мы могли бы каким-либо образом познать с помощью рассудка.

Если под ноуменом мы разумеем вещь, *поскольку она не есть объект нашего чувственного созерцания,* так как мы отвлекаемся от нашего способа созерцания ее, то такой ноумен имеет *негативный* смысл. Если же под ноуменом мы разумеем *объект нечувственного созерцания,* то мы допускаем особый способ созерцания, а именно интеллектуальное созерцание, которое, однако, не свойственно нам

wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in *positiver* Bedeutung.

Die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande, d. i. von Dingen, die der Verstand sich ohne diese Beziehung auf unsere Anschauungsart, mithin nicht bloß als Erscheinungen, sondern als Dinge an sich selbst denken muß, von denen er aber in dieser Absonderung zugleich begreift, daß er von
308 seinen Kategorien in dieser Art sie | zu erwägen keinen Gebrauch machen könne: weil, da diese nur in Beziehung auf die Einheit der Anschauungen in Raum und Zeit Bedeutung haben, sie eben diese Einheit auch nur wegen der bloßen Idealität des Raums und der Zeit durch allgemeine Verbindungsbegriffe *a priori* bestimmen können. Wo diese Zeiteinheit nicht angetroffen werden kann, mithin beim Noumenon, da hört der ganze Gebrauch, ja selbst alle Bedeutung der Kategorien völlig auf; denn selbst die Möglichkeit der Dinge, die den Kategorien entsprechen sollen, läßt sich gar nicht einsehen, weshalb ich mich nur auf das berufen darf, was ich in der allgemeinen Anmerkung zum vorigen Hauptstücke gleich zu Anfang anführte. Nun kann aber die Möglichkeit eines Dinges niemals bloß aus dem Nichtwidersprechen eines Begriffs desselben, sondern nur dadurch, daß man diesen durch eine ihm korrespondierende Anschauung belegt, bewiesen werden. Wenn wir also die Kategorien auf Gegenstände, die nicht als Erscheinungen betrachtet werden, anwenden wollten, so müßten wir eine andere Anschauung als die sinnliche zum Grunde legen, und alsdann wäre der Gegenstand ein Noumenon in *positiver Bedeutung*. Da nun eine solche, nämlich die intellektuelle Anschauung, schlechterdings außer unserem Erkenntnisvermögen liegt, so kann auch der Gebrauch der Kategorien keineswegs über die Grenze der Gegenstände der Erfahrung hinausreichen; und den Sinnenwesen korrespondieren zwar freilich Verstandes-
309 wesen, | auch mag es Verstandeswesen geben, auf welche unser sinnliches Anschauungsvermögen gar keine Beziehung hat, aber unsere Verstandesbegriffe, als bloße Gedankenformen für unsere sinnliche Anschauung, reichen nicht im mindesten auf diese hinaus; was also von uns Noumenon genannt wird, muß als ein solches nur in *negativer* Bedeutung verstanden werden.

Wenn ich alles Denken (durch Kategorien) aus einer empirischen Erkenntnis wegnehme, so bleibt gar keine Erkenntnis irgendeines Gegenstandes übrig; denn durch bloße Anschauung wird gar nichts ge-

и даже сама возможность которого не может быть усмотрена нами; такой ноумен имел бы *положительный* смысл.

Учение о чувственности и есть вместе с тем учение о ноуменах в негативном смысле, т. е. о вещах, которые рассудок должен мыслить без отношения к нашему способу созерцания, стало быть, не просто как явления, а как вещи сами по себе, причем, однако, он понимает, что при таком обособлении [вещей от чувственности] он не может употреблять по отношению к ним | свои категории, так как категории имеют значение только в отношении к единству созерцаний в пространстве и времени и потому могут *a priori* определять это единство посредством общих связующих понятий лишь благодаря тому, что пространство и время только идеальны. Где не может быть этого временно́го единства, стало быть, у ноуменов, там категории не только нельзя употребить, но они теряют всякое значение, так как в этом случае нельзя усмотреть даже самое возможность вещей, которые должны соответствовать категориям. В подтверждение этого мне достаточно лишь сослаться на общее замечание, сделанное мной в самом начале предыдущей главы. Возможность вещи можно доказать, только подкрепляя понятие этой вещи соответствующим ему созерцанием, но ее никогда нельзя доказать ссылкой на одно лишь отсутствие противоречия в понятии вещи. Следовательно, если бы мы захотели применить категории к предметам, рассматриваемым не как явления, то мы должны были бы положить в основу [такого познания] не чувственное, а иное созерцание, и тогда предмет был бы ноуменом в *положительном смысле*. Но так как подобный способ созерцания, а именно интеллектуальное созерцание, безусловно лежит вне нашей способности познания, то и употребление категорий никак не может выйти за пределы предметов опыта, и, хотя чувственно воспринимаемым объектам несомненно соответствуют умопостигаемые сущности, | пусть это сущности, к которым наша способность чувственного созерцания не имеет никакого отношения, тем не менее наши рассудочные понятия, будучи лишь формами мышления для наших чувственных созерцаний, нисколько не распространяются на эти вещи. Следовательно, то, что мы назвали ноуменами, мы должны понимать исключительно лишь в *негативном* смысле.

Если из эмпирического познания я устраняю всякое мышление (посредством категорий), то не останется никакого познания какого бы то ни было предмета, так как посредством одних лишь созерцаний ни-

dacht, und daß diese Affektion der Sinnlichkeit in mir ist, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellung auf irgendein Objekt aus. Lasse ich aber hingegen alle Anschauung weg, so bleibt doch noch die Form des Denkens, d. i. die Art, dem Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung einen Gegenstand zu bestimmen. Daher erstrecken sich die Kategorien sofern weiter als die sinnliche Anschauung, weil sie Objekte überhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art (der Sinnlichkeit) zu sehen, in der sie gegeben werden mögen. Sie bestimmen aber dadurch nicht eine größere Sphäre von Gegenständen, weil, daß solche gegeben werden können, man nicht annehmen kann, ohne daß man eine andere als sinnliche Art der Anschauung als möglich voraussetzt, wozu wir aber keineswegs berech-
310 tigt sind. |

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

что не мыслится, и то обстоятельство, что это аффицирование чувственности происходит во мне, не создает еще никакого отношения подобных представлений к какому-либо объекту. Если же я устраню [из мышления] всякое созерцание, то у меня все же останется еще форма мышления, т. е. способ определения предмета для многообразного [имеющегося] в возможном созерцании. Поэтому категории простираются дальше [сферы] чувственного созерцания настолько, насколько они мыслят объекты вообще, не обращая внимания еще и на особый вид (чувственности) , каким они могут быть даны. Но этим категории не определяют более широкой области предметов, так как допустить, что такие предметы могут быть даны, можно не иначе, как предположив возможность созерцания, отличного от чувственного, а ведь на это мы не имеем никакого права. |

Я называю проблематическим понятие, которое не содержит в себе никакого противоречия и находится в связи с другими процессами познания как ограничение данных понятий, но объективную реальность которого никоим образом нельзя познать. Понятие *ноумена,* т. е. вещи, которую следует мыслить не как предмет чувств, а как вещь саму по себе (исключительно посредством чистого рассудка), не заключает в себе никакого противоречия, так как о чувственности нельзя утверждать, будто она единственно возможный способ созерцания. Далее, это понятие необходимо для того, чтобы не распространять чувственных созерцаний на [сферу] вещей самих по себе, следовательно, чтобы ограничить объективную значимость чувственного познания (ведь все остальное, на что не распространяется чувственное созерцание, называется ноуменами именно для того, чтобы показать, что область чувственного познания простирается не на все, что мыслится рассудком). Но в конце концов все же возможность таких ноуменов (*Noumenorum*) усмотреть нельзя, и объем того, что есть вне сферы явлений, остается (для нас) пустым, иными словами, мы имеем рассудок, *проблематически* простирающийся далее сферы явлений, но у нас нет такого созерцания, и мы даже не можем составить себе понятие о таком возможном созерцании, благодаря которому предметы могли бы быть даны нам вне сферы чувственности, а рассудок можно было бы применять *ассерторически* за ее пределами. Следовательно, понятие ноумена есть только *демаркационное по|нятие,* служащее для ограничения притязаний чувственности и потому имеющее только негативное употребление. Однако оно не вымышлено произвольно, а связано с ограничением чувственности, хотя и не может установить ничего положительного вне сферы ее.

Die Einteilung der Gegenstände in *Phaenomena* und *Noumena* und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt kann daher in *positiver Bedeutung* gar nicht zugelassen werden, obgleich Begriffe allerdings die Einteilung in sinnliche und intellektuelle zulassen; denn man kann den letzteren keinen Gegenstand bestimmen und sie also auch nicht für objektiv-gültig ausgeben. Wenn man von den Sinnen abgeht, wie will man begreiflich machen, daß unsere Kategorien (welche die einzigen übrig bleibenden Begriffe für Noumena sein würden) noch überall etwas bedeuten, da zu ihrer Beziehung auf irgendeinen Gegenstand noch etwas mehr als bloß die Einheit des Denkens, nämlich überdem eine mögliche Anschauung, gegeben sein muß, darauf jene angewandt werden können? Der Begriff eines *Noumeni*, bloß problematisch genommen, bleibt demungeachtet nicht allein zulässig, sondern auch, als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff, unvermeidlich. Aber alsdann ist das nicht ein besonderer *intelligibler Gegenstand* für unseren Verstand, sondern ein Verstand, für den es gehörte, ist selbst ein Problema, nämlich nicht diskursiv,
312 durch Kate|gorien, sondern intuitiv, in einer nichtsinnlichen Anschauung, seinen Gegenstand zu erkennen, als von welchem wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen können. Unser Verstand bekommt nun auf diese Weise eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein, dadurch daß er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachtet) *Noumena* nennt. Aber er setzt sich auch sofort selbst Grenzen, sie durch keine Kategorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekannten Etwas zu denken.

Ich finde indessen in den Schriften der Neueren einen ganz anderen Gebrauch der Ausdrücke eines *mundi sensibilis* und *intelligibilis*,* der von dem Sinne der Alten ganz abweicht, und wobei es freilich keine Schwierigkeit hat, aber auch nichts als leere Wortkrä-

* Man muß nicht statt dieses Ausdrucks den einer *intellektuellen* Welt, wie man im deutschen Vortrage gemeinhin zu tun pflegt, brauchen; denn intellektuell oder sensitiv sind nur die *Erkenntnisse*. Was aber nur ein *Gegenstand* der einen oder der anderen Anschauungsart sein kann, die Objekte also, müssen (unerachtet der Härte des Lauts) intelligibel oder sensibel heißen.

Поэтому деление предметов на *феномены* и *ноумены*, а мира — на чувственно воспринимаемый и постигаемый рассудком недопустимо в *положительном смысле,* хотя понятия и допускают деление на чувственные и интеллектуальные понятия; и все же последние не имеют никаких соответствующих им предметов, и потому их нельзя выдавать за объективно значимые. Если отвлекаются от чувств, то каким же образом рассчитывают понять, что наши категории (которые [в таком случае] остались бы единственными понятиями для ноуменов) имеют еще какое-то значение, ибо ведь для соотнесения их с каким-нибудь предметом требуется кроме единства мышления еще кое-что, а именно чтобы еще было дано возможное созерцание, к которому их можно было бы применить? Тем не менее понятие ноумена, взятое в чисто проблематическом значении, остается не только допустимым, но и неизбежным как понятие, устанавливающее пределы чувственности. Но в таком случае оно не есть особый *умопостигаемый* [интеллигибельный] *предмет* для нашего рассудка; такой рассудок, которому принадлежал бы подобный предмет, сам представляет собой проблему, состоящую в следующем: [ведь тогда надо было бы] познавать свои предметы не дискурсивно посредством категорий, а интуитивно в нечувственном созерцании, [между тем как] о возможности такого познания мы не в силах составить себе ни малейшего представления. Таким путем наш рассудок приобретает негативное расширение, т. е. он оказывается не ограниченным чувственностью, а скорее ограничивающим ее, когда называет вещи сами по себе (рассматриваемые не как явления) *ноуменами*. Но вместе с тем он тотчас же ставит границы и самому себе, признавая, что не может познать вещи сами по себе посредством категорий, стало быть, может мыслить их только как Нечто, нам неизвестное.

Впрочем, в сочинениях новейших писателей ↑ я встречаю совершенно иное употребление терминов *mundus sensibilis* и *intelligibilis**, полностью отличающееся от смысла, придаваемого им древними. Этот новый смысл не заключает в себе, конечно, никаких трудностей, но и не

* Вместо термина *mundus intelligibilis* не следует употреблять термин *интеллектуальный* мир, как это обычно делается в немецких сочинениях; в самом деле, интеллектуальными или чувственными бывают только *познания*. Наоборот, то, что может быть только *предметом* одного или другого способа созерцания, т. е. сами объекты должны называться (хотя бы это и казалось тяжеловесным) умопостигаемыми [интеллигибельными] или чувственно воспринимаемыми.

merei angetroffen wird. Nach demselben hat es einigen beliebt, den Inbegriff der Erscheinungen, sofern er angeschaut wird, die Sinnenwelt, sofern aber der Zusammenhang derselben nach allgemeinen
313 Verstandesgesetzen gedacht wird, | die Verstandeswelt zu nennen. Die theoretische Astronomie, welche die bloße Beobachtung des bestirnten Himmels vorträgt, würde die erstere, die kontemplative dagegen (etwa nach dem *Kopernikanischen* Weltsystem, oder gar nach Newtons Gravitationsgesetzen erklärt) die zweite, nämlich eine intelligible Welt, vorstellig machen. Aber eine solche Wortverdrehung ist eine bloße sophistische Ausflucht, um einer beschwerlichen Frage auszuweichen, dadurch daß man ihren Sinn zu seiner Gemächlichkeit herabstimmt. In Ansehung der Erscheinungen läßt sich allerdings Verstand und Vernunft brauchen; aber es fragt sich, ob diese auch noch einigen Gebrauch haben, wenn der Gegenstand nicht Erscheinung (*Noumenon*) ist, und in diesem Sinne nimmt man ihn, wenn er an sich als bloß intelligibel, d. i. dem Verstande allein und gar nicht den Sinnen gegeben, gedacht wird. Es ist also die Frage: ob außer jenem empirischen Gebrauche des Verstandes (selbst in der *Newtonischen* Vorstellung des Weltbaues) noch ein transzendentaler möglich sei, der auf das Noumenon als einen Gegenstand gehe, welche Frage wir verneinend beantwortet haben.

Wenn wir denn also sagen: die Sinne stellen uns die Gegenstände vor, *wie sie erscheinen,* der Verstand aber, *wie sie sind,* so ist das letztere nicht in transzendentaler, sondern bloß empirischer Bedeutung zu nehmen, nämlich wie sie als Gegenstände der Erfahrung im durchgän-
314 gigen Zusammenhange der Erscheinungen müssen vorgestellt werden und nicht nach dem, was sie außer der Beziehung auf mögliche Erfahrung und folglich auf Sinne überhaupt, mithin als Gegenstände des reinen Verstandes sein mögen. Denn dieses wird uns immer unbekannt bleiben, so gar, daß es auch unbekannt bleibt, ob eine solche transzendentale (außerordentliche) Erkenntnis überall möglich sei, zum wenigsten als eine solche, die unter unseren gewöhnlichen Kategorien steht. *Verstand* und *Sinnlichkeit* können bei uns *nur in Verbindung* Gegenstände bestimmen. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe, oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können.

ведет ни к чему, кроме пустословия. Согласно этому новому смыслу терминов, некоторые склонны называть совокупность явлений, поскольку она созерцается, чувственным миром, а поскольку связь между ними мыслится по общим законам рассудка | — рассудочным миром. В этом смысле теоретическая астрономия, описывающая лишь наблюдения над звездным небом, давала бы представление о чувственно воспринимаемом мире, а умозрительная астрономия (объясняющая звездное небо, например, по коперниковской системе мира ↑ или по законам тяготения Ньютона ↑) — об умопостигаемом [интеллигибельном]. Но такое извращение смысла слов есть лишь софистическая уловка, имеющая целью уклониться от трудного вопроса, изменив его смысл и придав ему удобное для себя значение. Конечно, рассудок и разум можно применять для [познания] явлений, но вопрос в том, имеют ли они еще какое-нибудь употребление в том случае, если предмет не есть явление (*Noumenon*), что именно и подразумевается, если предмет сам по себе мыслится как чисто умопостигаемый [интеллигибельный], т. е. как данный только рассудку, а не чувствам. Вопрос, следовательно, в том, возможно ли кроме указанного выше эмпирического употребления рассудка (каково даже ньютоновское представление о мироздании) еще трансцендентальное употребление его, имеющее своим предметом ноумены; на этот вопрос мы ответили отрицательно.

Поэтому если мы говорим, что чувства представляют нам предметы, *как они являются*, а рассудок — *как они суть*, то последнее выражение следует понимать не в трансцендентальном, а только в эмпирическом значении, именно [так], как они должны быть представляемы в непрерывной связи явлений в качестве предметов опыта, | а не так, как они, быть может, существуют вне отношения к возможному опыту и, следовательно, к чувствам вообще, стало быть, как предметы чистого рассудка. Это последнее всегда останется для нас неизвестным до такой степени, что мы не узнаем даже, возможно ли всюду такое трансцендентальное (экстраординарное) познание, по крайней мере как познание, подчиненное нашим обыкновенным категориям. Наш *рассудок* и наша *чувственность* могут определять предметы *только в связи* друг с другом. Отделив их друг от друга, мы получаем созерцания без понятий или понятия без созерцаний; и в обоих случаях это такие представления, которые не могут быть соотнесены ни с каким определенным предметом.

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

Если кто-либо после всех этих разъяснений все еще не решается отказаться от чисто трансцендентального употребления категорий, то пусть он сделает попытку построить из них какое-нибудь синтетическое утверждение. В самом деле, аналитическое утверждение не двигает рассудок вперед, и так как рассудок в нем имеет дело лишь с тем, что уже мыслится в понятии, то он оставляет нерешенным вопрос, имеет ли это понятие само по себе отношение к предметам, или же оно обозначает только единство мышления вообще (совершенно абстрагирующееся от того способа, каким предмет может быть дан); ему достаточно знать лишь то, что содержится в его понятии; и его не интересует вопрос, к чему само понятие может относиться. Рассудок мог бы попытаться | сделать это при помощи синтетических и якобы трансцендентальных основоположений, как, например, *все, что есть, существует как субстанция или как присущее субстанции определение; все случайное существует как действие какой-то другой вещи, а именно его причины* и т. п. Спрашивается, откуда рассудок может взять эти синтетические положения, если [содержащиеся в них] понятия должны иметь значимость не для возможного опыта, а для вещей самих по себе (*Noumena*)? Где здесь то третье, что всегда требуется для синтетического положения, чтобы связать в нем друг с другом понятия, логически (аналитически) совершенно чуждые друг другу? Доказать такое положение, тем более обосновать возможность такого чистого утверждения можно не иначе, как принимая во внимание эмпирическое употребление рассудка, т. е. совершенно отказываясь от чистых суждений, свободных от чувственности. Таким образом, понятие чистых, лишь умом постигаемых [интеллигибельных] предметов совершенно свободно от всяких принципов своего применения, так как нельзя придумать способ, каким они должны были бы быть даны, и проблематическая мысль, все же оставляющая для них место открытым, подобно пустому пространству служит лишь для ограничения эмпирических основоположений, но не содержит в себе и не указывает никакого иного объекта познания вне сферы эмпирических основоположений.

316

| Anhang
Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transzendentalen

Die *Überlegung* (*reflexio*) hat es nicht mit den Gegenständen selbst zu tun, um geradezu von ihnen Begriffe zu bekommen, sondern ist der Zustand des Gemüts, in welchem wir uns zuerst dazu anschiken, um die subjektiven Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können. Sie ist das Bewußtsein des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnisquellen, durch welches allein ihr Verhältnis unter einander richtig bestimmt werden kann. Die erste Frage vor aller weitern Behandlung unserer Vorstellung ist die: in welchem Erkenntnisvermögen gehören sie zusammen? Ist es der Verstand, oder sind es die Sinne, vor denen sie verknüpft oder verglichen werden? Manches Urteil wird aus Gewohnheit angenommen oder durch Neigung geknüpft; weil aber keine Überlegung vorhergeht, oder wenigstens kritisch darauf folgt, so gilt es für ein solches, das im Verstande seinen Ursprung erhalten hat. Nicht alle Urteile bedürfen einer *Untersuchung,* d. i. einer Aufmerksamkeit auf die
317 Gründe der Wahrheit; denn wenn sie unmittel|bar gewiß sind, z. B. zwischen zwei Punkten kann nur eine gerade Linie sein, so läßt sich von ihnen kein noch näheres Merkmal der Wahrheit, als das sie selbst ausdrücken, anzeigen. Aber alle Urteile, ja alle Vergleichungen bedürfen einer *Überlegung,* d. i. einer Unterscheidung der Erkenntniskraft, wozu die gegebenen Begriffe gehören. Die Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntniskraft zusammenhalte, darin sie angestellt wird, und wodurch ich unterscheide, ob sie als zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung gehörend untereinander verglichen werden, nenne ich die *transzendentale Überlegung.* Das Verhältnis aber, in welchem die Begriffe in einem Gemütszustande zu einander gehören können, ist das der *Einerleiheit* und *Verschiedenheit,* der Einstimmung und des *Widerstreits,* des *Inneren* und des *Äußeren,* endlich des *Bestimmbaren* und der *Bestimmung* (Materie und Form). Die richtige Bestimmung dieses Verhältnisses beruht darauf, in welcher Erkenntniskraft sie *subjektiv* zueinander gehören, ob in der Sinnlichkeit oder dem Verstande. Denn der Unterschied der letzte-

| Приложение
Об амфиболии рефлективных понятий, происходящей от смешения эмпирического употребления рассудка с трансцендентальным

Размышление (*reflexio*) [a] не имеет дела с самими предметами, чтобы получать понятия прямо от них; рефлексия есть такое состояние души, в коем мы прежде всего пытаемся найти субъективные условия, при которых можем добраться до понятий. Рефлексия – это осознание отношения данных представлений к различным нашим источникам познания, и только благодаря ей отношение их друг к другу может быть правильно определено. До всякого дальнейшего обращения со своими представлениями мы должны решить вопрос: к какой способности познания они все вместе принадлежат? Рассудок или чувственность связывают или сравнивают их? Нередко мы принимаем суждения по привычке или связываем их под влиянием своих склонностей; но так как этому не предшествует никакая рефлексия или по крайней мере она не следует за ним с целью критики, то считается, что такие суждения имеют свой источник в рассудке. Не все суждения нуждаются в исследовании, т. е. в том, чтобы внимание было обращено на основания [их] истинности: ибо если они непосредственно | достоверны, как, например, [суждение] между двумя точками можно провести только одну прямую линию, то нельзя привести никакого более очевидного признака истинности их, чем тот, который они сами выражают. Но все суждения и даже все сравнения нуждаются в *размышлении*, т. е. в различении той способности познания, к которой принадлежат данные понятия. Действие, с помощью которого я связываю сравнение представлений вообще со способностью познания, производящей его, и с помощью которого я распознаю, сравниваются ли представления друг с другом как принадлежащие к чистому рассудку или к чувственному созерцанию, я называю *трансцендентальным размышлением*. Однако отношения, в которых понятия могут находиться друг к другу при том или ином состоянии души, суть отношения *тождества* и *различия*, *согласия* и *спора*, *внутреннего* и *внешнего*, наконец, *определяемого* и *определения* (материи и формы). Правильное определение этого отношения зависит от того, в какой способности познания они субъективно относятся друг к другу: в чувственности или в рассудке. Ибо различие между чувственностью и

ren macht einen großen Unterschied in der Art, wie man sich die ersten denken solle.

Vor allen objektiven Urteilen vergleichen wir die Begriffe, um auf die *Einerleiheit* (vieler Vorstellungen unter einem Begriffe) zum Behuf der *allgemeinen* Urteile, oder die *Verschiedenheit* derselben zu Erzeugung besonderer, auf die *Einstimmung*, daraus *bejahende,* und den *Widerstreit*, daraus *verneinende* Urteile werden können usw., zu kommen. Aus diesem Grunde sollten wir, wie es scheint, die angeführten Begriffe Vergleichungsbegriffe nennen (*conceptus comparationis)*. Weil aber, wenn es nicht auf die logische Form, sondern auf den Inhalt der Begriffe ankommt, d. i. ob die Dinge selbst einerlei oder verschieden, einstimmig oder im Widerstreit sind etc., die Dinge ein zwiefaches Verhältnis zu unserer Erkenntniskraft, nämlich zur Sinnlichkeit und zum Verstande, haben können, auf diese Stelle aber, darin sie gehören, die Art ankommt, wie sie zu einander gehören sollen: so wird die transzendentale Reflexion, d. i. das Verhältnis gegebener Vorstellungen zu einer oder der anderen Erkenntnisart, ihr Verhältnis untereinander allein bestimmen können; und ob die Dinge einerlei oder verschieden, einstimmig oder widerstreitend sind etc., wird nicht sofort aus den Begriffen selbst durch bloße Vergleichung (*comparatio),* sondern allererst durch die Unterscheidung der Erkenntnisart, wozu sie gehören, vermittelst einer transzendentalen Überlegung (*reflexio),* ausgemacht werden können. Man könnte also zwar sagen: daß die *logische Reflexion* eine bloße Komparation sei, denn bei ihr wird von der Erkenntniskraft, wozu die gegebenen Vorstellungen gehören, gänzlich abstrahiert, und sie sind also sofern ihrem Sitze nach im Gemüte als gleichartig zu | behandeln; die *transzendentale Reflexion* aber (welche auf die Gegenstände selbst geht) enthält den Grund der Möglichkeit der objektiven Komparation der Vorstellungen unter einander und ist also von der letzteren gar sehr verschieden, weil die Erkenntniskraft, dazu sie gehören, nicht eben dieselbe ist. Diese transzendentale Überlegung ist eine Pflicht, von der sich niemand lossagen kann, wenn er *a priori* etwas über Dinge urteilen will. Wir wollen sie jetzt zur Hand nehmen und werden daraus für die Bestimmung des eigentlichen Geschäfts des Verstandes nicht wenig Licht ziehen.

1. *Einerleiheit* und *Verschiedenheit.* Wenn uns ein Gegenstand mehrmals, jedesmal aber mit eben denselben inneren Bestimmungen (*qualitas et quantitas)* dargestellt wird, so ist derselbe, wenn er als

рассудком влечет за собой глубокие различия в том способе, каким следует мыслить эти понятия.

Прежде чем составить объективное суждение, мы сравниваем [содержащиеся в нем] понятия, чтобы установить *тождество* (многих представлений, подчиненных одному понятию) для построения *общих* или *различие* для построения | *частных* суждений или же чтобы установить *согласие* или *разногласие* между ними, откуда возникают *утвердительные* или *отрицательные* суждения и т. п. Ввиду этого следовало бы, по-видимому, называть приведенные понятия понятиями сравнения (*conceptus comparationis*). В том случае, когда речь идет не о логической форме, а о содержании понятий, т. е. о том, тождественны или различны, согласованы или противостоят друг другу сами вещи, вещи могут иметь двоякое отношение к нашей способности познания, а именно к чувственности и к рассудку, и от того, к какой способности познания принадлежат понятия, зависит способ их отношения друг к другу. Отсюда следует, что только трансцендентальная рефлексия, т. е. отношение данных представлений к той или к другой способности познания, может определить отношение их друг к другу; и тождество или различие вещей, их согласие или противоречие между ними и т. п. усматриваются не прямо из самих понятий одним лишь сравнением их (*comparatio*), а прежде всего различением – посредством трансцендентального размышления (*reflexio*) – способа познания, к которому они принадлежат. Поэтому можно было бы сказать, что *логическая рефлексия* есть простое сравнение, так как при ней совершенно отвлекаются от способности познания, к которой принадлежат данные представления, и, стало быть, их следует рассматривать — соответственно их положению в душе — как однородные, | между тем как *трансцендентальная рефлексия* (направленная на самые предметы) содержит основание возможности объективного сравнения представлений друг с другом; следовательно, существует глубокое различие между трансцендентальной и логической рефлексией, так как способность познания, к которой они принадлежат, не одна и та же. Это трансцендентальное размышление – долг каждого, кто желает *a priori* судить о вещах. Мы им теперь и займемся и надеемся с его помощью внести немало ясности в определение истинного дела рассудка.

1. *Тождество* и *различие.* Если предмет показан нам несколько раз, но всегда с одними и теми же внутренними определениями (*qualitas et quantitas*), то как предмет чистого рассудка он всегда один и тот же

Gegenstand des reinen Verstandes gilt, immer eben derselbe und nicht viel, sondern nur Ein Ding (*numerica identitas);* ist er aber Erscheinung, so kommt es auf die Vergleichung der Begriffe gar nicht an, sondern so sehr auch in Ansehung derselben alles einerlei sein mag, ist doch die Verschiedenheit der Orte dieser Erscheinung zu gleicher Zeit ein genugsamer Grund der *numerischen Verschiedenheit* des Gegenstandes (der Sinne) selbst. So kann man bei zwei Tropfen Wasser von aller inneren Verschiedenheit (der Qualität und Quantität) völlig abstrahieren, und es ist genug, daß sie in verschiedenen Örtern zugleich angeschaut werden, um sie für nume|risch verschieden zu halten. *Leibniz* nahm die Erscheinungen als Dinge an sich selbst, mithin für *intelligibilia,* d. i. Gegenstände des reinen Verstandes (ob er gleich wegen der Verworrenheit ihrer Vorstellungen dieselben mit dem Namen der Phänomene belegte), und da konnte sein Satz des *Nichtzuunterscheidenden* (*principium identitatis indiscernibilium*) allerdings nicht bestritten werden; da sie aber Gegenstände der Sinnlichkeit sind, und der Verstand in Ansehung ihrer nicht von reinem, sondern bloß empirischem Gebrauche ist, so wird die Vielheit und numerische Verschiedenheit schon durch den Raum selbst als die Bedingung der äußeren Erscheinungen angegeben. Denn ein Teil des Raums, ob er zwar einem anderen völlig ähnlich und gleich sein mag, ist doch außer ihm und eben dadurch ein vom ersteren verschiedener Teil, der zu ihm hinzukommt, um einen größeren Raum auszumachen; und dieses muß daher von allem, was in den mancherlei Stellen des Raums zugleich ist, gelten, so sehr es sich sonst auch ähnlich und gleich sein mag.

2. *Einstimmung* und *Widerstreit.* Wenn Realität nur durch den reinen Verstand vorgestellt wird (*realitas noumenon),* so läßt sich zwischen den Realitäten kein Widerstreit denken, d. i. ein solches Verhältnis, da sie, in einem Subjekt verbunden, einander ihre Folgen aufheben, und 3–3 = 0 sei. Dagegen kann das Reale in der Erscheinung (*realitas phaenomenon)* unter|einander allerdings im Widerstreit sein und, vereint in demselben Subjekt, eines *die Folge des anderen* ganz oder zum Teil vernichten, wie zwei bewegende Kräfte in derselben geraden Linie, sofern sie einen Punkt in entgegengesetzter Richtung entweder ziehen oder drücken, oder auch ein Vergnügen, was dem Schmerze die Waage hält.

3. *Das Innere* und *Äußere.* An einem Gegenstande des reinen Verstandes ist nur dasjenige innerlich, welches gar keine Beziehung (dem

и он есть только одна вещь (*numerica identitas*), а не много вещей; если же предмет есть явление, то сравнением понятий вопрос не решается: как бы ни были одинаковы понятия, различие по положению в пространстве этого явления в одно и то же время составляет достаточное основание для *численного [нумерического] различия* самого предмета (чувств). Так, можно совершенно отвлечься от всех внутренних различий (по качеству и количеству) между двумя каплями воды, но если мы в одно и то же время созерцаем их в различных местах пространства, то этого достаточно, чтобы считать их численно [нуме|рически] различными. Лейбниц принимал явления за вещи сами по себе, стало быть, за умопостигаемое (*intelligibilia*), т. е. за предметы чистого рассудка (хотя из-за запутанности представлений о них он называл их феноменами), и в таком случае, конечно, нельзя было опровергнуть его принцип тождества *неразличимого* (*principium identitatis indiscernibilium*); но явления суть предметы чувственности, и в отношении их возможно только эмпирическое, а не чистое употребление рассудка; поэтому уже само пространство как условие внешних явлений указывает на множественность и численное [нумерическое] различие. В самом деле, часть пространства, хотя бы и совершенно подобная и равная другой части, тем не менее находится вне ее; уже в силу одного этого одна часть пространства отличается от другой, присоединяющейся к ней для того, чтобы образовать большее пространство; то же самое относится поэтому и ко всем вещам, находящимся одновременно в различных местах пространства, как бы они в других отношениях ни были подобны и равны друг другу.

2. *Согласие* и *противостояние.* Если реальность представляется только посредством чистого рассудка (*realitas noumenon*), то немыслимо разногласие между реальностями, т. е. такое отношение, при котором они, будучи связанными в одном субъекте, уничтожали бы следствия друг друга, так что 3 минус 3 было бы равно 0. Наоборот, реальности в явлении (*realitas phaenomenon*) | могут рассогласовываться друг с другом, и, будучи соединены в одном субъекте, одна реальность может полностью или отчасти уничтожать *следствия другой,* как, например, в том случае, когда две движущие силы, расположенные на одной прямой, действуют на одну и ту же точку в противоположных направлениях или когда страдание уравновешивается наслаждением.

3. *Внутреннее* и *внешнее.* В предмете чистого рассудка внутренним бывает только то, что (по своему бытию) не имеет никакого отношения

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

4. *Materie* und *Form.* Dieses sind zwei Begriffe, welche aller anderen Reflexion zum Grunde gelegt werden, so sehr sind sie mit jedem Gebrauch des Verstandes unzertrennlich verbunden. Der erstere bedeutet das Bestimmbare überhaupt, der zweite dessen Bestimmung (beides in transzendentalem Verstande, da man von allem Unterschiede dessen, was gegeben wird, und der Art, wie es bestimmt wird, abstrahiert). Die Logiker nannten ehedem das Allgemeine die Materie, den spezifischen Unterschied aber die Form. In jedem Urteile kann man die gegebenen Begriffe logische Materie (zum Urteile), das Verhältnis derselben (vermittelst der Kopula) die Form des Urteils nennen. In jedem Wesen sind die Bestandstücke desselben (*essentialia*) die Materie, die Art, wie sie in einem Dinge verknüpft sind, die wesentliche Form. Auch wurde in Ansehung der Dinge überhaupt unbegrenzte Realität als die Materie aller Möglichkeit, Einschränkung derselben aber (Negation) als diejenige Form angesehen, wodurch sich ein Ding vom anderen nach transzendentalen Begriffen unterscheidet. Der Verstand nämlich verlangt zuerst, daß etwas gegeben sei
323 (wenig|stens im Begriffe), um es auf gewisse Art bestimmen zu können. Daher geht im Begriffe des reinen Verstandes die Materie der Form

к тому нечто, которое отлично от него. Внутренние же определения субстанции, являющейся [нам] в пространстве (*substantia phaenomenon*), суть не что иное, как отношения, и сама такая субстанция целиком есть совокупность одних лишь отношений. Субстанцию в пространстве мы познаем только по силам, которые действуют в нем, или привлекая к себе другие [силы] (притяжение), или противодействуя их проникновению в него (отталкивание и непроницаемость); других свойств, которые составляли бы понятие субстанции, являющейся [нам] в пространстве и называющейся материей, мы не знаем. Напротив, как объект чистого рассудка всякая субстанция должна иметь внутренние определения и силы, направленные на внутреннюю реальность. Но какие же иные внутренние акциденции могу я мыслить, кроме тех, которые доставляет мне мое внутреннее чувство, а именно кроме самого *мышления* или чего-то аналогичного ему? Лейбниц потому и считал все субстанции | простыми, наделенными способностью представления субъектами, одним словом, *монадами*, что он принимал субстанции за ноумены, не исключая и составных частей материи, у которых он мысленно отнял все, что может означать внешние отношения, стало быть, также и *сложение*.

4. *Материя* и *форма*. Эти два понятия лежат в основе всякой другой рефлексии, до такой степени они неразрывно связаны со всяким употреблением рассудка. Первое из них означает определяемое вообще, а второе — его определение (и то и другое в трансцендентальном рассудке, так как мы отвлекаемся от всяких различий в том, что дано, и в том способе, каким оно определяется). Прежде логики называли всеобщее материей, а видовое различие — формой. Во всяком суждении данные понятия можно назвать логической материей (для суждения), а отношение между ними (посредством связки) — формой суждения. Во всякой сущности составные части ее (*essentialia*) образуют материю, а способ, каким они соединены в вещи, — сущностную форму. Точно так же в отношении вещей вообще безграничная реальность рассматривалась как материя всякой возможности, а ее ограничение (отрицание) — как та форма, благодаря которой одна вещь отличается от других согласно трансцендентальным понятиям. Именно рассудок прежде всего требует, чтобы нечто было дано (по крайней | мере в понятии), дабы иметь возможность каким-нибудь образом определить его. Потому-то в понятии чистого рассудка материя предшествует форме, и ввиду этого Лейбниц признавал сначала вещи (монады) и

vor, und *Leibniz* nahm um deswillen zuerst Dinge an (Monaden) und innerlich eine Vorstellungskraft derselben, um danach das äußere Verhältnis derselben und die Gemeinschaft ihrer Zustände (nämlich der Vorstellungen) darauf zu gründen. Daher waren Raum und Zeit, jener nur durch das Verhältnis der Substanzen, diese durch die Verknüpfung der Bestimmungen derselben unter einander als Gründe und Folgen möglich. So würde es auch in der Tat sein müssen, wenn der reine Verstand unmittelbar auf Gegenstände bezogen werden könnte, und wenn Raum und Zeit Bestimmungen der Dinge an sich selbst wären. Sind es aber nur sinnliche Anschauungen, in denen wir alle Gegenstände lediglich als Erscheinungen bestimmen, so geht die Form der Anschauung (als eine subjektive Beschaffenheit der Sinnlichkeit) vor aller Materie (den Empfindungen), mithin Raum und Zeit vor allen Erscheinungen und allen *datis* der Erfahrung vorher und macht diese vielmehr allererst möglich. Der Intellektualphilosoph konnte es nicht leiden: daß die Form vor den Dingen selbst vorhergehen und dieser ihre Möglichkeit bestimmen sollte, eine ganz richtige Zensur, wenn er annahm, daß wir die Dinge anschauen, wie sie sind (obgleich mit verworrener Vorstellung). Da aber die sinnliche Anschauung eine ganz
324 besondere subjektive Bedin|gung ist, welche aller Wahrnehmung *a priori* zum Grunde liegt, und deren Form ursprünglich ist: so ist die Form für sich allein gegeben, und weit gefehlt, daß die Materie (oder die Dinge selbst, welche erscheinen) zum Grunde liegen sollte (wie man nach bloßen Begriffen urteilen müßte), so setzt die Möglichkeit derselben vielmehr eine formale Anschauung (Zeit und Raum) als gegeben voraus.

Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe

Man erlaube mir, die Stelle, welche wir einem Begriffe entweder in der Sinnlichkeit, oder im reinen Verstande erteilen, den *transzendentalen Ort* zu nennen. Auf solche Weise wäre die Beurteilung dieser Stelle, die jedem Begriffe nach Verschiedenheit seines Gebrauchs zukommt, und die Anweisung nach Regeln, diesen Ort allen Begriffen zu bestimmen, die *transzendentale Topik;* eine Lehre, die vor Erschleichungen des reinen Verstandes und daraus entspringenden Blendwerken gründlich bewahren würde, indem sie jederzeit unterschiede, welcher Er-

внутри их способность представления, чтобы затем на этом основать внешнее отношение между вещами и взаимодействие между их состояниями (а именно представлениями). Поэтому [в его учении] пространство и время были возможны как основания и следствия: пространство — благодаря взаимоотношению между субстанциями, время — благодаря взаимосвязи определений этих субстанций. Так и должно было бы быть на самом деле, если бы чистый рассудок мог непосредственно быть соотнесен с предметами и если бы пространство и время были определениями вещей самих по себе. Но если пространство и время суть только чувственные созерцания, в которых мы определяем все предметы исключительно лишь как явления, то форма созерцания (как субъективное свойство чувственности) предшествует всякой материи (ощущениям), стало быть, пространство и время предшествуют всем явлениям и всем данным опыта, более того, только они и делают их возможными. Философ-интеллектуалист ↑ не мог допустить, чтобы форма предшествовала самим вещам и определяла их возможность; и со своей точки зрения он был прав, поскольку он считал, что мы созерцаем веши такими, каковы они суть (хотя и посредством неясного представления). Но так как чувственное созерцание есть совершенно особое субъективное условие, | которое *a priori* лежит в основе всякого восприятия, а форма его первоначальна, то эта форма дана сама по себе, и материя (или сами являюшиеся вещи) не только не должна была бы лежать в основе (как мы должны были бы утверждать, если бы судили согласно одним лишь понятиям), но даже, наоборот, возможность ее предполагает, что дано формальное созерцание (пространство и время).

Примечание к амфиболии рефлективных понятий

Да будет мне позволено называть *трансцендентальным* то место, которое мы или в чувственности, или в чистом рассудке уделяем понятию. Соответственно этому рассмотрение места, присущего всякому понятию в зависимости от его употребления, и указания, как по правилам определить место всякого понятия, следовало бы называть *трансцендентальной топикой;* это учение надежно предохраняло бы от всяких уловок чистого рассудка и возникающих отсюда заблуждений, так как оно всегда различало бы, к какой способности познания, собственно,

kenntniskraft die Begriffe eigentlich angehören. Man kann einen jeden Begriff, einen jeden Titel, darunter viele Erkenntnisse gehören, einen *logischen Ort* nennen. Hierauf gründet sich die *logische Topik* des *Aristoteles,* deren sich Schullehrer und Redner bedienen konnten, um unter
325 gewissen Titeln des Denkens | nachzusehen, was sich am besten für eine vorliegende Materie schickte, und darüber mit einem Schein von Gründlichkeit zu vernünfteln, oder wortreich zu schwatzen.

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

Die Begriffe können logisch verglichen werden, ohne sich darum zu bekümmern, wohin ihre Objekte gehören, ob als Noumena vor den Verstand, oder als Phänomena vor die Sinnlichkeit. Wenn wir aber mit diesen Begriffen zu den Gegenständen gehen wollen, so ist zuvörderst transzendentale Überlegung nötig, für welche Erkenntniskraft sie Gegenstände sein sollen, ob für den reinen Verstand, oder die Sinnlichkeit. Ohne diese Überlegung mache ich einen sehr unsicheren Gebrauch von diesen Begriffen, und es entspringen vermeinte
326 syn|thetische Grundsätze, welche die kritische Vernunft nicht anerkennen kann, und die sich lediglich auf einer transzendentalen Amphibolie, d. i. einer Verwechselung des reinen Verstandesobjekts mit der Erscheinung, gründen.

In Ermangelung einer solchen transzendentalen Topik und mithin durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe hintergangen, errichtete der berühmte *Leibniz* ein *intellektuelles System der Welt,* oder glaubte vielmehr der Dinge innere Beschaffenheit zu erkennen, indem er alle Gegenstände nur mit dem Verstande und den abgesonderten formalen Begriffen seines Denkens verglich. Unsere Tafel der Reflexionsbegriffe schafft uns den unerwarteten Vorteil, das Unterscheidende seines Lehrbegriffs in allen seinen Teilen und zugleich den leitenden Grund dieser eigentümlichen Denkungsart vor Augen zu legen, der auf nichts als ei-

понятия принадлежат. Всякое понятие и всякую рубрику, под которую подпадают многие познания, можно называть *логическим местом.* На этом основывается *логическая топика* Аристотеля↑, которой могли пользоваться школьные учителя и ораторы, чтобы в той или иной рубрике мышления | найти все наиболее подходящее для обсуждаемой ими материи и умствовать по поводу ее с некоторой видимостью основательности, или предаваться многословной болтовне.

Трансцендентальная же топика содержит не более чем четыре приведенные рубрики всякого сравнения и различения, отличающиеся от категорий тем, что они показывают не предмет согласно тому, что составляет его понятие (величина, реальность), а только сравнение представлений во всем его многообразии, предшествующее понятию о вещах. Но это сравнение требует прежде всего размышления, т. е. определения того места, к которому принадлежат сравниваемые представления вещей – независимо от того, мыслятся ли они чистым рассудком или даны чувственностью в явлении.

Понятия могут сравниваться логически, когда мы не заботимся о том, куда относятся их объекты, и являются ли они ноуменами для рассудка или феноменами для чувственности. Но если мы хотим приступить с этими понятиями к предметам, то нам прежде всего необходимо трансцендентальное размышление, [чтобы определить], объектами какой способности познания должны быть эти предметы — чистого ли рассудка или чувственности. Без этого размышления я употребляю понятия слишком ненадежно, и тогда вдруг выскакивают мнимые синтетические | основоположения, которые критический разум не может признать и которые основываются исключительно на трансцендентальной амфиболии, т. е. смешении объекта чистого рассудка с явлением.

Не имея такой трансцендентальной топики и потому обманутый амфиболией рефлективных понятий, знаменитый Лейбниц построил *интеллектуальную систему мира*↑ или, вернее, вообразил, будто познал внутренние свойства вещей, сравнив все предметы только с рассудком и отвлеченными формальными понятиями своего мышления. Наша таблица рефлективных понятий дает нам то неожиданное преимущество, что вскрывает отличительные черты его учения во всех его частях и вместе с тем главное основание этого своеобразного способа мышления, покоящегося исключительно на недоразумении. Лейбниц сравни-

nem Mißverstande beruhte. Er verglich alle Dinge bloß durch Begriffe mit einander und fand, wie natürlich, keine andere Verschiedenheiten als die, durch welche der Verstand seine reinen Begriffe von einander unterscheidet. Die Bedingungen der sinnlichen Anschauung, die ihre eigenen Unterschiede bei sich führen, sah er nicht für ursprünglich an; denn die Sinnlichkeit war ihm nur eine verworrene Vorstellungsart und kein besonderer Quell der Vorstellungen; Erscheinung war ihm die Vorstellung des *Dinges an sich selbst,* obgleich von der Erkenntnis durch
327 den Verstand der logischen Form nach unterschieden, | da nämlich jene bei ihrem gewöhnlichen Mangel der Zergliederung eine gewisse Vermischung von Nebenvorstellungen in den Begriff des Dinges zieht, die der Verstand davon abzusondern weiß. Mit einem Worte: *Leibniz intellektuierte* die Erscheinungen, so wie *Locke* die Verstandesbegriffe nach seinem System der *Noogonie* (wenn es mir erlaubt ist, mich dieser Ausdrücke zu bedienen) insgesamt *sensifiziert,* d. i. für nichts als empirische oder abgesonderte Reflexionsbegriffe ausgegeben hatte. Anstatt im Verstande und der Sinnlichkeit zwei ganz verschiedene Quellen von Vorstellungen zu suchen, die aber nur *in Verknüpfung* objektiv gültig von Dingen urteilen könnten, hielt sich ein jeder dieser großen Männer nur an eine von beiden, die sich ihrer Meinung nach unmittelbar auf Dinge an sich selbst bezöge, indessen daß die andere nichts tat, als die Vorstellungen der ersteren zu verwirren oder zu ordnen.

Leibniz verglich demnach die Gegenstände der Sinne als Dinge überhaupt bloß im Verstande untereinander. *Erstlich,* sofern sie von diesem als einerlei oder verschieden geurteilt werden sollen. Da er also lediglich ihre Begriffe und nicht ihre Stelle in der Anschauung, darin die Gegenstände allein gegeben werden können, vor Augen hatte und den transzendentalen Ort dieser Begriffe (ob das Objekt unter Erscheinungen, oder unter Dinge an sich selbst zu zählen sei) gänzlich aus der
328 Acht ließ, so konnte es nicht anders ausfallen, als daß er | seinen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden, der bloß von Begriffen der Dinge überhaupt gilt, auch auf die Gegenstände der Sinne (*mundus phaenomenon*) ausdehnte und der Naturerkenntnis dadurch keine geringe Erweiterung verschafft zu haben glaubte. Freilich, wenn ich einen Tropfen Wasser als ein Ding an sich selbst nach allen seinen inneren Bestimmungen kenne, so kann ich keinen derselben von dem anderen für verschieden gelten lassen, wenn der ganze Begriff desselben mit ihm einerlei ist. Ist er aber Erscheinung im Raume, so hat er seinen

вал все вещи друг с другом только посредством понятий и, естественно, не нашел никаких различий между ними, кроме тех, на основании которых рассудок отличает свои чистые понятия друг от друга. Условия чувственного созерцания, заключающие в себе свои собственные различия, он не считал первоначальными, так как чувственность была для него лишь способом неясного представления, а не особым источником представлений; явление было для него представлением о *вещи самой по себе,* хотя и отличающимся от рассудочного познания по своей логической форме, | в том смысле, что представления, поскольку у них обычно недостает расчленения, примешивают к понятию вещи побочные представления, между тем как рассудок умеет обособлять их. Одним словом, *Лейбниц интеллектуализировал* явления, подобно тому как *Локк* согласно своей системе *ноогонии* ↑ (если можно так выразиться) *сенсифицировал* ↑ все рассудочные понятия, считая их лишь эмпирическими или отвлеченными рефлективными понятиями. Вместо того чтобы видеть в рассудке и чувственности два совершенно разных источника представлений, которые, однако, только в *сочетании* друг с другом могут давать объективно значимые суждения о вещах, каждый из этих великих философов ратовал лишь за один из источников познания, относящийся, по их мнению, непосредственно к вещам самим по себе, а другой источник считал или запутывающим, или приводящим в порядок представления первого.

Поэтому *Лейбниц* сравнивал между собой предметы чувств как вещи вообще только в рассудке. *Во-первых,* он сравнивал их, поскольку рассудок должен судить о них как о тождественных или различных. Так как он, стало быть, имел в виду исключительно понятия о вещах, а не место их в созерцании, в котором единственно и могут быть даны предметы, и совершенно упускал из виду трансцендентальное место этих понятий (следует ли относить объект к явлениям или к вещам самим по себе), то ему ничего не оставалось, как | распространить и на предметы чувств (*mundus phaenomenon*) свой принцип тождества неразличимого, значимый только для понятий о вещах вообще; и он вообразил, будто тем самым внес немалый вклад в познание природы. Конечно, если я знаю каплю воды как вещь саму по себе соответственно всем ее внутренним определениям, то я не могу считать ее отличной от другой капли, если понятие первой капли как целое тождественно с понятием второй. Но если капля есть явление в пространстве, то она располагает своим местом не только в рассудке (среди понятий), но и в чувственном

Ort nicht bloß im Verstande (unter Begriffen), sondern in der sinnlichen äußeren Anschauung (im Raume); und da sind die physischen Orte in Ansehung der inneren Bestimmungen der Dinge ganz gleichgültig, und ein Ort = b kann ein Ding, welches einem anderen in dem Orte = a völlig ähnlich und gleich ist, eben sowohl aufnehmen, als wenn es von diesem noch so sehr innerlich verschieden wäre. Die Verschiedenheit der Orte macht die Vielheit und Unterscheidung der Gegenstände als Erscheinungen ohne weitere Bedingungen schon für sich nicht allein möglich, sondern auch notwendig. Also ist jenes scheinbare Gesetz kein Gesetz der Natur. Es ist lediglich eine analytische Regel der Vergleichung der Dinge durch bloße Begriffe.

Zweitens, der Grundsatz: daß Realitäten (als bloße Bejahungen) einander niemals logisch widerstreiten, ist ein ganz wahrer Satz von dem
329 Verhältnisse der | Begriffe, bedeutet aber weder in Ansehung der Natur, noch überall in Ansehung irgendeines Dinges an sich selbst (von diesem haben wir keinen Begriff) das mindeste. Denn der reale Widerstreit findet allerwärts statt, wo A–B = 0 ist, d. i. wo eine Realität, mit der anderen in einem Subjekt verbunden, eine die Wirkung der anderen aufhebt, welches alle Hindernisse und Gegenwirkungen in der Natur unaufhörlich vor Augen legen, die gleichwohl, da sie auf Kräften beruhen, *realitates phaenomena* genannt werden müssen. Die allgemeine Mechanik kann sogar die empirische Bedingung dieses Widerstreits in einer Regel *a priori* angeben, indem sie auf die Entgegensetzung der Richtungen sieht: eine Bedingung, von welcher der transzendentale Begriff der Realität gar nichts weiß. Obzwar Herr von *Leibniz* diesen Satz nicht eben mit dem Pomp eines neuen Grundsatzes ankündigte, so bediente er sich doch desselben zu neuen Behauptungen, und seine Nachfolger trugen ihn ausdrücklich in ihre Leibniz-Wolffianischen Lehrgebäude ein. Nach diesem Grundsatze sind z. E. alle Übel nichts als Folgen von den Schranken der Geschöpfe, d. i. Negationen, weil diese das einzige Widerstreitende der Realität sind (in dem bloßen Begriffe eines Dinges überhaupt ist es auch wirklich so, aber nicht in den Dingen als Erscheinungen). Imgleichen finden die Anhänger desselben es nicht allein möglich, sondern auch natürlich, alle Realität ohne irgendeinen besorglichen Widerstreit
330 | in einem Wesen zu vereinigen, weil sie keinen anderen als den des Widerspruchs (durch den der Begriff eines Dinges selbst aufgehoben wird), nicht aber den des wechselseitigen Abbruchs kennen, da ein Realgrund die Wirkung des anderen aufhebt, und dazu

внешнем созерцании (в пространстве), и здесь физические места совершенно безразличны к внутренним определениям вещей, и место = *b* может принять вещь, совершенно подобную и равную другой вещи, находящейся в месте = *a*, точно так же как если бы эта вещь была в такой же степени иной по своим внутренним свойствам. Различие по занимаемому месту в пространстве делает множественность и различение предметов как явлений не только возможными, но и необходимыми, причем делает это без всяких дальнейших условий. Следовательно, мнимый закон Лейбница есть не закон природы, а только аналитическое правило для сравнения вещей посредством одних лишь понятий.

Во-вторых, основоположение, гласящее, что реальности (как одни лишь утверждения) никогда логически не противоречат друг другу, есть совершенно истинное положение об отношении между | понятиями, но оно не имеет никакого значения ни когда речь идет о природе, ни когда речь идет о вещи самой по себе (относительно которой мы понятием не располагаем). В самом деле, реальное рассогласование встречается везде, где $A - B = 0$, т. е. где реальности, связанные в одном субъекте, уничтожают действия друг друга; таковы все на каждом шагу встречающиеся в природе действия и противодействия, которые основываются на силах и потому должны называться *realitates phaenomena*. Общая механика может даже *a priori* установить в виде правила эмпирическое условие этого рассогласования, указывая на противоположность направлений, — условие, о котором ничего не знает трансцендентальное понятие реальности. Хотя г-н фон Лейбниц и не возвестил об этом законе с помпой как о новом основоположении, тем не менее он воспользовался им для новых утверждений, и его последователи прямо включили этот закон в свою лейбницевско-вольфовскую систему. Согласно этому основоположению, всякое зло, например, есть только следствие ограниченности сотворенного существа, т. е. следствие отрицаний, так как только отрицание может быть соперником реальности (в одном лишь понятии о вещи вообще это в самом деле так, но не в вещах как явлениях). Подобным же образом сторонники Лейбница считали не только возможным, но и естественным объединять всю реальность без каких-либо причиняющих беспокойство рассогласований | в одном существе, так как они знали только один вид рассогласованности — противоречие (посредством которого упраздняется понятие самой вещи), но не рассогласованность, приводящую к взаимному разрушению, когда одно реальное основание уничтожает следствия другого, условия же для того,

wir nur in der Sinnlichkeit die Bedingungen antreffen, uns einen solchen vorzustellen.

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

Eben darum mußte aber auch sein Prinzipium der möglichen *Gemeinschaft der Substanzen* untereinan|der eine *vorherbestimmte Harmonie* und konnte kein physischer Einfluß sein. Denn weil alles nur innerlich, d. i. mit seinen Vorstellungen beschäftigt ist, so konnte der Zustand der Vorstellungen der einen mit dem der anderen Substanz in ganz und gar keiner wirksamen Verbindung stehen, sondern es mußte irgendeine dritte und in alle insgesamt einfließende Ursache ihre Zustände einander korrespondierend machen, zwar nicht eben durch gelegentlichen und in jedem einzelnen Falle besonders angebrachten Beistand (*Systema assistentiae),* sondern durch die Einheit der Idee einer für alle gültigen Ursache, in welcher sie insgesamt ihr Dasein und Beharrlichkeit, mithin auch wechselseitige Korrespondenz unter einander nach allgemeinen Gesetzen bekommen müssen.

Viertens, der berühmte *Lehrbegriff* desselben von *Zeit* und *Raum,* darin er diese Formen der Sinnlichkeit intellektuierte, war lediglich aus eben derselben Täuschung der transzendentalen Reflexion entsprungen. Wenn ich mir durch den bloßen Verstand äußere Verhältnisse der Dinge vorstellen will, so kann dieses nur vermittelst eines Begriffs ihrer wechselseitigen Wirkung geschehen, und soll ich einen Zustand eben desselben Dinges mit einem anderen Zustande verknüpfen, so kann dieses nur in der Ordnung der Gründe und Folgen geschehen. So dach-

чтобы представить себе такую рассогласованность, мы находим только в чувственности.

В-третьих, монадология Лейбница не имеет никакого иного основания, кроме того, что этот философ представлял себе различие между внутренним и внешним только в отношении к рассудку. Субстанции вообще должны иметь что-то *внутреннее*, т. е. нечто свободное от всех внешних отношений, следовательно, также и от сложения. Стало быть, основу внутреннего [содержания] вещей самих по себе составляет простое. Но внутреннее, присущее состоянию вещей самих по себе, не может также заключаться в их положении в пространстве, фигуре, соприкосновении или движении (все эти определения суть внешние отношения), и потому мы не можем приписывать субстанциям никаких других внутренних состояний, кроме того состояния, благодаря которому мы внутренне определяем свое собственное чувство, а именно кроме *состояния представлений.* Так появились монады, которые должны были стать первовеществом всей Вселенной, хотя деятельная сила их состоит только в представлениях, так что, собственно, они действуют лишь в самих себе.

По этой же причине в учении Лейбница принципом возможного *общения между субстанциями* | должна была стать *предустановленная гармония* ↑, и им не могло быть физическое влияние. В самом деле, так как все имеет лишь внутренний характер, т. е. занято своими представлениями, то состояние представлений одной субстанции не может находиться ни в какой действенной связи с состоянием представлений другой, но какая-то третья причина, влияющая на все субстанции вместе, должна согласовать их состояния друг с другом, и притом не посредством случайного, в каждом отдельном случае особо оказываемого содействия (*Systema assistentiae*), а посредством единства идеи причины, которая действительна для всех субстанций и от которой все субстанции должны получать свое бытие и постоянность, а стало быть, и согласование друг с другом сообразно общим законам.

В-четвертых, известное учение Лейбница о времени и пространстве, интеллектуализирующее эти формы чувственности, возникло исключительно из той же иллюзии трансцендентальной рефлексии. Если я хочу одним лишь рассудком представить себе внешние отношения вещей, то это можно сделать только посредством понятия об их воздействии друг на друга, и если я хочу связать одно состояние веши с другим ее состоянием, то это может произойти только в чередовании оснований и следствий. Поэтому Лейбниц мыслил пространство как опреде-

te sich also *Leibniz* den Raum als eine gewisse Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen und die Zeit als die dynamische Folge ihrer Zu-
332 stände. Das Eigentümliche | aber und von Dingen Unabhängige, was beide an sich zu haben scheinen, schrieb er der *Verworrenheit* dieser Begriffe zu, welche machte, daß dasjenige, was eine bloße Form dynamischer Verhältnisse ist, für eine eigene, für sich bestehende und vor den Dingen selbst vorhergehende Anschauung gehalten wird. Also waren Raum und Zeit die intelligible Form der Verknüpfung der Dinge (Substanzen und ihrer Zustände) an sich selbst. Die Dinge aber waren intelligible Substanzen (*substantiae noumena*). Gleichwohl wollte er diese Begriffe für Erscheinungen geltend machen, weil er der Sinnlichkeit keine eigene Art der Anschauung zugestand, sondern alle, selbst die empirische Vorstellung der Gegenstände im Verstande suchte und den Sinnen nichts als das verächtliche Geschäfte ließ, die Vorstellungen des ersteren zu verwirren und zu verunstalten.

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

So verfahre ich auch mit den übrigen Reflexionsbegriffen. Die Materie ist *substantia phaenomenon*. Was ihr innerlich zukomme, suche ich in allen Teilen des Raumes, den sie einnimmt, und in allen Wirkungen, die sie ausübt, und die freilich nur immer Erscheinungen äußerer Sinne sein können. Ich habe also zwar nichts schlechthin-, sondern lauter komparativ-Innerliches,das selber wiederum aus äußeren Verhältnissen besteht. Allein das schlechthin, dem reinen Verstande nach, Innerliche der Materie ist auch eine bloße Grille; denn diese ist überall kein Gegenstand für den reinen Verstand; das transzendentale Objekt aber, welches der Grund dieser Erscheinung sein mag, die wir Materie nennen, ist ein bloßes Etwas, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sei, wenn es uns auch jemand sagen könnte.

ленный порядок в общении между субстанциями, а время — как динамическую последовательность их состояний. Но то особое | и от вещей независимое, что, казалось бы, присуще пространству и времени, он приписывал спутанности этих понятий, вследствие которой то, что есть
5 лишь форма динамических отношений, принимается за особое созерцание, самостоятельно существующее и предшествующее самим вещам. Таким образом, пространство и время были в его учении умопостигаемой [интеллигибельной] формой связи вещей самих по себе (связи субстанций и их состояний). А вещи же были умопостигаемыми
10 субстанциями (*substantiae noumena*). Но в то же время он хотел сделать эти понятия действительными также и для явлений, так как он не считал чувственность особым способом созерцания, а искал источник всех, даже и эмпирических, представлений о предметах в рассудке, оставляя чувственности лишь достойное презрения занятие — спутывать и искажать представления рассудка.

Между тем если бы мы даже и могли высказывать синтетические суждения о *вещах самих по себе* посредством чистого рассудка (что, однако, невозможно), то такие суждения вовсе не могли бы относиться к явлениям, которые не дают представлений о вещах
20 самих по себе. Следовательно, в этом последнем случае я должен буду сравнивать свои понятия в трансцендентальном размышлении всегда лишь при наличии чувственности, и тогда пространство и время станут определениями не вещей самих по себе, а явлений: каковы вещи сами по себе, я не знаю и мне незачем это | знать, по-
25 тому что вещь никогда не может предстать мне иначе как в явлении.

Точно так же я обращаюсь и с остальными рефлективными понятиями. Материя есть *substantia phaenomenon*. То, что внутренне ей присуще, я ищу во всех частях пространства, занимаемого ею, и во
30 всех производимых ею действиях, которые, конечно, всегда могут быть лишь явлениями внешних чувств. Следовательно, я не нахожу ничего безусловно внутреннего, а всегда нахожу только сравнительно внутреннее, состоящее в свою очередь из внешних отношений. [Некое] только безусловно внутреннее [содержание] материи, согласно чисто-
35 му рассудку, есть химера, так как материя вовсе не есть предмет для чистого рассудка; трансцендентальный же объект, лежащий, быть может, в основе того явления, которое мы называем материей, есть лишь нечто, чего мы не могли бы понять, если бы даже кто-нибудь мог ска-

Denn wir können nichts verstehen, als was ein unseren Worten Korrespondierendes in der Anschauung mit sich führt. Wenn die Klagen: *Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein,* so viel bedeuten sollen als: wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich sein mögen: so sind sie ganz unbillig und unvernünftig; denn sie wollen, daß man ohne Sinne doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne, folglich daß wir ein von dem menschlichen nicht bloß dem Grade, sondern sogar der Anschauung und | Art nach gänzlich unterschiedenes Erkenntnisvermögen haben, also nicht Menschen, sondern Wesen sein sollen, von denen wir selbst nicht angeben können, ob sie einmal möglich, viel weniger wie sie beschaffen seien. Ins Innre der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde. Jene transzendentalen Fragen aber, die über die Natur hinausgehen, würden wir bei allem dem doch niemals beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur aufgedeckt wäre, da es uns nicht einmal gegeben ist, unser eigenes Gemüt mit einer anderen Anschauung, als der unseres inneren Sinnes zu beobachten. Denn in demselben liegt das Geheimnis des Ursprungs unserer Sinnlichkeit. Ihre Beziehung auf ein Objekt, und was der transzendentale Grund dieser Einheit sei, liegt ohne Zweifel zu tief verborgen, als daß wir, die wir sogar uns selbst nur durch inneren Sinn, mithin als Erscheinung kennen, ein so unschickliches Werkzeug unserer Nachforschung dazu brauchen könnten, etwas anderes als immer wiederum Erscheinungen aufzufinden, deren nichtsinnliche Ursache wir doch gern erforschen wollten.

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

Wenn wir bloß logisch reflektieren, so vergleichen wir lediglich unsere Begriffe untereinander im Verstande, ob beide eben dasselbe enthalten, ob sie sich widersprechen oder nicht, ob etwas in dem Begriffe

зать, что оно такое: слова понятны нам лишь в том случае, если им соответствует что-то в созерцании. Если сетование *мы не познаем ничего внутреннего в вещах* должно обозначать, что чистым рассудком мы не можем понять, каковы веши, являюшиеся нам сами по себе, то такое сетование несправедливо и неразумно: оно вытекает из желания познавать, стало быть, созерцать вещи, не пользуясь чувствами, следовательно, из желания обладать способностями познания, совершенно отличающимися от человеческих способностей не только по степени, но даже по характеру созерцания | и способу [познания], следовательно, из желания быть не людьми, а какими-то существами, о которых мы не можем даже сказать, возможны ли они, и еще менее сказать о том, каковы они. Наблюдение и анализ явлений проникают внутрь природы, и неизвестно, как далеко мы со временем продвинемся в этом. Но если даже вся природа раскрылась бы перед нами, мы никогда не были бы в состоянии ответить на трансцендентальные вопросы, выходящие за пределы природы, так как даже и свою собственную душу нам не дано наблюдать с помощью каких-либо иных созерцаний, кроме тех, которые доставляются нам нашим внутренним чувством, а между тем здесь заложена тайна происхождения нашей чувственности. Отношение чувственности к объекту и трансцендентальное основание этого единства, без сомнения, скрыты слишком глубоко, чтобы мы, познающие даже и самих себя только посредством внутреннего чувства, стало быть, как явление, могли применить столь несовершенное орудие нашего исследования для чего-то иного, кроме того, чтобы все вновь и вновь находить лишь явления, нечувственную причину которых мы так страстно хотели бы исследовать.

Эта критика выводов, основанных на одних лишь актах рефлексии, полезна в особенности тем, что ясно доказывает ничтожность всех выводов о предметах, сравниваемых друг с другом исключительно лишь в рассудке, и вместе с тем подтверждает то, о чем мы | главным образом твердили, а именно, что явления, хотя их и нельзя в качестве вещей самих по себе причислить к объектам чистого рассудка, тем не менее суть единственные объекты, в отношении которых наше познание может иметь объективную реальность, т. е. быть таким познанием, в котором понятиям соответствует созерцание.

Если мы занимаемся только логической рефлексией, то мы сравниваем в рассудке лишь свои понятия, дабы узнать, имеют ли они одно и то же содержание, противоречат ли они друг другу или нет, содержится

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

* * *

Die Begriffe der Reflexion haben, wie wir gezeigt haben, durch eine gewisse Mißdeutung einen solchen Einfluß auf den Verstandesgebrauch, daß sie sogar einen der scharfsichtigsten unter allen Philosophen zu einem vermeinten System intellektueller Erkenntnis, welches seine Gegenstände ohne Dazukunft der Sinne zu bestimmen unternimmt, zu verleiten im Stande gewesen. Eben um deswillen ist die Entwicklung der täuschenden Ursache der Amphibolie dieser Begriffe in Veranlassung falscher Grundsätze von großem Nutzen, die Grenzen des Verstandes zuverlässig zu bestimmen und zu sichern.

ли что-то в понятии внутренне или присоединяется к нему извне, а также какое из двух понятий следует признать данным, а какое — только способом, каким мыслят данное. Но если я применяю эти понятия к предмету вообще (в трансцендентальном смысле), не определяя точнее, есть ли это предмет чувственного или интеллектуального созерцания, то при этом тотчас же обнаруживаются ограничения (нельзя выходить за пределы этого понятия), искажающие всякое эмпирическое применение понятий и тем самым доказывающие, что представление о предмете как вещи вообще не только *не полно,* но без чувственного определения представления и независимо от эмпирического условия содержит в себе *рассогласованность,* так что мы должны или отвлекаться от всякого предмета (в логике), или, если допускаем его, должны мыслить его при наличии чувственного созерцания; стало быть, умопостигаемое (интеллигибельное) требовало бы совершенно особого способа созерцания, | не присущего нам; и так как мы им не обладаем, то умопостигаемое *для нас* ничто, но ввиду этого и явления не могут быть предметами самими по себе. В самом деле, если я мыслю лишь вещи вообще, то различия во внешних отношениях не составляют, конечно, различий между самими вещами, а скорее предполагают их, и если понятие об одной вещи внутренне вовсе не отличается от понятия о другой вещи, то я лишь ставлю одну и ту же вещь в различные отношения. Далее, путем присоединения одного лишь утверждения (реальности) к другим положительное [содержание вещи] возрастает и от него ничто не отнимается и ничто не уничтожается в нем; поэтому реальное в вещах вообще не может быть противоположно другому реальному, и т. п.

* * *

Понятия рефлексии, как мы показали, оказывают из-за некоторого их неправильного толкования такое влияние на способы применения рассудка, что соблазнили даже одного из самых проницательных философов построить мнимую систему интеллектуального познания, стремящуюся определить свои предметы без помощи чувств. Именно поэтому изложение причины ошибок, кроющейся в амфиболии этих понятий как источнике ложных основоположений, приносит большую пользу, с достоверностью определяя и упрочивая границы рассудка.

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

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

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

| Правда, нужно отметить: то, что присуще или противоречит понятию всеобщим образом, без сомнения, также присуще или противоречит и всему содержащемуся в нем особенному (*dictum de Omni et Nullo*); однако было бы нелепо изменить это логическое основоположение в таком смысле, будто все, что не содержится во всеобщем понятии, не содержится также и в особенных, подчиненных ему понятиях; ведь эти последние потому и суть особенные понятия, что содержат в себе больше, чем мыслится во всеобщем понятии. Между тем в действительности вся интеллектуалистская система Лейбница построена на этом последнем основоположении, и потому она рушится вместе с ним и вместе со всеми вытекающими из него двусмысленностями в употреблении рассудка.

Положение о тождестве неразличимого основывается, собственно, на следующей предпосылке: если в понятии о вещи вообще нет ничего различимого, то его нет и в самих вещах; следовательно, все веши, не отличающиеся друг от друга по самому своему понятию (по качеству или количеству), полностью тождественны (*numero eadem*). Но так как в понятии о какой-либо вещи отвлекаются от многих необходимых условий ее созерцания, то отсюда со странной торопливостью делают вывод, будто то, от чего отвлекаются, вовсе не существует, | а вещи приписывают лишь то, что содержится в ее понятии.

Понятие кубического фута пространства, где бы и сколько бы раз я его ни мыслил, само по себе совершенно одно и то же. Но два кубических фута в пространстве отличаются друг от друга уже своим местом (*numero diversa*); эти места суть условия созерцания, в котором дается объект этого понятия, и они принадлежат не понятию, а нашей чувственности в целом. Точно так же в понятии о вещи нет никакой несогласованности, если ничто отрицательное не связано [в нем] с утвердительным, и одни лишь утвердительные понятия, соединенные вместе, не могут привести к устранению [чего-то]. Но в чувственном созерцании, в котором дается реальность (например, движение), встречаются условия (противоположные направления), от которых мы отвлеклись в понятии движения вообще, но которые делают возможным рассогласование, правда не логическое, а состоящее в том, что из одного лишь положительного получается нуль. Поэтому нельзя утверждать, будто все реальности находятся в согласии друг с другом пото-

unter ihren Begriffen kein Widerstreit angetroffen wird *. Nach blo-
339 ßen Begriffen | ist das Innere das Substratum aller Verhältnis- oder äußeren Bestimmungen. Wenn ich also von allen Bedingungen der Anschauung abstrahiere und mich lediglich an den Begriff von einem Dinge überhaupt halte, so kann ich von allem äußeren Verhältnis abstrahieren, und es muß dennoch ein Begriff von dem übrig bleiben, das gar kein Verhältnis, sondern bloß innere Bestimmungen bedeutet. Da scheint es nun, es folge daraus: in jedem Dinge (Substanz) sei etwas, was schlechthin innerlich ist und allen äußeren Bestimmungen vorgeht, indem es sie allererst möglich macht; mithin sei dieses Substratum so etwas, das keine äußere Verhältnisse mehr in sich enthält, folglich *einfach* (denn die körperlichen Dinge sind doch immer nur Verhältnisse, wenigstens der Teile außer einander); und weil wir keine schlechthin inneren Bestimmungen kennen, als die durch unseren inneren Sinn, so sei dieses Substratum nicht allein einfach, sondern auch (nach der Analogie mit unserem inneren Sinn) durch *Vorstellun-*
340 *gen* bestimmt, d. i. alle Dinge wären eigent|lich *Monaden* oder mit Vorstellungen begabte einfache Wesen. Dieses würde auch alles seine Richtigkeit haben, gehörte nicht etwas mehr als der Begriff von einem Dinge überhaupt zu den Bedingungen, unter denen allein uns Gegenstände der äußeren Anschauung gegeben werden können, und von denen der reine Begriff abstrahiert. Denn da zeigt sich, daß eine beharrliche Erscheinung im Raume (undurchdringliche Ausdehnung) lauter Verhältnisse und gar nichts schlechthin Innerliches enthalten und dennoch das erste Substratum aller äußeren Wahrnehmung sein könne. Durch bloße Begriffe kann ich freilich ohne etwas Inneres nichts Äußeres denken, eben darum weil Verhältnisbegriffe doch schlechthin gegebene Dinge voraussetzen und ohne diese nicht mög-

* Wollte man sich hier der gewöhnlichen Ausflucht bedienen, daß wenigstens
339 *realitates noumena* einander nicht entgegenwirken können: so müßte man doch ein Beispiel von dergleichen reiner und sinnenfreier Realität an|führen, damit man verstände, ob eine solche überhaupt etwas oder gar nichts vorstelle. Aber es kann kein Beispiel woher anders, als aus der Erfahrung genommen werden, die niemals mehr als *Phaenomena* darbietet, und so bedeutet dieser Satz nichts weiter, als daß der Begriff, der lauter Bejahungen enthält, nichts verneinendes enthalte; ein Satz, an dem wir niemals gezweifelt haben.

му, что между их понятиями нет никакой несогласованности *. Если опираться на одни лишь понятия, | то внутреннее есть субстрат всех определений отношения или всех внешних определений. Следовательно, если я отвлекаюсь от всех условий созерцания и придерживаюсь исключительно понятия вещи вообще, то я могу отвлечься от всех внешних отношений, и все же у меня должно оставаться еще понятие того, что вовсе не есть отношение, а означает лишь внутренние определения. На первый взгляд отсюда следует вывод, что в каждой вещи (субстанции) есть нечто безусловно внутреннее, предшествующее всем внешним определениям и впервые делающее их возможными; стало быть, этот субстрат есть нечто не содержащее уже в себе никаких внешних отношений, следовательно, нечто *простое* (ведь телесные веши всегда суть лишь отношения, по крайней мере отношения частей, [находящихся] вне друг друга), и так как мы не знаем никаких безусловно внутренних определений, кроме данных нашим внутренним чувством, то отсюда как будто вытекает, что этот субстрат не только прост, но и (по аналогии с нашим внутренним чувством) определяется *представлениями*, т. е. все вещи суть, собственно, | *монады*, или простые сущности, одаренные представлениями. Все это и было бы по-своему правильно, если бы к числу условий, без которых нам не могут быть даны предметы внешнего созерцания и от которых отвлекается чистое понятие, не принадлежало ничего, кроме понятия о вещи вообще. Между тем оказывается, что постоянное явление в пространстве (непроницаемая протяженность) может содержать в себе одни лишь отношения, не заключая в себе ничего безусловно внутреннего, и тем не менее быть первым субстратом всякого внешнего восприятия. Конечно, с помощью одних лишь понятий я не могу мыслить ничего внешнего без чего-то внутреннего, потому что понятия отношения предполагают уже наличие безусловно данных ве-

* Если бы кто хотел прибегнуть здесь к обычной уловке, а именно сослаться
339 на то, что по крайней мере *realitates noumena* не могут действовать друг против друга, тот должен был бы привести пример такой чистой и нечувственной реальности, чтобы можно было понять, представляет ли она собой вообще что-то или она ничего не представляет. Между тем мы не можем привести ни одного примера иначе как из опыта, который никогда не доставляет ничего иного, кроме *Phaenomena*; это положение, оказывается, означает лишь, что понятие, содержащее одни лишь утверждения, не содержит никаких отрицаний, но в этом положении никто и не сомневался.

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

шей и невозможны без них. Но так как в созерцании содержится нечто, что отнюдь не заключается в одном лишь понятии о вещи вообще и дает субстрат, вовсе не познаваемый посредством одних лишь понятий, а именно пространство, которое вместе со всем, что в нем содержится, состоит из одних лишь формальных или же реальных отношений, то я не имею права утверждать следующее: поскольку *посредством одних лишь понятий* никакая вещь не может быть представлена без чего-то абсолютно внутреннего, постольку будто бы и в самих вещах, подчиненных этим понятиям, и в *их созерцании* нет ничего внешнего, в основе которого не лежало бы нечто безусловно внутреннее. Ибо если мы отвлечемся от всех условий созерцания, то, | конечно, в одном лишь понятии нам не останется ничего, кроме внутреннего вообще с его отношениями, благодаря которым только и возможно внешнее. Однако эта необходимость основывается лишь на абстракции и не имеется в вещах, поскольку они даются в созерцании с такими определениями, которые выражают только отношения и не имеют ничего внутреннего в своей основе, так как они не вещи сами по себе, а только явления И в самом деле, все, что мы знаем о материи, сводится к одним лишь отношениям (то, что мы называем внутренними определениями материи, внутренне лишь в относительном смысле), но тем не менее среди них есть самостоятельные и постоянные отношения, посредством которых нам дается определенный предмет. То обстоятельство, что при абстрагировании от этих отношений ничего не останется для мышления, не устраняет понятия о вещи как явлении, а также понятия о предмете *in abstracto*, но устраняет всякую возможность предмета, определимого согласно одним лишь понятиям, т. е. ноумена. Конечно, странно слышать, что вещь целиком должна состоять из отношений, но ведь такая вещь есть лишь явление и ее нельзя мыслить посредством чистых категорий: она представляет собой лишь отношения некоего Нечто вообще к чувствам. Точно так же, если мы имеем дело с одними лишь понятиями, то мы не можем мыслить отношения вещей *in abstracto* иначе, как предполагая, | что одна вещь составляет причину определений другой — таково ведь само наше понятие рассудка об отношениях. Но раз в этом случае мы абстрагируемся от всякого созерцания, то мы совершенно упускаем из виду способ, которым [части] многообразного могут определять место друг для друга, а именно упускаем из виду форму чувственности (пространство), которая, однако, предшествует всякой эмпирической каузальности.

Wenn wir unter bloß intelligiblen Gegenständen diejenigen Dinge verstehen, die durch reine Kategorien ohne alles Schema der Sinnlichkeit gedacht werden, so sind dergleichen unmöglich. Denn die Bedingung des objektiven Gebrauchs aller unserer Verstandesbegriffe ist bloß die Art unserer sinnlichen Anschauung, wodurch uns Gegenstände gegeben werden, und wenn wir von der letzteren abstrahieren, so haben die erstern gar keine Beziehung auf irgendein Objekt. Ja wenn man auch eine andere Art der Anschauung, als diese unsere sinnliche ist, annehmen wollte, so würden doch unsere Funktionen zu denken in Ansehung derselben von gar keiner Bedeutung sein. Verstehen wir darunter nur Gegenstände einer nichtsinnlichen Anschauung, von denen unsere Kategorien zwar freilich nicht gelten, und von denen wir also gar keine Erkenntnis (weder Anschauung, noch Begriff) jemals haben können, so müssen *Noumena* in dieser bloß negativen Bedeutung allerdings zugelassen werden: da sie denn nichts anderes sagen als, daß unsere Art der Anschauung nicht
343 auf alle Dinge, sondern bloß auf Ge|genstände unserer Sinne geht, folglich ihre objektive Gültigkeit begrenzt ist, und mithin für irgendeine andere Art Anschauung und also auch für Dinge als Objekte derselben Platz übrig bleibt. Aber alsdann ist der Begriff eines *Noumenon* problematisch, d. i. die Vorstellung eines Dinges, von dem wir weder sagen können, daß es möglich, noch daß es unmöglich sei, indem wir gar keine Art der Anschauung als unsere sinnliche kennen und keine Art der Begriffe als die Kategorien, keine von beiden aber einem außersinnlichen Gegenstande angemessen ist. Wir können daher das Feld der Gegenstände unseres Denkens über die Bedingungen unserer Sinnlichkeit darum noch nicht positiv erweitern und außer den Erscheinungen noch Gegenstände des reinen Denkens, d. i. *Noumena* annehmen, weil jene keine anzugebende positive Bedeutung haben. Denn man muß von den Kategorien eingestehen: daß sie allein noch nicht zur Erkenntnis der Dinge an sich selbst zureichen und ohne die *data* der Sinnlichkeit bloß subjektive Formen der Verstandeseinheit, aber ohne Gegenstand sein würden. Das Denken ist zwar an sich kein Produkt der Sinne und sofern durch sie auch nicht eingeschränkt, aber darum nicht sofort von eigenem und reinem Gebrauche ohne Beitritt der Sinnlichkeit, weil es alsdann ohne Objekt ist. Man kann auch das Noumenon nicht ein solches *Objekt* nennen; denn dieses bedeutet eben den problematischen Be-

Если под чисто умопостигаемыми [интеллигибельными] предметами мы будем разуметь вещи, мыслимые посредством одних лишь категорий, без всякой схемы чувственности, то такие вещи невозможны. Ибо условие объективного употребления всех наших понятий рассудка – это только способ нашего чувственного созерцания, благодаря которому предметы нам даются; и если абстрагируются от созерцания, то понятия утрачивают всякое отношение к какому бы то ни было объекту. Даже если бы мы и допустили какой-нибудь иной способ созерцания кроме нашего чувственного, то все равно наши функции мышления не имели бы никакого значения для него. Если же под умопостигаемыми предметами мы подразумеваем только предметы нечувственного созерцания, относительно которых наши категории, конечно, лишены значения и о которых мы поэтому никогда не можем иметь какого-либо познания (ни созерцания, ни понятия), то в этом чисто негативном значении ноумены, разумеется, должны быть допущены: в этом случае ноумен означает лишь, что наш способ созерцания направлен не на все вещи, а только на предметы | наших чувств и поэтому сфера его объективной значимости ограничена, так что остается еще место для какого-то иного способа созерцания и, следовательно, также для вещей как объектов этого способа созерцания. Но в таком случае понятие ноумена — проблематическое понятие: оно есть представление о вещи, о которой мы не можем сказать ни то, что она возможна, ни то, что она невозможна, так как мы не знаем иного способа созерцания, кроме своего чувственного созерцания, и не знаем иного вида понятий, кроме категорий; между тем ни наши категории, ни наши созерцания не подходят ни к какому нечувственному предмету. Следовательно, мы еще и потому не имеем права расширить в положительном смысле область предметов нашего мышления за пределы условий нашей чувственности и допускать кроме явлений еще предметы чистого мышления, т. е. ноумены, что эти предметы не имеют никакого положительного значения, на которое можно было бы указать. Относительно же категорий следует признать: их одних еще недостаточно для познания вещей самих по себе, и без *данных* чувственности они были бы только субъективными формами единства рассудка, но без всякого предмета. Правда, мышление само по себе не есть продукт чувств, и в этом смысле оно не ограничено ими, но это еще не дает ему права на самостоятельное чистое употребление без присоединения чувственности, так как в этом случае мышление не имеет объекта. Нельзя также считать ноумен подобным *объектом*; ибо но-

griff von einem Gegenstande für eine ganz an|dere Anschauung und einen ganz anderen Verstand als der unsrige, der mithin selbst ein Problem ist. Der Begriff des Noumenon ist also nicht der Begriff von einem Objekt, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge, welche Frage nur unbestimmt beantwortet werden kann, nämlich: daß, weil die sinnliche Anschauung nicht auf alle Dinge ohne Unterschiede geht, für mehr und andere Gegenstände Platz übrig bleibe, sie also nicht schlechthin abgeleugnet, in Ermangelung eines bestimmten Begriffs aber (da keine Kategorie dazu tauglich ist) auch nicht als Gegenstände für unseren Verstand behauptet werden können.

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

Die Kritik dieses reinen Verstandes erlaubt es also nicht, sich ein neues Feld von Gegenständen außer denen, die ihm als Erscheinungen vorkommen können, zu schaffen und in intelligible Welten, sogar nicht einmal in ihren Begriff auszuschweifen. Der Fehler, welcher hierzu auf die allerscheinbarste Art verleitet und allerdings entschuldigt, obgleich nicht gerechtfertigt werden kann, liegt darin: daß der Gebrauch des Verstandes wider seine Bestimmung transzendental ge-

умен есть именно проблематическое понятие предмета для совершенно | иных созерцаний, чем наши, и для совершенно иного рассудка, чем наш, стало быть, для такого рассудка, который сам есть проблема. Итак, понятие ноумена не есть понятие объекта; оно представляет собой только неизбежно связанный с ограничением нашей чувственности вопрос, не существуют ли предметы, совершенно независимые от наших чувственных созерцаний. На этот вопрос можно дать только неопределенный ответ, а именно: поскольку чувственное созерцание направлено не на все вещи без различия, постольку остается место для других различных предметов, следовательно, они не отрицаются безусловно, но за неимением определенного понятия (так как никакая категория для этого не пригодна) нельзя также и утверждать, что они суть предметы для нашего рассудка.

Таким образом, рассудок ограничивает чувственность, не расширяя этим своей собственной сферы, и так как он предупреждает чувственность, чтобы она не притязала на [познание] вещей самих по себе и занималась лишь явлениями, то он мыслит предмет сам по себе, однако только как трансцендентальный объект, который составляет причину явления (не будучи, следовательно, сам явлением) и который нельзя мыслить ни как величину, ни как реальность, ни как субстанцию и т. п. (потому что эти понятия всегда нуждаются в чувственных формах, в которых они определяют предмет); стало быть, об этом объекте совершенно неизвестно, имеется ли он в нас или вне нас и был бы он уничтожен вместе с чувственностью или он остался бы и после ее устранения. Если мы | желаем назвать этот объект ноуменом, потому что представление о нем не имеет чувственного характера, то мы вольны это сделать. Но так как мы не можем применить к нему ни одно из наших понятий рассудка, то это представление все же остается для нас пустым и служит лишь для того, чтобы обозначить границы нашего чувственного познания и оставить место, которое мы не можем заполнить ни с помощью возможного опыта, ни посредством чистого рассудка.

Итак, критика этого чистого рассудка не позволяет нам создавать новую область предметов, помимо тех, которые могут предстать ему как явления, и запрещает уноситься в умопостигаемые [интеллигибельные] миры, хотя бы даже только в понятие о них. К этому нас очевиднейшим образом приводит ошибка, которую можно извинить, хотя и не оправдать; она состоит в том, что употреблению рассудка, противоречащему его назначению, придают трансцендентальный характер, и предметам,

macht, und die Gegenstände, d. i. mögliche Anschauungen, sich nach Begriffen, nicht aber Begriffe sich nach möglichen Anschauungen (als auf denen allein ihre objektive Gültigkeit beruht) richten müssen. Die Ursache hievon aber ist wiederum: daß die Apperzeption und mit ihr das Denken vor aller möglichen bestimmten Anordnung der Vorstellungen vorhergeht. Wir denken also Etwas überhaupt und bestimmen
346 es einerseits sinnlich, allein unterscheiden doch den allgemeinen und *in abstracto* vorgestellten Gegenstand von dieser Art ihn anzuschauen; da bleibt uns nun eine Art, ihn bloß durch Denken zu bestimmen, übrig, welche zwar eine bloße logische Form ohne Inhalt ist, uns aber dennoch eine Art zu sein scheint, wie das Objekt an sich existiere (*Noumenon*), ohne auf die Anschauung zu sehen, welche auf unsere Sinne eingeschränkt ist.

* * *

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

1) Den Begriffen von Allem, Vielem und Einem ist der, so alles aufhebt, d. i. *Keines,* entgegengesetzt, und so ist der Gegenstand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anschauung korrespondiert, = Nichts, d. i. ein Begriff ohne Gegenstand, wie die *Noumena,* die nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden können, obgleich auch darum nicht für unmöglich ausgegeben werden müssen (*ens rationis*), oder wie etwa gewisse neue Grundkräfte, die man sich denkt, zwar ohne Widerspruch, aber auch ohne Beispiel aus der Erfahrung gedacht werden und also nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden müssen.

т. е. возможным созерцаниям, приходится сообразоваться с понятиями, а не понятиям — с возможными созерцаниями (на которых только и покоится объективная значимость понятий). Причина этого в свою очередь заключается в том, что апперцепция и вместе с ней мышление предшествуют всякому возможному определенному упорядочиванию представлений. Итак, мы мыслим нечто вообще и определяем его, с одной стороны, чувственно; но ведь мы | отличаем общий и *in abstracto* представляемый предмет от этого способа созерцания его. И тогда у нас остается способ определения предмета с помощью одного лишь мышления, который, правда, есть лишь логическая форма без содержания, но, несмотря на это, кажется нам способом существования объекта самого по себе (ноумена) безотносительно к созерцанию, ограничивающемуся нашими чувствами.

* * *

Прежде чем мы покинем трансцендентальную аналитику, мы должны еще кое-что добавить, что само по себе не имеет особенно важного значения, но, пожалуй, необходимо для полноты системы. Высшее понятие, с которого обычно начинают трансцендентальную философию, есть деление на возможное и невозможное. Но так как всяким делением предполагается уже разделенное понятие, то необходимо допускать более высокое понятие; и это есть понятие о предмете вообще (взятом проблематически, без решения вопроса о том, есть ли этот предмет нечто или ничто). А раз категории суть единственные понятия, относящиеся к предмету вообще, то решить вопрос о том, есть ли предмет нечто или он — ничто, следует согласно порядку категорий и по их указанию. |

1) Понятиям всего, многого и одного противоположно понятие, все уничтожающее, т. е. понятие *ни одного;* таким образом, предмет понятия, коему не соответствует никакое созерцание, на которое можно было бы указать, есть ничто; иными словами, такое понятие не имеет объекта подобно ноуменам, которые нельзя причислить к области возможного, хотя из этого еще не следует, что они должны быть признаны невозможными (*ens rationis*), или подобно, может быть, некоторым основным силам, которые мыслятся, правда, без противоречий, но и без примеров, почерпнутых из опыта, а потому не должны быть причислены к области возможного.

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

3) Die bloße Form der Anschauung ohne Substanz ist an sich kein Gegenstand, sondern die bloß formale Bedingung desselben (als Erscheinung), wie der reine Raum und die reine Zeit, die zwar Etwas sind als Formen anzuschauen, aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschaut werden (*ens imaginarium*). |

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

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

Nichts
als
1.
Leerer Begriff ohne Gegenstand,
ens rationis

2.
Leerer Gegenstand eines
Begriffs,
nihil privativum

3.
Leere Anschauung
ohne Gegenstand,
ens imaginarium

4.
Leerer Gegenstand ohne Begriff,
nihil negativum.

Man sieht, daß das Gedankending (n. 1.) von dem Undinge (n. 4.) dadurch unterschieden werde, daß jenes nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden darf, weil es bloß Erdichtung (obzwar nicht widersprechende) ist, dieses aber der Möglichkeit entgegengesetzt ist, indem der Begriff sogar sich selbst aufhebt. Beide sind | aber leere Begriffe. Dagegen sind das *nihil privativum* (n. 2.) und *ens imaginarium* (n. 3.) leere *Data* zu Begriffen. Wenn das Licht nicht den Sinnen gegeben worden, so kann man sich auch keine Finsternis, und wenn nicht ausgedehnte Wesen wahrgenommen worden, keinen Raum vorstellen. Die Negation sowohl, als die bloße Form der Anschauung sind ohne ein Reales keine Objekte.

2) Реальность есть *нечто,* а отрицание есть *ничто,* а именно оно есть понятие об отсутствии предмета, каковы понятия тени, холода (*nihil privativum*).

3) Одна лишь форма созерцания без субстанции сама по себе есть не предмет, а только формальное условие для предмета (как явления), как, например, чистое пространство и чистое время, которые, правда, как формы созерцания суть нечто, но сами они не предметы, которые можно созерцать (*ens imaginarium*). |

4) Предмет понятия, противоречащего самому себе, есть ничто, так как это понятие есть ничто, невозможное, как, например, прямолинейная двусторонняя фигура (*nihil negativum*).

Таблица этого деления понятия *ничто* (соответствующее ей деление понятия *нечто* ясно само собой) должна быть поэтому изображена следующим образом:

Ничто
как
1. *Пустое понятие без предмета,*
ens rationis

2.
Пустой предмет понятия,
nihil privativum

3.
Пустое созерцание
без предмета,
ens imaginarium

4.
Пустой предмет без понятия,
nihil negativum.

Отсюда видно, что вещь, порожденная мыслью (№ 1) отличается от бессмысленной вещи [не-вещи] (№ 4) тем, что первую нельзя причислить к области возможного, потому что она есть только вымысел (хотя и не противоречивый), а вторая противоположна возможному, так как понятие упраздняет даже само себя. Но и то и другое | суть пустые понятия. Что касается nihil privativum (№ 2) и ens imaginarium (№ 3), то они суть пустые данные для понятий. Нельзя представить себе тьму, если чувствам [когда-то] не был дан свет, точно так же нельзя представить себе пространство, если не восприняты протяженные сущности. И отрицание, и одна лишь форма созерцания не могут без чего-то реального быть объектами.

DER TRANSZENDENTALEN LOGIK ZWEITE ABTEILUNG

Die Transzendentale Dialektik

Einleitung
I. Vom transzendentalen Schein

Wir haben oben die Dialektik überhaupt eine *Logik des Scheins* genannt. Das bedeutet nicht, sie sei eine Lehre der *Wahrscheinlichkeit;* denn diese ist Wahrheit, aber durch unzureichende Gründe erkannt, deren Erkenntnis also zwar mangelhaft, aber darum doch nicht trüglich ist und mithin von dem analytischen Teile der Logik nicht getrennt werden muß. Noch weniger dürfen *Erscheinung* und *Schein* für einerlei
350 ge|halten werden. Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, sofern er angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, sofern er gedacht wird. Man kann also zwar richtig sagen, daß die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil sie jederzeit richtig urteilen, sondern weil sie gar nicht urteilen. Daher sind Wahrheit sowohl als Irrtum, mithin auch der Schein als die Verleitung zum letzteren nur im Urteile, d.i. nur in dem Verhältnisse des Gegenstandes zu unserm Verstande anzutreffen. In einem Erkenntnis, das mit den Verstandesgesetzen durchgängig zusammenstimmt, ist kein Irrtum. In einer Vorstellung der Sinne ist (weil sie gar kein Urteil enthält) auch kein Irrtum. Keine Kraft der Natur kann aber von selbst von ihren eigenen Gesetzen abweichen. Daher würden weder der Verstand für sich allein (ohne Einfluß einer andern Ursache), noch die Sinne für sich irren; der erstere darum nicht, weil, wenn er bloß nach seinen Gesetzen handelt, die Wirkung (das Urteil) mit diesen Gesetzen notwendig übereinstimmen muß. In der Übereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes besteht aber das Formale aller Wahrheit. In den Sinnen ist gar kein Urteil, weder ein wahres, noch falsches. Weil wir nun außer diesen beiden Erkenntnisquellen keine andere haben, so folgt: daß der Irrtum nur durch den unbemerkten Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verstand bewirkt werde,
351 wodurch es geschieht, daß die sub|jektiven Gründe des Urteils mit den

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ЛОГИКИ ОТДЕЛ ВТОРОЙ

Трансцендентальная диалектика

Введение
I. О трансцендентальной видимости

Выше мы назвали диалектику вообще *логикой видимости.* Это не значит, что она есть учение о *вероятности;* в самом деле, вероятность есть истина, однако познанная с помощью недостаточных оснований; следовательно, ее познание, хотя и недостаточное, тем не менее не вводит в заблуждение, и потому его не следует отделять от аналитической части логики. Еще меньше оснований отождествлять *явление* и *видимость.* | В самом деле, истина или видимость находятся не в предмете, поскольку его созерцают, а в суждении о предмете, поскольку его мыслят. Поэтому можно, пожалуй, с полным правом сказать, что чувства не ошибаются, однако не потому, что они всегда правильно судят, а потому, что они вообще не судят. Следовательно, и истина, и заблуждение, а значит, и видимость, вводящая в заблуждение, имеют место только в суждении, т. е. только в отношении предмета к нашему рассудку. В познании, полностью согласующемся с законами рассудка, не бывает никакого заблуждения. В представлении чувств также не бывает никакого заблуждения (потому что они вообще не содержат в себе суждения). Никакая сила природы не может сама собой отклоняться от своих собственных законов. Поэтому ни рассудок сам по себе (без влияния иной причины), ни чувства сами по себе не могли бы заблуждаться. Рассудок сам по себе не может заблуждаться, ибо когда он действует только по своим законам, результат его (суждение) необходимо должен согласоваться с этими законами. В согласии с законами рассудка и заключается формальная сторона всякой истины. В чувствах не содержится никакого суждения — ни истинного, ни ложного. А раз у нас нет иного источника познания, кроме этих двух, то отсюда следует, что заблуждение происходит только от незаметного влияния чувственности на рассудок, вследствие чего субъ|ективные основания суждения

objektiven zusammenfließen und diese von ihrer Bestimmung abweichend machen*; so wie ein bewegter Körper zwar für sich jederzeit die gerade Linie in derselben Richtung halten würde, die aber, wenn eine andere Kraft nach einer andern Richtung zugleich auf ihn einfließt, in krummlinige Bewegung ausschlägt. Um die eigentümliche Handlung des Verstandes von der Kraft, die sich mit einmengt, zu unterscheiden, wird es daher nötig sein, das irrige Urteil als die Diagonale zwischen zwei Kräften anzusehen, die das Urteil nach zwei verschiedenen Richtungen bestimmen, die gleichsam einen Winkel einschließen, und jene zusammengesetzte Wirkung in die einfache des Verstandes und der Sinnlichkeit aufzulösen; welches in reinen Urteilen *a priori* durch transzendentale Überlegung geschehen muß, wodurch (wie schon angezeigt worden) jeder Vorstellung ihre Stelle in der ihr angemessenen Erkenntniskraft angewiesen, mithin auch der Einfluß der letzteren auf jene unterschieden wird.

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

* Die Sinnlichkeit, dem Verstande untergelegt, als das Objekt, worauf dieser seine Funktion anwendet, ist der Quell realer Erkenntnisse. Eben dieselbe aber, sofern sie auf die Verstandeshandlung selbst einfließt und ihn zum Urteilen bestimmt, ist der Grund des Irrtums

| соединяются с объективными и отклоняют их от их назначения* — подобно тому как движущееся тело само по себе всегда продолжало бы двигаться в одном и том же направлении по прямой линии, но если одновременно на него влияет другая сила в другом направлении, оно начинает двигаться по кривой линии. Поэтому, чтобы отличить собственное действие рассудка от примешивающейся к нему силы, следует рассмотреть ложное суждение как диагональ между двумя силами, определяющими суждение по двум различным направлениям, как бы образующим между собой угол, и разложить сложное воздействие их на простые воздействия рассудка и чувственности; в чистых суждениях *a priori* это разложение должно производиться с помощью трансцендентального размышления, посредством которого (как уже было сказано) всякому представлению указывается его место в соответствующей ему способности познания, а стало быть, определяется и влияние этой способности на представление.

Наша задача состоит здесь не в том, чтобы рассматривать эмпирическую видимость (например, оптический обман), которая имеет место при | эмпирическом употреблении в общем верных правил рассудка и под влиянием воображения приводит способность суждения к ошибкам; мы будем заниматься здесь исключительно *трансцендентальной видимостью*, влияющей на основоположения, употребление которых вовсе не рассчитано на сферу опыта (а ведь опыт мог бы по крайней мере дать нам критерий их истинности); трансцендентальная видимость вопреки всем предостережениям критики совсем уводит нас за пределы эмпирического употребления категорий и обольщает призрачными надеждами на расширение *чистого рассудка*. Основоположения, применение которых целиком остается в пределах возможного опыта, мы будем называть *имманентными*, а те основоположения, которые должны выходить за эти пределы, мы будем называть *трансцендентными*. Однако под этим термином я разумею не *трансцендентальное* употребление категорий или злоупотребление ими, представляющее собой просто ошибку способности суждения, которая недостаточно обуздана критикой и потому мало обращает внимания

* Чувственность, положенная в основу рассудка как объект, к которому рассудок применяет свои функции, есть источник реальных познаний. Но та же самая чувственность в той мере, в какой она влияет на деятельность рассудка и побуждает его к построению суждений, становится основанием заблуждения.

dem reinen Verstande sein Spiel erlaubt ist, nicht genug Acht hat; sondern wirkliche Grundsätze, die uns zumuten, alle jene Grenzpfähle niederzureißen und sich einen ganz neuen Boden, der überall keine Demarkation erkennt, anzumaßen. Daher sind *transzendental* und *transzendent* nicht einerlei. Die Grundsätze des reinen Verstandes, die wir oben vortrugen, sollen bloß von empirischem und nicht von transzenden|talem, d. i. über die Erfahrungsgrenze hinausreichendem, Gebrauche sein. Ein Grundsatz aber, der diese Schranken wegnimmt, ja gar sie zu überschreiten gebietet, heißt *transzendent.* Kann unsere Kritik dahin gelangen, den Schein dieser angemaßten Grundsätze aufzudecken, so werden jene Grundsätze des bloß empirischen Gebrauchs im Gegensatz mit den letztern *immanente* Grundsätze des reinen Verstandes genannt werden können.

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

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

на границы области, внутри которой чистому рассудку только и позволено вести его игру; трансцендентными я называю те основоположения, которые действительно побуждают нас разрушить все пограничные столбы и вступить на совершенно новую почву, не признающую никакой демаркации. Поэтому термины *трансцендентальный* и *трансцендентный* не тождественны. Приведенные выше основоположения чистого рассудка должны иметь только эмпирическое, а не трансцендентальное, | или выходящее за пределы опыта, употребление. Основоположение, устраняющее эти границы и даже повелевающее переступить их, называется *трансцендентным.* Если нашей критике удастся вскрыть иллюзорность этих претенциозных основоположений, то в отличие от них вышеупомянутые основоположения, имеющие чисто эмпирическое употребление, можно будет назвать *имманентными* основоположениями чистого рассудка.

Логическая видимость, состоящая лишь в подражании формам разума (видимость ложных выводов), возникает исключительно из отсутствия внимания к логическим правилам. Поэтому стоит только сосредоточить внимание на данных случаях, и логическая видимость полностью исчезает. Трансцендентальная же видимость не прекращается даже и в том случае, если мы уже вскрыли ее и ясно увидели ее ничтожность с помощью трансцендентальной критики (как, например, иллюзорность суждения *мир должен иметь начало во времени).* Причина этого заключается в том, что наш разум (рассматриваемый субъективно как человеческая способность познания) содержит в себе основные правила и максимы своего употребления, имеющие вид вполне объективных основоположений; это обстоятельство и приводит к тому, что субъективная необходимость соединения наших понятий в пользу рассудка принимается нами за объективную необходимость определения вещей самих по себе. Этой *иллюзии* никак нельзя избежать, точно | так же как нельзя избежать того, что море кажется посредине более высоким, чем у берега, так как средину его мы видим при посредстве более высоких лучей, или точно так же как даже астроном не в состоянии воспрепятствовать тому, что луна кажется при восходе большей, хотя астроном и не обманывается этой видимостью.

Итак, трансцендентальная диалектика довольствуется тем, что вскрывает видимость трансцендентных суждений и вместе с тем предохраняет нас от ее обмана. Но она никогда не добьется того, чтобы эта видимость совсем исчезла (подобно логической видимости) и перестала быть видимостью. Ведь мы имеем здесь дело с *естественной и* неиз-

lichen *Illusion* zu tun, die selbst auf subjektiven Grundsätzen beruht und sie als objektive unterschiebt, anstatt daß die logische Dialektik in Auflösung der Trugschlüsse es nur mit einem Fehler in Befolgung der Grundsätze, oder mit einem gekünstelten Scheine in Nachahmung derselben zu tun hat. Es gibt also eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, nicht eine, in die sich etwa ein Stümper durch Mangel an Kenntnissen selbst verwickelt, oder die irgendein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstlich ersonnen hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht
355 aufhören wird ihr vorzugaukeln und sie | unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen.

II. Von der reinen Vernunft als dem Sitze des transzendentalen Scheins

A. Von der Vernunft überhaupt

Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen. Da ich jetzt von dieser obersten Erkenntniskraft eine Erklärung geben soll, so finde ich mich in einiger Verlegenheit. Es gibt von ihr wie von dem Verstande einen bloß formalen, d. i. logischen Gebrauch, da die Vernunft von allem Inhalte der Erkenntnis abstrahiert, aber auch einen realen, da sie selbst den Ursprung gewisser Begriffe und Grundsätze enthält, die sie weder von den Sinnen, noch vom Verstande entlehnt. Das erstere Vermögen ist nun freilich vorlängst von den Logikern durch das Vermögen mittelbar zu schließen (zum Unterschiede von den unmittelbaren Schlüssen, *consequentiis immediatis*) erklärt worden; das zweite aber, welches selbst Begriffe erzeugt, wird dadurch noch nicht
356 eingesehen. Da nun hier eine Einteilung der Vernunft in ein logisches | und transzendentales Vermögen vorkommt, so muß ein höherer Begriff von dieser Erkenntnisquelle gesucht werden, welcher beide Begriffe unter sich befaßt, indessen wir nach der Analogie mit den Verstandesbegriffen erwarten können, daß der logische Begriff zugleich den Schlüssel zum transzendentalen und die Tafel der Funktionen der

бежной *иллюзией,* которая, сама опираясь на субъективные основоположения, выдает их за объективные, между тем как логическая диалектика, пытаясь обнаружить ложные выводы, имеет дело только с ошибками, когда мы руководствуемся основоположениями, или с искусственной видимостью, когда мы подражаем им. Следовательно, существует естественная и неизбежная диалектика чистого разума, не такая, в которой какой-нибудь простак запутывается сам по недостатку знаний или которую искусственно создает какой-нибудь софист, чтобы сбить с толку разумных людей, а такая, которая неотъемлемо присуща человеческому разуму и не перестает обольщать его даже после того, как мы раскрыли ее ложный блеск, и | постоянно вводит его в минутные заблуждения, которые вновь и вновь необходимо устранять.

II. О чистом разуме как местоположении трансцендентальной видимости

A. О разуме вообще

Всякое наше познание начинает с чувств, переходит затем к рассудку и заканчивается в разуме, выше которого нет в нас ничего для обработки материала созерцаний и для подведения его под высшее единство мышления. Поскольку я должен теперь дать дефиницию этой высшей способности познания, я чувствую себя в несколько затруднительном положении. Как и рассудок, разум имеет чисто формальное, т. е. логическое, употребление, когда он отвлекается от всякого содержания познания, но он имеет также и реальное употребление, так как он сам заключает в себе источник определенных понятий и основоположений, которые он не заимствует ни из чувств, ни из рассудка. Способность разума в первом смысле, конечно, давно уже разъяснена логикой как способность делать опосредствованные выводы (в отличие от непосредственных выводов, *consequentiis immediatis*), но отсюда еще нельзя усмотреть способность разума во втором смысле, способность его производить понятия. Так как здесь имеет место деление разума на логическую и | трансцендентальную способность, то мы должны искать высшее понятие этого источника познания, охватывающее оба понятия. Но по аналогии с понятиями рассудка мы можем ожидать, что логическое понятие содержит в себе также ключ к трансцендентальному

ersteren zugleich die Stammleiter der Vernunftbegriffe an die Hand geben werde.

Wir erklärten im erstern Teile unserer transzendentalen Logik den Verstand durch das Vermögen der Regeln; hier unterscheiden wir die Vernunft von demselben dadurch, daß wir sie das *Vermögen der Prinzipien* nennen wollen.

Der Ausdruck eines Prinzips ist zweideutig und bedeutet gemeiniglich nur ein Erkenntnis, das als Prinzip gebraucht werden kann, ob es zwar an sich selbst und seinem eigenen Ursprunge nach kein Principium ist. Ein jeder allgemeine Satz, er mag auch sogar aus Erfahrung (durch Induktion) hergenommen sein, kann zum Obersatz in einem Vernunftschlusse dienen; er ist darum aber nicht selbst ein Principium. Die mathematischen Axiomen (z. B. zwischen zwei Punkten kann nur eine gerade Linie sein) sind sogar allgemeine Erkenntnisse *a priori* und werden daher mit Recht relativisch auf die Fälle, die unter ihnen subsumiert werden können, Prinzipien genannt. Aber ich kann darum doch nicht sagen, daß ich diese Eigenschaft der
357 geraden Linien über|haupt und an sich aus Prinzipien erkenne, sondern nur in der reinen Anschauung.

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

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

понятию и что таблица функций понятий рассудка даст вместе с тем родословную понятий разума.

В первой части своей трансцендентальной логики мы определяли рассудок как способность [давать] правила; здесь мы отличаем разум от рассудка тем, что называем разум *способностью [давать] принципы*.

Термин *принцип* имеет двоякий смысл и обычно обозначает лишь такое познание, которое можно употребить как принцип, хотя само по себе и по своему происхождению оно вовсе не принцип. Всякое общее положение, даже если бы оно было заимствовано из опыта (путем индукции), может служить большей посылкой в умозаключении; но это еще не означает, что оно само есть принцип. Математические аксиомы (например, между двумя точками можно провести только одну прямую линию) относятся даже к числу всеобщих познаний *a priori* и потому в отношении случаев, которые можно подвести под них, справедливо называются принципами. Однако это еще не дает мне права утверждать, что я познаю это свойство прямых линий вообще | и само по себе из принципов, так как [в действительности] оно познается только в чистом созерцании.

Поэтому я назову познанием из принципов лишь такое познание, в котором я посредством понятий познаю частное во всеобщем. Таким образом, всякое умозаключение есть форма вывода познания из принципа, так как большая посылка всегда дает понятие, благодаря которому все, что подводится под его условие, познается из него согласно принципу. Так как всякое всеобщее познание может служить большей посылкой в умозаключении и так как рассудок *a priori* доставляет подобные всеобщие положения, то они, если иметь в виду их возможное употребление, также могут называться принципами.

Однако если рассматривать эти основоположения чистого рассудка сами по себе по их происхождению, то они оказываются вовсе не познаниями из понятий. В самом деле, они даже не были бы возможны *a priori*, если бы мы не прибегали к помощи чистого созерцания (в математике) или условий возможного опыта вообще. [Например], утверждение, что все происходящее имеет причину, вовсе нельзя вывести из понятия происходящего вообще; скорее наоборот, это основоположение показывает, каким образом впервые можно приобрести определенное эмпирическое понятие о происходящем.

Synthetische Erkenntnisse aus Begriffen kann der Verstand also gar
358 nicht verschaffen, und diese sind es | eigentlich, welche ich schlechthin Prinzipien nenne: indessen daß alle allgemeinen Sätze überhaupt komparative Prinzipien heißen können.

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

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

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

B. Vom logischen Gebrauche der Vernunft

Man macht einen Unterschied zwischen dem, was unmittelbar erkannt, und dem, was nur geschlossen wird. Daß in einer Figur, die

Итак, рассудок вовсе не может доставить синтетические познания из понятий, но именно такие познания я | называю принципами в абсолютном смысле слова, тогда как общие положения вообще можно назвать относительными принципами.

Давно уже высказывается пожелание, которое, быть может, когда-нибудь исполнится, — чтобы вместо бесконечного разнообразия гражданских законов были найдены их принципы, так как только в разрешении этой задачи и состоит секрет того, что называют упрощением законодательства. Но законы этого рода суть лишь ограничения нашей свободы условиями, при которых она вполне согласуется с самой собой; стало быть, они направлены на то, что полностью составляет наше собственное творение и причиной чего можем быть мы сами посредством этих понятий. Однако требование объяснить, каким образом предметы сами по себе, как природа вещей подчиняются принципу и должны определяться одними лишь понятиями, представляется если не невозможным, то по крайней мере очень нелепым. Как бы дело ни обстояло здесь в действительности (исследование этого вопроса еще предстоит нам), отсюда во всяком случае ясно, что познание из принципов (самих по себе) есть нечто совершенно иное, чем познание чистого рассудка, которое, правда, также может предшествовать другим познаниям в виде принципа, но само по себе (поскольку оно имеет синтетический характер) не основывается на одном лишь мышлении и не заключает в себе всеобщего согласно понятиям. |

Пусть рассудок есть способность создавать единство явлений посредством правил; тогда разум есть способность создавать единство правил рассудка согласно принципам. Следовательно, разум никогда не направлен прежде всего на опыт или на какой-нибудь предмет, а направлен на рассудок, чтобы с помощью понятий *a priori* придать многообразным его познаниям единство, которое можно назвать единством разума и которое совершенно иного рода, чем то единство, которое может быть осуществлено рассудком.

Таково общее понятие о способности разума, насколько можно разъяснить его в отсутствии примеров (которые будут даны в дальнейшем).

B. О логическом употреблении разума

Обычно проводят различие между тем, что познается непосредственно, и тем, что выводят лишь посредством умозаключения. То, что в фигу-

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

In jedem Vernunftschlusse denke ich zuerst eine *Regel* (*major*) durch den *Verstand.* Zweitens subsumiere *ich ein Erkenntnis unter die Bedingung der Regel (minor) vermittelst der Urteilskraft.* Endlich *bestim-*
361 *me* ich mein Erkenntnis durch das Prädikat der Regel | (*conclusio*), mithin *a priori* durch die *Vernunft.* Das Verhältnis also, welches der Obersatz als die Regel zwischen einer Erkenntnis und ihrer Bedingung vorstellt, macht die verschiedenen Arten der Vernunftschlüsse aus. Sie sind also gerade dreifach, so wie alle Urteile überhaupt, sofern sie sich in der Art unterscheiden, wie sie das Verhältnis des Erkenntnisses im Verstande ausdrücken, nämlich: *kategorische* oder *hypothetische* oder *disjunktive* Vernunftschlüsse.

Wenn, wie mehrenteils geschieht, die Konklusion als ein Urteil aufgegeben worden, um zu sehen, ob es nicht aus schon gegebenen Urteilen, durch die nämlich ein ganz anderer Gegenstand gedacht wird, fließe: so suche ich im Verstande die Assertion dieses Schlußsatzes auf, ob

ре, ограниченной тремя прямыми линиями, имеется три угла, познается непосредственно; но то, что сумма этих углов равна двум прямым, выведено лишь посредством умозаключения. Так как мы постоянно нуждаемся в умозаключениях и потому совершенно привыкли к ним, то в конце концов мы перестаем замечать это различие и, как, например, в случае так называемого обмана чувств, считаем непосредственно воспринятым то, что в действительности выведено лишь путем умозаключения. В каждом умозаключении | есть положение, положенное в основу, затем положение, вытекающее из него, т. е. вывод, и, наконец, заключение (Konsequenz), которое неизбежно связывает истинность вывода с истинностью основного положения. Если выведенное суждение содержится в основном положении таким образом, что может быть выведено из него без помощи третьего представления, то заключение называется непосредственным (*consequentia immediata*); я предпочел бы назвать его заключением рассудка. Если же кроме познания, положенного в основу, для получения вывода необходимо еще другое суждение, то такое заключение называется умозаключением разума. В суждении *все люди смертны* уже содержатся суждения *некоторые люди смертны, некоторые смертные суть люди, ничто не смертное не есть человек,* и потому все эти суждения суть непосредственные выводы из первого положения. Положение же *все ученые смертны* не содержится в данном положении (так как понятие *ученый* вовсе не входит в него) и может быть выведено из него лишь с помощью посредствующего суждения.

Во всяком умозаключении я мыслю с помощью *рассудка,* во-первых, *правило* (*major*). Во-вторых, с помощью *способности суждения* я *подвожу некоторое познание под условие правила* (*minor*). Наконец, *разумом* я *a priori определяю* свое познание посредством предиката правила | (*conclusio*). Отношение между познанием и его условием, выражаемое большей посылкой как правилом, определяет собой различные виды умозаключений. Следовательно, видов умозаключений, как и видов суждений, может быть именно три, поскольку они отличаются друг от друга по способу, каким они выражают отношение познания в рассудке; эти виды суть *категорические, гипотетические* и *разделительные (дизъюнктивные)* умозаключения разума.

Если, как это нередко случается, вывод задан как суждение, чтобы посмотреть, не вытекает ли он из уже данных суждений, посредством которых мыслится совершенно иной предмет, то я ищу в рассудке утверждение этого вывода, а именно не находится ли оно

sie sich nicht in demselben unter gewissen Bedingungen nach einer allgemeinen Regel vorfinde. Finde ich nun eine solche Bedingung, und läßt sich das Objekt des Schlußsatzes unter der gegebenen Bedingung subsumieren, so ist dieser aus der Regel, *die auch für andere Gegenstände der Erkenntnis gilt,* gefolgert. Man sieht daraus: daß die Vernunft im Schließen die große Mannigfaltigkeit der Erkenntnis des Verstandes auf die kleinste Zahl der Prinzipien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken suche.

362 | *C. Von dem reinen Gebrauche der Vernunft*

Kann man die Vernunft isolieren, und ist sie alsdann noch ein eigener Quell von Begriffen und Urteilen, die lediglich aus ihr entspringen, und dadurch sie sich auf Gegenstände bezieht, oder ist sie ein bloß subalternes Vermögen, gegebenen Erkenntnissen eine gewisse Form zu geben, welche logisch heißt, und wodurch die Verstandeserkenntnisse nur einander und niedrige Regeln andern, höhern (deren Bedingung die Bedingung der ersteren in ihrer Sphäre befaßt) untergeordnet werden, so viel sich durch die Vergleichung derselben will bewerkstelligen lassen? Dies ist die Frage, mit der wir uns jetzt nur vorläufig beschäftigen. In der Tat ist Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Prinzipien eine Forderung der Vernunft, um den Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang zu bringen, so wie der Verstand das Mannigfaltige der Anschauung unter Begriffe und dadurch jene in Verknüpfung bringt. Aber ein solcher Grundsatz schreibt den Objekten kein Gesetz vor und enthält nicht den Grund der Möglichkeit, sie als solche überhaupt zu erkennen und zu bestimmen; sondern ist bloß ein subjektives Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrate unseres Verstandes, durch Vergleichung seiner Begriffe den allgemeinen Gebrauch derselben auf die kleinstmögliche Zahl derselben zu bringen, ohne daß man deswegen von den Gegenständen selbst eine solche Einhelligkeit,
363 die | der Gemächlichkeit und Ausbreitung unseres Verstandes Vorschub tue, zu fordern und jener Maxime zugleich objektive Gültigkeit zu geben berechtigt wäre. Mit einem Worte, die Frage ist: ob Vernunft an sich, d. i. die reine Vernunft *a priori,* synthetische Grundsätze und Regeln enthalte, und worin diese Prinzipien bestehen mögen?

Das formale und logische Verfahren derselben in Vernunftschlüssen gibt uns hierüber schon hinreichende Anleitung, auf welchem Grunde

в рассудке при определенных условиях согласно общему правилу. Если я нахожу такое условие и если объект вывода можно подвести под данное условие, то вывод вытекает из правила, *значимого также и для других предметов познания.* Отсюда видно, что при построении умозаключений разум стремится свести огромное многообразие познаний рассудка к наименьшему числу принципов (всеобщих условий) и таким образом достигнуть высшего их единства.

| *C. О чистом употреблении разума*

Можно ли изолировать разум, и если можно, то представляет ли он собой самостоятельный источник понятий и суждений, которые возникают исключительно из него и через которые он имеет отношение к предметам, или же разум есть только подчиненная способность придавать данным познаниям некоторую, а именно логическую, форму, способность, благодаря которой познания рассудка подчиняются друг другу, а низшие правила — высшим правилам (условие которых охватывает условие первых), насколько этого можно достигнуть путем сравнения их? Вот вопрос, которым мы здесь займемся чисто предварительно. Многообразие правил и единство принципов в самом деле требуются разумом для того, чтобы привести рассудок в полное согласие с самим собой, подобно тому как рассудок подводит многообразное, [имеющееся] в созерцании, под понятия и тем самым придает многообразию связность. Однако такое основоположение не предписывает объектам никакого закона и не содержит в себе основания возможности вообще познавать и определять объекты, как таковые. Оно только субъективный закон управления тем, чем в своем хозяйстве располагает наш рассудок, закон, требующий, чтобы мы путем сравнения понятий рассудка сводили общее употребление их к возможно меньшему числу их, но это не дает нам права придавать указанному правилу также объективную значимость и требовать от самих предметов такого согласия, которое | было бы удобно нашему рассудку и содействовало бы его расширению. Короче говоря, вопрос состоит в следующем: содержит ли разум *a priori*, сам по себе, т. е. чистый разум, синтетические основоположения и правила и каковы могут быть эти принципы?

Формальный и логический образ действия разума в умозаключениях уже в достаточной степени указывает, на каком основании бу-

das transzendentale Principium derselben in der synthetischen Erkenntnis durch reine Vernunft beruhen werde.

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

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

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

Ein solcher Grundsatz der reinen Vernunft ist aber offenbar *synthetisch;* denn das Bedingte bezieht sich analytisch zwar auf irgendeine Bedingung, aber nicht aufs Unbedingte. Es müssen aus demselben auch verschiedene synthetische Sätze entspringen, wovon der reine Verstand | nichts weiß, als der nur mit Gegenständen einer möglichen Erfahrung zu tun hat, deren Erkenntnis und Synthesis jederzeit

дет покоиться его трансцендентальный принцип в синтетическом познании посредством чистого разума.

Во-первых, умозаключение направлено не на созерцания, чтобы подводить их под правила (как это делает рассудок посредством своих категорий), а на понятия и суждения. Следовательно, если чистый разум и направлен на предметы, то все же он не имеет непосредственного отношения к ним и к созерцанию их, а относится только к рассудку и его суждениям, которые уже прямо обращаются к чувствам и их созерцаниям, чтобы определять их предмет. Следовательно, достигаемое разумом единство не есть единство возможного опыта, а существенно отличается от последнего как единства, достигаемого рассудком. Основоположение, согласно которому все, что происходит, имеет причину, вовсе не есть положение, познаваемое и предписываемое разумом. Оно делает возможным единство опыта | и ничего не заимствует из разума, который без этого отношения к возможному опыту, исходя из одних лишь понятий, не мог бы предоставить такого синтетического единства.

Во-вторых, разум в своем логическом употреблении ищет всеобщее условие своего суждения (вывода), и само умозаключение есть не что иное, как суждение, построенное путем подведения его условия под всеобщее правило (бóльшая посылка). Так как это правило в свою очередь становится предметом такой же попытки разума и потому должно искать условия для условия (посредством просиллогизма ↑), восходя [к условиям] настолько, насколько это возможно, то отсюда ясно, что собственное основоположение разума вообще (в его логическом употреблении) состоит в подыскивании безусловного для обусловленного познания рассудка, чтобы завершить единство этого последнего.

Но эта логическая максима может сделаться принципом *чистого разума* только при следующем допущении: если дано обусловленное, то вместе с тем дан (т. е. содержится в предмете и его связях) и весь ряд подчиненных друг другу условий, который поэтому сам безусловен.

Но такое основоположение чистого разума совершенно очевидно имеет *синтетический* характер, так как обусловленное аналитически относится к какому-нибудь условию, но вовсе не к безусловному. Из этого основоположения должны возникать также различные синтетические положения, которые чистому рассудку | совершенно не известны; ибо он имеет дело только с предметами возмож-

bedingt ist. Das Unbedingte aber, wenn es wirklich statt hat, kann besonders erwogen werden nach allen den Bestimmungen, die es von jedem Bedingten unterscheiden, und muß dadurch Stoff zu manchen synthetischen Sätzen *a priori* geben.

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

ного опыта, познание и синтез которых всегда обусловлены. А если безусловное действительно существует, то его можно особо рассматривать с точки зрения всех определений, которые отличают его от всего обусловленного, поэтому оно должно дать материал для некоторых синтетических положений *a priori*.

Однако вытекающие из этого высшего принципа основоположения чистого разума должны быть *трансцендентными* в отношении всех явлений, т. е. эмпирическое употребление этого принципа никогда не может быть адекватным ему. Следовательно, этот принцип целиком отличается от всех основоположений рассудка (употребление которых полностью *имманентно,* так как предметом их служит только возможность опыта). В трансцендентальной диалектике перед нами стоит задача разрешить следующие вопросы: имеет ли основоположение, согласно которому ряд условий (в синтезе явлений или же мышления, направленного на вещи вообще) простирается до безусловного, объективную правильность или нет и какие следствия вытекают из него для эмпирического употребления рассудка? Или, быть может, такого объективно значимого основоположения разума вовсе нет, а есть только логическое предписание — восходя ко все более отдаленным условиям, приближаться к полноте их и тем самым вносить в наше познание высшее возможное для нас единство, достигаемое разумом? [Может возникнуть вопрос]: не принимается ли эта потребность разума по недоразумению | за трансцендентальное основоположение чистого разума, который слишком поспешно постулирует в самих предметах такую беспредельную полноту ряда условий? Какие недоразумения и иллюзии могут в последнем случае проникать в умозаключения, которые заимствуют свою большую посылку из чистого разума (и эта посылка, быть может, представляет собой скорее petitio, чем постулат) и восходят от опыта к его условиям? Вот вопросы, которые мы хотим рассматривать в трансцендентальной диалектике, исходя из ее источников, глубоко скрытых в человеческом разуме. Мы разделим эту диалектику на два главных раздела: в *первом* из них мы исследуем *трансцендентные понятия* чистого разума, а во *втором* — трансцендентные и *диалектические умозаключения* чистого разума.

Der transzendentalen Dialektik Erstes Buch

Von den Begriffen der reinen Vernunft

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

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

Трансцендентальной диалектики Книга первая

О понятиях чистого разума

Каковы бы ни были обстоятельства, при которых возможны понятия из чистого разума, во всяком случае они образуются не с помощью одной лишь рефлексии, но и путем умозаключений. Понятия рассудка мыслятся также *a priori* до | опыта и для целей его, но они не содержат в себе ничего, кроме единства рефлексии о явлениях, поскольку они необходимо должны принадлежать к одному возможному эмпирическому сознанию. Только благодаря им становится возможным познание и определение предмета. Следовательно, они прежде всего дают материал для умозаключений, и им не предшествуют никакие понятия *a priori* о предметах, из которых можно было бы вывести их путем умозаключений. Объективная же реальность их основывается исключительно на том, что они составляют интеллектуальную форму всякого опыта, и потому их применение всегда с необходимостью может быть указано в опыте.

Но и сам термин *понятие разума* уже предварительно указывает на то, что такое понятие не дает ограничивать себя сферой опыта, так как оно относится к такому познанию, в котором всякое эмпирическое познание составляет лишь часть (быть может, это познание есть возможный опыт или его эмпирический синтез, взятые в целом) и к которому не может подняться никакой действительный опыт, хотя он всегда входит в такое познание. Понятия разума служат для *уразумения* (zum Begreifen), подобно тому как понятия рассудка — для *понимания* (zum Verstehen) (восприятий) [a]. Если понятия разума содержат в себе безусловное, то они касаются чего-то такого, чему подчинен весь опыт, но что само никогда не бывает предметом опыта; это есть нечто такое, к чему разум приводит в своих заключениях из опыта и соответственно чему он оценивает степень своего эмпирического употребления и измеряет ее, но что само никогда не входит | в эмпирический синтез как его составная часть. Если, несмотря на это, такие понятия имеют объективную значимость, то они могут называться *conceptus ratiocinati* (правильно выведенные понятия); если же они не имеют объективной значимости, то они возникают по крайней мере благодаря видимости выведения и могут называться *conceptus ratiocinantes* (умствующие понятия). Однако так как этот вопрос должен быть решен прежде всего в разделе о диалектических вы-

werden vorläufig, so wie wir die reinen Verstandesbegriffe Kategorien nannten, die Begriffe der reinen Vernunft mit einem neuen Namen belegen und sie transzendentale Ideen nennen, diese Benennung aber jetzt erläutern und rechtfertigen.

Des ersten Buchs der transzendentalen Dialektik Erster Abschnitt

Von den Ideen überhaupt

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

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

Plato bediente sich des Ausdrucks *Idee* so, daß man wohl sieht, er habe darunter etwas verstanden, was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, sondern welches sogar die Begriffe des Verstandes,

водах чистого разума, то мы пока еще не можем принимать его во внимание, но предварительно, подобно тому как мы назвали чистые понятия рассудка категориями, мы обозначим новым термином также и понятия чистого разума, а именно назовем их трансцендентальными идеями, и приступим теперь к объяснению и обоснованию этого означивания.

Первой книги трансцендентальной диалектики Раздел первый

Об идеях вообще

Несмотря на большое богатство нашего языка, мыслящий человек нередко затрудняется найти термин, точно соответствующий его понятию, и потому этот термин не может сделаться действительно понятным не только другим, но даже и ему самому. Изобретать новые слова | — значит притязать на законодательство в языке, что редко увенчивается успехом. Прежде чем прибегнуть к этому сомнительному средству, полезно обратиться к мертвым языкам и к языку учености, дабы поискать, нет ли в них такого понятия вместе с соответствующим ему термином, и если бы даже старое употребление термина сделалось сомнительным из-за неосмотрительности его творцов, все же лучше закрепить главный его смысл (хотя бы и оставалось сомнение относительно того, употреблялся ли термин первоначально точь-в-точь в таком значении), чем испортить дело из-за опасения, что останешься непонятым.

Поэтому если для определенного понятия имеется только одно слово в уже установившемся значении, точно соответствующее этому понятию, отличение которого от других, родственных ему понятий имеет большое значение, то не следует быть расточительным и для разнообразия применять его синонимически взамен других слов, а следует старательно сохранять за ним его собственное значение; иначе легко может случиться, что термин перестанет привлекать к себе внимание, затеряется в куче других терминов с совершенно иными значениями и утратится сама мысль, сохранить которую мог бы только этот термин. |

Платон пользовался термином *идея* так, что, очевидно, подразумевал под ним нечто не только никогда не заимствуемое из чувств, но, поскольку в опыте нет ничего совпадающего с идеями, даже да-

mit denen sich *Aristoteles* beschäftigte, weit übersteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit Kongruierendes angetroffen wird. Die Ideen sind bei ihm Urbilder der Dinge selbst und nicht bloß Schlüssel zu möglichen Erfahrungen, wie die Kategorien. Nach seiner Meinung flossen sie aus der höchsten Vernunft aus, von da sie der menschlichen zu Teil geworden, die sich aber jetzt nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zustande befindet, sondern mit Mühe die alten, jetzt sehr verdunkelten Ideen durch Erinnerung (die Philosophie heißt) zurückrufen muß. Ich will mich hier in keine litterarische Untersuchung einlassen, um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philosoph mit seinem Ausdrucke verband. Ich merke nur an, daß es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche als in Schriften durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete oder auch dachte.

Plato bemerkte sehr wohl, daß unsere Erkenntniskraft ein weit höheres Bedürfnis fühle, als bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabieren, um sie | als Erfahrung lesen zu können, und daß 371
unsere Vernunft natürlicherweise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als daß irgendein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen kongruieren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben und keineswegs bloße Hirngespinste sind.

Plato fand seine Ideen vorzüglich in allem, was praktisch ist *, d. i. auf Freiheit beruht, welche ihrerseits unter Erkenntnissen steht, die ein eigentümliches Produkt der Vernunft sind. Wer die Begriffe der Tugend aus Erfahrung schöpfen wollte, wer das, was nur allenfalls als Beispiel zur unvollkommenen Erläuterung dienen kann, als Muster zum Erkenntnisquell machen wollte (wie es wirklich viele

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

леко превосходящее понятия рассудка, которыми занимался Аристотель. У Платона идеи суть прообразы самих вещей, а не только ключ к возможному опыту, каковы категории. По мнению Платона, идеи вытекают из высшего разума и отсюда становятся достоянием человеческого разума, который, однако, утратил теперь свое первоначальное состояние и вынужден лишь с трудом восстанавливать путем воспоминаний (которые называются философией) свои старые, теперь весьма потускневшие идеи. Я не собираюсь заниматься здесь исследованием литературы, чтобы установить точный смысл термина *идея* у этого великого философа. Замечу только: нет ничего необычного в том, что и в обыденной речи, и в сочинениях, когда мы сравниваем мысли, высказываемые автором о своем предмете, мы понимаем его лучше, чем он сам себя, если он недостаточно точно определил свое понятие и из-за этого иногда говорил или даже думал в противоречии со своими собственными замыслами.

Платон ясно видел, что наша способность познания ощущает гораздо более высокую потребность, чем [сначала] разбирать явления по буквам согласно синтетическому единству, чтобы [потом] быть в состоянии прочитать в них [слова] | опыта; он видел, что наш разум естественно воспаряет в область познаний так далеко, что ни один предмет, который может быть дан опытом, никогда не сможет совпасть с этими познаниями, и тем не менее они обладают реальностью и вовсе не суть одни лишь химеры.

Платон находил идеи преимущественно во всем практическом *, т. е. в том, что основывается на свободе, которая в свою очередь подчинена познаниям, составляющим истинный продукт разума. Кто хотел черпать понятия добродетели из опыта, кто стремился принимать за образец источника познания (как это действительно сделали многие) то, что в лучшем случае может служить разве лишь примером несовершенного объяс-

* Он распространял, правда, свое понятие [идеи] также на спекулятивные познания – если только они были даны как чистые и даны полностью *a priori*, – даже на математику, хотя она имеет свои объекты в одном лишь *возможном* опыте. В этом отношении я не могу следовать за ним, точно так же как не могу согласиться с его мистической дедукцией этих идей и с преувеличениями, которые привели его как бы к гипостазированию идей; впрочем, возвышенный язык, которым он при этом пользовался, вполне допускает более спокойное и более соответствующее природе вещей изложение.

getan haben), der würde aus der Tugend ein nach Zeit und Umständen wandelbares, zu keiner Regel brauchbares zweideutiges Unding
372 machen. Dagegen wird ein jeder inne, daß, wenn ihm jemand | als Muster der Tugend vorgestellt wird, er doch immer das wahre Original bloß in seinem eigenen Kopfe habe, womit er dieses angebliche Muster vergleicht und es bloß danach schätzt. Dieses ist aber die Idee der Tugend, in Ansehung deren alle möglichen Gegenstände der Erfahrung zwar als Beispiele (Beweise der Tunlichkeit desjenigen im gewissen Grade, was der Begriff der Vernunft heischt), aber nicht als Urbilder Dienste tun. Daß niemals ein Mensch demjenigen adäquat handeln werde, was die reine Idee der Tugend enthält, beweist gar nicht etwas Chimärisches in diesem Gedanken. Denn es ist gleichwohl alles Urteil über den moralischen Wert oder Unwert nur vermittelst dieser Idee möglich; mithin liegt sie jeder Annäherung zur moralischen Vollkommenheit notwendig zum Grunde, soweit auch die ihrem Grade nach nicht zu bestimmenden Hindernisse in der menschlichen Natur uns davon entfernt halten mögen.

Die *platonische Republik* ist als ein vermeintlich auffallendes Beispiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müßigen Denkers ihren Sitz haben kann, zum Sprichwort geworden, und *Brucker* findet es lächerlich, daß der Philosoph behauptete, niemals würde ein Fürst wohl regieren, wenn er nicht der Ideen teilhaftig wäre. Allein man würde besser tun, diesem Gedanken mehr nachzugehen und ihn (wo der vortreffliche Mann uns ohne Hilfe läßt) durch neue
373 Bemühungen in Licht zu stellen, als ihn unter dem sehr elenden | und schädlichen Vorwande der Untunlichkeit als unnütz bei Seite zu setzen. Eine Verfassung von der *größten menschlichen Freiheit* nach Gesetzen, welche machen, daß *jedes Freiheit mit der andern ihrer zusammen bestehen kann,* (nicht von der größten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen) ist doch wenigstens eine notwendige Idee, die man nicht bloß im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muß, und wobei man anfänglich von den gegenwärtigen Hindernissen abstrahieren muß, die vielleicht nicht sowohl aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen mögen, als vielmehr aus der Vernachlässigung der echten Ideen bei der Gesetzgebung. Denn nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeb-

нения, — тот превратил бы добродетель в какую-то изменчивую в зависимости от времени и обстоятельств, не подчиненную никаким правилам, двусмысленную нелепость. Между тем всякий знает: когда ему когонибудь представляют | как образец добродетели, то подлинник, с которым он сравнивает мнимый образец и единственно по которому он его оценивает, он всегда находит только в своей собственной голове. Этот подлинник и есть идея добродетели, в отношении которой все возможные предметы опыта служат, правда, примерами (доказательством того, что требования, предъявляемые понятиями разума, до известной степени исполнимы), но вовсе не прообразами. То обстоятельство, что человек никогда не будет поступать адекватно тому, что содержит в себе чистая идея добродетели, вовсе не доказывает, будто в самой этой мысли есть что-то химерическое. В самом деле, несмотря на это, всякое суждение о моральной ценности или ее отсутствии возможно только при посредстве этой идеи; стало быть, она необходимо лежит в основе всякого приближения к моральному совершенству, на каком бы отдалении от него ни держали нас заложенные в человеческой природе и неопределимые по своей степени препятствия.

Платоновская республика ↑ вошла в пословицу как якобы разительный пример несбыточного совершенства, возможного только в уме досужего мыслителя. *Брукер* ↑ считает смешным утверждение философа, что государь не может управлять хорошо, если он не причастен идеям. Между тем было бы гораздо лучше проследить эту мысль внимательнее и осветить ее новыми исследованиями (там, где великий философ оставил нас без своих указаний), а не отмахнуться от нее как от бесполезной под жалким | и вредным предлогом — что она неосуществима. Государственный строй, основанный на *наибольшей человеческой свободе* согласно законам, благодаря которым *свобода каждого совместима со свободой всех остальных* (я не говорю о величайшем блаженстве, так как оно должно явиться само собой), есть во всяком случае необходимая идея, которую следует брать за основу при составлении не только первого проекта конституции государства, но и всякого отдельного закона; при этом нужно прежде всего отвлечься от имеющихся препятствий, которые, быть может, вовсе не вытекают неизбежно из человеческой природы, а возникают скорее из-за пренебрежения к истинным идеям при составлении законов. В самом деле, нельзя найти ничего более вредного и менее достойного философа, чем невежественные ссылки на мнимопротиворечащий опыт, которого вовсе и

lich widerstreitende Erfahrung, die doch gar nicht existieren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden, und an deren Statt nicht rohe Begriffe eben darum, weil sie aus Erfahrung geschöpft worden, alle gute Absicht vereitelt hätten. Je übereinstimmender die Gesetzgebung und Regierung mit dieser Idee eingerichtet wären, desto seltener würden allerdings die Strafen werden, und da ist es denn ganz vernünftig (wie Plato behauptet), daß bei einer vollkommenen Anordnung derselben gar keine dergleichen nötig sein würden. Ob nun gleich das letztere niemals zustandekommen mag, so ist
374 die Idee doch | ganz richtig, welches dieses Maximum zum Urbilde aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglich größten Vollkommenheit immer näher zu bringen. Denn welches der höchste Grad sein mag, bei welchem die Menschheit stehen bleiben müsse, und wie groß also die Kluft, die zwischen der Idee und ihrer Ausführung notwendig übrig bleibt, sein möge, das kann und soll niemand bestimmen, eben darum weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen kann.

Aber nicht bloß in demjenigen, wobei die menschliche Vernunft wahrhafte Kausalität zeigt, und wo Ideen wirkende Ursachen (der Handlungen und ihrer Gegenstände) werden, nämlich im Sittlichen, sondern auch in Ansehung der Natur selbst sieht *Plato* mit Recht deutliche Beweise ihres Ursprungs aus Ideen. Ein Gewächs, ein Tier, die regelmäßige Anordnung des Weltbaues (vermutlich also auch die ganze Naturordnung) zeigen deutlich, daß sie nur nach Ideen möglich sind; daß zwar kein einzelnes Geschöpf unter den einzelnen Bedingungen seines Daseins mit der Idee des Vollkommensten seiner Art kongruiere (so wenig wie der Mensch mit der Idee der Menschheit, die er sogar selbst als das Urbild seiner Handlungen in seiner Seele trägt), daß gleichwohl jene Ideen im höchsten Verstande einzeln, unveränderlich, durchgängig bestimmt und die ursprünglichen Ursachen der Dinge
375 sind, und nur das Ganze ihrer Verbindung im | Weltall einzig und allein jener Idee völlig adäquat sei. Wenn man das Übertriebene des Ausdrucks absondert, so ist der Geistesschwung des Philosophen, von der copeilichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung zu der architektonischen Verknüpfung derselben nach Zwecken, d. i. nach Ideen, hinaufzusteigen, eine Bemühung, die Achtung und Nachfolge verdient; in Ansehung desjenigen aber, was die Prinzipien der Sittlichkeit, der Gesetzgebung und der Religion betrifft, wo die Ideen die Erfahrung

не было бы, если бы законодательные учреждения были созданы в свое время согласно идеям, а не сообразно грубым понятиям, которые разрушили все благие намерения именно потому, что были заимствованы из опыта. Чем в большем соответствии с этой идеей находились бы законодательство и управление, тем более редкими, без всякого сомнения, сделались бы наказания, и вполне разумно утверждать (как это делает Платон), что при совершенном строе они вовсе не были бы нужны. Хотя этого совершенного строя, возможно, никогда и не будет, тем не менее следует считать | правильной идею, которая выставляет этот maximum в качестве прообраза, чтобы, руководствуясь им, постепенно приближать законосообразное общественное устройство к возможно большему совершенству. В самом деле, какова та высшая ступень, на которой человечество вынуждено будет остановиться, и, следовательно, как велика та пропасть, которая необходимо должна остаться между идеей и ее осуществлением,— этого никто не может и не должен определять, так как здесь все зависит от свободы, которая может перешагнуть через всякую данную границу.

Впрочем, не только в той области, где человеческий разум обнаруживает истинную каузальность и где идеи становятся действующими причинами (поступков и их объектов), т. е. в области нравственности, но и в отношении самой природы Платон справедливо усматривает явные признаки происхождения ее из идей. Растение, животное, правильное устройство мироздания (и, вероятно, весь естественный порядок) ясно показывают, что они возможны лишь согласно идеям; и, хотя ни одно живое существо в условиях своего бытия как особи не совпадает с идеей самого совершенного в его виде (точно так же как человек не совпадает с идеей человечества, хотя и носит ее в своей собственной душе как прообраз своих поступков), тем не менее эти идеи определены в высшем разуме каждая в отдельности, неизменно и полностью и составляют первоначальные причины вещей, и единственно лишь совокупность связи вещей во | Вселенной полностью адекватна идее. Если устранить преувеличения в способе выражения [Платона], то нельзя не признать, что полет мысли философа, возвысившегося от копирующего наблюдения физического в миропорядке к архитектонической связи его согласно целям, т. е. идеям, заслуживает новых усилий, уважения и подражания; что же касается принципов нравственности, законодательства и религии, где только идеи делают возможным опыт (в отношении добра), хотя они и не могут

selbst (des Guten) allererst möglich machen, obzwar niemals darin völlig ausgedrückt werden können, ein ganz eigentümliches Verdienst, welches man nur darum nicht erkennt, weil man es durch eben die empirischen Regeln beurteilt, deren Gültigkeit als Prinzipien eben durch sie hat aufgehoben werden sollen. Denn in Betracht der Natur gibt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich *tun soll,* von demjenigen herzunehmen, oder dadurch einschränken zu wollen, was *getan wird.*

Statt aller dieser Betrachtungen, deren gehörige Ausführung in der Tat die eigentümliche Würde der Philosophie ausmacht, beschäftigen wir uns jetzt mit einer nicht so glänzenden, aber doch auch nicht ver-
376 dienstlosen Arbeit, nämlich: den Boden zu jenen majestätischen | sittlichen Gebäuden eben und baufest zu machen, in welchem sich allerlei Maulwurfsgänge einer vergeblich, aber mit guter Zuversicht auf Schätze grabenden Vernunft vorfinden, und die jenes Bauwerk unsicher machen. Der transzendentale Gebrauch der reinen Vernunft, ihre Prinzipien und Ideen sind es also, welche genau zu kennen uns jetzt obliegt, um den Einfluß der reinen Vernunft und den Wert derselben gehörig bestimmen und schätzen zu können. Doch, ehe ich diese vorläufige Einleitung bei Seite lege, ersuche ich diejenigen, denen Philosophie am Herzen liegt (welches mehr gesagt ist, als man gemeiniglich antrifft), wenn sie sich durch dieses und das Nachfolgende überzeugt finden sollten, den Ausdruck Idee seiner ursprünglichen Bedeutung nach in Schutz zu nehmen, damit er nicht fernerhin unter die übrigen Ausdrücke, womit gewöhnlich allerlei Vorstellungsarten in sorgloser Unordnung bezeichnet werden, gerate, und die Wissenschaft dabei einbüße. Fehlt es uns doch nicht an Benennungen, die jeder Vorstellungsart gehörig angemessen sind, ohne daß wir nötig haben, in das Eigentum einer anderen einzugreifen. Hier ist eine Stufenleiter derselben. Die Gattung ist *Vorstellung* überhaupt (*repraesentatio*). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewußtsein (*perceptio*). Eine *Perzeption,* die sich lediglich auf das Subjekt als die Modifikation seines Zustandes bezieht, ist *Empfindung* (*sensatio*), eine objektive Perzeption ist *Erkenntnis*
377 (*cognitio*). Diese ist ent|weder *Anschauung* oder *Begriff* (*intuitus vel conceptus*). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln, dieser mittelbar, vermittelst eines Merkmals, was mehr

быть полностью выражены в нем, то в этой области Платону принадлежит совершенно особая заслуга, которую не признают только потому, что его учение оценивают исходя из тех эмпирических правил, значимость которых как принципов идеи именно и должны были отрицать. В самом деле, что касается природы, то именно опыт дает нам правила и служит источником истины; в отношении же нравственных законов опыт (увы!) есть источник видимости, и, устанавливая законы того, что *я должен делать,* было бы в высшей степени предосудительным желание заимствовать их из того, что *делается,* или ограничиваться этим.

Вместо всех этих рассуждений, надлежащее развитие которых действительно составляет истинное достоинство философии, мы займемся здесь не столь блестящей, но все же не бесполезной работой: будем выравнивать и укреплять почву для этого величественного | здания нравственности, так как разум, пусть и с добрыми намерениями, но тщетно копавшийся в этой почве в поиске сокровищ, изрыл ее, как крот, подземными ходами, которые угрожают прочности самого здания. Мы должны теперь обстоятельно ознакомиться с трансцендентальным употреблением чистого разума, с его принципами и идеями, чтобы иметь возможность в надлежащей мере определить влияние и ценность чистого разума. Но прежде чем закончить эти предварительные замечания, я прошу тех, кому дорога́ философия (а таковых на словах больше, чем на самом деле), если это и последующие соображения будут признаны убедительными, взять под свою защиту термин *идея* в его первоначальном значении, чтобы он не смешивался более с другими терминами, которыми обычно без всякого разбора обозначают всевозможные виды представлений, и чтобы наука не страдала от этого. Ведь у нас нет недостатка в обозначениях, вполне соответствующих каждому виду представлений, так что нам вовсе нет надобности вторгаться в чужие владения. Вот их градация. *Представление* вообще (*repraesentatio*) есть род. Ему подчинено сознательное представление, перцепция (*perceptio*). *Ощущение* (*sensatio*) есть *перцепция,* имеющая отношение исключительно к субъекту как модификация его состояния; объективная перцепция есть *познание* (*cognitio*) [a]. Познание есть или | *созерцание,* или *понятие* (*intuitus vel conceptus*). Созерцание имеет непосредственное отношение к предмету и всегда бывает единичным, а понятие имеет отношение к предмету опосредствованно, при посредстве признака,

reren Dingen gemein sein kann. Der Begriff ist entweder ein *empirischer* oder *reiner Begriff,* und der reine Begriff, sofern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit), heißt *Notio*. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die *Idee* oder der Vernunftbegriff. Dem, der sich einmal an diese Unterscheidung gewöhnt hat, muß es unerträglich fallen, die Vorstellung der roten Farbe Idee nennen zu hören. Sie ist nicht einmal Notion (Verstandesbegriff) zu nennen.

Des ersten Buchs der transzendentalen Dialektik Zweiter Abschnitt

Von den transzendentalen Ideen

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

Die Funktion der Vernunft bei ihren Schlüssen bestand in der Allgemeinheit der Erkenntnis nach Begriffen, und der Vernunftschluß selbst ist ein Urteil, welches *a priori* in dem ganzen Umfange seiner Bedingung bestimmt wird. Den Satz: Cajus ist sterblich, könnte ich auch bloß durch den Verstand aus der Erfahrung schöpfen. Allein ich suche einen Begriff, der die Bedingung enthält, unter welcher das Prädikat (Assertion überhaupt) dieses Urteils gegeben wird (d. i. hier den Begriff des Menschen), und nachdem ich unter diese Bedingung, in ihrem ganzen Umfange genommen, (alle Menschen sind sterblich) subsumiert habe: so bestimme ich danach die Erkenntnis meines Gegenstandes (Cajus ist sterblich).

который может быть общим для нескольких вещей. Понятие бывает или *эмпирическим*, или *чистым;* чистое понятие, поскольку оно имеет свое начало исключительно в рассудке (а не в чистом образе чувственности), называется *Notio*. Понятие, состоящее из Notionen и выходящее за пределы возможного опыта, есть *идея*, или понятие разума. Для тех, кто привык к такому различению, невыносимо, когда представление о красном цвете называют идеей. На самом деле это представление не есть даже Notion (понятие рассудка).

Первой книги трансцендентальной диалектики Раздел второй

О трансцендентальных идеях

Трансцендентальная аналитика дала нам пример того, как одна лишь логическая форма нашего познания может быть источником чистых понятий *a priori*, которые до всякого опыта дают представления о предметах или, вернее, указывают синтетическое единство,
20 причем именно это единство делает возможным | эмпирическое познание предметов. Форма суждений (превращенная в понятие о синтезе созерцаний) дает нам категории, направляющие употребление рассудка в опыте. Точно так же мы можем ожидать, что форма умозаключений, если применить ее к синтетическому единству со-
25 зерцаний сообразно категориям, окажется источником особых понятий *a priori*, которые мы можем назвать чистыми понятиями разума, или *трансцендентальными идеями*, и которые будут определять согласно принципам употребление рассудка в целостности всего опыта.

30 Функция разума, когда он делает выводы, состоит во всеобщности познания согласно понятиям, и само умозаключение есть суждение, которое определено *a priori* во всем объеме своего условия. Суждение *Кай смертен* могло бы быть почерпнуто мной из опыта с помощью одного лишь рассудка. Но я ищу понятие, содержащее в себе условие, при
35 котором дается предикат (утверждение вообще) этого суждения (в данном случае понятие человека), и, после того как я подвожу понятие под это условие, взятое во всем его объеме (все люди смертны), я определяю сообразно этому познание моего предмета (Кай смертен).

Demnach restringieren wir in der Konklusion eines Vernunftschlusses
379 ein Prädikat auf einen gewissen Gegen|stand, nachdem wir es vorher in dem Obersatz in seinem ganzen Umfange unter einer gewissen Bedingung gedacht haben. Diese vollendete Größe des Umfanges in Beziehung auf eine solche Bedingung heißt die *Allgemeinheit* (*Universalitas*). Dieser entspricht in der Synthesis der Anschauungen die *Allheit* (*Universitas*) oder *Totalität* der Bedingungen. Also ist der transzendentale Vernunftbegriff kein anderer, als der von der *Totalität der Bedingungen* zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das *Unbedingte* allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist: so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden.

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

Es gibt nämlich ebenso viel Arten von Vernunftschlüssen, deren jede durch Prosyllogismen zum Unbedingten fortschreitet: die eine zum Subjekt, welches selbst nicht mehr Prädikat ist, die andre zur Voraussetzung,
380 | die nichts weiter voraussetzt, und die dritte zu einem Aggregat der Glieder der Einteilung, zu welchen nichts weiter erforderlich ist, um die Einteilung eines Begriffs zu vollenden. Daher sind die reinen Vernunftbegriffe von der Totalität in der Synthesis der Bedingungen wenigstens als Aufgaben, um die Einheit des Verstandes wo möglich bis zum Unbedingten fortzusetzen, notwendig und in der Natur der menschlichen Vernunft gegründet; es mag auch übrigens diesen transzendentalen Begriffen an einem ihnen angemessenen Gebrauch *in concreto* fehlen und sie mithin keinen andern Nutzen haben, als den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, indem er aufs äußerste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehends einstimmig gemacht wird.

Indem wir aber hier von der Totalität der Bedingungen und dem Unbedingten als dem gemeinschaftlichen Titel aller Vernunftbegriffe reden, so stoßen wir wiederum auf einen Ausdruck, den wir nicht entbehren, und gleichwohl nach einer ihm durch langen Mißbrauch anhängenden Zweideutigkeit nicht sicher brauchen können. Das Wort

Таким образом, в выводе умозаключения разума мы ограничиваем предикат определенным предметом, | после того как мыслили его сначала в большей посылке во всем его объеме при определенном условии. Эта завершенная полнота объема в отношении к такому
5 условию называется *всеобщностью* (*Universalitas*). В синтезе созерцаний ей соответствует *всецельность* (*universitas*), или *тотальность,* условий [a]. Следовательно, трансцендентальное понятие разума есть не что иное, как понятие *тотальности условий* для данного обусловленного. Но так как только *безусловное* делает возможной
10 тотальность условий и, наоборот, тотальность условий всегда сама безусловна, то отсюда следует, что чистое понятие разума вообще может быть объяснено через понятие безусловного, поскольку оно содержит в себе основание синтеза обусловленного.

Сколько есть видов отношения, которые рассудок представляет
15 себе посредством категорий, столько же должно быть и чистых понятий разума. Иными словами, мы должны искать, *во-первых, безусловное категорического* синтеза *в субъекте, во-вторых, безусловное гипотетического* синтеза членов *ряда* и, *в-третьих, безусловное дизъюнктивного* синтеза частей в *системе*.

20 Имеется столько же видов умозаключений, из которых каждый приводит к безусловному через просиллогизмы: первый — к субъекту, который сам уже не предикат, второй — к предпосылке, | которая сама не нуждается уже в другой [предпосылке], и третий — к агрегату членов деления, которые не нуждаются ни в каком дополнении
25 для завершения деления понятия. Поэтому чистые понятия тотальности в синтезе условий, чтобы довести, если возможно, единство рассудка до безусловного, необходимы и основаны в природе человеческого разума, по крайней мере как задачи, если даже для этих трансцендентальных понятий и нет соответствующего употребления
30 *in concreto*, и они, стало быть, не приносят никакой иной пользы, кроме того, что дают рассудку такое направление, при котором он, стремясь к возможно большему расширению, приходил бы также к согласию с самим собой во всех отношениях.

Говоря здесь о тотальности условий и о безусловном как общей рубри-
35 ке всех понятий разума, мы опять наталкиваемся на термин, без которого обойтись невозможно, хотя и нельзя пользоваться им уверенно ввиду двусмысленности, присущей ему из-за продолжительного злоупотребления им. Слово *абсолютный* — одно из немногих слов, соответствующих в сво-

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

ем первоначальном значении понятию, для точного обозначения которого непригодно ни одно другое слово того же языка; поэтому потеря такого слова, или, что одно и то же, неопределенное употребление его, должны привести также к потере | самого понятия, и притом такого понятия, которым усиленно занимается разум, так что утрата его не может не нанести большой ущерб всем трансцендентальным исследованиям. Слово *абсолютный* часто употребляется теперь просто для того, чтобы показать, что нечто имеет отношение к какой-нибудь веши, рассматриваемой *самой по себе,* следовательно, *внутренне.* В таком смысле слова *абсолютно возможный* обозначали бы то, что возможно само по себе (*interne*),– а это в действительности есть *наименьшее* из того, что можно сказать о каком-нибудь предмете. Напротив, то же слово иногда употребляется, чтобы показать, что нечто значимо во всех отношениях (неограниченно, как, например, абсолютное господство), и в этом смысле выражение *абсолютно возможный* обозначало бы то, что *возможно* со всех точек зрения и *во всех отношениях;* а это *наибольшее* из того, что можно сказать о возможности веши. Иногда, правда, оба эти значения совпадают. Так, например, то, что внутренне невозможно, невозможно также и во всех отношениях, стало быть, абсолютно невозможно. Но в большинстве случаев эти два значения бесконечно далеки друг от друга, и из того, что нечто само по себе возможно, я никоим образом не могу заключать, будто оно тем самым возможно также во всех отношениях, стало быть, абсолютно возможно. Более того, в дальнейшем я покажу, что абсолютная необходимость отнюдь не во всех случаях зависит от внутренней необходимости и, следовательно, не должна рассматриваться как равнозначная ей. Правда, если противоположность | чего-то внутренне невозможна, то эта противоположность невозможна также во всех отношениях, стало быть, само это нечто абсолютно необходимо; но я не могу заключать обратное, будто противоположность того, что абсолютно необходимо, *внутренне* невозможна, т. е. будто *абсолютная* необходимость вещей есть *внутренняя* необходимость. В самом деле, эта внутренняя необходимость в определенных случаях есть не более как пустое слово, с которым нельзя связать никакое понятие, в то время как понятие необходимости вещи во всех отношениях (в отношении ко всему возможному) заключает в себе совершенно особые определения. А раз утрата понятия, имеющего широкое применение в спекулятивной философии, никогда не может быть безразличной для философов, то я надеюсь, что они не отнесутся равнодушно также и к определению и тщательному сохранению термина, с которым связано такое понятие.

In dieser erweiterten Bedeutung werde ich mich denn des Worts *absolut* bedienen und es dem bloß komparativ oder in besonderer Rücksicht Gültigen entgegensetzen; denn dieses letztere ist auf Bedingungen restringiert, jenes aber gilt ohne Restriktion.

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

Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. also sind unsere jetzt erwogenen reinen Vernunftbegriffe *transzendentale Ideen.* | Sie sind Begriffe der reinen Vernunft; denn sie betrachten alles Erfahrungserkenntnis als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen. Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben und beziehen sich daher notwendigerweise auf den ganzen Verstandesgebrauch. Sie sind endlich transzendent und übersteigen die Grenze aller Erfahrung, in welcher also niemals ein Gegenstand vorkommen kann, der der transzendentalen Idee adäquat wäre. Wenn man eine Idee nennt, so sagt man dem

Итак, я буду пользоваться словом *абсолютный* в этом более широком значении и буду противополагать его тому, что значимо лишь в некоторой степени или в особых случаях; в самом деле, последнее значение ограничено условиями, тогда как первое значимо без всяких ограничений.

Трансцендентальное понятие разума ведь всегда относится только к абсолютной тотальности в синтезе условий и заканчивается не иначе как в абсолютно безусловном, т. е. безусловном во всех отношениях. В самом деле, чистый разум все передоверяет рассудку, [в том смысле] что последний | имеет прямое отношение к предметам созерцания или, вернее, к их синтезу в способности воображения. Чистый разум сохраняет за собой одну лишь абсолютную тотальность в употреблении понятий рассудка и стремится довести синтетическое единство, которое мыслится в категориях, до абсолютно безусловного. Поэтому такое единство можно назвать *единством явлений* [*через посредство*] *разума*, тогда как единство, выражаемое категориями, можно назвать *единством* [*через посредство*] *рассудка.* Таким образом, разум имеет отношение только к употреблению рассудка, и притом не поскольку рассудок содержит в себе основание возможного опыта (так как абсолютная тотальность условий есть понятие, неприменимое в опыте, потому что никакой опыт не бывает безусловным), а для того, чтобы предписать ему направление для достижения такого единства, о котором рассудок не имеет никакого понятия и которое состоит в соединении всех действий рассудка в отношении каждого предмета в *абсолютное целое.* Поэтому объективное употребление чистых понятий разума всегда *трансцендентно,* между тем как объективное употребление чистых понятий рассудка по своей природе всегда должно быть *имманентным,* так как оно ограничено только возможным опытом.

Под идеей я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет. Следовательно, чистые понятия разума, которые мы теперь рассматриваем, суть *трансцендентальные идеи.* | Это понятия чистого разума, так как в них всякое опытное познание рассматривается как определенное абсолютной тотальностью условий. Они не вымышлены произвольно, а даны природой самого разума и потому необходимо имеют отношение ко всему употреблению рассудка. Наконец, эти понятия трансцендентны и выходят за пределы всякого опыта, в котором, следовательно, никогда не бывает предмета, адекватного трансцендентальной идее. Назвать идею — это значит сказать *очень много* в

Objekt nach (als von einem Gegenstande des reinen Verstandes) *sehr viel,* dem Subjekte nach aber (d. i. in Ansehung seiner Wirklichkeit unter empirischer Bedingung) eben darum *sehr wenig,* weil sie, als der Begriff eines Maximum, *in concreto* niemals kongruent kann gegeben werden. Weil nun das letztere im bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft eigentlich die ganze Absicht ist, und die Annäherung zu einem Begriffe, der aber in der Ausübung doch niemals erreicht wird, ebensoviel ist, als ob der Begriff ganz und gar verfehlt würde, so heißt es von einem dergleichen Begriffe: er ist *nur* eine Idee. So würde man sagen können: das absolute Ganze aller Erscheinungen ist *nur eine Idee,* denn da wir dergleichen niemals im Bilde entwerfen können, so bleibt es ein *Problem* ohne alle Auflösung. Dagegen weil es im praktischen Gebrauch des Verstandes ganz allein um die Ausübung nach Regeln zu
385 tun | ist, so kann die Idee der praktischen Vernunft jederzeit wirklich, ob zwar nur zum Teil, *in concreto* gegeben werden, ja sie ist die unentbehrliche Bedingung jedes praktischen Gebrauchs der Vernunft. Ihre Ausübung ist jederzeit begrenzt und mangelhaft, aber unter nicht bestimmbaren Grenzen, also jederzeit unter dem Einflusse des Begriffs einer absoluten Vollständigkeit. Demnach ist die praktische Idee jederzeit höchst fruchtbar und in Ansehung der wirklichen Handlungen unumgänglich notwendig. In ihr hat die reine Vernunft sogar Kausalität, das wirklich hervorzubringen, was ihr Begriff enthält; daher kann man von der Weisheit nicht gleichsam geringschätzig sagen: *sie ist nur eine Idee;* sondern eben darum, weil sie die Idee von der notwendigen Einheit aller möglichen Zwecke ist, so muß sie allem Praktischen als ursprüngliche, zum wenigsten einschränkende Bedingung zur Regel dienen.

Ob wir nun gleich von den transzendentalen Vernunftbegriffen sagen müssen: *sie sind nur Ideen,* so werden wir sie doch keineswegs für überflüssig und nichtig anzusehen haben. Denn wenn schon dadurch kein Objekt bestimmt werden kann, so können sie doch im Grunde und unbemerkt dem Verstande zum Kanon seines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauchs dienen, dadurch er zwar keinen Gegenstand mehr erkennt, als er nach seinen Begriffen erkennen würde, aber doch in die-
386 ser Erkenntnis besser und weiter geleitet wird. Zu geschwei|gen, daß sie vielleicht von den Naturbegriffen zu den praktischen einen Übergang möglich machen und den moralischen Ideen selbst auf solche Art Haltung und Zusammenhang mit den spekulativen Erkenntnissen der Ver-

отношении объекта (как предмета чистого рассудка), но именно поэтому *очень мало* в отношении субъекта (т. е. в отношении его действительности при эмпирических условиях), так как идея, будучи понятием некоторого максимума, никогда не может быть *in concreto* дана адекватно. А так как чисто спекулятивное употребление разума стремится, собственно, к адекватности и так как приближение к понятию, которое, однако, практически никогда не может быть достигнуто, равносильно тому, как если бы понятие оказалось совершенно неудачным, то о подобных понятиях говорят: это *только* идея. Можно сказать, например, что абсолютное целое всех явлений есть *только идея,* так как мы никогда не можем представить это целое в образе, и потому оно остается *проблемой* без всякого разрешения. Наоборот, так как в практическом употреблении рассудка дело идет исключительно о действиях согласно правилам, | то идея практического разума всегда может быть дана *in concreto*, хотя, правда, лишь отчасти; более того, она — необходимое условие всякого практического употребления разума. Осуществление ее всегда ограничено и недостаточно, но эти границы неопределимы, следовательно, ее осуществление всегда находится под влиянием понятия абсолютного совершенства. Вот почему практическая идея всегда в высшей степени плодотворна и в отношении действительно совершаемых действий крайне необходима. Она каузально побуждает чистый разум действительно производить то, что содержится в его понятиях; поэтому о мудрости нельзя пренебрежительно говорить: она *только идея;* именно потому, что она есть идея необходимого единства всех возможных целей, она как первоначальное, по крайней мере ограничивающее, условие должна служить правилом для всего практического.

Хотя мы и должны сказать о трансцендентальных понятиях разума: *они суть только идеи,* тем не менее нам ни в коем случае нельзя считать их излишними и ничтожными. В самом деле, хотя с помощью их и нельзя определить ни один объект, тем не менее они в сущности и незаметно служат рассудку каноном его широкого и общего употребления; правда, с помощью идей он познает только те предметы, которые познал бы на основе своих понятий, но все же они направляют его лучше и еще дальше в этом его познании. Не говоря уже | о том, что идеи, весьма вероятно, делают возможным переход от понятий о природе к практическим понятиям и таким образом могут дать самим моральным идеям опору и связь со спеку-

nunft verschaffen können. Über alles dieses muß man den Aufschluß in dem Verfolg erwarten.

Unserer Absicht gemäß setzen wir aber hier die praktischen Ideen bei Seite und betrachten daher die Vernunft nur im spekulativen und in diesem noch enger, nämlich nur im transzendentalen Gebrauch. Hier müssen wir nun denselben Weg einschlagen, den wir oben bei der Deduktion der Kategorien nahmen: nämlich die logische Form der Vernunfterkenntnis erwägen und sehen, ob nicht etwa die Vernunft dadurch auch ein Quell von Begriffen werde, Objekte an sich selbst als synthetisch *a priori* bestimmt in Ansehung einer oder der andern Funktion der Vernunft anzusehen.

Vernunft, als Vermögen einer gewissen logischen Form der Erkenntnis betrachtet, ist das Vermögen zu schließen, d. i. mittelbar (durch die Subsumtion der Bedingung eines möglichen Urteils unter die Bedingung eines gegebenen) zu urteilen. Das gegebene Urteil ist die allgemeine Regel (Obersatz, *Major*). Die Subsumtion der Bedingung eines andern möglichen Urteils unter die Bedingung der Regel ist der
387 Untersatz (*Minor*). Das wirkliche Urteil, welches die Assertion der Regel *in dem subsumierten Falle* aussagt, ist der Schlußsatz | (*Conclusio*). Die Regel nämlich sagt etwas allgemein unter einer gewissen Bedingung. Nun findet in einem vorkommenden Falle die Bedingung der Regel statt. Also wird das, was unter jener Bedingung allgemein galt, auch in dem vorkommenden Falle (der diese Bedingung bei sich führt) als gültig angesehen. Man sieht leicht, daß die Vernunft durch Verstandeshandlungen, welche eine Reihe von Bedingungen ausmachen, zu einem Erkenntnisse gelange. Wenn ich zu dem Satze: alle Körper sind veränderlich, nur dadurch gelange, daß ich von dem entferntern Erkenntnis (worin der Begriff des Körpers noch nicht vorkommt, der aber doch davon die Bedingung enthält) anfange: alles Zusammengesetzte ist *veränderlich;* von diesem zu einem näheren gehe, der unter der Bedingung des ersteren steht: die Körper sind zusammengesetzt; und von diesem allererst zu einem dritten, der nunmehr das entfernte Erkenntnis (veränderlich) mit dem vorliegenden verknüpft: folglich sind die Körper veränderlich: so bin ich durch eine Reihe von Bedingungen (Prämissen) zu einer Erkenntnis (Konklusion) gelangt. Nun läßt sich eine jede Reihe, deren Exponent (des kategorischen oder hypothetischen Urteils) gegeben ist, fortsetzen; mithin führt eben dieselbe Vernunfthandlung zur *ratiocinatio polysyllogistica*, wel-

лятивными познаниями разума. Разъяснение всех этих вопросов будет дано ниже.

Однако соответственно своей цели мы здесь оставим практические идеи в стороне и рассмотрим разум только в спекулятивном и, даже еще более ограниченно, только в трансцендентальном употреблении. Здесь мы должны пойти тем же путем, что и выше при дедукции категорий: мы должны исследовать логическую форму познания разумом и установить, не становится ли разум благодаря этому также источником понятий, что дает возможность рассматривать объекты сами по себе как *a priori* синтетически определенные в отношении той или другой функции разума.

Разум, рассматриваемый как способность определенной логической формы познания, есть способность умозаключать, т. е. строить суждение опосредствованно (через подведение условия возможного суждения под условие данного суждения). Данное суждение есть всеобщее правило (большая посылка, *major*). Подведение условия другого возможного суждения под условие правила есть меньшая посылка (*minor*). Действительное суждение, высказывающее утверждение правила *в подведенном под него случае*, есть вывод | (*conclusio*). В самом деле, правило высказывает что-то во всеобщей форме при определенном условии; положим, что в данном случае условие правила оказывается налицо; тогда то, что имеет всеобщую значимость при этом условии, должно рассматриваться как значимое и в данном случае (содержащем в себе это условие) [a]. Легко заметить, что разум приходит к какому-либо познанию при помощи действий рассудка, составляющих ряд условий. Если к суждению *все тела способны изменяться* я могу прийти только благодаря тому, что я начинаю с более отдаленного познания (в котором понятие тела еще не содержится, но есть уже условие для такого познания): все сложное способно изменяться; если отсюда я могу идти к более близкому познанию, которое подчинено условию первого познания, – к утверждению, что тела сложны; если, наконец, только отсюда я могу идти к познанию, сочетающему более отдаленное познание (способно изменяться) с искомым познанием, утверждая, следовательно, что тела способны к изменению,— то я достиг познания (вывода) через ряд условий (посылок). Но всякий ряд, экспонент которого (экспонент категорического или гипотетического суждения) дан, может быть продолжен; стало быть, это же самое действие разума ведет к *ratiocinatio polysyllogistica*, т. е. к ряду умозаклю-

ches eine Reihe von Schlüssen ist, die entweder auf der Seite der Bedingungen (*per prosyllogismos)*, oder | des Bedingten (*per episyllogismos)* in unbestimmte Weiten fortgesetzt werden kann.

Man wird aber bald inne, daß die Kette oder Reihe der Prosyllogismen, d. i. der gefolgerten Erkenntnisse auf der Seite der Gründe oder der Bedingungen zu einem gegebenen Erkenntnis, mit andern Worten, die *aufsteigende Reihe* der Vernunftschlüsse, sich gegen das Vernunftvermögen doch anders verhalten müsse, als die *absteigende Reihe,* d. i. der Fortgang der Vernunft auf der Seite des Bedingten durch Episyllogismen. Denn da im ersteren Falle das Erkenntnis (*conclusio)* nur als bedingt gegeben ist: so kann man zu demselben vermittelst der Vernunft nicht anders gelangen, als wenigstens unter der Voraussetzung, daß alle Glieder der Reihe auf der Seite der Bedingungen gegeben sind (Totalität in der Reihe der Prämissen), weil nur unter deren Voraussetzung das vorliegende Urteil *a priori* möglich ist; dagegen auf der Seite des Bedingten oder der Folgerungen nur eine *werdende* und nicht schon *ganz* vorausgesetzte oder *gegebene* Reihe, mithin nur ein potentialer Fortgang gedacht wird. Daher wenn eine Erkenntnis als bedingt angesehen wird, so ist die Vernunft genötigt, die Reihe der Bedingungen in aufsteigender Linie als vollendet und ihrer Totalität nach gegeben anzusehen. Wenn aber eben dieselbe Erkenntnis zugleich als Bedingung anderer Erkenntnisse ange|sehen wird, die unter einander eine Reihe von Folgerungen in absteigender Linie ausmachen, so kann die Vernunft ganz gleichgültig sein, wie weit dieser Fortgang sich *a parte posteriori* erstrecke, und ob gar überall Totalität dieser Reihe möglich sei; weil sie einer dergleichen Reihe zu der vor ihr liegenden Konklusion nicht bedarf, indem diese durch ihre Gründe *a parte priori* schon hinreichend bestimmt und gesichert ist. Es mag nun sein, daß auf der Seite der Bedingungen die Reihe der Prämissen ein Erstes habe als oberste Bedingung oder nicht und also *a parte priori* ohne Grenzen sei; so muß sie doch Totalität der Bedingung enthalten, gesetzt daß wir niemals dahin gelangen könnten, sie zu fassen; und die ganze Reihe muß unbedingt wahr sein, wenn das Bedingte, welches als eine daraus entspringende Folgerung angesehen wird, als wahr gelten soll. Dieses ist eine Forderung der Vernunft, die ihr Erkenntnis als *a priori* bestimmt und als notwendig ankündigt: entweder an sich selbst, und dann bedarf es keiner Gründe, oder, wenn es abgeleitet ist, als ein Glied einer Reihe von Gründen, die selbst unbedingterweise wahr ist.

чений, который может быть продолжен в бесконечные дали или на стороне | условий (*per prosyllogismos*), или на стороне обусловленного (*per episyllogismos*).

Не трудно заметить, однако, что цепь, или ряд, просиллогизмов, т. е. цепь познаний, приобретенных посредством выводов, на стороне оснований или условий для данного познания, иными словами, *восходящий ряд* умозаключений должен иначе относиться к способности разума, чем *нисходящий ряд,* т. е. продвижение разума на стороне обусловленного через эписиллогизмы. В самом деле, в первом случае познавание (*conclusio*) дано только как обусловленное; поэтому к нему можно прийти посредством разума не иначе как при допущении, что все члены ряда на стороне условий даны (тотальность в ряду посылок), так как только при этом допущении выводимое суждение возможно *a priori*; на стороне же обусловленного, или следствий, мыслится только *возникающий*, а не предпосланный уже *целиком* или *данный* ряд, стало быть, [мыслится] только потенциальное продвижение. Поэтому если какое-либо познание рассматривается как обусловленное, то разум вынужден рассматривать весь ряд условий по восходящей линии как завершенный и данный во всей своей тотальности. Но если то же самое познание рассматривается и как условие других познаний, | составляющих некоторый ряд следствий по нисходящей линии, то разуму может быть совершенно безразлично, как далеко заходит это продвижение *a parte posteriori* и везде ли возможна тотальность этого ряда: для предлежащего вывода он в этом ряде не нуждается, так как вывод уже в достаточной степени определен и удостоверен своими основаниями *a parte priori*. Имеет ли [данный] ряд посылок на стороне условий нечто *первое* в качестве высшего условия или не имеет и, стало быть, этот ряд *a parte priori* не ограничен,— все равно он должен содержать в себе тотальность условий, если даже допустить, что мы не в состоянии охватить его, и весь ряд должен быть безусловно истинным, если обусловленное, рассматриваемое как вытекающее из этого ряда следствие, должно считаться истинным. Это есть требование разума, который возвещает свое познание как *a priori* определенное и необходимое — и оно берется или само по себе, и в таком случае не нуждается ни в каких основаниях, или в качестве выводного члена такого ряда оснований, который сам обладает безусловной истинностью.

390 | Des ersten Buchs der transzendentalen Dialektik Dritter Abschnitt

System der transzendentalen Ideen

Wir haben es hier nicht mit einer logischen Dialektik zu tun, welche von allem Inhalte der Erkenntnis abstrahiert und lediglich den falschen Schein in der Form der Vernunftschlüsse aufdeckt, sondern mit einer transzendentalen, welche völlig *a priori* den Ursprung gewisser Erkenntnisse aus reiner Vernunft und geschlossener Begriffe, deren Gegenstand empirisch gar nicht gegeben werden kann, die also gänzlich außer dem Vermögen des reinen Verstandes liegen, enthalten soll. Wir haben aus der natürlichen Beziehung, die der transzendentale Gebrauch unserer Erkenntnis sowohl in Schlüssen, als Urteilen auf den logischen haben muß, abgenommen: daß es nur drei Arten von dialektischen Schlüssen geben werde, die sich auf die dreierlei Schlußarten beziehen, durch welche Vernunft aus Prinzipien zu Erkenntnissen gelangen kann, und daß in allen ihr Geschäfte sei, von der bedingten Synthesis, an die der Verstand jederzeit gebunden bleibt, zur unbedingten aufzusteigen, die er niemals erreichen kann.

391 Nun ist das Allgemeine aller Beziehung, die unsere Vorstellungen haben können: 1) die Beziehung aufs | Subjekt, 2) die Beziehung auf Objekte und zwar entweder als Erscheinungen, oder als Gegenstände des Denkens überhaupt. Wenn man diese Untereinteilung mit der oberen verbindet, so ist alles Verhältnis der Vorstellungen, davon wir uns entweder einen Begriff oder Idee machen können, dreifach: 1. das Verhältnis zum Subjekt, 2. zum Mannigfaltigen des Objekts in der Erscheinung, 3. zu allen Dingen überhaupt.

Nun haben es alle reinen Begriffe überhaupt mit der synthetischen Einheit der Vorstellungen, Begriffe der reinen Vernunft (transzendentale Ideen) aber mit der unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen überhaupt zu tun. Folglich werden alle transzendentale Ideen sich unter *drei Klassen* bringen lassen, davon die *erste* die absolute (unbedingte) *Einheit des denkenden Subjekts,* die *zweite* die absolute *Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung,* die *dritte* die absolute *Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt* enthält.

| Первой книги трансцендентальной диалектики Раздел третий

Система трансцендентальных идей

Мы имеем здесь дело не с логической диалектикой, которая отвлекается от всякого содержания познания и занимается только тем, что обнаруживает в форме умозаключений ложный блеск, а с трансцендентальной диалектикой, которая должна совершенно *a priori* содержать в себе источник определенных познаний из чистого разума и полученных путем умозаключений понятий, предмет которых никак не может быть дан эмпирически, так что они всецело находятся вне способности чистого рассудка. Из естественного отношения, которое должно существовать между трансцендентальным и логическим употреблением нашего познания как в умозаключениях, так и в суждениях, мы почерпнули то, что имеется только три вида диалектических выводов, соответствующих трем видам умозаключений, посредством которых разум, исходя из принципов, может достичь познания, и что в каждом из этих видов задача разума состоит в том, чтобы восходить от обусловленного синтеза, с которым всегда связан рассудок, к безусловному синтезу, к которому рассудок никогда не может прийти [a].

Всеобщее всякого отношения, которое могут иметь наши представления, это 1) отношение к | субъекту, 2) отношение к объектам, притом или как явлениям, или как предметам мышления вообще. Если соединить это подразделение с вышеуказанным, то всякое отношение представлений, о которых мы можем иметь или понятие, или идею, будет трояким: 1) отношение к субъекту, 2) к многообразному объекта в явлении, 3) ко всем вещам вообще.

Ведь все чистые понятия вообще имеют дело с синтетическим единством представлений; понятия же чистого разума (трансцендентальные идеи) имеют дело с безусловным синтетическим единством всех условий вообще. Следовательно, все трансцендентальные идеи можно разделить на *три класса:* из них *первый* содержит в себе абсолютное (безусловное) *единство мыслящего субъекта, второй* — абсолютное *единство ряда условий явления,* а *третий* — абсолютное *единство условий всех предметов мышления вообще.*

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

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

Von diesen transzendentalen Ideen ist eigentlich keine *objektive Deduktion* möglich, so wie wir sie von den Kategorien liefern konnten. Denn in der Tat haben sie keine Beziehung auf irgendein Objekt, was ihnen kongruent gegeben werden könnte, eben darum weil sie nur Ideen sind. Aber eine subjektive Ableitung derselben aus der Natur unserer Vernunft konnten wir unternehmen; und die ist im gegenwärtigen Hauptstücke auch geleistet worden.

Man sieht leicht, daß die reine Vernunft nichts anderes zur Absicht habe, als die absolute Totalität der Synthesis *auf der Seite der Bedingungen*

Мыслящий субъект есть предмет *психологии,* совокупность всех явлений (мир) есть предмет *космологии,* а вещь, содержащая в себе высшее условие возможности всего, что можно мыслить (существо всех существ), есть предмет *теологии.* Таким образом, чистый разум дает идею для трансцендентального учения о душе (*psychologia rationalis*), для трансцендентальной науки | о мире (*cosmologia rationalis*) и, наконец, также для трансцендентального познания бога (*theologia transcendentalis*). И самый план любой из этих наук не исходит из рассудка, даже если бы рассудок был связан с высшим логическим употреблением разума, т. е. пользовался всеми возможными умозаключениями, чтобы подняться от одного из своих предметов (явления) ко всем другим до самых отдаленных звеньев эмпирического синтеза: план этих наук есть чистый и подлинный продукт, или проблема, одного лишь чистого разума.

Какие виды (*modi*) чистых понятий разума принадлежат к этим трем разрядам всех трансцендентальных идей, о том будет подробно сказано в следующем разделе. Они следуют пути, предначертанному категориями. Ибо чистый разум всегда имеет отношение не прямо к предметам, а к понятиям рассудка о них. Точно так же лишь путем всестороннего исследования можно выяснить, каким образом разум исключительно благодаря синтетическому употреблению той же функции, которой он пользуется для категорических умозаключений, необходимо должен приходить к понятию абсолютного единства *мыслящего субъекта,* каким образом логические действия разума в гипотетических умозаключениях должны повлечь за собой идею абсолютно безусловного *в некоем ряду* данных условий и, наконец, каким образом одна лишь форма дизъ|юнктивного умозаключения необходимо должна привести к высшему понятию разума, к понятию *существа всех существ* – пусть на первый взгляд такая мысль кажется в высшей степени парадоксальной.

Собственно, *объективная дедукция* этих трансцендентальных идей в отличие от дедукции категорий невозможна. В самом деле, эти идеи не имеют отношения ни к какому объекту, который мог бы быть дан им адекватно, именно потому, что они суть только идеи. Но субъективное выведение идей из природы нашего разума мы могли предпринять и уже осуществили в настоящем разделе.

Не трудно заметить, что чистый разум имеет своей целью не что иное, как абсолютную тотальность синтеза *на стороне условий* (будь

(es sei der Inhärenz oder der Dependenz oder der Konkurrenz), und daß sie mit der absoluten Vollständigkeit *von Seiten des Bedingten* nichts zu schaffen habe. Denn nur allein jener bedarf sie, um die ganze Reihe der Bedingungen vorauszusetzen und sie dadurch dem Verstande *a priori* zu geben. Ist aber eine vollständig (und unbedingt) gegebene Bedingung einmal da, so bedarf es nicht mehr eines Vernunftbegriffs in Ansehung der
394 Fortsetzung der Reihe; denn der Verstand tut jeden Schritt abwärts | von der Bedingung zum Bedingten von selber. Auf solche Weise dienen die transzendentalen Ideen nur zum *Aufsteigen* in der Reihe der Bedingungen bis zum Unbedingten, d. i. zu den Prinzipien. In Ansehung des *Hinabgehens* zum Bedingten aber gibt es zwar einen weit erstreckten logischen Gebrauch, den unsere Vernunft von den Verstandesgesetzen macht, aber gar keinen transzendentalen; und wenn wir uns von der absoluten Totalität einer solchen Synthesis (des *progressus)* eine Idee machen, z. B. von der ganzen Reihe aller *künftigen* Weltveränderungen, so ist dieses ein Gedankending (*ens rationis),* welches nur willkürlich gedacht und nicht durch die Vernunft notwendig vorausgesetzt wird. Denn zur Möglichkeit des Bedingten wird zwar die Totalität seiner Bedingungen, aber nicht seiner Folgen vorausgesetzt. Folglich ist ein solcher Begriff keine transzendentale Idee, mit der wir es doch hier lediglich zu tun haben.

Zuletzt wird man auch gewahr: daß unter den transzendentalen Ideen selbst ein gewisser Zusammenhang und Einheit hervorleuchte, und daß die reine Vernunft vermittelst ihrer alle ihre Erkenntnisse in ein System bringe. Von der Erkenntnis seiner selbst (der Seele) zur Welterkenntnis und vermittelst dieser zum Urwesen fortzugehen, ist ein so natürlicher Fortschritt, daß er dem logischen Fortgange der Vernunft
395 von den | Prämissen zum Schlußsatze ähnlich scheint *. Ob nun hier wirklich eine Verwandtschaft von der Art, als zwischen dem logischen und transzendentalen Verfahren, ingeheim zum Grunde liege, ist auch

* Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschung nur drei Ideen: *Gott, Freiheit* und *Unsterblichkeit,* so daß der zweite Begriff, mit dem ersten verbunden, auf den dritten als einen notwendigen Schlußsatz führen soll. Alles, womit sich diese Wissenschaft sonst beschäftigt, dient ihr bloß zum Mittel, um zu diesen Ideen und ihrer Realität zu gelangen. Sie bedarf sie nicht zum Behuf der Naturwissenschaft, sondern um über die Natur hinaus zu kommen. Die Einsicht in dieselben würde *Theologie, Moral* und durch beider Verbindung

это отношение присущности, или зависимости, или конкуренции), и что ему нет дела до абсолютной полноты со *стороны обусловленного.* Он в самом деле нуждается только в абсолютной тотальности, чтобы предположить весь ряд условий и тем самым *a priori* дать его рассудку. Но раз уже налицо полностью (и безусловно) данное условие, то для продолжения ряда нет более нужды в понятии разума, так как рассудок делает каждый шаг вниз | от условия к обусловленному самостоятельно. Таким образом, трансцендентальные идеи служат только для *восхождения* в ряду условий к безусловному, т. е. к принципам. Что же касается *нисхождения* к обусловленному, то здесь имеет место широкое употребление нашим разумом правил рассудка, правда логическое, а не трансцендентальное, и когда мы создаем идею абсолютной тотальности такого синтеза (*progressus*), например идею полного ряда всех *будущих* изменений в мире, она есть некоторая вещь мысли (*ens rationis*), нечто мыслимое только спонтанно, но вовсе не необходимо предполагаемое разумом. В самом деле, для возможности обусловленного предполагается, правда, тотальность его условий, но не его следствий. Таким образом, подобное понятие не есть трансцендентальная идея, а ведь мы здесь занимаемся исключительно трансцендентальными идеями.

Наконец, нельзя не заметить, что между самими трансцендентальными идеями существует определенная связь и единство и что чистый разум посредством их приводит все свои познания в систему. Продвижение от познания самого себя (души) к познанию мира и через него к познанию первосущества столь естественно, что кажется подобным логическому продвижению разума от | посылок к заключению *. Действительно ли здесь имеется в скрытой форме такое же сродство, как между логическим и трансцендентальным применением [разума],— это один из тех вопросов, на которые

* Настоящая цель исследований метафизики — это только три идеи: *бог, свобода* и *бессмертие,* причем второе понятие, связанное с первым, должно приводить к третьему понятию как к своему необходимому выводу. Все, чем метафизика занимается помимо этих вопросов, служит ей только средством для того, чтобы прийти к этим идеям и их реальности. Она нуждается в них не для целей естествознания, а для того, чтобы выйти за пределы природы. Проникновение в эти идеи сделало бы *теологию, мораль* и путем

eine von den Fragen, deren Beantwortung man in dem Verfolg dieser Untersuchungen allererst erwarten muß.

Wir haben vorläufig unsern Zweck schon erreicht, da wir die transzen|dentalen Begriffe der Vernunft, die sich sonst gewöhnlich in der Theorie der Philosophen unter andere mischen, ohne daß diese sie einmal von Verstandesbegriffen gehörig unterscheiden, aus dieser zweideutigen Lage haben herausziehen, ihren Ursprung und dadurch zugleich ihre bestimmte Zahl, über die es gar keine mehr geben kann, angeben und sie in einem systematischen Zusammenhange haben vorstellen können, wodurch ein besonderes Feld für die reine Vernunft abgesteckt und eingeschränkt wird.

Der transzendentalen Dialektik Zweites Buch

Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft

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

Religion, mithin die höchsten Zwecke unseres Daseins bloß vom spekulativen Vernunftvermögen und sonst von nichts anderem abhängig machen. In einer systematischen Vorstellung jener Ideen würde die angeführte Ordnung, als die *synthetische,* die schicklichste sein; aber in der Bearbeitung, die vor ihr notwendig vorhergehen muß, wird die *analytische,* welche diese Ordnung umkehrt, dem Zwecke angemessener sein, um, indem wir von demjenigen, was uns Erfahrung unmittelbar an die Hand gibt, der *Seelenlehre,* zur *Weltlehre* und von da bis zur Erkenntnis *Gottes* fortgehen, unseren großen Entwurf zu vollziehen.

следует ожидать ответа лишь в дальнейшем ходе наших исследований.

Пока что мы своей цели достигли: трансцен|дентальные понятия разума, которые философы в своих теориях обычно смешивают с другими понятиями и даже не отличают их в достаточной степени от понятий рассудка, мы вывели из этого двусмысленного положения; мы указали источник их и на основании этого также их определенное число, сверх которого уже не может быть ни одной идеи; и мы имеем возможность представить их в систематической связи, благодаря чему для чистого разума будет очерчена и отграничена особая область.

Трансцендентальной диалектики Книга вторая

О диалектических умозаключениях чистого разума

Можно сказать, что предметом чистой трансцендентальной идеи служит нечто такое, о чем мы не имеем никакого понятия, хотя идея возникает в разуме совершенно необходимо согласно его первоначальным законам. В самом деле, о предмете, который должен адекватно отвечать требованию разума, невозможно никакое понятие рассудка, т. е. понятие, которое могло быть указано и сделано наглядным в возможном опыте. Впрочем, мы сумеем найти лучшее выражение и дадим меньше повода к недоразумениям, если | скажем, что мы не можем иметь никакого знания [a] о предмете, соответствующем идее, хотя можем иметь проблематическое понятие о нем.

соединения той и другой *религию*, стало быть, высшие цели нашего бытия, зависимыми исключительно от способности спекулятивного разума, и ни от чего больше. В систематическом изложении этих идей приведенный порядок их – как *синтетический* – был бы самым удобным; но в исследовании, которое необходимо должно предшествовать изложению, *аналитический* порядок, обратный предыдущему, более соответствует цели, так как в таком случае мы осуществляем свой великий план, переходя от того, что непосредственно дается нам в опыте, а именно от *психологии, к космологии* и от нее к *познанию Бога*.

Nun beruht wenigstens die transzendentale (subjektive) Realität der reinen Vernunftbegriffe darauf, daß wir durch einen notwendigen Vernunftschluß auf solche Ideen gebracht werden. Also wird es Vernunftschlüsse geben, die keine empirischen Prämissen enthalten und vermittelst deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas anderes schließen, wovon wir doch keinen Begriff haben, und dem wir gleichwohl durch einen unvermeidlichen Schein objektive Realität geben. Dergleichen Schlüsse sind in Ansehung ihres Resultats also eher *vernünftelnde* als Vernunftschlüsse zu nennen: wiewohl sie ihrer Veranlassung wegen wohl den letzteren Namen führen können, weil sie doch nicht erdichtet oder zufällig entstanden, sondern aus der Natur der Vernunft entsprungen sind. Es sind Sophistikationen nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrtum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals völlig loswerden kann.

Dieser dialektischen Vernunftschlüsse gibt es also nur dreierlei Arten, so vielfach als die Ideen sind, auf die ihre Schlußsätze auslaufen. In dem Vernunftschlusse der *ersten* Klasse schließe ich von dem transzendentalen | Begriffe des Subjekts, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute Einheit dieses Subjekts selber, von welchem ich auf diese Weise gar keinen Begriff habe. Diesen dialektischen Schluß werde ich den transzendentalen *Paralogismus* nennen. Die *zweite* Klasse der vernünftelnden Schlüsse ist auf den transzendentalen Begriff der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung überhaupt angelegt; und ich schließe daraus, daß ich von der unbedingten synthetischen Einheit der Reihe auf einer Seite jederzeit einen sich selbst widersprechenden Begriff habe, auf die Richtigkeit der entgegenstehenden Einheit, wovon ich gleichwohl auch keinen Begriff habe. Den Zustand der Vernunft bei diesen dialektischen Schlüssen werde ich die *Antinomie* der reinen Vernunft nennen. Endlich schließe ich nach der *dritten* Art vernünftelnder Schlüsse von der Totalität der Bedingungen, Gegenstände überhaupt, sofern sie mir gegeben werden können, zu denken, auf die absolute synthetische Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, d. i. von Dingen, die ich nach ihrem bloßen transzendentalen Begriff nicht kenne, auf ein Wesen aller Wesen, welches ich durch einen transzendenten Begriff noch weniger kenne, und von dessen unbedingter Notwendigkeit ich mir keinen Begriff

Итак, по крайней мере трансцендентальная (субъективная) реальность чистых понятий разума основывается на том, что к таким идеям нас приводит необходимое умозаключение. Следовательно, бывают умозаключения, которые не содержат в себе никаких эмпирических посылок и посредством которых мы от чего-то, что мы знаем, заключаем к чему-то другому, о чем у нас нет никакого понятия, но чему мы тем не менее из-за неизбежной видимости приписываем объективную реальность. Поэтому такие выводы, если иметь в виду их результат, скорее следует называть *умствующими* [разумоподобными] заключениями, чем умозаключениями разума собственно, хотя, если принять во внимание их источник, они могли бы именоваться умозаключениями разума, так как они ведь не вымышлены и возникли не случайно, а имеют своим источником природу разума. Это софистика не людей, а самого чистого разума; даже самый мудрый из людей не в состоянии отделаться от них и разве только после многих усилий может остеречься от заблуждений, но не в силах избавиться от непрестанно дразняшей его и насмехающейся над ним видимости.

Итак, имеется только три вида диалектических умозаключений — столько же, сколько идей, к которым приводят их выводы. В умозаключении *первого вида* я заключаю от трансцендентального | понятия субъекта, не содержащего в себе ничего многообразного, к [такому] абсолютному единству самого этого субъекта, о котором я таким путем не могу иметь никакого понятия. Это диалектическое заключение я буду называть трансцендентальным *паралогизмом*. *Второй* вид умствующих заключений касается трансцендентального понятия абсолютной тотальности ряда условий для данного явления вообще: исходя из того, что я всегда имею противоречащее самому себе понятие о безусловном синтетическом единстве на одной стороне ряда, я заключаю к правильности противоположного ему единства, хотя у меня нет о нем даже никакого понятия. Состояние разума в этих диалектических заключениях я буду называть *антиномией* чистого разума. Наконец, согласно *третьему* виду умствующих заключений, я заключаю от тотальности условий — для того, чтобы мыслить предметы вообще, поскольку они могут быть даны мне, — к абсолютному синтетическому единству всех условий возможности вещей вообще, т. е. от вещей, которых я на основании одного лишь их трансцендентального понятия не знаю, к существу всех существ, которое мне посредством трансцендентного понятия еще менее известно и о безусловной необходимости которого я не могу составить

machen kann. Diesen dialektischen Vernunftschluß werde ich das *Ideal* der reinen Vernunft nennen.

399 | # Des zweiten Buchs der transzendentalen Dialektik
Erstes Hauptstück

Von den Paralogismen der reinen Vernunft.

Der logische Paralogismus besteht in der Falschheit eines Vernunftschlusses der Form nach, sein Inhalt mag übrigens sein, welcher er wolle. Ein transzendentaler Paralogismus aber hat einen transzendentalen Grund, der Form nach falsch zu schließen. Auf solche Weise wird ein dergleichen Fehlschluß in der Natur der Menschenvernunft seinen Grund haben und eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche Illusion bei sich führen.

Jetzt kommen wir auf einen Begriff, der oben in der allgemeinen Liste der transzendentalen Begriffe nicht verzeichnet worden und dennoch dazu gezählt werden muß, ohne doch darum jene Tafel im mindesten zu verändern und für mangelhaft zu erklären. Dieses ist der Begriff oder, wenn man lieber will, das Urteil: *Ich denke.* Man sieht aber leicht, daß er das Vehikel aller Begriffe überhaupt und mithin auch der transzendentalen sei und also unter diesen jederzeit mit Begriffen werde und daher eben sowohl transzendental sei, aber keinen besonderen Titel haben könne, weil er nur dazu | dient, alles 400 Denken als zum Bewußtsein gehörig aufzuführen. Indessen so rein er auch vom Empirischen (dem Eindrucke der Sinne) ist, so dient er doch dazu, zweierlei Gegenstände aus der Natur unserer Vorstellungskraft zu unterscheiden. *Ich,* als denkend, bin ein Gegenstand des inneren Sinnes und heiße Seele. Dasjenige, was ein Gegenstand äußerer Sinne ist, heißt Körper. Demnach bedeutet der Ausdruck: Ich, als ein denkend Wesen, schon den Gegenstand der Psychologie, welche die rationale Seelenlehre heißen kann, wenn ich von der Seele nichts weiter zu wissen verlange, als was unabhängig von aller Erfahrung (welche mich näher und *in concreto* bestimmt) aus diesem Begriffe Ich, sofern er bei allem Denken vorkommt, geschlossen werden kann.

Die *rationale* Seelenlehre ist nun wirklich ein Unterfangen von dieser Art; denn wenn das mindeste Empirische meines Denkens, irgend-

себе никакого понятия. Это диалектическое умозаключение я буду называть *идеалом* чистого разума.

| Второй книги трансцендентальной диалектики
Глава первая

О паралогизмах чистого разума

Логический паралогизм есть ложное по форме умозаключение с каким угодно содержанием. Трансцендентальный же паралогизм имеет трансцендентальное основание, [а именно] – делать ложное по форме умозаключение. Таким образом, подобное ошибочное умозаключение имеет свое основание в природе человеческого разума и содержит в себе неизбежную, хотя и не непреодолимую, иллюзию.

Теперь мы приходим к понятию, которое не было упомянуто выше в общем перечне трансцендентальных понятий, но тем не менее должно быть причислено к ним, хотя таблица этих понятий нисколько не должна быть из-за этого изменена и признана неполной. Мы говорим здесь о понятии или, если угодно, о суждении *я мыслю.* Не трудно заметить, что оно служит связующим средством для всех понятий вообще, стало быть, и для трансцендентальных; следовательно, оно всегда входит в состав трансцендентальных понятий и потому также трансцендентально, но не может иметь особого обозначения, так как лишь | служит указанием на то, что всякое мышление принадлежит сознанию. Однако, как бы оно ни было чисто от всего эмпирического (от впечатлений чувств), все же оно служит для того, чтобы различить двоякого рода предметы, опираясь на природу нашей способности представления. Я, как мыслящее существо, есмь предмет внутреннего чувства и называюсь душой (Seele) [a]; то, что есть предмет внешних чувств, называется телом. Поэтому выражение: *Я*, как мыслящее существо, обозначает уже предмет психологии, которая может называться рациональным учением о душе, если я не предъявляю требования знать о душе что-то помимо того, что может быть выведено независимо от всякого опыта (определяющего меня более точно и *in concreto*) из понятия *Я,* поскольку оно имеется во всяком мышлении.

Рациональное учение о душе † есть, в самом деле, предприятие такого рода, ибо в том случае, если бы к числу оснований познания в этой нау-

eine besondere Wahrnehmung meines inneren Zustandes, noch unter die Erkenntnisgründe dieser Wissenschaft gemischt würde, so wäre sie nicht mehr rationale, sondern *empirische* Seelenlehre. Wir haben also schon eine angebliche Wissenschaft vor uns, welche auf dem einzigen Satze: *Ich denke,* erbaut worden, und deren Grund oder Ungrund wir hier ganz schicklich und der Natur einer Transzendentalphilosophie gemäß untersuchen können. Man darf sich daran nicht stoßen, daß ich doch an diesem Satze, der die Wahrnehmung seiner selbst ausdrückt,
401 eine innere Erfahrung | habe, und mithin die rationale Seelenlehre, welche darauf erbauet wird, niemals rein, sondern zum Teil auf ein empirisches Principium gegründet sei. Denn diese innere Wahrnehmung ist nichts weiter, als die bloße Apperzeption: *Ich denke,* welche sogar alle transzendentalen Begriffe möglich macht, in welchen es heißt: Ich denke die Substanz, die Ursache etc.. Denn innere Erfahrung überhaupt und deren Möglichkeit, oder Wahrnehmung überhaupt und deren Verhältnis zu anderer Wahrnehmung, ohne daß irgendein besonderer Unterschied derselben und Bestimmung empirisch gegeben ist, kann nicht als empirische Erkenntnis, sondern muß als Erkenntnis des Empirischen überhaupt angesehen werden und gehört zur Untersuchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung, welche allerdings transzendental ist. Das mindeste Objekt der Wahrnehmung (z. B. nur Lust oder Unlust), welche zu der allgemeinen Vorstellung des Selbstbewußtseins hinzukäme, würde die rationale Psychologie sogleich in eine empirische verwandeln.

Ich denke, ist also der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswickeln soll. Man sieht leicht, daß dieser Gedanke, wenn er auf einen Gegenstand (mich selbst) bezogen werden soll, nichts anderes als transzendentale Prädikate desselben enthalten könne: weil das mindeste empirische Prädikat die rationale Reinigkeit und Un-
402 abhängigkeit der Wissenschaft von aller Erfahrung verderben würde. |

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

ке примешивался хотя бы малейший [элемент] эмпирического в моем мышлении, например, какое-нибудь отдельное восприятие моего внутреннего состояния, то это было бы уже не рациональное, а *эмпирическое* учение о душе. Таким образом, перед нами есть уже одна мнимая наука,
5 построенная на одном-единственном положении *я мыслю;* основательность или неосновательность ее вполне уместно исследовать здесь, и эта задача соответствует природе трансцендентальной философии. Не следует смущаться тем, что в этом положении, выражающем восприятие меня самого, я имею дело с внутренним опытом, | и, стало быть, рацио-
10 нальное учение о душе, построенное на нем,– не чистое [учение], а основывается отчасти на эмпирическом принципе. Это внутреннее восприятие действительно есть не более чем апперцепция *я мыслю*, делающая возможными даже все трансцендентальные понятия, которые можно выразить так: я мыслю субстанцию, причину и т. п. В самом деле,
15 внутренний опыт вообще и его возможность или восприятие вообще и его отношение к другим восприятиям, если никакое отдельное различие между ними и определение их эмпирически не даны, следует рассматривать не как эмпирическое познание, а как познание эмпирического вообще, и потому оно относится к исследованию возможности всякого
20 опыта, которое несомненно имеет трансцендентальный характер. Самый незначительный объект восприятия (например, хотя бы лишь удовольствие или неудовольствие), который присоединился бы к общему представлению самосознания, тотчас же превратил бы рациональную психологию в эмпирическую.

25 Итак, *я мыслю* есть единственный текст рациональной психологии, из которого она должна развить всю свою мудрость. Само собой разумеется, эта мысль, если она должна быть отнесена к предмету (ко мне самому), не может содержать ничего иного, кроме трансцендентальных предикатов предмета; ибо и малейший эмпирический предикат нарушил бы рацио-
30 нальную чистоту и независимость этой науки от всякого опыта. |

Нам следует руководствоваться здесь одними лишь категориями; но так как здесь прежде всего дана вещь, *Я* как мыслящее существо, то мы начнем с категории субстанции, посредством которой представляется вещь сама по себе, и отсюда пойдем назад по ряду катего-
35 рий, в остальном не изменяя их порядка, указанного выше в таблице. Сообразно с этим топика рационального учения о душе, из которой должно быть выведено все остальное, что только может содержаться в этой науке, такова:

1.
Die Seele ist
Substanz

2. Ihrer Qualität nach
einfach

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

4.
Im Verhältnisse
zu *möglichen* Gegenständen
im Raume *.

403 Aus diesen Elementen entspringen alle Begriffe der reinen Seelenlehre lediglich durch die Zusammensetzung, ohne im mindesten ein anderes Principium zu erkennen. Diese Substanz bloß als Gegenstand des inneren Sinnes gibt den Begriff der *Immaterialität,* als einfache Substanz der *Inkorruptibilität,* die Identität derselben als intellektueller Substanz gibt die *Personalität,* alle diese drei Stücke zusammen die *Spiritualität;* das Verhältnis zu den Gegenständen im Raume gibt das *Commercium* mit Körpern; mithin stellt sie die denkende Substanz als das Principium des Lebens in der Materie, d. i. sie als Seele (*anima*) und als den Grund der *Animalität,* vor, diese, durch die Spiritualität eingeschränkt, *Immortalität.*

Hierauf beziehen sich nun vier Paralogismen einer transzendentalen Seelenlehre, welche fälschlich für eine Wissenschaft der reinen Ver-

* Der Leser, der aus diesen Ausdrücken in ihrer transzendentalen Abgezogenheit nicht so leicht den psychologischen Sinn derselben, und warum das letztere
403 Attribut der Seele zur Kategorie der *Existenz* gehöre, erraten | wird, wird sie in dem Folgenden hinreichend erklärt und gerechtfertigt finden. Übrigens habe ich wegen der lateinischen Ausdrücke, die statt der gleichbedeutenden deutschen wider den Geschmack der guten Schreibart eingeflossen sind, sowohl bei diesem Abschnitte, als auch in Ansehung des ganzen Werks zur Entschuldigung anzuführen: daß ich lieber etwas der Zierlichkeit der Sprache habe entziehen, als den Schulgebrauch durch die mindeste Unverständlichkeit erschweren wollen.

1.
Душа есть
субстанция,

2. по своему качеству
простая,

3. в различные времена своего наличия нумерически-тождественная, т. е. представляет собой *единство* (а не множество),

4. находится в отношении
к *возможным* предметам
в пространстве *.

| Из этих элементов возникают все понятия чистого учения о душе исключительно путем сочетания их, без всякой примеси других принципов. Как предмет одного лишь внутреннего чувства эта субстанция дает понятие *нематериальности*; как простая субстанция — понятие *неразрушимости*; тождество ее как интеллектуальной субстанции дает [понятие] *личности*; все они вместе дают [понятие] *духовности*; отношение к предметам в пространстве дает *общение* с телами; следовательно, чистое учение о душе представляет мыслящую субстанцию как принцип жизни в материи, т. е. как душу (*anima*) и как основание *одушевленности*; одушевленность, ограничиваемая духовностью, дает [понятие] *бессмертия* [a].

Сюда относятся четыре паралогизма трансцендентального учения о душе, которое ошибочно принимается за науку чистого разума

* Из этих выражений, взятых в их трансцендентальной отвлеченности, читателю не легко усмотреть их психологический смысл и угадать, почему последний атрибут души принадлежит к категории *существования;* | но он найдет в дальнейшем изложении достаточное объяснение и обоснование этого. Что же касается латинских терминов, употребляемых мной взамен равнозначных слов родного языка как в этом разделе, так и во всем сочинении в ущерб требованиям хорошего стиля, я должен заметить в свое оправдание, что предпочитаю пожертвовать изяществом языка, чем оставить хоть что-нибудь непонятным и тем самым затруднить систематическое изложение.

nunft von der Natur unseres denkenden Wesens gehalten wird. Zum
404 Grunde | derselben können wir aber nichts anderes legen, als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = X, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir abgesondert niemals den mindesten Begriff haben können, um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen; eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen ist, weil das Bewußtsein an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonderes Objekt unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt, sofern sie Erkenntnis genannt werden soll; denn von der allein kann ich sagen, daß ich dadurch irgendetwas denke.

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

Läge unserer reinen Vernunfterkenntnis von denkenden Wesen überhaupt mehr als das *cogito* zum Grunde; würden wir die Beobach-

о природе нашей мысляшей сущности. Между тем в основу | этой науки мы можем положить только простое и само по себе совершенно лишенное содержания представление: *Я*, которое нельзя даже назвать понятием, так как оно есть лишь сознание, сопутствующее
5 всем понятиям. Посредством этого *Я*, или Он, или Оно (вещь), которое мыслит, представлено не что иное, как трансцендентальный субъект мысли = X, который познается только посредством мыслей, составляющих его предикаты, и о котором мы, если его обособить, не можем иметь ни малейшего понятия; поэтому мы постоянно вра-
10 щаемся здесь в кругу, так как должны уже пользоваться представлением о нем, чтобы высказать какое-нибудь суждение о нем, — затруднение, неразрывно связанное со всем этим, так как сознание само по себе есть не столько представление, отличающее отдельный объект, сколько форма представления вообще, поскольку оно долж-
15 но называться познанием; ведь только о познании можно сказать, что при его помощи мы что-то мыслим.

На первый взгляд может, однако, показаться странным, что условие, при котором я вообще мыслю и которое, стало быть, составляет лишь свойство моего субъекта, должно также иметь значимость для
20 всего, что мыслит, и что мы вправе обосновать на положении, кажущемся эмпирическим, аподиктическое и всеобщее суждение, а именно утверждение, что все мыслящее обладает таким свойством, какое голос самосознания приписывает мне. | Причина этого лежит, однако, вот в чем: мы необходимо должны *a priori* приписывать вещам все свойст-
25 ва, составляюшие те условия, при которых мы только и способны мыслить вешь. О мыслящем существе я могу иметь какое бы то ни было представление не на основании внешнего опыта, а только посредством самосознания. Поэтому такие предметы суть не что иное, как перенесение этого моего сознания на другие вещи, которые лишь благодаря та-
30 кому перенесению представляются мной как мыслящие существа. Положение я *мыслю* берется в этом случае, однако, лишь в проблематическом смысле, не поскольку оно может содержать в себе восприятие бытия (картезианское *cogito, ergo sum*), а по одной только возможности его, дабы посмотреть, какие свойства на основании этого столь
35 простого положения можно приписывать его субъекту (все равно, существует ли он или нет).

Если бы в основе нашего чистого познания разумом мыслящих существ вообще лежало что-то еще кроме *cogito*, если бы мы при-

tungen über das Spiel unserer Gedanken und die daraus zu schöpfende Naturgesetze des denkenden Selbst auch zu Hilfe nehmen: so würde eine empirische Psychologie entspringen, welche eine Art der *Physiologie* des inneren Sinnes sein würde und vielleicht die Erscheinungen desselben zu erklären, niemals aber dazu dienen könnte, solche Eigen- 5
schaften, die gar nicht zur möglichen Erfahrung gehören (als die des
406 Ein|fachen) zu eröffnen, noch von denkenden Wesen überhaupt etwas, das ihre Natur betrifft, *apodiktisch* zu lehren; sie wäre also keine *rationale* Psychologie.

Da nun der Satz: *Ich denke,* (problematisch genommen) die Form 10
eines jeden Verstandesurteils überhaupt enthält und alle Kategorien als ihr Vehikel begleitet: so ist klar, daß die Schlüsse aus demselben einen bloß transzendentalen Gebrauch des Verstandes enthalten können, welcher alle Beimischung der Erfahrung ausschlägt, und von dessen Fortgang wir nach dem, was wir oben gezeigt haben, uns schon zum 15
voraus keinen vorteilhaften Begriff machen können. Wir wollen ihn also durch alle Prädikamente der reinen Seelenlehre mit einem kritischen Auge verfolgen, doch um der Kürze willen ihre Prüfung in einem ununterbrochenen Zusammenhange fortgehen lassen.

Zuvörderst kann folgende allgemeine Bemerkung unsere Achtsamkeit 20
auf diese Schlußart schärfen. Nicht dadurch, daß ich bloß denke, erkenne ich irgendein Objekt, sondern nur dadurch, daß ich eine gegebene Anschauung in Absicht auf die Einheit des Bewußtseins, darin alles Denken besteht, bestimme, kann ich irgendeinen Gegenstand erkennen. Also erkenne ich mich nicht selbst dadurch, daß ich mich meiner als denkend 25
bewußt bin, sondern wenn ich mir die Anschauung meiner selbst, als in Ansehung der Funktion des Denkens bestimmt, bewußt bin. Alle *modi* des
407 Selbstbewußtseins im Den|ken an sich sind daher noch keine Verstandesbegriffe von Objekten (Kategorien), sondern bloße logische Funktionen, die dem Denken gar keinen Gegenstand, mithin mich selbst auch nicht als 30
Gegenstand zu erkennen geben. Nicht das Bewußtsein des *bestimmenden,* sondern nur das des *bestimmbaren* Selbst, d. i. meiner inneren Anschauung (sofern ihr Mannigfaltiges der allgemeinen Bedingung der Einheit der Apperzeption im Denken gemäß verbunden werden kann), ist das *Objekt.*

1) In allen Urteilen bin ich nun immer das *bestimmende* Subjekt des- 35
jenigen Verhältnisses, welches das Urteil ausmacht. Daß aber Ich, der ich denke, im Denken immer als *Subjekt* und als etwas, was nicht bloß wie Prädikat dem Denken anhängend betrachtet werden kann, gelten

бегли к наблюдениям над игрой наших мыслей и над выводимыми отсюда естественными законами мыслящего *Я,* то получилась бы эмпирическая психология, которая была бы своего рода *физиологией* внутреннего чувства и, быть может, могла бы объяснить его явле-
5 ния, но никогда не могла бы раскрыть такие свойства, которые вовсе не входят в сферу возможного опыта (как, например, свойство простого), | и не могла бы составить *аподиктические* суждения о природе мыслящих существ вообще; иными словами, это была бы не *рациональная* психология.

10 Так как положение я *мыслю* (взятое в проблематическом смысле) содержит в себе форму всякого суждения рассудка вообще и сопутствует всем категориям как их связующее средство, то ясно, что все выводы из этого положения могут содержать в себе только трансцендентальное употребление рассудка, которое исключает всякую
15 примесь опыта и о продвижении которого мы заранее уже не можем составить подходящее понятие на основании того, что было указано нами выше. Мы проследим это положение критическим взором, исследуя все предикаменты ↑ чистого учения о душе, но ради краткости мы произведем их исследование в непрерывной связи.

20 Прежде всего наше внимание должно привлечь следующее общее замечание об этом способе выведения. Я познаю объект не потому, что я просто мыслю, а только потому, что определяю данное созерцание в отношении единства сознания, в котором состоит всякое мышление. Следовательно, я познаю себя не потому, что я соз-
25 наю себя мыслящим, а только в том случае, если я сознаю созерцание меня самого как определенное в отношении функции мышления. Поэтому все модусы самосознания в мышлении | сами по себе еще не суть понятия рассудка об объектах (категории), а суть только логические функции, не дающие мышлению какой бы то ни было
30 предмет, стало быть, не дающие также меня самого в качестве предмета. Не осознание *определяющего Я,* а только осознание *определяемого Я*, т. е. моего внутреннего созерцания (поскольку его многообразное может быть объединено согласно общему условию единства апперцепции в мышлении), и есть *объект.*

35 1) Во всех суждениях я всегда есмь *определяющий* субъект того отношения, которое составляет суждение. Положение, гласящее: Я, которое мыслит, должно в мышлении всегда считаться *субъектом* и чем-то таким, что, будучи присуще мышлению, может рассматриваться не толь-

müsse, ist ein apodiktischer und selbst *identischer Satz;* aber er bedeutet nicht, daß ich als *Objekt* ein für mich selbst *bestehendes Wesen* oder *Substanz* sei. Das letztere geht sehr weit, erfordert daher auch Data, die im Denken gar nicht angetroffen werden, vielleicht (sofern ich bloß das Denkende als ein solches betrachte) mehr, als ich überall (in ihm) jemals antreffen werde.

2) Daß das Ich der Apperzeption folglich in jedem Denken ein *Singular* sei, der nicht in eine Vielheit der Subjekte aufgelöst werden kann, mithin ein logisch einfaches Subjekt bezeichne, liegt schon im
408 Begriffe des Denkens, ist folglich ein analytischer Satz; aber das | bedeutet nicht, daß das denkende Ich eine einfache *Substanz* sei, welches ein synthetischer Satz sein würde. Der Begriff der Substanz bezieht sich immer auf Anschauungen, die bei mir nicht anders als sinnlich sein können, mithin ganz außer dem Felde des Verstandes und seinem Denken liegen, von welchem doch eigentlich hier nur geredet wird, wenn gesagt wird, daß das Ich im Denken einfach sei. Es wäre auch wunderbar, wenn mir das, was sonst so viele Anstalt erfordert, um in dem, was die Anschauung darlegt, das zu unterscheiden, was darin Substanz sei, noch mehr aber, ob diese auch einfach sein könne (wie bei den Teilen der Materie), hier so geradezu in der ärmsten Vorstellung unter allen gleichsam wie durch eine Offenbarung gegeben würde.

3) Der Satz der Identität meiner selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewußt bin, ist ein ebensowohl in den Begriffen selbst liegender, mithin analytischer Satz; aber diese Identität des Subjekts, deren ich mir in allen seinen Vorstellungen bewußt werden kann, betrifft nicht die Anschauung desselben, dadurch es als Objekt gegeben ist, kann also auch nicht die Identität der Person bedeuten, wodurch das Bewußtsein der Identität seiner eigenen Substanz als denkenden Wesens in allem Wechsel der Zustände verstanden wird, wozu, um sie zu beweisen, es mit der bloßen Analysis des Satzes: *Ich denke*, nicht
409 ausgerichtet sein, sondern verschiedene | synthetische Urteile, welche sich auf die gegebene Anschauung gründen, würden erfordert werden.

4) Ich unterscheide meine eigene Existenz, als eines denkenden Wesens, von anderen Dingen außer mir (wozu auch mein Körper gehört), ist ebensowohl ein analytischer Satz; denn *andere* Dinge sind solche, die ich als von mir *unterschieden* denke. Aber ob dieses Bewußtsein meiner selbst ohne Dinge außer mir, dadurch mir Vorstellungen

ко как предикат, – есть *суждение* аподиктическое и даже *тождественное;* однако оно не означает, что я как *объект* составляю *для самого себя постоянную сущность,* или *субстанцию.* Последнее утверждение заходит очень далеко и потому требует данных, которых в мышлении вовсе нет; быть может, оно требует больше того (поскольку я рассматриваю только мыслящее *Я,* как таковое), что я могу когда-нибудь найти (в нем).

2) Положение, гласящее: Я апперцепции, следовательно, во всяком мышлении *единичен*, и это единичное не может быть разложено на множество субъектов, стало быть, обозначает логически простой субъект, — дано уже в понятии мышления и потому составляет аналитическое суждение; однако это | не означает, что мыслящее *Я* есть простая *субстанция,* так как такое положение было бы синтетическим. Понятие субстанции относится всегда к созерцаниям, которые у меня могут быть только чувственными; стало быть, эти созерцания лежат совершенно вне области рассудка и его мышления, между тем лишь об этой области здесь идет речь, когда мы утверждаем, что *Я* в мышлении есть нечто простое. К тому же было бы удивительно, если бы то, что в других случаях требует стольких усилий, дабы отличить, какие данные созерцания составляют субстанцию, и, более того, [узнать], может ли эта субстанция быть простой (как, например, когда речь идет о частях материи), было дано мне здесь в самом бедном представлении, словно через какое-то откровение.

3) Суждение о тождестве меня самого при всем сознаваемом мной многообразном есть суждение, также заложенное в самих понятиях и, стало быть, аналитическое; однако это тождество субъекта, которое может быть осознано мной во всех его представлениях, касается не его созерцания, посредством которого он дан как объект; потому это тождество и не может означать тождество личности, при помощи которого становится понятным сознание тождества своей собственной субстанции как мыслящего существа при всех изменениях состояний и доказательство которого не может быть дано одним лишь анализом суждения я *мыслю,* а нуждается в различных | синтетических суждениях, основывающихся на данном созерцании.

4) Я отличаю свое собственное существование как мыслящего существа от других вещей вне меня (к которым принадлежит также и мое тело); это также аналитическое суждение, так как *другие* вещи суть те, которые я мыслю как *отличные* от меня. Однако отсюда я вовсе не узнаю, возможно ли это осознание меня самого без вещей вне

gegeben werden, gar möglich sei, und ich also bloß als denkend Wesen (ohne Mensch zu sein) existieren könne, weiß ich dadurch gar nicht.

Also ist durch die Analysis des Bewußtseins meiner selbst im Denken überhaupt in Ansehung der Erkenntnis meiner selbst als Objekts nicht das mindeste gewonnen. Die logische Erörterung des Denkens überhaupt wird fälschlich für eine metaphysische Bestimmung des Objekts gehalten.

Ein großer, ja sogar der einzige Stein des Anstoßes wider unsere ganze Kritik würde es sein, wenn es eine Möglichkeit gäbe, *a priori* zu beweisen, daß alle denkende Wesen an sich einfache Substanzen sind, als solche also (welches eine Folge aus dem nämlichen Beweisgrunde ist) Persönlichkeit unzertrennlich bei sich führen und sich ihrer von aller Materie abgesonderten Existenz bewußt sind. Denn auf diese Art hätten wir doch einen Schritt über die Sinnenwelt hinaus getan, wir
410 wären in das Feld der *Noumenen* getreten, und nun spreche | uns niemand die Befugnis ab, in diesem uns weiter auszubreiten, anzubauen und, nachdem einen jeden sein Glückstern begünstigt, darin Besitz zu nehmen. denn der Satz: Ein jedes denkende Wesen als ein solches ist einfache Substanz, ist ein synthetischer Satz *a priori*, weil er erstlich über den ihm zum Grunde gelegten Begriff hinausgeht und die *Art des Daseins* zum Denken überhaupt hinzutut, und zweitens zu jenem Begriffe ein Prädikat (der Einfachheit) hinzufügt, welches in gar keiner Erfahrung gegeben werden kann. Also sind synthetische Sätze *a priori* nicht bloß, wie wir behauptet haben, in Beziehung auf Gegenstände möglicher Erfahrung und zwar als Prinzipien der Möglichkeit dieser Erfahrung selbst tunlich und zulässig, sondern sie können auch auf Dinge überhaupt und an sich selbst gehen, welche Folgerung dieser ganzen Kritik ein Ende machten und gebieten würde, es beim Alten bewenden zu lassen. Allein die Gefahr ist hier nicht so groß, wenn man der Sache näher tritt.

In dem Verfahren der rationalen Psychologie herrscht ein Paralogismus, der durch folgenden Vernunftschluß dargestellt wird.

Was nicht anders als Subjekt gedacht werden kann, existiert auch nicht
411 *anders als Subjekt und ist also Substanz.* |

Nun kann ein denkendes Wesen, bloß als ein solches betrachtet, nicht anders als Subjekt gedacht werden.

Also existiert es auch nur als ein solches , d. i. als Substanz.

меня, посредством которых мне даются представления, и могу ли я существовать только как мыслящее существо (не будучи человеком).

Итак, из анализа осознания меня самого в мышлении вообще нельзя получить никакого познания меня самого как объекта. Логическое разъяснение мышления вообще ошибочно принимается за метафизическое определение объекта.

Значительным, даже единственным камнем преткновения для всей нашей критики была бы возможность доказать *a priori*, что все мыслящие существа сами по себе суть простые субстанции, а потому, как таковые (что следует из того же самого аргумента), необходимо имеют характер личности и сознают свое существование, обособленное от всякой материи. Ведь таким образом мы сделали бы шаг за пределы чувственно воспринимаемого мира и вступили бы в область *ноуменов*, и | никто не посмел бы отнимать у нас право продвигаться в этой области дальше, обосновываться в ней и приобретать в ней владения в той мере, в какой тому благоприятствует судьба. В самом деле, положение *всякое мыслящее существо, как таковое, есть простая субстанция* представляет собой синтетическое суждение *a priori*, во-первых, потому, что выходит за пределы положенного в его основу понятия, присоединяя к мышлению вообще *способ бытия*, и, во-вторых, потому, что присоединяет к этому понятию предикат (простоты), который не может быть дан в каком бы то ни было опыте. Следовательно, [тогда] синтетические суждения *a priori* оказываются возможными и допустимыми не только в отношении к предметам возможного опыта, а именно в качестве принципов возможности самого этого опыта, как мы это утверждали, но и могут относиться также к вещам вообще и вещам самим по себе — вывод, который кладет конец всей нашей критике и заставляет остаться при старых взглядах. Однако опасность [этого возражения] не так велика, если присмотреться к делу ближе.

Метод рациональной психологии основывается на паралогизме, который может быть выражен следующим умозаключением.

То, что не может быть помыслено иначе, чем в качестве субъекта, и не существует иначе, чем в качестве субъекта, и следовательно, это есть субстанция. |

Мыслящее же существо, рассматриваемое только как таковое, нельзя мыслить иначе, чем в качестве субъекта.

Следовательно, оно и существует только как субъект, т. е. как субстанция.

Im Obersatze wird von einem Wesen geredet, das überhaupt, in jeder Absicht, folglich auch so, wie es in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht werden kann. Im Untersatze aber ist nur von demselben die Rede, sofern es sich selbst als Subjekt nur relativ auf das Denken und die Einheit des Bewußtseins, nicht aber zugleich in Beziehung auf die Anschauung, wodurch es als Objekt zum Denken gegeben wird, betrachtet. Also wird *per sophisma figurae dictionis,* mithin
412 durch einen Trugschluß die Konklusion gefolgert *. |

Daß diese Auflösung des berühmten Arguments in einen Paralogismus so ganz richtig sei, erhellt deutlich, wenn man die allgemeine Anmerkung zur systematischen Vorstellung der Grundsätze und den Abschnitt von den Noumenen hierbei nachsehen will, da bewiesen worden: daß der Begriff eines Dinges, was für sich selbst als Subjekt, nicht aber als bloßes Prädikat existieren kann, noch gar keine objektive Realität bei sich führe, d. i. daß man nicht wissen könne, ob ihm überall ein Gegenstand zukommen könne, indem man die Möglichkeit einer solchen Art zu existieren nicht einsieht, folglich daß er schlechterdings keine Erkenntnis abgebe. Soll er also unter der Benennung einer Substanz ein Objekt, das gegeben werden kann, anzeigen; soll er ein Erkenntnis werden: so muß eine beharrliche Anschauung, als die unentbehrliche Bedingung der objektiven Realität eines Begriffs, nämlich das, wodurch allein der Gegenstand gegeben wird, zum Grunde gelegt
413 werden. Nun haben wir aber in der | inneren Anschauung gar nichts

* Das Denken wird in beiden Prämissen in ganz verschiedener Bedeutung genommen: im Obersatze, wie es auf ein Objekt überhaupt (mithin wie es in der Anschauung gegeben werden mag) geht; im Untersatze aber nur, wie es in der Beziehung aufs Selbstbewußtsein besteht, wobei also an gar kein Objekt gedacht wird, sondern nur die Beziehung auf sich als Subjekt (als die Form des Denkens) vorgestellt wird. Im ersteren wird von Dingen geredet, die nicht anders als Subjekte gedacht werden können; im zweiten aber nicht von *Dingen,* sondern
412 vom | *Denken* (indem man von allem Objekte abstrahiert), in welchem das Ich immer zum Subjekt des Bewußtseins dient; daher im Schlußsatze nicht folgen kann: ich kann nicht anders als Subjekt existieren, sondern nur: ich kann im Denken meiner Existenz mich nur zum Subjekt des Urteils brauchen, welches ein identischer Satz ist, der schlechterdings nichts über die Art meines Daseins eröffnet.

В большей посылке речь идет о существе, которое можно помыслить вообще в каком угодно отношении, следовательно, также и так, как оно может быть дано в созерцании. В меньшей же посылке речь идет о том же существе, поскольку оно рассматривает само себя как субъект только
5 в отношении к мышлению и единству сознания, а не одновременно в отношении к созерцанию, посредством которого оно дается как объект для мышления. Таким образом, вывод получается *per sophisma figurae dictionis*, стало быть через посредство ложного умозаключения *. |

То, что совершенно правильно говорить о превращении этого знаменитого аргумента в паралогизм, становится очевидным, если
10 вспомнить наше общее замечание по поводу систематического изложения основоположений и главу о ноуменах, где доказано: понятие вещи, которая сама по себе может существовать как субъект, а не только как предикат, вовсе еще не заключает в себе объективной реальности, иными словами мы не можем еще знать, соответствует ли
15 ему вообще какой-нибудь предмет, так как не усматриваем возможности такого способа существования; следовательно, такое понятие не дает никакого познания. Если, следовательно, такое понятие должно под названием субстанции указать объект, который может
20 быть дан, если понятие должно сделаться познанием, то в основу [его] должно быть положено постоянное созерцание как необходимое условие объективной реальности понятия, а именно то, без чего предмет не может быть дан. Но ведь во внутреннем созерцании мы не

* Мышление берется в обеих посылках в совершенно разных значениях: в большей посылке — так, как оно относится к объекту вообще (следовательно, так, как объект может быть дан в созерцании), а в меньшей посылке — только так, как оно существует в отношении к самосознанию, при
30 этом, стало быть, мы не мыслим никакого объекта, а лишь представляем отношение к самому себе как субъекту (в качестве формы мышления). В первом случае речь идет о вещах, которые можно мыслить только как субъекты; во втором же случае речь идет не о *вещах,* а о | *мышлении* (при этом мы отвлекаемся от всякого объекта), в котором *Я* всегда служит субъектом сознания; вот почему выводом может быть не утверждение, что я не могу существовать иначе как субъект, а лишь утверждение, что, мысля свое существование, я могу служить только субъектом суждения; но это тождественное суждение решительно ничего не говорит о способе моего бытия.

Beharrliches, denn das Ich ist nur das Bewußtsein meines Denkens; also fehlt es uns auch, wenn wir bloß beim Denken stehen bleiben, an der notwendigen Bedingung, den Begriff der Substanz, d. i. eines für sich bestehenden Subjekts, auf sich selbst als denkend Wesen anzuwenden; und die damit verbundene Einfachheit der Substanz fällt mit der objektiven Realität dieses Begriffs gänzlich weg und wird in eine bloße logische, qualitative Einheit des Selbstbewußtseins im Denken überhaupt, das Subjekt mag zusammengesetzt sein oder nicht, verwandelt.

Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele

Dieser scharfsinnige Philosoph merkte bald in dem gewöhnlichen Argumente, dadurch bewiesen werden soll, daß die Seele (wenn man einräumt, sie sei ein einfaches Wesen) nicht durch *Zerteilung* zu sein aufhören könne, einen Mangel der Zulänglichkeit zu der Absicht, ihr die notwendige Fortdauer zu sichern, indem man noch ein Aufhören ihres Daseins durch *Verschwinden* annehmen könnte. In seinem *Phädon* suchte er nun diese Vergänglichkeit, welche eine wahre Vernichtung sein würde, von ihr dadurch abzuhalten, daß er sich zu beweisen getraute: ein einfaches Wesen könne gar nicht aufhören zu sein, weil, da es gar nicht vermindert werden und also nach und nach etwas an
414 seinem Dasein verlieren und so *all|mählich* in Nichts verwandelt werden könne (indem es keine Teile, also auch keine Vielheit in sich habe), zwischen einem Augenblicke, darin es ist, und dem andern, darin es nicht mehr ist, gar keine Zeit angetroffen werden würde, welches unmöglich ist. - Allein er bedachte nicht, daß, wenn wir gleich der Seele diese einfache Natur einräumen, da sie nämlich kein Mannigfaltiges *außer einander,* mithin keine extensive Größe enthält, man ihr doch, so wenig wie irgendeinem Existierenden, intensive Größe, d. i. einen Grad der Realität in Ansehung aller ihrer Vermögen, ja überhaupt alles dessen, was das Dasein ausmacht, ableugnen könne, welcher durch alle unendlich viele kleinere Grade abnehmen und so die vorgebliche Substanz (das Ding, dessen Beharrlichkeit nicht sonst schon fest steht), obgleich nicht durch Zerteilung, doch durch allmählige Nachlassung (*remissio*) ihrer Kräfte, (mithin durch Elangueszenz, wenn es mir erlaubt ist, mich dieses Ausdrucks zu bedienen) in Nichts verwandelt werden könne. Denn selbst das Bewußtsein hat jederzeit einen Grad,

имеем ничего постоянного, так как Я есть только осознание моего мышления; следовательно, если мы не идем дальше мышления, то у нас нет необходимого условия для применения к самому себе как мыслящему существу понятия субстанции, т. е. самостоятельно существующего субъекта; а связанная с этим простота субстанции отпадает вместе с объективной реальностью этого понятия и превращается в чисто логическое качественное единство самосознания в мышлении вообще, независимое от того, сложен ли субъект или нет.

Опровержение мендельсоновского доказательства постоянности души

Этот проницательный философ ↑ сразу заметил, что обычный довод в доказательство того, что от *деления* душа (если допустить, что она есть простая сущность) не прекращает своего бытия, недостаточен для обоснования необходимости ее постоянной длительности, так как можно еще допустить, что бытие души прекращается в своем бытии потому, что она [вообще] *исчезает*. В своем «Федоне» он пытался следующим образом доказать невозможность этого исчезновения, которое было бы настоящим уничтожением: раз простая сущность не может уменьшаться и, мало-помалу теряя что-то от своего бытия, *постепенно* | превращаться в ничто (ввиду того, что в ней нет никаких частей, следовательно, никакой множественности), то она не может перестать существовать, так как тогда бы между мгновением, когда она существует, и тем мгновением, когда ее уже более нет, не было бы никакого времени, что невозможно. — Однако он не принял в расчет следующее: если бы мы даже и признали душу простой сущностью, поскольку в ней нет ничего многообразного, [составные части] которого существовали бы *вне друг друга*, стало быть, в ней нет никакой экстенсивной величины, все же нельзя отрицать у нее, как и у всего существующего, интенсивной величины, т. е. степени реальности в отношении всех ее способностей и вообще всего того, что составляет [ее] бытие. Что касается этой интенсивной величины, то она может убывать через бесконечное множество меньших степеней, и, таким образом, предполагаемая субстанция (вещь, постоянность которой еще вовсе не доказана) может превратиться в ничто, если не путем деления, то путем постепенного ослабления (*remissio*) ее сил (стало быть, путем истощения, если можно воспользоваться здесь этим выражением). Ведь даже сознание всегда имеет степень, которая может быть еще

der immer noch vermindert werden kann *, folglich auch das Vermögen
415 sich seiner bewußt | zu sein und so alle übrige Vermögen. – Also bleibt die Beharrlichkeit der Seele, als bloßen Gegenstandes des inneren Sinnes, unbewiesen und selbst unerweislich, obgleich ihre Beharrlichkeit im Leben, da das denkende Wesen (als Mensch) sich zugleich ein Gegenstand äußerer Sinne ist, für sich klar ist, womit aber dem rationalen Psychologen gar nicht Genüge geschieht, der die absolute Beharrlichkeit derselben selbst über das Leben hinaus aus bloßen Begriffen zu be-
416 weisen unternimmt **. |

Nehmen wir nun unsere obigen Sätze, wie sie auch als für alle denkenden Wesen gültig in der rationalen Psychologie als System

* Klarheit ist nicht, wie die Logiker sagen, das Bewußtsein einer Vorstellung; denn ein gewisser Grad des Bewußtseins, der aber zur Erinnerung nicht zureicht, muß selbst in manchen dunklen Vorstellungen anzutreffen sein, weil
415 ohne alles Bewußtsein wir in der Verbindung dunk|ler Vorstellungen keinen Unterschied machen würden, welches wir doch bei den Merkmalen mancher Begriffe (wie der von Recht und Billigkeit und des Tonkünstlers, wenn er viele Noten im Phantasieren zugleich greift) zu tun vermögen. Sondern eine Vorstellung ist klar, in der das Bewußtsein zum Bewußtsein des Unterschiedes derselben von andern zureicht Reicht dieses zwar zur Unterscheidung, aber nicht zum ***Bewußtsein des Unterschiedes*** zu, so müßte die Vorstellung noch dunkel genannt werden. Also gibt es unendlich viele Grade des Bewußtseins bis zum Verschwinden.

** Diejenigen, welche, um eine neue Möglichkeit auf die Bahn zu bringen, schon genug getan zu haben glauben, wenn sie darauf trotzen, daß man ihnen keinen Widerspruch in ihren Voraussetzungen zeigen könne (wie diejenigen insgesamt sind, die die Möglichkeit des Denkens, wovon sie nur bei den empirischen Anschauungen im menschlichen Leben ein Beispiel haben, auch nach
416 dessen Aufhörung | einzusehen glauben), können durch andere Möglichkeiten, die nicht im mindesten kühner sind, in große Verlegenheit gebracht werden. Dergleichen ist die Möglichkeit der Teilung einer *einfachen Substanz* in mehrere Substanzen und umgekehrt das Zusammenfließen (Koalition) mehrerer in eine einfache. Denn obzwar die Teilbarkeit ein Zusammengesetztes voraussetzt, so erfordert sie doch nicht notwendig ein Zusammengesetztes von Substanzen, sondern bloß von Graden (der mancherlei Vermögen) einer und der-

уменьшена *, следовательно, это касается также, и свойства обладать самоосознанием, | а значит, и всех прочих способностей. — Таким образом, постоянность души, поскольку душа есть предмет только внутреннего чувства, остается недоказанной и даже недоказуемой; правда,
5 ее постоянность при жизни, когда мыслящее существо (как человек) есть предмет также внешних чувств, вполне очевидна, но для рациональной психологии этого недостаточно, так как она стремится доказать из одних лишь понятий абсолютную постоянность души даже и после смерти ** |.

10 Если мы возьмем приведенные выше положения в *синтетической* связи, как их и следует брать в рациональной психологии как системе,

* Ясность не есть, как утверждают логики, осознание того или иного представления; в самом деле, определенная степень сознания, недостаточная,
15 однако, для воспоминания, должна быть даже в некоторых неясных представлениях, так как, не имея никакого сознания, мы бы не могли находить никаких различий в соединении неясных представлений, между тем мы можем это сделать в отношении признаков многих понятий (как, например, применительно к понятиям права и справедливости или в отношении музыканта, когда он, фантазируя, берет сразу много нот). Ясным бывает то представление, в котором достаточно сознания для *осознания отличия* его от других представлений. Если сознания достаточно для различения, но не для осознания различий, то представление должно еще называться неясным. Следовательно, су-
25 ществует бесконечно много степеней сознания вплоть до исчезновения его.

** Тех, кто полагает, будто для выдвижения новой возможности достаточно настаивать на том, что в ее предпосылках нельзя указать никакого противоречия (как, например, те, кто полагает, будто мышление, пример для которого
30 они находят только в эмпирических созерцаниях в человеческой жизни, возможно также после смерти | человека), можно поставить в весьма затруднительное положение ссылкой на другие возможности, задуманные не менее смело. Таковы, [например], возможность деления *простой субстанции* на несколько субстанций и, наоборот, слияние (коалиция) нескольких субстанций
35 в одну простую. В самом деле, хотя делимость предполагает нечто сложное, тем не менее для нее не обязательно требуется нечто сложенное из субстанций — для нее необходимо требуется лишь сложность степеней (различных способностей) одной и той же субстанции. Подобно тому как все силы и способ-

genommen werden müssen, in *synthetischem* Zusammenhange und
417 gehen von der Kategorie der Relation mit dem Satze: alle den|kenden Wesen sind als solche Substanzen, rückwärts die Reihe

selben Substanz. Gleichwie man sich nun alle Kräfte und Vermögen der Seele, selbst das des Bewußtseins, als auf die Hälfte geschwunden denken kann, so doch, daß immer noch Substanz übrig bliebe: so kann man sich auch diese erloschene Hälfte als aufbehalten, aber nicht in ihr, sondern außer ihr, ohne Widerspruch vorstellen und daß, da hier alles, was in ihr nur immer real ist, folglich einen Grad hat, mithin die ganze Existenz derselben, so daß nichts mangelt, halbiert worden, außer ihr alsdann eine besondere Substanz entspringen würde. Denn die Vielheit, welche geteilt worden, war schon vorher, aber nicht als Vielheit der Substanzen, sondern jeder Realität als Quantum der Existenz in ihr; und die Einheit der Substanz war nur eine Art zu existieren, die durch diese Teilung allein in eine Mehrheit der | Subsistenz verwandelt worden. So könnten
417 aber auch mehrere einfache Substanzen in eine wiederum zusammenfließen, dabei nichts verloren ginge, als bloß die Mehrheit der Subsistenz, indem die eine den Grad der Realität aller vorigen zusammen in sich enthielte; und vielleicht möchten die einfachen Substanzen, welche uns die Erscheinung einer Materie geben (freilich zwar nicht durch einen mechanischen oder chemischen Einfluß aufeinander, aber doch durch einen uns unbekannten, davon jener nur die Erscheinung wäre), durch dergleichen *dynamische* Teilung der Elternseelen als *intensiver Größen* Kinderseelen hervorbringen, indessen daß jene ihren Abgang wiederum durch Koalition mit neuem Stoffe von derselben Art ergänzten. Ich bin weit entfernt, dergleichen Hirngespinsten den mindesten Wert oder Gültigkeit einzuräumen, auch haben die obigen Prinzipien der Analytik hinreichend eingeschärft, von den Kategorien (als der der Substanz) keinen anderen als Erfahrungsgebrauch zu machen. Wenn aber der Rationalist aus dem bloßen Denkungsvermögen ohne irgendeine beharrliche Anschauung, dadurch ein Gegenstand gegeben würde, ein für sich bestehendes Wesen zu machen kühn genug ist, bloß weil die Einheit der Apperzeption im Denken ihm keine Erklä-
418 rung aus dem Zusammengesetzten erlaubt, statt daß | er besser tun würde, zu gestehen, er wisse die Möglichkeit einer denkenden Natur nicht zu erklären, warum soll der *Materialist*, ob er gleich ebensowenig zum Behuf seiner Möglichkeiten Erfahrung anführen kann, nicht zu gleicher Kühnheit berechtigt sein, sich seines Grundsatzes mit Beibehaltung der formalen Einheit des ersteren zum entgegengesetzten Gebrauche zu bedienen?

считая их значимыми для всех мыслящих существ, и если, исходя из категории отношения, а именно из положения, что все мыслящие | существа, как таковые, суть субстанции, мы рассмотрим весь ряд их в

ности души, не исключая способности сознания, можно мыслить себе исчезнувшими наполовину, однако, так, что субстанция все еще остается, точно так же можно без всяких противоречий представить себе и эту утраченную половину как сохранившуюся, но не внутри, а вне субстанции; но так как здесь все реальное в субстанции, следовательно, все имеющее в ней степень, т. е. все существование ее без остатка, разделено пополам, то в этом случае вне субстанции возникла бы отдельная субстанция. В самом деле, множественность, подвергнутая делению, наличествовала уже раньше, но не как множественность субстанции, а всякой реальности как квантума существования в ней; при этом единство субстанции было лишь способом существования, который этим делением превратился в множественность | субсистенции ↑. Но точно так же несколько простых субстанций могло бы опять слиться в одну субстанцию, причем ничто, кроме множественности субсистенции, не было бы утрачено, так как одна субстанция содержала бы в себе степень реальности всех прежних субстанций. Быть может, простые субстанции, которые делают материю явленной нам (конечно, не путем механического или химического воздействия друг на друга, а посредством неизвестного нам воздействия, лишь проявлением которого было бы механическое или химическое воздействие), путем такого *динамического* деления душ родителей как *интенсивных величин* производят души детей и затем пополняют свою убыль путем слияния с новым веществом того же рода. Я вовсе не склонен придавать подобным вымыслам какую-нибудь ценность или значимость, тем более что изложенные выше принципы аналитики достаточно подтвердили, что категории (как, например, категория субстанции) могут иметь употребление только в области опыта. Но если рационалист настолько дерзновен, что превращает одну лишь способность мышления без всякого постоянного созерцания, посредством которого был бы дан предмет, в самостоятельное существо только потому, что единство апперцепции в мышлении не дает ему объяснения исходя из сложного – и если он не замечает, что | лучше было бы признаться в неумении объяснить возможность мыслящего существа, то почему же *материалист*, хотя бы он в такой же мере не мог сослаться на опыт для подтверждения указанных им возможностей, не имеет права на подобную же дерзновенность, чтобы воспользоваться своим основоположением для противоположного употребления, сохраняя при этом то формальное единство, из которого исходит рационалист?

derselben, bis sich der Zirkel schließt, durch: so stoßen wir zuletzt auf die Existenz derselben, deren sie sich in diesem System, unabhängig von äußeren Dingen, nicht allein bewußt sind, sondern die
418 sie auch (in Ansehung | der Beharrlichkeit, die notwendig zum Charakter der Substanz gehört) aus sich selbst bestimmen können. Hieraus folgt aber, daß der *Idealismus* in eben demselben rationalistischen System unvermeidlich sei, wenigstens der problematische, und wenn das Dasein äußerer Dinge zu Bestimmung seines eigenen in der Zeit gar nicht erforderlich ist, jenes auch nur ganz umsonst angenommen werde, ohne jemals einen Beweis davon geben zu können.

Befolgen wir dagegen das *analytische* Verfahren, da das: Ich denke, als ein Satz, der schon ein Dasein in sich schließt, als gegeben, mithin die Modalität zum Grunde liegt, und zergliedern ihn, um seinen Inhalt, ob und wie nämlich dieses Ich im Raum oder der Zeit bloß dadurch sein Dasein bestimmt, zu erkennen, so würden die Sätze der rationalen Seelenlehre nicht vom Begriffe eines denkenden Wesens überhaupt, sondern von einer Wirklichkeit anfangen, und aus der Art, wie diese
419 gedacht wird, nachdem alles, was dabei empirisch ist, abgesondert | worden, das, was einem denkenden Wesen überhaupt zukommt, gefolgert werden, wie folgende Tafel zeigt.

1.
Ich denke

2. *als Subjekt* 3. *als einfaches Subjekt*

4. *als identisches Subjekt,*
in jedem Zustande meines Denkens.

Weil hier nun im zweiten Satze nicht bestimmt wird, ob ich nur als Subjekt und nicht auch als Prädikat eines andern existieren und gedacht werden könne, so ist der Begriff eines Subjekts hier bloß logisch genommen, und es bleibt unbestimmt, ob darunter Substanz verstanden werden solle oder nicht. Allein in dem dritten Satze wird die absolute Einheit der Apperzeption, das einfache Ich, in der Vorstellung, darauf sich alle Verbindung oder Trennung, welche das Denken ausmacht, bezieht,

обратном порядке, пока не замкнется круг, — то мы в конце концов обнаружим существование этих мыслящих существ, которое они в этой системе [рациональной психологии] не только сознают независимо от внешних вещей, но и могут определять вещи сами из себя (в отношении | постоянности, которая необходимо принадлежит к отличительным признакам субстанции). Отсюда, однако, следует, что для этой рационалистической системы неизбежен *идеализм,* по крайней мере проблематический, и если бытие внешних вещей вовсе не требуется для определения нашего собственного бытия во времени, то бытие внешних вещей допускается нами совершенно безосновательно и в пользу его нельзя привести никакого доказательства.

Если же мы, напротив, будем действовать *аналитически,* полагая в основу *я мыслю* как суждение, уже заключающее в себе бытие, как данное, стало быть, модальность, и расчленим его, чтобы узнать его содержание, т. е. узнать, определяет ли и как именно определяет это *Я* свое бытие в пространстве или во времени посредством одного лишь этого суждения, — то положения рационального учения о душе будут начинаться не с понятия мыслящего существа вообще, а с действительности, и [тогда] из способа, каким действительность мыслится по устранении из нее всего эмпирического, | мы выведем все, что вообще присуще мыслящему существу, как это показывает следующая таблица:

1.
Я мыслю

2. *как субъект* 3. *как простой субъект*

4. *как тождественный субъект*
во всяком состоянии моего мышления.

Так как во втором положении не определяется, могу ли я существовать и быть помысленным только как субъект, а не как предикат чего-то другого, то понятие субъекта взято здесь только в логическом смысле и вопрос, следует ли разуметь под ним субстанцию или нет, остается нерешенным. Однако в третьем положении абсолютное единство апперцепции, простое *Я*, в представлении, к которому относится всякое соединение или разделение, составляющее мышление, имеет и само по

auch für sich wichtig, wenn ich gleich noch nichts über des Subjekts Beschaffenheit oder Subsistenz ausgemacht habe. Die Apperzeption ist etwas Reales, und die Einfachheit derselben liegt schon in ihrer Möglichkeit. Nun ist im Raum nichts Reales, was einfach wäre; denn Punkte (die das einzige Einfache im Raum ausmachen) sind bloß Grenzen, nicht selbst aber etwas, was den Raum als Teil auszumachen dient. Also
420 folgt daraus | die Unmöglichkeit einer Erklärung meiner, als bloß denkenden Subjekts, Beschaffenheit aus Gründen des *Materialismus*. Weil aber mein Dasein in dem ersten Satze als gegeben betrachtet wird, indem es nicht heißt: ein jedes denkende Wesen existiert (welches zugleich absolute Notwendigkeit und also zu viel von ihnen sagen würde), sondern nur: ich existiere denkend, so ist er empirisch und enthält die Bestimmbarkeit meines Daseins bloß in Ansehung meiner Vorstellungen in der Zeit. Da ich aber wiederum hierzu zuerst etwas Beharrliches bedarf, dergleichen mir, sofern ich mich denke, gar nicht in der inneren Anschauung gegeben ist: so ist die Art, wie ich existiere, ob als Substanz oder als Akzidenz, durch dieses einfache Selbstbewußtsein gar nicht zu bestimmen möglich. Also wenn der *Materialismus* zur Erklärungsart meines Daseins untauglich ist, so ist der *Spiritualismus* zu derselben ebensowohl unzureichend; und die Schlußfolge ist, daß wir auf keine Art, welche es auch sei, von der Beschaffenheit unserer Seele, die die Möglichkeit ihrer abgesonderten Existenz überhaupt betrifft, irgend etwas erkennen können.

Und wie sollte es auch möglich sein, durch die Einheit des Bewußtseins, die wir selbst nur dadurch kennen, daß wir sie zur Möglichkeit der Erfahrung unentbehrlich brauchen, über Erfahrung (unser Dasein im Leben) hinaus zu kommen und sogar unsere Erkenntnis auf die Na-
421 tur aller denkenden Wesen überhaupt | durch den empirischen, aber in Ansehung aller Art der Anschauung unbestimmten Satz: Ich denke, zu erweitern?

Es gibt also keine rationale Psychologie als *Doktrin,* die uns einen Zusatz zu unserer Selbsterkenntnis verschaffte, sondern nur als *Disziplin,* welche der spekulativen Vernunft in diesem Felde unüberschreitbare Grenzen setzt, einerseits um sich nicht dem seelenlosen Materialismus in den Schoß zu werfen, andererseits sich nicht in dem für uns im Leben grundlosen Spiritualismus herumschwärmend zu verlieren, sondern uns vielmehr erinnert, diese Weigerung unserer Vernunft, den neugierigen, über dieses Leben hinaus reichenden Fragen befriedigende

себе важное значение, хотя мне ничего не известно о свойствах субъекта или его субсистенции ↑. Апперцепция есть нечто реальное, и ее простота заключается уже в ее возможности. Но в пространстве нет ничего реального, что было бы простым; в самом деле, точки (единственное простое, что есть в пространстве) суть лишь границы, а не нечто такое, что само служит как часть для образования пространства. Отсюда следует невозможность объяснения моего свойства только мыслящего субъекта с позиций *материализма.* Но поскольку в первом суждении, где мое бытие рассматривается как данное, не сказано, что всякое мыслящее существо существует (это было бы суждением также об абсолютной необходимости, и, следовательно, оно утверждало бы о них слишком многое), между тем как говорится только, что я, поскольку мыслю, существую, — постольку оно есть эмпирическое суждение и содержит в себе определимость моего бытия только в отношении моих представлений во времени. Но так как для этого мне прежде всего нужно нечто постоянное, что, однако, вовсе не дано мне во внутреннем созерцании, поскольку я мыслю себя, то способ моего существования, все равно — как субстанции или как акциденции, никак нельзя определить посредством этого простого самосознания. Следовательно, если *материализм* непригоден для объяснения моего бытия, то и *спиритуализм* также недостаточен для этой цели; отсюда следует, что мы никаким образом не можем что-либо узнать о свойствах нашей души, когда речь идет о возможности ее обособленного существования вообще.

Да и каким образом возможно было бы на основании того единства сознания, которое известно нам только потому, что оно необходимо нам для возможности опыта, выйти за пределы опыта (за пределы нашего бытия при жизни) и даже распространить наше познание на природу всех мыслящих существ вообще, | пользуясь эмпирическим, но неопределенным в отношении всех способов созерцания положением *я мыслю?*

Итак, рациональная психология как *доктрина,* расширяющая наше самопознание, не существует; она возможна только как *дисциплина,* устанавливающая спекулятивному разуму в этой области ненарушимые границы, с одной стороны, чтобы мы не бросились в объятия бездушного материализма, а с другой стороны, чтобы мы не заблудились в спиритуализме, лишенном основания в нашей жизни; она скорее напоминает нам, чтобы мы видели в этом отказе разума дать удовлетворительный ответ на вопросы любопытствующих, касающиеся

Antwort zu geben, als einen Wink derselben anzusehen, unser Selbsterkenntnis von der fruchtlosen überschwenglichen Spekulation zum fruchtbaren praktischen Gebrauche anzuwenden, welcher, wenn er gleich auch nur immer auf Gegenstände der Erfahrung gerichtet ist, seine Prinzipien doch höher hernimmt und das Verhalten so bestimmt, als ob unsere Bestimmung unendlich weit über die Erfahrung, mithin über dieses Leben hinaus reiche.

Man sieht aus allem diesem, daß ein bloßer Mißverstand der rationalen Psychologie ihren Ursprung gebe. Die Einheit des Bewußtseins, welche den Kategorien zum Grunde liegt, wird hier für Anschauung des
422 Subjekts als Objekts genommen und darauf die Kategorie | der Substanz angewandt. Sie ist aber nur die *Einheit* im Denken, wodurch allein kein Objekt gegeben wird, worauf also die Kategorie der Substanz, als die jederzeit gegebene *Anschauung* voraussetzt, nicht angewandt, mithin dieses Subjekt gar nicht erkannt werden kann. Das Subjekt der Kategorien kann also dadurch, daß es diese denkt, nicht von sich selbst als einem Objekte der Kategorien einen Begriff bekommen; denn um diese zu denken, muß es sein reines Selbstbewußtsein, welches doch hat erklärt werden sollen, zum Grunde legen. Ebenso kann das Subjekt, in welchem die Vorstellung der Zeit ursprünglich ihren Grund hat, sein eigen Dasein in der Zeit dadurch nicht bestimmen, und wenn das letztere nicht sein kann, so kann auch das erstere als Bestimmung seiner selbst (als denkenden Wesens überhaupt) durch Kategorien nicht stattfinden*. |
423

* Das: Ich denke, ist, wie schon gesagt, ein empirischer Satz und hält den Satz: Ich existiere, in sich. Ich kann aber nicht sagen: alles, was denkt, existiert; denn da würde die Eigenschaft des Denkens alle Wesen, die sie besitzen, zu notwendigen Wesen machen. Daher kann meine Existenz auch nicht aus dem Satze: Ich denke, als gefolgert angesehen werden, wie *Cartesius* dafür hielt, (weil sonst der Obersatz: alles, was denkt, existiert, vorausgehen müßte) sondern ist mit ihm identisch. Er drückt eine unbestimmte empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung, aus, (mithin beweist er doch, daß schon Empfin|dung, die folglich
423 zur Sinnlichkeit gehört, diesem Existentialsatz zum Grunde liege) geht aber vor der Erfahrung vorher, die das Objekt der Wahrnehmung durch die Kategorie in Ansehung der Zeit bestimmen soll; und die Existenz ist hier noch keine Kategorie, als welche nicht auf ein unbestimmt gegebenes Objekt, sondern nur ein

того, что выходит за пределы земной жизни, его же указание повернуть свое самопознание от бесплодной чрезмерной спекуляции к плодотворному практическому употреблению, которое, хотя всегда и направлено только на предметы опыта, тем не менее заимствует свои принципы из более высокого источника и определяет наше поведение так, как если бы наше назначение выходило бесконечно далеко за пределы опыта, стало быть, за пределы земной жизни.

Из всего этого ясно, что источником рациональной психологии служит простое заблуждение. Единство сознания, лежащее в основе категорий, принимается здесь за созерцание субъекта как объекта и к нему применяется категория | субстанции. Между тем это единство сознания есть лишь единство в *мышлении*, а посредством одного только мышления объект не дается; следовательно, категория субстанции, предполагающая каждый раз данное *созерцание*, неприменима к нему, и потому этот субъект вовсе не может быть познан. Следовательно, оттого, что субъект категорий мыслит эти категории, он не может получить понятие о самом себе как объекте категорий, ведь для того, чтобы мыслить категории, он должен положить в основу свое чистое самосознание, которое ведь и должно было быть объяснено. Подобным же образом субъект, в котором представление о времени первоначально имеет свое основание, не может определить этим представлением свое собственное бытие во времени; и если невозможно последнее, то невозможно и первое как определение самого себя (в качестве мыслящего существа вообще) посредством категорий*. |

* Положение *я мыслю* есть, как уже сказано, эмпирическое суждение, содержащее в себе утверждение *я существую*. Но я не могу сказать: *все, что мыслит, существует;* ведь в таком случае свойство мышления сделало бы все существа, обладающие им, необходимыми существами. Поэтому мое *существование* не может считаться выводом из положения я *мыслю*, как это полагал Декарт † (так как в противном случае этому положению должна была бы предшествовать бóльшая посылка: *все, что мыслит, существует*), а представляет собой тождественное с ним суждение. Оно служит выражением неопределенного эмпирического созерцания, т. е. восприятия (стало быть, оно показывает, что в основе этого суждения о существовании уже лежит ощущение, | которое, следовательно, принадлежит к чувственности), однако предшествует опыту, который должен определять объект воспри-

* * *

So verschwindet denn ein über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus versuchtes und doch zum höchsten Interesse der Menschheit gehöriges Erkenntnis, soweit es der spekulativen Philosophie verdankt
424 werden soll, | in getäuschte Erwartung; wobei gleichwohl die Strenge der Kritik dadurch, daß sie zugleich die Unmöglichkeit beweist, von einem Gegenstande der Erfahrung über die Erfahrungsgrenze hinaus etwas dogmatisch auszumachen, der Vernunft bei diesem ihrem Interesse den ihr nicht unwichtigen Dienst tut, sie ebensowohl wider alle mögliche Behauptungen des Gegenteils in Sicherheit zu stellen; welches nicht anders geschehen kann, als so, daß man entweder seinen Satz apodiktisch beweist, oder, wenn dieses nicht gelingt, die Quellen dieses Unvermögens aufsucht, welche, wenn sie in den notwendigen Schranken unserer Vernunft liegen, alsdann jeden Gegner gerade demselben Gesetze der Entsagung aller Ansprüche auf dogmatische Behauptung unterwerfen müssen.

Gleichwohl wird hierdurch für die Befugnis, ja gar die Notwendigkeit der Annehmung eines künftigen Lebens nach Grundsätzen des mit dem spekulativen verbundenen praktischen Vernunftgebrauchs hierbei nicht das mindeste verloren; denn der bloß spekulative Beweis hat auf die gemeine Menschenvernunft ohnedem niemals einigen Einfluß ha-

solches, davon man einen Begriff hat, und wovon man wissen will, ob es auch außer diesem Begriffe gesetzt sei, oder nicht, Beziehung hat. Eine unbestimmte Wahrnehmung bedeutet hier nur etwas Reales, das gegeben worden und zwar nur zum Denken überhaupt, also nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst (Noumenon), sondern als Etwas, was in der Tat existiert und in dem Satze: Ich denke, als ein solches bezeichnet wird. Denn es ist zu merken, daß, wenn ich den Satz: Ich denke, einen empirischen Satz genannt habe, Ich dadurch nicht sagen will, das *Ich* in diesem Satze sei empirische Vorstellung; vielmehr ist sie rein intellektuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört. Allein ohne irgendeine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt, würde der Aktus: Ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung oder des Gebrauchs des reinen intellektuellen Vermögens.

* * *

Таким образом, познание, пытающееся выйти за пределы возможного опыта и тем не менее связанное с высшими интересами человечества, оказывается, поскольку оно должно быть приобретено
5 благодаря спекулятивной философии, | иллюзией, обманывающей наши ожидания; но вместе с тем строгость критики, доказывающей невозможность высказывать о предметах опыта догматические утверждения, выходящие за пределы опыта, оказывает разуму и его собственным интересам немаловажную услугу: она предохраняет его
10 от всех возможных утверждений о противоположном; это достигается тем, что мы или доказываем свое положение аподиктически, или, когда это не удается, отыскиваем источник неудачи, и если он заключается в необходимых границах нашего разума, то в таком случае каждый наш противник должен подчиниться тому же самому
15 закону – отречься от всяких притязаний на догматические утверждения.

Этим, однако, не наносится никакого ущерба праву или даже необходимости признания загробной жизни согласно принципам практического употребления разума, связанного со спекулятивным [его употреб-
20 лением]; к тому же чисто спекулятивное доказательство никогда не оказывает какого-либо влияния на обыденный человеческий разум. Оно

ятия посредством категории в отношении времени; поэтому существование
25 здесь еще не категория, так как категория относится не к неопределенно данному объекту, а только к такому объекту, о котором мы уже имеем понятие и хотим знать, существует ли он также вне этого понятия или нет. Неопределенное восприятие означает здесь только нечто реальное, которое дано и притом лишь для мышления вообще, следовательно, не как явление и не
30 как вещь сама по себе (ноумен), а только как нечто действительно существующее и обозначаемое в качестве такового в суждении *я мыслю*. Ибо следует заметить, что, называя положение *я мыслю* эмпирическим, я не хочу этим сказать, будто *Я* в этом суждении есть эмпирическое представление; скорее оно имеет чисто интеллектуальный характер, потому что принадлежит к
35 мышлению вообще. Однако без всякого эмпирического представления, служащего материалом для мышления, акт *я мыслю* не мог бы иметь место, и эмпирическое служит лишь условием для применения или употребления чистой интеллектуальной способности.

ben können. Er ist so auf einer Haaresspitze gestellt, daß selbst die Schule ihn auf derselben nur solange erhalten kann, als sie ihn als einen Kreisel um denselben sich unaufhörlich drehen läßt, und er in ihren eigenen Augen also keine beharrliche Grundlage abgibt, worauf etwas gebauet werden könnte. Die Beweise, die für die Welt brauchbar sind,
425 bleiben hier|bei alle in ihrem unverminderten Werte und gewinnen vielmehr durch Abstellung jener dogmatischen Anmaßungen an Klarheit und ungekünstelter Überzeugung, indem sie die Vernunft in ihr eigentümliches Gebiet, nämlich die Ordnung der Zwecke, die doch zugleich eine Ordnung der Natur ist, versetzen, die dann aber zugleich, als praktisches Vermögen an sich selbst, ohne auf die Bedingungen der letzteren eingeschränkt zu sein, die erstere und mit ihr unsere eigene Existenz über die Grenzen der Erfahrung und des Lebens hinaus zu erweitern berechtigt ist. Nach der *Analogie mit der Natur* lebender Wesen in dieser Welt, an welchen die Vernunft es notwendig zum Grundsatze annehmen muß, daß kein Organ, kein Vermögen, kein Antrieb, also nichts Entbehrliches oder für den Gebrauch Unproportioniertes, mithin Unzweckmäßiges anzutreffen, sondern alles seiner Bestimmung im Leben genau angemessen sei, zu urteilen, müßte der Mensch, der doch allein den letzten Endzweck von allem diesem in sich enthalten kann, das einzige Geschöpf sein, welches davon ausgenommen wäre. Denn seine Naturanlagen, nicht bloß den Talenten und Antrieben nach, davon Gebrauch zu machen, sondern vornehmlich das moralische Gesetz in ihm, gehen so weit über allen Nutzen und Vorteil, den er in diesem Leben daraus ziehen könnte, daß das letztere sogar das bloße Bewußtsein der Rechtschaffenheit der Gesinnung bei Ermangelung aller Vor-
426 teile, | selbst sogar des Schattenwerks vom Nachruhm über alles hochschätzen lehrt und er sich innerlich dazu berufen fühlt, sich durch sein Verhalten in dieser Welt mit Verzichttuung auf viele Vorteile zum Bürger einer besseren, die er in der Idee hat, tauglich zu machen. Dieser mächtige, niemals zu widerlegende Beweisgrund, begleitet durch eine sich unaufhörlich vermehrende Erkenntnis der Zweckmäßigkeit in allem, was wir vor uns sehen, und durch eine Aussicht in die Unermeßlichkeit der Schöpfung, mithin auch durch das Bewußtsein einer gewissen Unbegrenztheit in der möglichen Erweiterung unserer Kenntnisse samt einem dieser angemessenen Triebe, bleibt immer noch übrig, wenn wir es gleich aufgeben müssen, die notwendige Fortdauer unserer Existenz aus der bloß theoretischen Erkenntnis unserer selbst einzusehen.

поставлено на такое тонкое острие, что даже школьная философия в состоянии удержать его на нем лишь постольку, поскольку заставляет его непрестанно вертеться как волчок, так что оно в ее собственных глазах не имеет твердой основы, на которой оно могло бы быть построено. Доказательства, пригодные для публики, сохраняют при этом | все свое неумаляемое значение, более того, благодаря устранению указанных выше догматических притязаний приобретают больше ясности и естественной убедительности, направляя разум на свойственную ему область, а именно на упорядоченность целей, которая в то же время есть порядок природы. При этом разум как практическая способность сама по себе, не ограниченная условиями природы, имеет право расширить порядок целей и вместе с ним и наше собственное существование за пределы опыта и жизни. По *аналогии с природой* живых существ в этом мире, относительно которых разум необходимо должен признать в качестве основоположения, что у них нет ни одного органа, ни одной способности, ни одной склонности, которые были бы не нужны, непригодны для употребления, стало быть, нецелесообразны, а все точно соразмерено с назначением их в жизни, — [в сравнении с этим] человек, который ведь может заключать в себе конечную цель всего этого, должен бы быть единственным существом, составляющим здесь исключение. В самом деле, его естественные способности — не столько применение их сообразно своим талантам и склонностям, сколько главным образом моральный закон в нем — до такой степени превосходят всякую пользу и выгоду, какую он мог бы извлечь из них в земной жизни, что моральный закон учит ценить выше всего даже простое сознание честности своего образа мыслей, хотя это и не дает никаких преимуществ | и даже тени славы у потомков, и человек чувствует себя внутренне призванным к тому, чтобы, пренебрегая многими выгодами, подготовить себя своим поведением в этом мире к тому, чтобы стать гражданином лучшего мира, который он имеет в идее. Это основание доказательства, сильное, всегда неопровержимое, сопровождаемое и непрерывно возрастающим познанием целесообразности во всем, что мы видим перед собой, и прозрением неизмеримости творения, а следовательно, сознанием известной неограниченности в деле возможного расширения наших знаний вместе с соразмерным стремлением к этому, – такое основание все еще остается в нашем распоряжении, хотя мы должны отказаться от того, чтобы усматривать необходимое продолжение нашего существования из чисто теоретического познания нас самих.

Beschluß der Auflösung des psychologischen Paralogismus

Der dialektische Schein in der rationalen Psychologie beruht auf der Verwechslung einer Idee der Vernunft (einer reinen Intelligenz) mit dem in allen Stücken unbestimmten Begriffe eines denkenden Wesens überhaupt. Ich denke mich selbst zum Behuf einer möglichen Erfahrung, indem ich noch von aller wirklichen Erfahrung abstrahiere, und schließe daraus, daß ich mich meiner Existenz auch außer der Erfahrung und den
427 em|pirischen Bedingungen derselben bewußt werden könne. Folglich verwechsele ich die mögliche *Abstraktion* von meiner empirisch bestimmten Existenz mit dem vermeinten Bewußtsein einer *abgesondert* möglichen Existenz meines denkenden Selbst und glaube das Substantiale in mir als das transzendentale Subjekt zu erkennen, indem ich bloß die Einheit des Bewußtseins, welche allem Bestimmen als der bloßen Form der Erkenntnis zum Grunde liegt, in Gedanken habe.

Die Aufgabe, die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper zu erklären, gehört nicht eigentlich zu derjenigen Psychologie, wovon hier die Rede ist, weil sie die Persönlichkeit der Seele auch außer dieser Gemeinschaft (nach dem Tode) zu beweisen die Absicht hat und also im eigentlichen Verstande *transzendent* ist, ob sie sich gleich mit einem Objekte der Erfahrung beschäftigt, aber nur sofern es aufhört ein Gegenstand der Erfahrung zu sein. Indessen kann auch hierauf nach unserem Lehrbegriffe hinreichende Antwort gegeben werden. Die Schwierigkeit, welche diese Aufgabe veranlaßt hat, besteht, wie bekannt, in der vorausgesetzten Ungleichartigkeit des Gegenstandes des inneren Sinnes (der Seele) mit den Gegenständen äußerer Sinne, da jenem nur die Zeit, diesen auch der Raum zur formalen Bedingung ihrer Anschauung anhängt. Bedenkt man aber, daß beiderlei Art von Gegenständen hierin sich nicht innerlich, sondern nur, sofern einer dem andern äußerlich *erscheint,*
428 von|einander unterscheiden, mithin das, was der Erscheinung der Materie als Ding an sich selbst zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte, so verschwindet diese Schwierigkeit, und es bleibt keine andere übrig, als die, wie überhaupt eine Gemeinschaft von Substanzen möglich sei, welche zu lösen ganz außer dem Felde der Psychologie und, wie der Leser nach dem, was in der Analytik von Grundkräften und Vermögen gesagt worden, leicht urteilen wird, ohne allen Zweifel auch außer dem Felde aller menschlichen Erkenntnis liegt.

Заключение к разрешению психологического паралогизма

В рациональной психологии диалектическая видимость основывается на смешении идеи разума (чистого умопостижения, интеллигенции) с неопределенным во всех отношениях понятием мыслящего существа вообще. Я мыслю самого себя ради некоторого возможного опыта, абстрагируясь еще от всякого действительного опыта, и заключаю отсюда, что могу сознавать свое существование также вне опыта и вне его эмпирических | условий. Следовательно, я смешиваю возможное *абстрагирование* от моего эмпирически определенного существования с мнимым сознанием возможности *обособленного* существования моего мыслящего *Я* и воображаю, будто познаю субстанциальное в себе как трансцендентальный субъект, между тем как [в действительности] я мыслю только единство сознания, лежащее в основе всякого определения как одной лишь формы познания.

Задача объяснить общение души с телом принадлежит, собственно, не той психологии, о которой идет здесь речь, так как она намерена доказать индивидуальность души также и помимо этого общения (после смерти) и, следовательно, *трансцендентна* в собственном смысле этого слова; хотя она и занимается объектом опыта, однако лишь поскольку он перестает быть предметом опыта. Но и на вопрос об общении души с телом можно дать удовлетворительный ответ исходя из нашего учения. Трудность этой задачи заключается, как известно, в предполагаемой неоднородности предмета внутреннего чувства (души) с предметами внешних чувств, так как предмет внутреннего чувства имеет формальным условием своего созерцания только время, а предметы внешних чувств — также пространство. Но если принять в соображение, что оба эти вида предметов отличаются здесь друг от друга не внутренне, а лишь поскольку один внеш-
не *является* | другому, стало быть, то, что лежит в основе явления материи как вещь сама по себе, быть может, вовсе не так неоднородно, то это затруднение исчезает и остается только вопрос, как вообще возможно общение между субстанциями; но ответ на этот вопрос полностью лежит вне сферы психологии, и, как легко может судить читатель по тому, что́ сказано в аналитике о первоначальных силах и способностях, ответ этот, без сомнения, выходит также за пределы всякого человеческого познания.

Allgemeine Anmerkung, den Übergang von der rationalen Psychologie zur Kosmologie betreffend

Der Satz: Ich denke, oder: Ich existiere denkend, ist ein empirischer Satz. Einem solchen aber liegt empirische Anschauung, folglich auch das gedachte Objekt als Erscheinung zum Grunde, und so scheint es, als wenn nach unserer Theorie die Seele ganz und gar, selbst im Denken, in Erscheinung verwandelt würde, und auf solche Weise unser Bewußtsein selbst, als bloßer Schein, in der Tat auf nichts gehen müßte.

Das Denken, für sich genommen, ist bloß die logische Funktion, mithin lauter Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloß möglichen Anschauung und stellt das Subjekt des Bewußtseins
429 keineswegs als | Erscheinung dar, bloß darum weil es gar keine Rücksicht auf die Art der Anschauung nimmt, ob sie sinnlich oder intellektuell sei. Dadurch stelle ich mich mir selbst weder wie ich bin, noch wie ich mir erscheine, vor, sondern ich denke mich nur wie ein jedes Objekt überhaupt, von dessen Art der Anschauung ich abstrahiere. Wenn ich mich hier als *Subjekt* der Gedanken oder auch als *Grund* des Denkens vorstelle, so bedeuten diese Vorstellungsarten nicht die Kategorien der Substanz oder der Ursache, denn diese sind jene Funktionen des Denkens (Urteilens), schon auf unsere sinnliche Anschauung angewandt, welche freilich erfordert werden würde, wenn ich mich *erkennen* wollte. Nun will ich mich meiner aber nur als denkend bewußt werden; wie mein eigenes Selbst in der Anschauung gegeben sei, das setze ich bei Seite, und da könnte es mir, der ich denke, aber nicht sofern ich denke, bloß Erscheinung sein; im Bewußtsein meiner selbst beim bloßen Denken bin ich das *Wesen selbst,* von dem mir aber freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben ist.

Der Satz aber: Ich denke, sofern er so viel sagt, als: *Ich existiere denkend,* ist nicht bloße logische Funktion, sondern bestimmt das Subjekt (welches dann zugleich Objekt ist) in Ansehung der Existenz und kann ohne den inneren Sinn nicht stattfinden, dessen Anschauung jederzeit das Objekt nicht als Ding an sich selbst, sondern bloß als Er-
430 scheinung an die Hand gibt. In ihm ist also | schon nicht mehr bloße Spontaneität des Denkens, sondern auch Rezeptivität der Anschauung, d. i. das Denken meiner selbst auf die empirische Anschauung eben

Общее замечание относительно перехода от рациональной психологии к космологии

Положение *я мыслю* или *я существую, поскольку мыслю,* есть эмпирическое положение. Но в основе такого положения лежит эмпирическое созерцание, следовательно, помысленный объект как явление; поэтому может показаться, будто согласно нашей теории душа полностью, и даже в мышлении, превращается в явление и таким образом само наше сознание, как простая видимость, в действительности должно относиться к ничто.

Мышление, взятое для себя самого, есть только логическая функция, стало быть, только спонтанность связывания многообразного в лишь возможном созерцании. Оно никак не показывает субъект сознания как | явление по той только причине, что не принимает в соображение способа созерцания, будь оно чувственным или интеллектуальным. Посредством мышления я не представляю себя ни как я существую, ни как я себе являюсь, а только мыслю себя как всякий объект вообще, отвлекаясь от способа, каким я его созерцаю. Если я представляю себя при этом как *субъект* мыслей или как *основание* мышления, то эти способы представления не означают категорий субстанции или причины, так как эти категории суть функции мышления (суждения), уже примененные к нашему чувственному созерцанию, без которого, конечно, нельзя было бы обойтись, если бы я хотел *познать* себя. Но в данном случае я хочу сознавать себя только мыслящим; я оставляю в стороне то, каким образом мое собственное *Я* дано в созерцании, в котором оно могло бы быть только явлением для меня, мыслящего, но не поскольку я мыслю; в осознании меня самого способом чистого мышления я есмь *само существо,* относительно которого мне, правда, еще ничего не дано, чтобы такое существо мыслить.

Однако положение *я мыслю,* поскольку оно утверждает *мысля, я существую*, есть не только логическая функция; оно определяет субъект (который в таком случае есть вместе с тем и объект) в отношении существования и не может иметь места без внутреннего чувства, созерцание которого всегда дает объект не как вещь саму по
35 себе, а только как явление. В данном положении, следовательно, | к эмпирическому созерцанию того же самого субъекта применена уже не только спонтанность мышления, но также и восприимчивость

desselben Subjekts angewandt. In dieser letzteren müßte denn nun das denkende Selbst die Bedingungen des Gebrauchs seiner logischen Funktionen zu Kategorien der Substanz, der Ursache etc. suchen, um sich als Objekt an sich selbst nicht bloß durch das Ich zu bezeichnen, sondern auch die Art seines Daseins zu bestimmen, d. i. sich als Noumenon zu erkennen; welches aber unmöglich ist, indem die innere empirische Anschauung sinnlich ist und nichts als Data der Erscheinung an die Hand gibt, die dem Objekte des *reinen Bewußtseins* zur Kenntnis seiner abgesonderten Existenz nichts liefern, sondern bloß der Erfahrung zum Behufe dienen kann.

Gesetzt aber, es fände sich in der Folge nicht in der Erfahrung, sondern in gewissen (nicht bloß logischen Regeln, sondern) *a priori* feststehenden, unsere Existenz betreffenden Gesetzen des reinen Vernunftgebrauchs Veranlassung, uns völlig *a priori* in Ansehung unseres eigenen *Daseins* als *gesetzgebend* und diese Existenz auch selbst bestimmend vorauszusetzen: so würde sich dadurch eine Spontaneität entdecken, wodurch unsere Wirklichkeit bestimmbar wäre, ohne dazu der Bedingungen der empirischen Anschauung zu bedürfen; und hier würden wir inne werden, daß im Bewußtsein unseres Daseins *a priori* etwas enthalten sei, was unsere nur sinnlich durch|gängig bestimmbare Existenz doch in Ansehung eines gewissen inneren Vermögens in Beziehung auf eine intelligible (freilich nur gedachte) Welt zu bestimmen dienen kann.

Aber dieses würde nichts desto weniger alle Versuche in der rationalen Psychologie nicht im mindesten weiter bringen. Denn ich würde durch jenes bewundernswürdige Vermögen, welches mir das Bewußtsein des moralischen Gesetzes allererst offenbart, zwar ein Prinzip der Bestimmung meiner Existenz, welches rein intellektuell ist, haben, aber durch welche Prädikate? Durch keine andere, als die mir in der sinnlichen Anschauung gegeben werden müssen; und so würde ich da wiederum hingeraten, wo ich in der rationalen Psychologie war, nämlich in das Bedürfnis sinnlicher Anschauungen, um meinen Verstandesbegriffen, Substanz, Ursache usw., wodurch ich allein Erkenntnis von mir haben kann, Bedeutung zu verschaffen; jene Anschauungen können mich aber über das Feld der Erfahrung niemals hinaus helfen. Indessen würde ich doch diese Begriffe in Ansehung des praktischen Gebrauchs, welcher doch immer auf Gegenstände der Erfahrung gerichtet ist, der im theoretischen Gebrauche analogischen Bedeutung gemäß auf die

созерцания, т. е. мышление, направленное на меня самого. В этом созерцании мыслящее *Я* должно было бы искать условия употребления своих логических функций применительно к категориям субстанции, причины и т. д., чтобы не только посредством *Я* обозначить себя как объект сам по себе, но и определить способ своего бытия, т. е. познать себя как ноумен; однако это невозможно, так как внутреннее эмпирическое созерцание имеет чувственный характер и не заключает в себе ничего, кроме данных явления, которые ничего не доставляют объекту *чистого сознания* для знания о его обособленном существовании и могут служить только для целей опыта.

Но если допустить, что впоследствии, не в опыте, а в определенных (не только логических правилах, но и) неизменных законах чистого употребления разума, устанавливаемых *a priori* и касающихся нашего существования, нашелся бы повод предположить, что мы совершенно *a priori законодательствуем* в отношении нашего собственного *бытия* и даже предпосылаем это свое существование, определяя его, то тем самым обнаружилась бы спонтанность, посредством которой можно было бы определить нашу действительность, не нуждаясь в условиях эмпирического созерцания; тогда мы заметили бы, что в сознании нашего бытия *a priori* содержится нечто такое, с помощью чего наше существование, полностью | определяемое только чувственно, может быть тем не менее определено касательно некоторой внутренней способности в отношении к умопостигаемому (конечно, только мыслимому) миру.

Однако это нисколько не продвинуло бы вперед рациональную психологию, какие бы усилия она ни прилагала. В самом деле, посредством этой удивительной способности, которую мне впервые открывает осознание морального закона, я получил бы, правда, чистый интеллектуальный принцип определения моего существования, однако с помощью каких предикатов? Только с помощью тех, какие должны быть мне даны в чувственном созерцании; таким образом, я опять очутился бы в том же положении, в каком находился, занимаясь рациональной психологией, а именно я нуждался бы в чувственных созерцаниях, чтобы придать значение своим рассудочным понятиям *субстанция*, *причина* и т. д., без которых я не могу иметь познание самого себя; однако эти созерцания никогда не могут оказать помощь в том, чтобы вывести меня за пределы опыта. Впрочем, для практического употребления, которое всегда ведь направлено на предметы опыта, я имел бы право применять эти понятия к свободе и ее субъекту сообразно значе-

Freiheit und das Subjekt derselben anzuwenden befugt sein, indem ich bloß die logischen Funktionen des Subjekts und Prädikats, des Grundes und der Folge darunter verstehe, denen gemäß die Handlungen oder
B 432 die Wirkun|gen jenen Gesetzen gemäß so bestimmt werden, daß sie, zugleich mit den Naturgesetzen, den Kategorien der Substanz und der Ursache allemal gemäß erklärt werden können, ob sie gleich aus ganz anderem Prinzip entspringen. Dieses hat nur zur Verhütung des Mißverstandes, dem die Lehre von unserer Selbstanschauung als Erscheinung leicht ausgesetzt ist, gesagt sein sollen. Im Folgenden wird man davon Gebrauch zu machen Gelegenheit haben.

Der transzendentalen Dialektik zweites Buch Zweites Hauptstück

Die Antinomie der reinen Vernunft

Wir haben in der Einleitung zu diesem Teile unseres Werks gezeigt, daß aller transzendentale Schein der reinen Vernunft auf dialektischen Schlüssen beruhe, deren Schema die Logik in den drei formalen Arten
A 406 der Ver|nunftschlüsse überhaupt an die Hand gibt, so wie etwa die Kategorien ihr logisches Schema in den vier Funktionen aller Urteile antreffen. Die *erste* Art dieser vernünftelnden Schlüsse ging auf die unbedingte Einheit der *subjektiven* Bedingungen aller Vorstellungen überhaupt (des Subjekts oder der Seele) in Korrespondenz mit den *kategorischen* Vernunftschlüssen, deren Obersatz als Prinzip die Beziehung eines Prädi-
B 433 kats auf ein *Sub|jekt* aussagt. Die *zweite* Art des dialektischen Arguments wird also nach der Analogie mit *hypothetischen* Vernunftschlüssen die unbedingte Einheit der objektiven Bedingungen in der Erscheinung zu ihrem Inhalte machen, so wie die *dritte* Art, die im folgenden Hauptstücke vorkommen wird, die unbedingte Einheit der objektiven Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände überhaupt zum Thema hat.

Es ist aber merkwürdig, daß der transzendentale Paralogismus einen bloß einseitigen Schein in Ansehung der Idee von dem Subjekte unseres Denkens bewirkte, und zur Behauptung des Gegenteils sich nicht der mindeste Schein aus Vernunftbegriffen vorfinden will. Der Vorteil ist gänzlich auf der Seite des Pneumatismus, obgleich dieser den Erbfehler nicht verleugnen kann, bei allem ihm

нию, аналогичному с теоретическим употреблением [a] [этих понятий], подразумевая под ними только логические функции субъекта и предиката, основания и следствия, согласно которым поступки, или действия, | сообразующиеся с моральными законами, определяются так, что всегда могут быть объяснены вместе с законами природы сообразно категориям субстанции и причины, хотя и возникают из совсем иного принципа. Все это мы высказали только для того, чтобы избежать недоразумения, которое легко может быть вызвано учением о нашем самосозерцании как явлении. В последующем изложении мы будем иметь случай использовать это.

Второй книги трансцендентальной диалектики Глава вторая

Антиномия чистого разума

Во введении к этой части нашего сочинения мы показали, что всякая трансцендентальная видимость чистого разума основывается на диалектических выводах, схему которых дает логика в трех своих формальных видах умо|заключений вообще, подобно тому как категории имеют свою логическую схему в четырех функциях всех суждений. ***Первый вид*** этих умствующих умозаключений относится к безусловному единству *субъективных* условий всех представлений вообще (субъекта или души) и соответствует ***категорическим*** умозаключениям, бóльшая посылка которых как принцип выражает отношение предиката к субъекту. | ***Второй вид*** диалектического аргумента по аналогии с ***гипотетическими*** умозаключениями делает своим содержанием безусловное единство объективных условий в явлении, а *третий вид,* который будет рассмотрен в следующей главе, имеет своей темой безусловное единство объективных условий возможности предметов вообще.

Замечательно, однако, что трансцендентальный паралогизм создает только одностороннюю видимость в отношении идеи о субъекте нашего мышления, а для утверждения противоположного нельзя, исходя из понятий разума, найти какую-либо видимость. Преимущества здесь полностью на стороне пневматизма †, хотя он и не может отделаться от наследственного порока, в силу которого он раз-

günstigen Schein in der Feuerprobe der Kritik sich in lauter Dunst aufzulösen.

Ganz anders fällt es aus, wenn wir die Vernunft auf die *objektive*
A 407 *Synthesis* der Erscheinungen anwenden, | wo sie ihr Principium der unbedingten Einheit zwar mit vielem Scheine geltend zu machen denkt, sich aber bald in solche Widersprüche verwickelt, daß sie genötigt wird, in kosmologischer Absicht von ihrer Forderung abzustehen.

Hier zeigt sich nämlich ein neues Phänomen der menschlichen Vernunft, nämlich: eine ganz natürliche Antithetik, auf die keiner zu grü-
B 434 beln und künstlich Schlingen | zu legen braucht, sondern in welche die Vernunft von selbst und zwar unvermeidlich gerät und dadurch zwar vor dem Schlummer einer eingebildeten Überzeugung, den ein bloß einseitiger Schein hervorbringt, verwahrt, aber zugleich in Versuchung gebracht wird, sich entweder einer skeptischen Hoffnungslosigkeit zu überlassen, oder einen dogmatischen Trotz anzunehmen und den Kopf steif auf gewisse Behauptungen zu setzen, ohne den Gründen des Gegenteils Gehör und Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Beides ist der Tod einer gesunden Philosophie, wiewohl jener allenfalls noch die *Euthanasie* der reinen Vernunft genannt werden könnte.

Ehe wir die Auftritte des Zwiespalts und der Zerrüttungen sehen lassen, welche dieser Widerstreit der Gesetze (Antinomie) der reinen Vernunft veranlaßt, wollen wir gewisse Erörterungen geben, welche die Methode erläutern und rechtfertigen können, deren wir uns in Behandlung unseres Gegenstandes bedienen. Ich nenne alle transzendentalen Ideen, sofern sie die absolute Totalität in der Synthesis der Erscheinun-
A 408 gen betreffen, *Weltbegriffe,* | teils wegen eben dieser unbedingten Totalität, worauf auch der Begriff des Weltganzen beruht, der selbst nur eine Idee ist, teils weil sie lediglich auf die Synthesis der Erscheinungen, mithin die empirische gehen, da hingegen die absolute Totalität in der
B 435 Synthesis der Bedingungen aller möglichen Dinge überhaupt | ein Ideal der reinen Vernunft veranlassen wird, welches von dem Weltbegriffe gänzlich unterschieden ist, ob es gleich darauf in Beziehung steht. Daher so wie die Paralogismen der reinen Vernunft den Grund zu einer dialektischen Psychologie legten, so wird die Antinomie der reinen Vernunft die transzendentalen Grundsätze einer vermeinten reinen (rationalen) Kosmologie vor Augen stellen, nicht um sie gültig zu finden und sich zuzueignen, sondern, wie es auch schon die Benennung von einem Widerstreit der Vernunft anzeigt, um sie als eine Idee, die

летается, как дым, под огнем критики, несмотря на благоприятствующую ему видимость.

Совсем иное получается, когда мы применяем разум *к объективному синтезу* явлений; | здесь разум намерен, правда, доказать свой принцип безусловного единства, придавая ему вид правдоподобия, однако вскоре запутывается в таких противоречиях, что вынужден отказаться от своих притязаний в космологии.

Здесь мы, собственно, сталкиваемся с новым феноменом человеческого разума, а именно с совершенно естественной антитетикой, где не требуется ломать себе голову и искусно воздвигать на пути разума ловушки, | так как он сам собой, и притом неизбежно, попадает в них. Правда, это не позволяет разуму убаюкивать себя воображаемой уверенностью, вызываемой односторонней видимостью, но в то же время вводит его в искушение или предаться безнадежному скептицизму, или усвоить догматическое упрямство и упорно защищать определенные утверждения, не прислушиваясь к доводам противников и не воздавая им по справедливости. И то и другое означает смерть здоровой философии, хотя первый случай все же можно было бы назвать *эвтаназией* † чистого разума.

Прежде чем показать разлад и расстройство, вызываемые этим противостоянием законов (антиномией) чистого разума, мы выскажем некоторые мысли, которые могут разъяснить и обосновать метод, используемый нами при исследовании нашего предмета. Все трансцендентальные идеи, поскольку они касаются абсолютной тотальности в синтезе явлений, я называю *понятиями мира* [*в целом*] [a] | отчасти ввиду именно этой безусловной тотальности, на которой основывается также понятие мироздания, само составляющее только идею, отчасти же потому, что они относятся исключительно к синтезу явлений, стало быть, к эмпирическому синтезу, между тем как абсолютная тотальность в синтезе условий всех возможных вещей вообще | приводит к идеалу чистого разума, совершенно отличающемуся от понятия мира [в целом], хотя и связанному с ним. И подобно тому как паралогизмы чистого разума послужили основанием для диалектической психологии, так же и антиномия чистого разума будет представлять взору трансцендентальные основоположения мнимо чистой (рациональной) космологии не для того, чтобы признать их значимыми и усвоить их, а — как это видно уже из названия противостояния разума — для того, чтобы изобразить их

sich mit Erscheinungen nicht vereinbaren läßt, in ihrem blendenden, aber falschen Scheine darzustellen.

Der Antinomie der reinen Vernunft
Erster Abschnitt

System der kosmologischen Ideen

Um nun diese Ideen nach einem Prinzip mit systematischer Präzision aufzählen zu können, müssen wir *erstlich* bemerken, daß nur der Verstand es sei, aus welchem reine und transzendentale Begriffe entA 409 springen | können, daß die Vernunft eigentlich gar keinen Begriff erzeuge, sondern allenfalls nur den *Verstandesbegriff* von den unvermeidlichen Einschränkungen einer möglichen Erfahrung *frei mache* und ihn also über die Grenzen des Empirischen, doch aber in Verknüpfung mit B 436 dem|selben zu erweitern suche. Dieses geschieht dadurch, daß sie zu einem gegebenen Bedingten auf der Seite der Bedingungen (unter denen der Verstand alle Erscheinungen der synthetischen Einheit unterwirft) absolute Totalität fordert und dadurch die Kategorie zur transzendentalen Idee macht, um der empirischen Synthesis durch die Fortsetzung derselben bis zum Unbedingten (welches niemals in der Erfahrung, sondern nur in der Idee angetroffen wird) absolute Vollständigkeit zu geben. Die Vernunft fordert dieses nach dem Grundsatze: *wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben,* wodurch jenes allein möglich war. Also werden *erstlich* die transzendentalen Ideen eigentlich nichts, als bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien sein, und jene werden sich in eine *Tafel* bringen lassen, die nach den Titeln der letzteren angeordnet ist. *Zweitens* aber werden doch auch nicht alle Kategorien dazu taugen, sondern nur diejenige, in welchen die Synthesis eine *Reihe* ausmacht und zwar der einander untergeordneten (nicht beigeordneten) Bedingungen zu einem Bedingten. Die absolute Totalität wird von A 410 der Vernunft nur sofern gefordert, als sie die aufsteigende | Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten angeht, mithin nicht, wenn von der absteigenden Linie der Folgen, noch auch von dem Aggregat koordinierter Bedingungen zu diesen Folgen die Rede ist. Denn B 437 Bedingungen sind in Anse|hung des gegebenen Bedingten schon vorausgesetzt und mit diesem auch als gegeben anzusehen, anstatt daß, da

как идею в ее блестящей, но ложной видимости, как идею, которую невозможно согласовать с явлениями.

Антиномии чистого разума
Раздел первый

Система космологических идей

Чтобы быть в состоянии перечислить эти идеи согласно некоторому принципу с систематической точностью, мы должны, *во-первых,* заметить, что чистые и трансцендентальные понятия могут возникнуть | только из рассудка и что разум, собственно, не создает никаких понятий, а самое большее *освобождает понятие рассудка* от неизбежных ограничений сферой возможного опыта и таким образом стремится расширить его за пределы эмпирического, хотя и в связи | с ним. Это достигается тем, что разум требует абсолютной тотальности на стороне условий (при которых рассудок подчиняет все явления синтетическому единству) для данного обусловленного и тем самым превращает категорию в трансцендентальную идею, чтобы придать абсолютную полноту эмпирическому синтезу путем продолжения его до безусловного (которое никогда не встречается в опыте и имеется только в идее). Разум предъявляет это требование согласно основоположению *если дано обусловленное, то дана и вся сумма условий, стало быть, абсолютно безусловное,* благодаря которому только и стало возможным обусловленное. Таким образом, трансцендентальные идеи суть, *во-первых,* не что иное, как категории, расширенные до безусловного, и потому могут быть расположены в виде таблицы соответственно рубрикам категорий. Но *во-вторых,* надо заметить, что для этого годятся не все категории, а только те, в которых синтез образует *ряд,* и притом ряд подчиненных друг другу (а не координированных), условий для обусловленного. Абсолютная тотальность требуется разумом лишь постольку, поскольку она касается восходящего ряда условий для данного обусловленного, стало быть, не тогда, когда речь идет о нисходящей линии следствий или об агрегате координированных условий для этих следствий. В самом деле, условия в отно|шении данного обусловленного уже предполагаются и вместе с ним должны рассматриваться как данные; следствия же не делают возможными свои усло-

die Folgen ihre Bedingungen nicht möglich machen, sondern vielmehr voraussetzen, man im Fortgange zu den Folgen (oder im Absteigen von der gegebenen Bedingung zu dem Bedingten) unbekümmert sein kann, ob die Reihe aufhöre oder nicht, und überhaupt die Frage wegen ihrer Totalität gar keine Voraussetzung der Vernunft ist.

So denkt man sich notwendig eine bis auf den gegebenen Augenblick völlig abgelaufene Zeit auch als gegeben (wenngleich nicht durch uns bestimmbar). Was aber die künftige betrifft, da sie die Bedingung nicht ist, zu der Gegenwart zu gelangen, so ist es, um diese zu begreifen, ganz gleichgültig, wie wir es mit der künftigen Zeit halten wollen, ob man sie irgendwo aufhören, oder ins Unendliche laufen lassen will. Es sei die Reihe m, n, o, worin n als bedingt in Ansehung m, aber zugleich als Bedingung von o gegeben ist; die Reihe gehe aufwärts von dem Bedingten n zu m (l, k, i etc.), im gleichen abwärts von der Bedingung n zum Bedingten o (p, q, r etc.): so muß ich die erstere Reihe voraussetzen, um n als gegeben anzusehen, und n ist nach der Vernunft
A 411 (der Totalität der Bedingungen) | nur vermittelst jener Reihe möglich, seine Möglichkeit beruht aber nicht auf der folgenden Reihe o, p, q, r,
B 438 die daher auch nicht | als gegeben, sondern nur als *dabilis* angesehen werden könnte.

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

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

вия, а скорее предполагают их, и потому, продвигаясь [от условий] к следствиям (или нисходя от данного условия к обусловленному), можно не беспокоиться о том, прекратится ли этот ряд или нет, да и вообще вопрос о его тотальности вовсе не является предпосылкой разума.

Так, время, полностью прошедшее до данного момента, необходимо мыслится также и как данное (хотя и определимое не нами). Что же касается будущего времени, оно не служит условием для достижения настоящего времени, и потому для понимания настоящего совершенно безразлично, как мы будем рассматривать будущее время: захотят ли его где-то прекратить или задумают позволить ему продолжаться до бесконечности. Положим, мы имеем ряд *m, n, o*, в котором *n* дано как обусловленное со стороны *m* и в то же время как условие для *o*; допустим, что этот ряд восходит от обусловленного *n* к *m (l, k, i* и т. д.) и нисходит от условия *n* к обусловленному *o* (*p, q, r* и т. д.). В таком случае, чтобы рассматривать *n* как данное, я должен предполагать наличие первого ряда, и согласно разуму (целокупности условий) | *n* возможно только при посредстве этого ряда, тогда как от следующего ряда *o, p, q, r* его возможность не зависит, и потому этот ряд мог бы рассматриваться в нем | не как данный, а только как *dabilis*.

Синтез ряда на стороне условий,– когда начинают с условия, ближайшего к данному явлению, и продвигаются к более отдаленным условиям,– я полагаю называть *регрессивным,* а синтез ряда на стороне обусловленного,– когда начинают с ближайшего следствия и продвигаются к более отдаленным,– я называю *прогрессивным*. Первый синтез направлен *in antecedentia*, а второй — *in consequentia*. Космологические идеи, следовательно, занимаются тотальностью регрессивного синтеза и направлены *in antecedentia*, а не *in consequentia*. Вопрос о следствиях есть произвольная, а не необходимая проблема чистого разума, так как для полного понимания того, что дано в явлении, нам потребны, конечно, основания, а не следствия.

Чтобы составить теперь таблицу идей соответственно таблице категорий, мы возьмем, во-первых, оба первоначальных количественных единства (*Quanta*) всех наших созерцаний — время и пространство. Время само по себе есть ряд (и формальное условие всех рядов); поэтому в нем в отношении данного настоящего следует *a priori* отличать *antecedentia* как условия (прошедшее) от *consequentia* (от будуще-

A412 gen) *a priori* zu unterscheiden. Folg|lich geht die transzendentale Idee der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einem gege-
B439 be|nen Bedingten nur auf alle vergangene Zeit. Es wird nach der Idee der Vernunft die ganze verlaufene Zeit als Bedingung des gegebenen Augenblicks notwendig als gegeben gedacht. Was aber den Raum betrifft, so ist in ihm an sich selbst kein Unterschied des Progressus vom Regressus, weil er ein *Aggregat,* aber keine *Reihe* ausmacht, indem seine Teile insgesamt zugleich sind. Den gegenwärtigen Zeitpunkt konnte ich in Ansehung der vergangenen Zeit nur als bedingt, niemals aber als Bedingung derselben ansehen, weil dieser Augenblick nur durch die verflossene Zeit (oder vielmehr durch das Verfließen der vorhergehenden Zeit) allererst entspringt. Aber da die Teile des Raumes einander nicht untergeordnet, sondern beigeordnet sind, so ist ein Teil nicht die Bedingung der Möglichkeit des andern, und er macht nicht, so wie die Zeit an sich selbst eine Reihe aus. Allein die Synthesis der mannigfaltigen Teile des Raumes, wodurch wir ihn apprehendieren, ist doch sukzessiv, geschieht also in der Zeit und enthält eine Reihe. Und da in dieser Reihe der aggregierten Räume (z. B. der Füße in einer Rute) von einem gegebenen an die weiter hinzugedachten immer die *Bedingung von der Grenze* der vorigen sind, so ist das *Messen* eines Raumes auch als
A413 eine Synthesis einer Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzusehen; nur daß die Seite der Bedingun|gen von der Seite, nach welcher das Bedingte hinliegt, an sich selbst nicht unterschieden
B440 ist, folglich *re|gressus* und *progressus* im Raume einerlei zu sein scheint. Weil indessen ein Teil des Raums nicht durch den andern gegeben, sondern nur begrenzt wird, so müssen wir jeden begrenzten Raum insofern auch als bedingt ansehen, der einen andern Raum als die Bedingung seiner Grenze voraussetzt, und so fortan. In Ansehung der Begrenzung ist also der Fortgang im Raume auch ein Regressus, und die transzendentale Idee der absoluten Totalität der Synthesis in der Reihe der Bedingungen trifft auch den Raum, und ich kann ebensowohl nach der absoluten Totalität der Erscheinung im Raume, als der in der verflossenen Zeit fragen. Ob aber überall darauf auch eine Antwort möglich sei, wird sich künftig bestimmen lassen.

Zweitens, so ist die Realität im Raume, d. i. die *Materie,* ein Bedingtes, dessen innere Bedingungen seine Teile und die Teile der Teile die entfernten Bedingungen sind, so daß hier eine regressive Synthesis stattfindet, deren absolute Totalität die Vernunft fordert, welche nicht anders

го). Следова|тельно, трансцендентальная идея абсолютной тотальности ряда условий для данного обусловленного относится только ко всякому прошедшему времени. Согласно идее разума все протекшее время необходимо мыслится как данное в качестве условия данного мгновения. Что же касается пространства, в нем самом по себе нет никакого различия между прогрессом и регрессом: оно образует *агрегат,* но *не ряд,* так как его части в их совокупности существуют все в одно и то же время. Настоящий момент я могу рассматривать в отношении прошедшего времени только как обусловленное, но не как условие его, потому что это мгновение возникает лишь благодаря протекшему времени (или, вернее, благодаря протеканию прошедшего времени). А поскольку части пространства не подчинены друг другу, а координированы между собой, постольку одна часть его не служит условием возможности другой, и само по себе пространство в отличие от времени не составляет ряда. Однако синтез многообразных частей пространства, посредством которого мы пространство подвергаем аппрегензии, все же последователен, значит, протекает во времени и содержит в себе ряд. И так как в этом ряду пространств, составляющих агрегат (например, футов в сажени) пространства, мысленно прибавляемые к данному, всегда составляют *условие границы* предыдущих, то *измерение* пространства следует также рассматривать как синтез некоторого ряда условий для данного обусловленного; только сторона условий сама по себе не отличается от стороны обусловленного, так что *re|gressus* и *progressus* в пространстве кажутся одинаковыми. Но поскольку часть пространства не дана посредством другой части, а только ограничена ею, постольку всякое ограниченное пространство мы должны рассматривать как обусловленное в том смысле, что оно предполагает другое пространство в качестве условий своей границы, и т. д. Следовательно, в отношении ограничения продвижение в пространстве также есть регресс, и трансцендентальная идея абсолютной тотальности синтеза в ряду условий касается также и пространства, а потому я могу ставить вопрос и об абсолютной тотальности явления и в пространстве, и в протекшем времени. Возможен ли вообще ответ на этот вопрос, будет видно из дальнейшего изложения.

Во-вторых, реальность в пространстве, т. е. *материя*, есть нечто обусловленное: внутренним условием его служат его части, а части его частей суть более отдаленные условия его, так что здесь имеет место регрессивный синтез, и разум требует его абсолютной тотальности, кото-

als durch eine vollendete Teilung, dadurch die Realität der Materie entweder in Nichts oder doch in das, was nicht mehr Materie ist, nämlich das Einfache, verschwindet, stattfinden kann. Folglich ist hier auch eine
A 414 Reihe von Bedingungen und ein Fortschritt zum Unbedingten. |

B 441 Drittens, was die Kategorien des realen Verhältnisses unter den Erscheinungen anlangt, so schickt sich die Kategorie der Substanz mit ihren Akzidenzen nicht zu einer transzendentalen Idee; d. i. die Vernunft hat keinen Grund, in Ansehung ihrer regressiv auf Bedingungen zu gehen. Denn Akzidenzen sind (sofern sie einer einigen Substanz inhärieren) einander koordiniert und machen keine Reihe aus. In Ansehung der Substanz aber sind sie derselben eigentlich nicht subordiniert, sondern die Art zu existieren der Substanz selber. Was hierbei noch scheinen könnte eine Idee der transzendentalen Vernunft zu sein, wäre der Begriff vom *Substantiale*. Allein da dieses nichts anderes bedeutet als den Begriff vom Gegenstande überhaupt, welcher subsistiert, sofern man an ihm bloß das transzendentale Subjekt ohne alle Prädikate denkt, hier aber nur die Rede vom Unbedingten in der Reihe der Erscheinungen ist: so ist klar, daß das Substantiale kein Glied in derselben ausmachen könne. Eben dasselbe gilt auch von Substanzen in Gemeinschaft, welche bloße Aggregate sind und keinen Exponenten einer Reihe haben, indem sie nicht einander als Bedingungen ihrer Möglichkeit subordiniert sind, welches man wohl von den Räumen sagen konnte, deren Grenze niemals an sich, sondern immer durch einen andern Raum bestimmt war. Es bleibt also nur die Kategorie der *Kausalität* übrig, welche eine Reihe der Ursachen zu einer gegebenen Wirkung
B 442 darbietet, in welcher man | von der letzteren als dem Bedingten zu jenen als Bedingungen aufsteigen und der Vernunftfrage antworten kann.

A 415 | Viertens, die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Notwendigen führen auf keine Reihe, außer nur sofern das *Zufällige* im Dasein jederzeit als bedingt angesehen werden muß und nach der Regel des Verstandes auf eine Bedingung weist, darunter es notwendig ist, diese auf eine höhere Bedingung zu weisen, bis die Vernunft nur in der Totalität dieser Reihe die unbedingte *Notwendigkeit* antrifft.

Es sind demnach nicht mehr als vier kosmologische Ideen nach den vier Titeln der Kategorien, wenn man diejenigen aushebt, welche eine Reihe in der Synthesis des Mannigfaltigen notwendig bei sich führen.

рая может быть достигнута не иначе как законченным делением, отчего реальность материи или превращается в ничто, или в нечто такое, что уже не есть материя, а именно в [некое] простое. Следовательно, здесь также есть некоторый ряд условий и восхождение к безусловному. |

В-третьих, что касается категорий реального отношения между явлениями, то категория субстанции и ее акциденций не подходит для того, чтобы быть трансцендентальной идеей, иными словами, разум не имеет в отношении ее никакого основания регрессивно нисходить к условиям. Ибо акциденции (поскольку они присущи одной и той же субстанции) координированы друг с другом и не составляют ряда. Но что касается субстанции, то акциденции, собственно, не подчинены ей, а представляют собой способ ее существования. Идеей трансцендентального разума здесь могло бы казаться еще понятие *субстанциального*. Но так как оно означает лишь понятие о самостоятельно существующем предмете вообще, поскольку в нем мыслят лишь трансцендентальный субъект без всякого предиката, а здесь идет речь только о безусловном в ряду явлений, то ясно, что субстанциальное не может быть членом такого ряда. То же замечание относится и к находящимся в общении субстанциям, образующим простые агрегаты и не имеющим никакого показателя ряда, так как они не подчинены друг другу как условия своей возможности, что можно утверждать о пространствах, границы которых всегда определяются не сами по себе, а другим пространством. Таким образом, остается только категория *каузальности,* дающая для данного действия тот или иной ряд причин, в котором можно | восходить от действия как обусловленного к причинам как условиям и дать ответ на поставленный разумом вопрос.

| В-четвертых, понятия возможного, действительного и необходимого не приводят ни к какому ряду, за исключением лишь того, что *случайное* в бытии всегда должно рассматриваться как обусловленное, и по некоторому правилу рассудка указывает на условие, при котором необходимо указать на более отдаленное условие, пока разум не встретит безусловной *необходимости* только в тотальности этого ряда.

Итак, существует не более четырех космологических идей в соответствии с четырьмя разрядами категорий, если выделить те из них, которые необходимо ведут к некоторому ряду в синтезе многообразного.

B 443

| 1.
Die absolute Vollständigkeit
der
Zusammensetzung
des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen

2.
Die absolute Vollständigkeit
der *Teilung*
eines gegebenen Ganzen
in der Erscheinung

3.
Die absolute Vollständigkeit
der *Entstehung*
einer Erscheinung

4.
Die absolute Vollständigkeit
der *Abhängigkeit* des *Daseins*
des Veränderlichen in der Erscheinung.

A 416 | Zuerst ist hierbei anzumerken: daß die Idee der absoluten Totalität nichts anderes als die Exposition der *Erscheinungen* betreffe, mithin nicht den reinen Verstandesbegriff von einem Ganzen der Dinge überhaupt. Es werden hier also Erscheinungen als gegeben betrachtet, und die Vernunft fordert die absolute Vollständigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, sofern diese eine Reihe ausmachen, mithin eine schlechthin (d. i. in aller Absicht) vollständige Synthesis, wodurch die Erscheinung nach Verstandesgesetzen exponiert werden könne.

Zweitens ist es eigentlich nur das Unbedingte, was die Vernunft in B 444 dieser reihenweise und zwar regressiv | fortgesetzten Synthesis der Bedingungen sucht, gleichsam die Vollständigkeit in der Reihe der Prämissen, die zusammen weiter keine andere voraussetzen. Dieses *Unbedingte* ist nun jederzeit *in der absoluten Totalität der Reihe,* wenn man sie sich in der Einbildung vorstellt, enthalten. Allein diese schlechthin vollendete Synthesis ist wiederum nur eine Idee; denn man kann, wenigstens zum voraus, nicht wissen, ob eine solche bei Erscheinungen auch möglich sei. Wenn man sich alles durch bloße reine Verstandesbegriffe, ohne Bedingungen der sinnlichen Anschauung, vorstellt, so kann man geradezu sagen: daß zu einem gegebenen Bedingten auch die ganze Reihe einander subordinierter Bedingungen gegeben sei; denn jenes ist allein durch diese gegeben. Allein bei Erscheinungen ist eine A 417 besondere Einschränkung der Art, wie Bedingungen gegeben werden, | anzutreffen, nämlich durch die sukzessive Synthesis des Mannigfaltigen

| 1.
Абсолютная полнота
сложения
данного целого всех явлений.

2.
Абсолютная полнота
деления
данного целого в явлении.

3.
Абсолютная полнота
возникновения
явления вообще.

4.
Абсолютная полнота
зависимости бытия
изменчивого в явлении.

| Здесь следует, во-первых, заметить, что идея абсолютной тотальности касается только экспозиции *явлений,* а вовсе не чистого понятия рассудка о совокупности вещей вообще. Следовательно, явления будут здесь рассматриваться как данные, и разум требует абсолютной полноты условия возможности их, поскольку эти условия образуют ряд, стало быть, он требует безусловно (т. е. во всех отношениях) полного синтеза, посредством которого явление могло бы быть экспонировано согласно законам рассудка.

Во-вторых, в этом синтезе условий, образующем ряд, притом регрессивный, | разум, собственно, ищет только безусловное; он ищет как бы полноту в ряду посылок, которые, взятые вместе, не предполагают уже другого ряда. Это *безусловное* содержится всегда *в абсолютной тотальности ряда,* представляемой в воображении. Но этот безусловно необходимый синтез опять-таки есть только идея, так как нельзя знать, по крайней мере заранее, возможен ли такой синтез в сфере явлений. Если все представлять себе посредством одних только чистых понятий рассудка без наличия чувственного созерцания, то можно прямо сказать: для данного обусловленного дан также и весь ряд подчиненных друг другу условий, так как не иначе чем через посредство этого ряда и дано обусловленное. Но в сфере явлений имеется особое ограничение способа, каким условия даны, | а именно они даются посредством последовательного синтеза многообразного [имеющегося] в созерцании, который должен

der Anschauung, die im Regressus vollständig sein soll. Ob diese Vollständigkeit nun sinnlich möglich sei, ist noch ein Problem. Allein die Idee dieser Vollständigkeit liegt doch in der Vernunft unangesehen der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, ihr adäquat empirische Begriffe zu verknüpfen. Also da in der absoluten Totalität der regressiven Synthesis des Mannigfaltigen in der Erscheinung (nach Anleitung der Kategorien, die sie als eine Reihe von Bedingungen zu einem gegebenen Be-
B 445 dingten vorstellen) das Unbedingte notwendig enthal|ten ist, man mag auch unausgemacht lassen, ob und wie diese Totalität zustandezubringen sei: so nimmt die Vernunft hier den Weg, von der Idee der Totalität auszugehen, ob sie gleich eigentlich das *Unbedingte,* es sei der ganzen Reihe, oder eines Teils derselben, zur Endabsicht hat.

Dieses Unbedingte kann man sich nun gedenken: entweder als bloß in der ganzen Reihe bestehend, in der also alle Glieder ohne Ausnahme bedingt und nur das Ganze derselben schlechthin unbedingt wäre, und dann heißt der Regressus unendlich; oder das absolut Unbedingte ist nur ein Teil der Reihe, dem die übrigen Glieder derselben untergeordnet sind, der selbst aber unter keiner anderen Bedingung steht *. In dem
A 418 ersteren Falle ist die Reihe | *a parte priori* ohne Grenzen (ohne Anfang) d. i. unendlich, und gleichwohl ganz gegeben, der Regressus in ihr aber ist niemals vollendet und kann nur potentialiter unendlich genannt
B 446 werden. Im zwei|ten Falle gibt es ein Erstes der Reihe, welches in Ansehung der verflossenen Zeit der *Weltanfang,* in Ansehung des Raums die *Weltgrenze,* in Ansehung der Teile eines in seinen Grenzen gegebenen Ganzen das *Einfache,* in Ansehung der Ursachen die absolute *Selbsttätigkeit* (Freiheit), in Ansehung des Daseins veränderlicher Dinge die absolute *Naturnotwendigkeit* heißt.

Wir haben zwei Ausdrücke: *Welt* und *Natur*, welche bisweilen in einander laufen. Der erste bedeutet das mathematische Ganze aller

A 418 * Das absolute Ganze der Reihe von Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten ist jederzeit unbedingt, weil außer ihr keine Bedingungen mehr sind, in Ansehung deren es bedingt sein könnte. Allein dieses absolute Ganze einer solchen Reihe ist nur eine Idee, oder vielmehr ein problematischer Begriff, dessen Möglichkeit untersucht werden muß und zwar in Beziehung auf die Art, wie das Unbedingte als die eigentliche transzendentale Idee, worauf es ankommt, darin enthalten sein mag.

быть завершенным в регрессивном направлении. Возможна ли эта полнота в чувственной форме—это еще вопрос. Но во всяком случае идея этой полноты заложена уже в разуме независимо от возможности или невозможности сочетать эмпирические понятия адекватно ей. Следовательно, поскольку в абсолютной тотальности регрессивного синтеза многообразного в явлении (сообразно категориям, которые представляют этот синтез как ряд условий для данного обусловленного) необходимо содержится безусловное, | хотя бы и не был решен вопрос, возможно ли и каким образом возможно осуществить эту тотальность,— постольку разум начинает здесь свой путь с идеи тотальности, пусть он имеет своей конечной целью, собственно, *безусловное,* все равно, целого ли ряда или части его.

Это безусловное можно представлять себе так: оно или заключается только в целом ряде, в котором, следовательно, все члены без исключения обусловлены и лишь как целое они абсолютно безусловны (и тогда регресс называется бесконечным), или же абсолютно безусловное есть только часть ряда, которой остальные члены ряда подчинены, а сама она не зависит ни от какого условия *. В первом случае ряд безграничен (не имеет начала) *a parte priori*, т. е. бесконечен, и, хотя он дан полностью, тем не менее регресс в нем никогда не закончен и может быть назван бесконечным только в возможности. Во втором | случае существует первый [член] ряда, который в отношении к прошедшему времени называется *началом мира,* в отношении пространства — *границей мира,* в отношении частей данного в своих границах целого — *простым*, в отношении причин — абсолютной *самодеятельностью* (свободой), в отношении бытия изменчивых вещей — абсолютной *необходимостью природы.*

У нас есть два термина: *мир* и *природа,* подчас совпадающие друг с другом. Первый из них обозначает математическое целое всех яв-

* Абсолютное целое всего ряда условий для данного обусловленного всегда безусловно, так как вне этого ряда нет более никаких условий, в отношении которых оно могло бы быть обусловленным. Однако это абсолютное целое такого ряда есть только идея или, вернее, проблематическое понятие, возможность которого должна быть исследована, а именно в отношении к способу, каким может содержаться в нем безусловное в качестве подлинной трансцендентальной идеи, о которой здесь идет речь.

Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis im Großen sowohl als im Kleinen, d. i. sowohl in dem Fortschritt derselben durch Zusammensetzung, als durch Teilung. Eben dieselbe Welt wird aber Natur* genannt, sofern sie als ein dynamisches Ganzes betrachtet wird, und
A 419 man nicht auf die Aggregation im Raume oder der Zeit, um sie als | eine
B 447 Größe zustandezubringen, sondern auf die Einheit im *Dasein* der Erscheinungen sieht. Da heißt nun die Bedingung von dem, was geschieht, die Ursache und die unbedingte Kausalität der Ursache in der Erscheinung die Freiheit, die bedingte dagegen heißt im engeren Verstande Naturursache. Das Bedingte im Dasein überhaupt heißt zufällig und das Unbedingte notwendig. Die unbedingte Notwendigkeit der *Erscheinungen* kann Naturnotwendigkeit heißen.

Die Ideen, mit denen wir uns jetzt beschäftigen, habe ich oben kosmologische Ideen genannt, teils darum, weil unter Welt der Inbegriff aller Erscheinungen verstanden wird, und unsere Ideen auch nur auf das Unbedingte unter den Erscheinungen gerichtet sind, teils auch, weil das Wort Welt im transzendentalen Verstande die absolute Totalität des Inbegriffs existierender Dinge bedeutet, und wir auf die Vollständigkeit der Synthesis
A 420 (wiewohl | nur eigentlich im Regressus zu den Bedingungen) allein unser Augenmerk richten. In Betracht dessen, daß überdem diese Ideen insgesamt transzendent sind und, ob sie zwar das Objekt, nämlich Erscheinungen, *der Art nach* nicht überschreiten, sondern es lediglich mit der Sinnenwelt (nicht mit *Noumenis)* zu tun haben, dennoch die Synthesis bis auf einen *Grad,* der alle mögliche Erfahrung übersteigt, treiben, so kann man sie insgesamt meiner Meinung nach ganz schicklich ***Weltbegriffe*** nennen.
B 448 In Ansehung des Unterschiedes des | Mathematisch- und des Dynamisch–Unbedingten, worauf der Regressus abzielt, würde ich doch die zwei ersteren in engerer Bedeutung Weltbegriffe (der Welt im Großen und

* Natur, *adjective (formaliter)* genommen, bedeutet den Zusammen-
A 419 hang der Bestimmungen eines Dinges nach einem innern Prinzip der Kausalität. Dagegen versteht man unter Natur *substantive (materialiter)* den Inbegriff der Erscheinungen, sofern diese vermöge eines inneren Prinzips der Kausalität durchgängig zusammenhängen. Im ersteren Verstande spricht man von der Natur der flüssigen Materie, des Feuers etc. und bedient sich dieses Worts nur *adjective;* dagegen wenn man von den Dingen der Natur redet, so hat man ein bestehendes Ganzes in Gedanken.

лений и тотальность их синтеза как в большом, так и в малом, т. е. в продвижении синтеза как путем сложения, так и путем деления. Но тот же самый мир называется природой*, поскольку мы рассматриваем его как динамическое целое и имеем в виду не агрегат в пространстве или времени, чтобы | осуществить его как величину, а единство в *бытии* явлений. Условие того, что происходит, называется здесь причиной, а безусловная каузальность причины в явлении — свободой, между тем как обусловленная каузальность называется природной причиной в узком смысле слова. Обусловленное в бытии вообще называется случайным, а безусловное — необходимым. Безусловную необходимость *явлений* можно назвать природной необходимостью.

Идеи, которыми мы занимаемся теперь, я выше назвал космологическими отчасти потому, что под миром подразумевается совокупность всех явлений, и рассматриваемые нами идеи также направлены только на безусловное среди явлений, отчасти же потому, что слово *мир* в трансцендентальном смысле обозначает абсолютную тотальность всех существующих вещей, и мы обращаем внимание исключительно на полноту синтеза (хотя, собственно, | только в регрессивном направлении к условиям). Поскольку эти идеи вдобавок трансцендентны, и, хотя они не выходят за пределы объекта, именно явлений, когда *речь идет об их роде,* а имеют дело только с миром чувств (не с *ноуменами*), все же доводят синтез до *степени,* превышающей всякий возможный опыт, — поскольку все эти идеи вполне уместно назвать ***понятиями о мире***. Что касается различия между | математически безусловным и динамически безусловным, составляющим цель регресса, я бы назвал два первых понятия понятиями мира в более узком смысле (имеется в виду мир большого и малого),

* Природа, понимаемая *adjective (formaliter)*, означает связь опреде-
лений вещи согласно некоторому внутреннему принципу каузальности. Природа же, понимаемая *substantive (materialiter)*, означает совокупность явлений, поскольку они находятся во всепроникающей связи друг с другом благодаря некоторому внутреннему принципу каузальности. В первом смысле мы говорим о природе жидкой материи, огня и т. п., пользуясь этим словом лишь *adjective*; когда же говорят о вещах природы, имеют в виду некоторое существующее целое.

Kleinen), die zwei übrigen aber *transzendente* Naturbegriffe nennen. Diese Unterscheidung ist für jetzt noch nicht von sonderlicher Erheblichkeit, sie kann aber im Fortgange wichtiger werden.

Der Antinomie der reinen Vernunft Zweiter Abschnitt

Antithetik der reinen Vernunft

Wenn Thetik ein jeder Inbegriff dogmatischer Lehren ist, so verstehe ich unter Antithetik nicht dogmatische Behauptungen des Gegenteils, sondern den Widerstreit der dem Scheine nach dogmatischen Erkenntnisse (*thesin cum antithesi*), ohne daß man einer vor der
A 421 andern einen vorzüglichen Anspruch auf Beifall beilegt. | Die Antithetik beschäftigt sich also gar nicht mit einseitigen Behauptungen, sondern betrachtet allgemeine Erkenntnisse der Vernunft nur nach dem Widerstreite derselben unter einander und den Ursachen desselben. Die transzendentale Antithetik ist eine Untersuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Ursachen und das Resultat derselben. Wenn wir unsere Vernunft nicht bloß zum Gebrauch der Verstandesgrundsät-
B 449 ze auf Ge|genstände der Erfahrung verwenden, sondern jene über die Grenze der letzteren hinaus auszudehnen wagen, so entspringen *vernünftelnde* Lehrsätze, die in der Erfahrung weder Bestätigung hoffen, noch Widerlegung fürchten dürfen, und deren jeder nicht allein an sich selbst ohne Widerspruch ist, sondern sogar in der Natur der Vernunft Bedingungen seiner Notwendigkeit antrifft, nur daß unglücklicherweise der Gegensatz ebenso gültige und notwendige Gründe der Behauptung auf seiner Seite hat.

Die Fragen, welche bei einer solchen Dialektik der reinen Vernunft sich natürlich darbieten, sind also: 1. Bei welchen Sätzen denn eigentlich die reine Vernunft einer Antinomie unausbleiblich unterworfen sei. 2. Auf welchen Ursachen diese Antinomie beruhe. 3. Ob und auf welche Art dennoch der Vernunft unter diesem Widerspruch ein Weg zur Gewißheit offen bleibe.

Ein dialektischer Lehrsatz der reinen Vernunft muß demnach dieses
A 422 ihn von allen sophistischen Sätzen Unter|scheidende an sich haben, daß er nicht eine willkürliche Frage betrifft, die man nur in gewisser beliebiger Absicht aufwirft, sondern eine solche, auf die jede menschliche Ver-

а два последних — *трансцендентными понятиями природы*. Это различение теперь не имеет еще особенного значения, но впоследствии оно может стать очень важным.

Антиномии чистого разума Раздел второй

Антитетика чистого разума

Если сумму догматических учений назвать тетикой, то под антитетикой я разумею не догматические утверждения противоположного, а противостояние догматических по виду познаний (*thesis cum antithesi*), из которых ни одному нельзя отдать предпочтения перед другим. | Следовательно, антитетика занимается вовсе не односторонними утверждениями, а рассматривает всеобщие познания разума только с точки зрения противостояния их и причин этого противостояния. Трансцендентальная антитетика есть исследование антиномии чистого разума, ее причин и результата. Если мы употребляем свой разум не только во имя употребления основоположений рассудка к предметам | опыта, но и отваживаемся распространить эти основоположения за пределы опыта, то отсюда возникают *умствующие* [*квазиразумные*] положения, которые не могут надеяться на подтверждение опытом, но и не должны опасаться опровержения с его стороны; при этом каждое из них не только само по себе свободно от противоречий, но даже находит в природе разума условия своей необходимости; однако, к сожалению, и противоположное утверждение имеет на своей стороне столь же значимые и необходимые основания.

Вопросы, естественно возникающие перед чистым разумом при такой диалектике, таковы: 1. При каких же утверждениях чистый разум неизбежно впадает в антиномию? 2. На каких причинах основывается эта антиномия? 3. Может ли и каким образом может и при таком противоречии все же остаться открытым для разума путь к достоверности?

Согласно сказанному, диалектическое утверждение чистого разума должно отличаться от всех софистических положений, во-первых, тем, что оно касается не спонтанно задаваемого вопроса, и задаваемого с какими угодно намерениями, а такого, на который всякий человеческий

nunft in ihrem Fortgange notwendig stoßen muß; und zweitens, daß er mit seinem Gegensatze nicht bloß einen gekünstelten Schein, der, wenn man ihn einsieht, sogleich verschwindet, sondern einen natürli-
B 450 chen und unvermeidlichen Schein bei sich führe, der selbst, wenn | man nicht mehr durch ihn hintergangen wird, noch immer täuscht, obschon nicht betrügt, und also zwar unschädlich gemacht, aber niemals vertilgt werden kann.

Eine solche dialektische Lehre wird sich nicht auf die Verstandeseinheit in Erfahrungsbegriffen, sondern auf die Vernunfteinheit in bloßen Ideen beziehen, deren Bedingungen, da sie erstlich als Synthesis nach Regeln dem Verstande und doch zugleich als absolute Einheit derselben der Vernunft kongruieren soll, wenn sie der Vernunfteinheit adäquat ist, für den Verstand zu groß und, wenn sie dem Verstande angemessen, für die Vernunft zu klein sein werden; woraus denn ein Widerstreit entspringen muß, der nicht vermieden werden kann, man mag es anfangen, wie man will.

Diese vernünftelnden Behauptungen eröffnen also einen dialektischen Kampfplatz, wo jeder Teil die Oberhand behält, der die Erlaubnis hat,
A 423 den Angriff zu tun, und derjenige gewiß unterliegt, der bloß verteidigungsweise zu verfahren genötigt ist. Daher auch rüstige Ritter, sie mögen sich für die gute oder schlimme Sache verbürgen, sicher sind, den Siegeskranz davon zu tragen, wenn sie nur dafür sorgen, daß sie den letzten Angriff zu tun das Vorrecht haben und nicht verbunden sind, einen neuen Anfall des Gegners auszuhalten. Man kann sich leicht vorstellen, daß dieser Tummelplatz von jeher oft genug betreten worden, daß viel Siege
B 451 von beiden Seiten erfochten, für den letzten aber, | der die Sache entschied, jederzeit so gesorgt worden sei, daß der Verfechter der guten Sache den Platz allein behielte, dadurch daß seinem Gegner verboten wurde, fernerhin Waffen in die Hände zu nehmen. Als unparteiische Kampfrichter müssen wir es ganz bei Seite setzen, ob es die gute oder die schlimme Sache sei, um welche die Streitenden fechten, und sie ihre Sache erst unter sich ausmachen lassen. Vielleicht daß, nachdem sie einander mehr ermüdet als geschadet haben, sie die Nichtigkeit ihres Streithandels von selbst einsehen und als gute Freunde auseinander gehen.

Diese Methode, einem Streite der Behauptungen zuzusehen, oder vielmehr ihn selbst zu veranlassen, nicht um endlich zum Vorteile des einen oder des andern Teils zu entscheiden, sondern um zu untersuchen, ob der Gegenstand desselben nicht vielleicht ein bloßes Blendwerk sei,

разум необходимо должен натолкнуться в своем продвижении вперед, и, во-вторых, тем, что оно вместе со своей противоположностью вызывает не просто искусственную видимость, тотчас же исчезающую, как только она замечена нами, а естественную и неизбежную, которая – даже в случае, когда мы из-за нее не впадаем в заблуждение – все еще сбивает нас с толку, | хотя уже не вводит в обман, и, следовательно, может стать, правда, безвредной, но никогда не может быть искоренена.

Такое диалектическое учение относится не к единству рассудка в понятиях опыта, а к единству разума в одних лишь его идеях. Условия этого синтеза разума – в силу того, что он, будучи синтезом соответственно правилам, должен согласовываться с рассудком, а одновременно, будучи абсолютным единством разума, должен согласовываться с разумом – должны быть слишком значительны для рассудка, если синтез адекватен разуму, и слишком ничтожны для разума, если синтез соразмерен рассудку; отсюда и должно возникать противостояние, которое нельзя устранить, что бы мы ни предпринимали.

Эти умствующие утверждения открывают, следовательно, диалектическую арену для борьбы, где всякий раз побеждает та сторона, которой позволено начать нападение, а терпит поражение, разумеется, та сторона, которая вынуждена только обороняться. Поэтому вооруженный рыцарь, все равно, ратует ли он за доброе или дурное дело, может быть уверен в победе, если только озаботится тем, чтобы иметь привилегию нанести удар последним и не быть обязанным выдерживать новое нападение противника. Не трудно представить себе, что на этой арене издавна часто выступали обе стороны, одерживая здесь немало побед, причем для последней победы, | решавшей все дело, всегда старались, чтобы защитник доброго дела один удержал за собой поле и чтобы противнику его было запрещено на будущее время брать оружие в руки. Как беспристрастные судьи мы должны оставить совершенно в стороне вопрос, борются ли спорящие стороны за доброе или дурное дело, и предоставить им сначала решить их спор между собой. Быть может, они, скорее утомив друг друга, чем нанеся ущерб, сами заметят пустоту своего спора и разойдутся как добрые друзья.

Этот метод состоит в том, что мы присматриваемся к спору между утверждениями или, более того, сами вызываем его – и не для того, чтобы в конце концов решить его в пользу той или другой стороны, а для того, чтобы исследовать, не пустой ли призрак сам пред-

A 424 wonach jeder vergeblich hascht, und bei welchem er | nichts gewinnen kann, wenn ihm gleich gar nicht widerstanden würde: dieses Verfahren, sage ich, kann man die *skeptische Methode* nennen. Sie ist vom *Skeptizismus* gänzlich unterschieden, einem Grundsatze einer kunstmäßigen und szientifischen Unwissenheit, welcher die Grundlagen aller Erkenntnis untergräbt, um wo möglich überall keine Zuverlässigkeit und Sicherheit derselben übrig zu lassen. Denn die skeptische Methode geht auf Gewißheit, dadurch daß sie in einem solchen auf beiden Seiten redlich gemeinten und mit Verstande | geführten Streite den Punkt des Mißverständnisses zu entdecken sucht, um, wie weise Gesetzgeber tun, aus der Verlegenheit der Richter bei Rechtshändeln für sich selbst Belehrung von dem Mangelhaften und nicht genau Bestimmten in ihren Gesetzen zu ziehen. Die Antinomie, die sich in der Anwendung der Gesetze offenbart, ist bei unserer eingeschränkten Weisheit der beste Prüfungsversuch der Nomothetik, um die Vernunft, die in abstrakter Spekulation ihre Fehltritte nicht leicht gewahr wird, dadurch auf die Momente in Bestimmung ihrer Grundsätze aufmerksam zu machen.

B 452

Diese skeptische Methode ist aber nur der Transzendentalphilosophie allein wesentlich eigen und kann allenfalls in jedem anderen Felde der Untersuchungen, nur in diesem nicht entbehrt werden. In der Mathematik würde ihr Gebrauch ungereimt sein, weil sich in ihr keine falschen Behauptungen verbergen und unsichtbar machen können, | indem die Beweise jederzeit an dem Faden der reinen Anschauung und zwar durch jederzeit evidente Synthesis fortgehen müssen. In der Experimentalphilosophie kann wohl ein Zweifel des Aufschubs nützlich sein, allein es ist doch wenigstens kein Mißverstand möglich, der nicht leicht gehoben werden könnte, und in der Erfahrung müssen doch endlich die letzten Mittel der Entscheidung des Zwistes liegen, sie mögen nun früh oder spät aufgefunden werden. Die Moral kann ihre | Grundsätze insgesamt auch *in concreto* zusammt den praktischen Folgen wenigstens in möglichen Erfahrungen geben und dadurch den Mißverstand der Abstraktion vermeiden. Dagegen sind die transzendentalen Behauptungen, welche selbst über das Feld aller möglichen Erfahrungen hinaus sich erweiternde Einsichten anmaßen, weder in dem Falle, daß ihre abstrakte Synthesis in irgendeiner Anschauung *a priori* könnte gegeben, noch so beschaffen, daß der Mißverstand vermittelst irgendeiner Erfahrung entdeckt werden könnte. Die transzendentale Vernunft also verstattet keinen anderen Probierstein, als den Versuch

A 425

B 453

мет спора, мираж, которого тщетно домогается каждый и который | ничего ему дать не может, даже если бы он не встречал никакого сопротивления. Этот метод можно назвать *скептическим*. Он совершенно отличен от *скептицизма*, [т. е.] от принципа изощренного и сциентического невежества, подрывающего основы всякого познания, чтобы по возможности нигде не оставить в нем ничего достоверного и надежного. Ибо, скептический метод имеет своей целью достоверность, пытаясь отыскать в споре, ведущемся с обеих сторон честно и с умом, | то, что вызывает недоразумение, чтобы подобно мудрым законодателям из затруднений, которые испытывают судьи в юридических процессах, извлечь для себя урок относительно того, чего в их законах не хватает и что в них не точно. Антиномия, обнаруживающаяся при применении законов, есть ввиду ограниченности нашей мудрости лучшее испытание для номотетики ↑, чтобы обратить внимание разума, не легко замечающего свои ошибки в абстрактной спекуляции, на все моменты в определении своих основоположений.

Однако этот скептический метод неотъемлемо присуш только трансцендентальной философии; во всякой другой области исследований без него можно, пожалуй, обойтись, но только не в трансцендентальной философии. В математике его употребление было бы нелепым, так как в этой науке никакие ложные утверждения не могут быть скрыты и оставаться незамеченными, | потому что доказательства ее постоянно следуют за чистым созерцанием, и притом на основании всегда очевидного синтеза. В экспериментальной философии откладывание, вызываемое сомнением, конечно, может быть полезным, но здесь по крайней мере не бывает таких недоразумений, которые нельзя было бы легко устранить, и последним средством решения спора должен в конце концов служить опыт, сколько бы ни потребовалось времени для отыскания этого средства. Мораль может все свои | основоположения вместе с практическими следствиями дать также *in concreto*, по крайней мере в возможном опыте, и таким образом избежать недоразумений, вызываемых абстракцией. Трансцендентальные же утверждения, претендующие на то, чтобы расширить свои прозрения даже за пределы всякого возможного опыта, таковы, что абстрактный синтез их не мог бы быть дан *a priori* ни в каком созерцании, и недоразумения не могли бы быть раскрыты никаким опытом. Поэтому трансцендентальный разум не допускает никакого иного критерия,

der Vereinigung ihrer Behauptungen unter sich selbst und mithin zuvor des freien und ungehinderten Wettsreits derselben unter einander, und diesen wollen wir anjetzt anstellen *.

* Die Antinomien folgen einander nach der Ordnung der obenangeführten transzendentalen Ideen.

кроме попытки объединения своих утверждений друг с другом, и, стало быть, прежде всего попытки свободного и беспрепятственного состязания их между собой. К этому мы теперь и приступим *.

* Антиномии следуют друг за другом в порядке приведенных выше трансцендентальных идей.

A 426
B 454

| Der Antinomie der reinen Vernunft erster Widerstreit der transzendentalen Ideen

A 427
B 455

Thesis

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen.

Beweis

Denn man nehme an, die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang: so ist bis zu jedem gegebenen Zeitpunkte eine Ewigkeit abgelaufen und mithin eine unendliche Reihe aufeinander folgender Zustände der Dinge in der Welt verflossen. Nun besteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, daß sie durch sukzessive Synthesis niemals vollendet sein kann. Also ist eine unendliche verflossene Weltreihe unmöglich, mithin ein Anfang der Welt eine notwendige Bedingung ihres Daseins; welches zuerst zu beweisen war.

In Ansehung des *zweiten* nehme man wiederum das Gegenteil an: so wird die Welt ein unendliches gegebenes Ganzes von zugleich existierenden Dingen sein. Nun können wir die Größe eines *Quanti,* welches
A 428 nicht innerhalb gewisser Grenzen
B 456 jeder Anschauung gegeben wird*,
A 428 auf | keine andere Art, als nur durch
B 456

| * Wir können ein unbestimmtes Quantum als ein Ganzes anschauen,

Antithesis

Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit als des Raums unendlich.

Beweis

Denn man setze: sie habe einen Anfang. Da der Anfang ein Dasein ist, wovor eine Zeit vorhergeht, darin das Ding nicht ist, so muß eine Zeit vorhergegangen sein, darin die Welt nicht war, d. i. eine leere Zeit. Nun ist aber in einer leeren Zeit kein Entstehen irgendeines Dinges möglich: weil kein Teil einer solchen Zeit vor einem anderen irgendeine unterscheidende Bedingung des Daseins vor die des Nichtseins an sich hat (man mag annehmen, daß sie von sich selbst, oder durch eine andere Ursache entstehe). Also kann zwar in der Welt manche Reihe der Dinge anfangen, die Welt selber aber kann keinen Anfang haben, und ist also in Ansehung der vergangenen Zeit unendlich.

Was das zweite betrifft, so nehme man zuvörderst das Gegenteil an, daß nämlich die Welt dem Raume nach endlich und begrenzt ist: so befindet sie sich in einem leeren

| Антиномии чистого разума Первое противостояние трансцендентальных идей

Тезис

Мир имеет начало во времени и с точки зрения пространства он также ограничен.

Доказательство

В самом деле, допустим, что мир с точки зрения времени не имеет начала; тогда до всякого данного момента времени протекла вечность и, стало быть, прошел бесконечный ряд следующих друг за другом состояний вещей в мире. Но бесконечность ряда именно в том и состоит, что он никогда не может быть закончен путем последовательного синтеза. Стало быть, бесконечный прошедший мировой ряд невозможен; значит, начало мира есть необходимое условие его бытия, что во-первых и требовалось доказать.

Что касается *второй* [части тезиса], примем опять противоположное утверждение: мир есть бесконечное данное целое из одновременно существующих вещей. Но [определенную] величину некоего *количественного единства,* которое не дается в определенных границах

|* Мы можем созерцать неопределен-

Антитезис

У мира нет начала и границ в пространстве; в отношении времени, как и пространства, он безграничен.

Доказательство

В самом деле, допустим: мир имеет начало. Так как начало есть бытие, которому предшествует время, когда вещи не было, то сначала должно было протечь время, в котором мира не было, т. е. пустое время. Но в пустом времени невозможно возникновение какой бы то ни было вещи, так как ни одна часть такого времени в сравнении с другой частью не заключает в себе условия бытия, отличного от условия небытия (все равно, возникает ли оно само собой или от другой причины). Поэтому хотя некоторые ряды вещей и могут иметь начало в мире, но сам мир не может иметь начала и, следовательно, в отношении прошедшего времени бесконечен.

Что касается второй [части антитезиса], допустим сначала противоположное, а именно что мир с точки зрения пространства конечен и ограничен; в таком случае он находится в пустом пространстве,

A 428
B 456 die Synthesis der Teile und die Totalität eines solchen *Quanti* nur durch die vollendete Synthesis, oder durch wiederholte Hinzusetzung der Einheit zu sich selbst gedenken*. Demnach, um sich die Welt, die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes zu denken, müßte die sukzessive Synthesis der Teile einer unendlichen Welt als vollendet angesehen, d. i. eine unendliche Zeit müßte in der Durchzählung aller koexistierenden Dinge als abgelaufen angesehen werden; welches unmöglich ist. Demnach kann ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge nicht als ein gegebenes Ganzes, mithin auch nicht als *zugleich* gegeben angesehen werden. Eine Welt ist folglich der Ausdehnung im Raume nach *nicht unendlich*, sondern in ihren Grenzen eingeschlossen; welches das zweite war. |

Raum, der nicht begrenzt ist. Es würde also nicht allein ein Verhältnis der Dinge *im Raum*, sondern auch der Dinge *zum Raume* angetroffen werden. Da nun die Welt ein absolutes Ganzes ist, außer welchem kein | Gegenstand der Anschauung und mithin kein Correlatum der Welt angetroffen wird, womit dieselbe im Verhältnis stehe, so würde das Verhältnis der Welt zum leeren Raum ein Verhältnis derselben zu *keinem Gegenstande* sein. Ein dergleichen Verhältnis aber, mithin auch die Begrenzung der Welt durch den leeren Raum ist nichts; also ist die Welt dem Raume nach gar nicht begrenzt, d. i. sie ist in Ansehung der Ausdehnung unendlich*. | A 429 B 457

* Der Begriff der Totalität ist in diesem Falle nichts anderes, als die Vorstellung der vollendeten Synthesis seiner Teile, weil, da wir nicht von der Anschauung des Ganzen (als welche in diesem Falle unmöglich ist) den Begriff abziehen können, wir diesen nur durch die Synthesis der Teile bis zur Vollendung des Unendlichen wenigstens in der Idee fassen können.

wenn es in Grenzen eingeschlossen ist, ohne die Totalität desselben durch Messung, d. i. die sukzessive Synthesis seiner Teile, konstruieren zu dürfen. Denn die Grenzen bestimmen schon die Vollständigkeit, indem sie alles Mehrere abschneiden.

* Der Raum ist bloß die Form der äußeren Anschauung (formale Anschauung), aber kein wirklicher Gegenstand, der äußerlich angeschaut werden kann. Der Raum vor allen Dingen, die ihn bestimmen (erfüllen oder begrenzen), oder die vielmehr eine seiner Form gemäße *empirische Anschauung* geben, ist unter dem Namen des absoluten Raumes nichts anderes, als die bloße Möglichkeit äußerer Erscheinungen, sofern sie entweder an sich existieren, oder zu gegebenen Erscheinungen noch hinzukommen können. Die empirische Anschauung ist also nicht zusammengesetzt aus Erscheinungen und dem Raume (der Wahrnehmung und der leeren Anschauung). Eines ist nicht des andern Correlatum der Synthesis, sondern nur in einer und derselben empirischen Anschauung verbunden, als Materie und Form derselben. Will man eines dieser zwei Stücke außer dem anderen setzen (Raum außerhalb

всякого созерцания *, мы можем мыслить | не иначе как только посредством синтеза частей, а его тотальность — только посредством законченного синтеза или посредством повторного прибавления единицы к самой себе *. Поэтому, чтобы мыслить наполняющий все пространства мир как целое, необходимо было бы рассматривать последовательный синтез частей бесконечного мира как завершенный, т. е. пришлось бы рассматривать бесконечное время при перечислении всех сосуществующих вещей как [уже] протекшее, что невозможно. Итак, бесконечный агрегат действительных вещей нельзя рассматривать как данное целое, стало быть, он не может рассматриваться и как данный *одновременно*. Следовательно, мир по своему протяжению в пространстве *не бесконечен*, а заключен в свои границы, что, во-вторых, и требовалось доказать.

* Понятие тотальности обозначает в таком случае не что иное, как представление о законченном синтезе его частей. В самом деле, так как мы не можем вывести это понятие из (невозможного в этом случае) созерцания целого, то мы можем постичь это понятие, по крайней мере в идее, только посредством синтеза частей, продолжающегося до завершения бесконное количественное единство как целое, если оно заключено в [какие-то] границы, не нуждаясь при этом в построении его тотальности путем измерения, т. е. | путем последовательного синтеза его частей. Ибо границы уже определяют завершенность, отбрасывая все дальнейшее.

которое не ограничено. Следовательно, должно существовать не только отношение вещей *в пространстве*, но и отношение их к *пространству*. Но так как мир есть абсолютное целое, вне которого нет никакого | предмета созерцания и, стало быть, никакого коррелята, с которым мир соотносился бы, то отношение мира к пустому пространству было бы отношением его к *ничто*. Но такое отношение, а стало быть, и ограничение мира пустым пространством есть ничто; следовательно, мир с точки зрения пространства не ограничен, т. е. он бесконечен, если иметь в виду протяжение *.

* Пространство есть только форма внешнего созерцания (формальное созерцание), а не действительный предмет, который можно было бы созерцать внешне. Пространство, существующее под названием абсолютного пространства раньше всех вещей, которые определяют (наполняют или ограничивают) его или, вернее, дают сообразное с его формой *эмпирическое созерцание*, есть не что иное, как только возможность внешних явлений, поскольку они или существуют сами по себе, или могут еще присоединиться к данным явлениям. Следовательно, эмпирическое созерцание не сложено из явлений и пространства (из восприятия и пустого созерцания). Одно для другого не служит коррелятом синтеза; они связаны друг с другом в одном и том же эмпирическом созерцании как его материя и форма. Если мы попытаемся поместить одно из них вне другого

A 430
B 458

Anmerkung zur ersten Antinomie

A 431
B 459

I. zur Thesis

Ich habe bei diesen einander widerstreitenden Argumenten nicht Blendwerke gesucht, um etwa (wie man sagt) einen Advokatenbeweis zu führen, welcher sich der Unbehutsamkeit des Gegners zu seinem Vorteile bedient und seine Berufung auf ein mißverstandnes Gesetz gerne gelten läßt, um seine eigenen, unrechtmäßigen Ansprüche auf die Widerlegung desselben zu bauen. Jeder dieser Beweise ist aus der Sache Natur gezogen und der Vorteil bei Seite gesetzt worden, den uns die Fehlschlüsse der Dogmatiker von beiden Teilen geben könnten.

Ich hätte die Thesis auch dadurch dem Scheine nach beweisen können, daß ich von der Unendlichkeit einer gegebenen Größe nach der Gewohnheit der Dogmatiker einen fehlerhaften Begriff vorangeschickt hätte. *Unendlich* ist eine Größe, über die keine größere (d. i. über die darin enthaltene Menge einer gegebenen Einheit) möglich ist. Nun ist keine Menge die größte, weil noch immer eine oder mehrere Einheiten hinzugetan werden können. Also ist eine unendliche gegebene Größe, mithin auch eine (der verflossenen Reihe sowohl, als der Ausdehnung nach) unendliche Welt unmöglich: sie ist also beiderseitig begrenzt. So hätte ich meinen Beweis führen können: allein dieser Begriff stimmt nicht mit dem, was man unter einem unendlichen Ganzen versteht. Es wird dadurch nicht vorgestellt, wie groß es sei, mithin ist sein Begriff auch nicht der Begriff

II. zur Antithesis

Der Beweis für die Unendlichkeit der gegebenen Weltreihe und des Weltinbegriffs beruht darauf· daß im entgegengesetzten Falle eine leere Zeit, imgleichen ein leerer Raum die Weltgrenze ausmachen müßte. Nun ist mir nicht unbekannt, daß wider diese Konsequenz Ausflüchte gesucht werden, indem man vorgibt: es sei eine Grenze der Welt der Zeit und dem Raume nach ganz wohl möglich, ohne daß man eben eine absolute Zeit vor der Welt Anfang oder einen absoluten, außer der wirklichen Welt ausgebreiteten Raum annehmen dürfe; welches unmöglich ist. Ich bin mit dem letzteren Teile dieser Meinung der Philosophen aus der *Leibnizischen* Schule ganz wohl zufrieden. Der Raum ist bloß die Form der äußeren Anschauung, aber kein wirklicher Gegenstand, der äußerlich angeschauet werden kann, und kein Correlatum der Erscheinungen, sondern die Form der Erscheinungen selbst. Der Raum also kann absolut (für sich allein) nicht als etwas Bestimmendes in dem Dasein der Dinge vorkommen, weil

allen Erscheinungen), so entstehen daraus allerlei leere Bestimmungen der äußeren Anschauung, die doch nicht mögliche Wahrnehmungen sind: z. B. Bewegung oder Ruhe der Welt im unendlichen leeren Raum, eine Bestimmung des Verhältnisses beider untereinander, welche niemals wahrgenommen werden kann und also auch das Prädikat eines bloßen Gedankendinges ist.

Примечание к первой антиномии

I. К тезису

Приводя эти противостоящие друг другу доводы, я не гнался за иллюзией, чтобы построить так называемое адвокатское доказательство, пользующееся для своей выгоды неосторожностью противника и охотно принимающее его ссылку на неправильно понятый закон, дабы основать на его опровержении свои собственные несправедливые притязания. Каждое наше доказательство извлечено нами из самой сути дела, а теми выгодами, которые могли бы доставить нам ошибочные умозаключения догматиков той и другой стороны, мы пренебрегли.

Я бы мог дать также и мнимое доказательство тезиса, исходя из ошибочного понятия бесконечности данной величины, как это обычно делают догматики. *Бесконечна* та величина, больше которой (т. е. больше определенного множества содержащихся в ней данных единиц) невозможна никакая другая величина. Но никакое множество не может быть наибольшим, так как ко всякому множеству можно прибавить еще одну или несколько единиц. Следовательно, невозможна никакая бесконечная данная величина, стало быть, невозможен (если иметь в виду прошедший ряд и протяжение) и бесконечный мир; значит, мир ограничен во времени и пространстве. Я бы мог вести свое доказательство именно так, однако понятие бесконечной данной величины не совпадает с тем, что подра-

II. К антитезису

Доказательство бесконечности данного мирового ряда и совокупности мира основывается на том, что в противном случае границей мира должны были бы служить пустое время и пустое пространство. Мне известно, что делаются попытки избежать этого вывода, когда утверждают, будто граница мира во времени и пространстве вполне возможна и при этом нет необходимости принимать невозможное – абсолютное время до начала мира или абсолютное пространство, находящееся вне действительного мира. С последней частью этого мнения философов школы Лейбница я вполне согласен. Пространство есть только форма внешнего созерцания, а не действительный предмет, который можно было бы внешне созерцать; оно не коррелят явлений, а форма самих явлений. Следовательно, пространство не может существовать абсолютно (лишь для себя самого) как что-то определяющее в бытии вещей, потому что оно вовсе не предмет, а только

(пространство вне всех явлений), то отсюда возникают всевозможные пустые определения внешнего созерцания, не принадлежащие, однако, к числу возможных восприятий: например, понятие движения или покоя мира в бесконечном пустом пространстве, определение отношения их друг к другу, которое никогда нельзя воспринять и которое, следовательно, служит предикатом лишь пустого порождения мысли.

A 432
B 460 eines *Maximum,* sondern es wird dadurch nur | sein Verhältnis zu einer beliebig anzunehmenden Einheit, in Ansehung deren dasselbe größer ist als alle Zahl, gedacht. Nachdem die Einheit nun größer oder kleiner angenommen wird, würde das Unendliche größer oder kleiner sein; allein die Unendlichkeit, da sie bloß in dem Verhältnisse zu dieser gegebenen Einheit besteht, würde immer dieselbe bleiben, obgleich freilich die absolute Größe des Ganzen dadurch gar nicht erkannt würde, davon auch hier nicht die Rede ist.

Der wahre (transzendentale) Begriff der Unendlichkeit ist: daß die sukzessive Synthesis der Einheit in Durchmessung eines Quantum niemals vollendet sein kann*. Hieraus folgt ganz sicher, daß eine Ewigkeit wirklicher aufeinander folgenden Zustände bis zu einem gegebenen (dem gegenwärtigen) Zeitpunkte nicht verflossen sein kann, die Welt also einen Anfang haben müsse.

In Ansehung des zweiten Teils der Thesis fällt die Schwierigkeit von einer unendlichen und doch abgelaufenen Reihe zwar weg; denn das Mannigfaltige einer der Ausdehnung nach unendlichen Welt ist *zugleich* gegeben. Allein um die Totalität einer solchen Menge zu denken, da wir uns nicht auf Grenzen berufen können, welche diese Totalität von selbst in der Anschauung ausmachen, müssen wir von unserem Begriffe Rechenschaft geben, der in solchem Falle er gar kein Gegenstand ist, sondern nur die Form möglicher Gegenstände. Dinge also als Erscheinungen bestimmen wohl den Raum, d. i. unter allen möglichen Prädikaten desselben (Größe und Verhältnis) machen sie es, daß diese oder jene zur Wirklichkeit gehören; aber umgekehrt kann der Raum als etwas, welches für sich besteht, die Wirklichkeit der Dinge in Ansehung der Größe oder Gestalt nicht bestimmen, weil er an sich selbst nichts Wirkliches ist. Es kann also wohl ein Raum (er sei voll oder leer)* durch A 432
Er|scheinungen begrenzt, Erscheinungen aber können nicht *durch* B 461
einen leeren Raum außer denselben begrenzt werden. Eben dieses gilt auch von der Zeit. Alles dieses nun zugegeben, so ist gleichwohl unstreitig, daß man diese zwei Undinge, den leeren Raum außer und die leere Zeit vor der Welt, durchaus annehmen müsse, wenn man eine Weltgrenze, es sei dem Raume oder der Zeit nach, annimmt.

Denn was den Ausweg betrifft, durch den man der Konsequenz auszuweichen sucht, nach welcher wir sagen, daß, wenn die Welt (der Zeit und dem Raum nach) Grenzen hat, das unendliche Leere das Dasein wirklicher Dinge ihrer Größe nach bestimmen müsse, so besteht er insgeheim nur darin: daß man

* Dieses enthält dadurch eine Menge (von gegebener Einheit), die größer ist als alle Zahl, welches der mathematische Begriff des Unendlichen ist.

* Man bemerkt leicht, daß hierdurch gesagt werden wolle: der *leere* Raum, *sofern er durch Erscheinungen begrenzt* | *wird,* mithin derjenige *innerhalb der* B 461
Welt widerspreche wenigstens nicht den transzendentalen Prinzipien und könne also in Ansehung dieser eingeräumt (obgleich darum seine Möglichkeit nicht sofort behauptet) werden.

зумевают под бесконечным целым. Бесконечное целое не дает нам представления о том, *как* оно *велико,* стало быть, понятие его не есть понятие *максимума*: посредством него мыслится только | его отношение к любой полагаемой единице, при сопоставлении с которой бесконечное целое больше всякого числа. В зависимости от того, взяли ли мы бóльшую или меньшую единицу, бесконечное было бы бóльшим или меньшим, но бесконечность, так как она состоит лишь в отношении к этой данной единице, оставалась бы одной и той же, хотя, конечно, абсолютная величина целого вовсе не была бы таким образом познана, да о ней здесь нет и речи.

Истинное (трансцендентальное) понятие бесконечности заключается в том, что последовательный синтез единицы при измерении количественного единства никогда не может быть закончен *. Отсюда совершенно бесспорно следует, что вечность действительных следующих друг за другом состояний не может пройти до данного (настоящего) момента времени, следовательно, мир должен иметь начало.

Что касается второй части тезиса, то вопрос о бесконечном и тем не менее прошедшем ряде, правда, отпадает, так как многообразное бесконечного по своему протяжению мира дано *одновременно.* Но только чтобы мыслить тотальность такого множества, мы должны дать себе отчет о нашем понятии, так как не можем сослаться на грани-

* Поэтому такое количественное единство содержит в себе множество (данных единиц), большее, чем всякое число, — таково математическое понятие бесконечного

форма возможных предметов. Следовательно, вещи как явления определяют, правда, пространство, т. е. благодаря им становятся действительными такие-то, а не иные из всех возможных предикатов пространства (величина и отношение); но пространство как нечто существующее само по себе не может, напротив, определять действительность вещей в отношении величины или очертания, потому что само по себе оно не есть нечто действительное. Следовательно, пространство (будет ли оно наполненным или пустым)* может быть ограничено явлениями, но явления | не могут быть ограничены *пустым пространством*, находящимся вне их. Соглашаясь со всем этим, нельзя, однако, отрицать: тот, кто признает границу мира, будь то в пространстве или во времени, непременно должен принять эти две бессмыслицы — наличие пустого пространства вне мира и пустого времени до мира.

Действительно, скрытая возможность избежать нашего вывода о том, что если мир имеет границы (во времени и пространстве), то бесконечная пустота должна определять величину действительных вещей, заключается только в следующем: вместо *чувственно воспринимаемого мира* представлять себе неизвестно какой умопости-

* Не трудно понять, что мы хотим сказать этим следующее: *пустое пространство, поскольку оно ограничено явлениями,* | стало быть, пустое пространство *внутри мира,* не противоречит по крайней мере трансцендентальным принципам и потому допустимо в отношении их (хотя этим прямо еще не утверждается его возможность).

nicht vom Ganzen zu der bestimmten Menge der Teile gehen kann, sondern die Möglichkeit eines Ganzen durch die sukzessive Synthesis der Teile dartun muß. Da diese Synthesis nun eine nie zu vollendende Reihe ausmachen müßte: so kann man sich nicht vor ihr und mithin auch nicht durch sie eine Totalität denken. Denn der Begriff der Totalität selbst ist in diesem Falle die Vorstellung einer vollendeten Synthesis der Teile, und diese Vollendung, mithin auch der Begriff derselben ist unmöglich. |

statt einer *Sinnenwelt* sich wer weiß welche intelligible Welt gedenkt und statt des ersten Anfanges (ein Dasein, vor welchem eine Zeit des Nichtseins vorhergeht) sich überhaupt ein Dasein denkt, welches *keine andere Bedingung* in der Welt voraussetzt, statt der Grenze der Ausdehnung *Schranken* des Weltganzen denkt und dadurch der Zeit und dem Raume aus dem Wege geht. Es ist hier aber nur von dem *mundus phaenomenon* die Rede und von dessen Größe, bei dem man von gedachten Bedingungen der Sinnlichkeit keineswegs abstrahieren kann, ohne das Wesen desselben aufzuheben. Die Sinnenwelt, wenn sie begrenzt ist, liegt notwendig in dem unendlichen Leeren. Will man dieses und mithin den Raum überhaupt als Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen *a priori* weglassen, so fällt die ganze Sinnenwelt weg. In unserer Aufgabe ist uns diese allein gegeben. Der *mundus intelligibilis* ist nichts als der allgemeine Begriff einer Welt überhaupt, in welchem man von allen Bedingungen der Anschauung derselben abstrahiert, und in Ansehung dessen folglich gar kein synthetischer Satz, weder bejahend, noch verneinend, möglich ist. |

цы, которые само собой составляют эту тотальность в созерцании, при этом в данном случае мы не можем идти от целого к определенному множеству частей, а должны доказать возможность целого путем последовательного синтеза частей. А так как этот синтез должен был бы составить ряд, который никогда не может быть завершен, то до него и, стало быть, посредством него нельзя мыслить себе тотальность. В самом деле, само понятие тотальности есть в этом случае представление о завершенном синтезе частей, между тем это завершение, а стало быть, и понятие о нем невозможны.

гаемый мир, вместо первого начала (бытие, которому предшествует время небытия) мыслить вообще бытие, *не предполагающее никакого иного условия* в мире, а вместо границы протяжения — *пределы* мироздания и таким образом освободиться от времени и пространства. Между тем здесь речь идет только о *mundus phaenomenon* и его величине, причем от упомянутых условий чувственности никоим образом нельзя отвлекаться, не уничтожая сущности этого мира. Чувственно воспринимаемый мир, если он ограничен, неизбежно находится в бесконечной пустоте. Если мы *a priori* устраняем ее и вместе с ней пространство вообще как условие возможности явлений, то вместе с этим упраздняется весь чувственно воспринимаемый мир. Между тем именно этот мир составляет предмет нашего исследования. *Mundus intelligibilis* есть только общее понятие мира вообще, в котором мы отвлекаемся от всех условий его созерцания и в отношении которого, следовательно, невозможно никакое синтетическое положение — ни утвердительное, ни отрицательное.

A 434
B 462

| Der Antinomie der reinen Vernunft zweiter Widerstreit der transzendentalen Ideen

A 435
B 463

Thesis.

Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist.

Beweis.

Denn nehmt an, die zusammengesetzten Substanzen beständen nicht aus einfachen Teilen: so würde, wenn alle Zusammensetzung in Gedanken aufgehoben würde, kein zusammengesetzter Teil und (da es keine einfachen Teile gibt) auch kein einfacher, mithin gar nichts übrig bleiben, folglich keine Substanz sein gegeben worden. Entweder also läßt sich unmöglich alle Zusammensetzung in Gedanken aufheben, oder es muß nach deren Aufhebung etwas ohne alle Zusammensetzung Bestehendes, d. i. das Einfache, übrig bleiben. Im ersteren Falle aber würde das Zusammengesetzte wiederum nicht aus Substanzen bestehen (weil bei diesen die Zusammensetzung nur eine zufällige Relation der Substanzen ist, ohne welche diese als für
A 436 sich beharrliche Wesen bestehen
B 464 müssen). Da nun | dieser Fall der Voraussetzung widerspricht, so bleibt nur der zweite übrig: daß nämlich das substantielle Zusammengesetzte in der Welt aus einfachen Teilen bestehe.

Hieraus folgt unmittelbar, daß die

Antithesis

Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts Einfaches in derselben.

Beweis

Setzt: ein zusammengesetztes Ding (als Substanz) bestehe aus einfachen Teilen. Weil alles äußere Verhältnis, mithin auch alle Zusammensetzung aus Substanzen nur im Raume möglich ist: so muß, aus so viel Teilen das Zusammengesetzte besteht, aus ebensoviel Teilen auch der Raum bestehen, den es einnimmt. Nun besteht der Raum nicht aus einfachen Teilen, sondern aus Räumen. Also muß jeder Teil des Zusammengesetzten einen Raum einnehmen. Die schlechthin ersten Teile aber alles Zusammengesetzten sind einfach. Also nimmt das Einfache einen Raum ein. Da nun alles Reale, was einen Raum einnimmt, ein außerhalb einander befindliches Mannigfaltiges in sich faßt, mithin zusammengesetzt ist und zwar als ein reales Zusammengesetztes nicht aus Akzidenzen (denn die können nicht ohne Substanz außer einander sein), mithin aus Substanzen: so würde das Einfache ein substantielles Zusammengesetztes sein; welches sich widerspricht.

Der zweite Satz der Antithesis, daß

Антиномии чистого разума Второе противостояние трансцендентальных идей

Тезис

Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и повсюду существует только простое или то, что сложено из простого.

Доказательство

В самом деле, допустим, что сложные субстанции не состояли бы из простых частей; в таком случае если бы мы мысленно устранили все сложение, то не осталось бы ни сложных, ни простых частей (так как простых частей нет), иными словами, не осталось бы ничего и, следовательно, не было бы дано никакой субстанции. Итак, или сложение нельзя устранить мысленно, или же после его устранения должно остаться что-то существующее без всякой сложности, т. е. простое. Но в первом случае сложное снова же не состояло бы из субстанций (так как для субстанций сложение есть лишь случайное отношение между ними, без которого они должны существовать как пребывающие сущности сами по себе). А так как | этот случай противоречит нашему предположению, то остается только второй случай, а именно что субстанциально сложное в мире состоит из простых частей.

Отсюда непосредственно следует, что все вещи в мире суть про-

Антитезис

Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и в мире нигде не существует ничего простого.

Доказательство

Допустим, что сложная вещь (как субстанция) состоит из простых частей. Так как всякое внешнее отношение, стало быть, также и всякое сложение субстанций, возможно только в пространстве, то пространство, занимаемое сложной вещью, должно состоять из стольких же частей, из скольких состоит эта вещь. Но пространство состоит не из простых частей, а из пространств. Следовательно, всякая часть сложной вещи должна занимать пространство. Но безусловно первоначальные части всего сложного просты. Следовательно, простое занимает какое-то пространство. А поскольку все реальное, занимающее какое-то пространство, заключает в себе многообразное, [составные части] которого находятся вне друг друга, стало быть, есть нечто сложное, и притом как реальное сложное состоит не из акциденций (ведь акциденции не могут находиться вне друг друга без субстанции), стало быть, из субстанций, постольку простое должно было бы быть субстанциально сложным, что самопротиворечиво.

Dinge der Welt insgesamt einfache Wesen seien, daß die Zusammensetzung nur ein äußerer Zustand derselben sei, und daß, wenn wir die Elementarsubstanzen gleich niemals völlig aus diesem Zustande der Verbindung setzen und isolieren können, doch die Vernunft sie als die ersten Subjekte aller Komposition und mithin vor derselben als einfache Wesen denken müsse.

in der Welt gar nichts Einfaches existiere, soll hier nur so viel bedeu|ten, als: Es könne das Dasein A 437
des schlechthin Einfachen aus keiner Erfahrung oder Wahrnehmung, B 465
weder äußeren noch inneren, dargetan werden, und das schlechthin Einfache sei also eine bloße Idee, deren objektive Realität niemals in irgendeiner möglichen Erfahrung kann dargetan werden, mithin in der Exposition der Erscheinungen ohne alle Anwendung und Gegenstand. Denn wir wollen annehmen, es ließe sich für diese transzendentale Idee ein Gegenstand der Erfahrung finden: so müßte die empirische Anschauung irgendeines Gegenstandes als eine solche erkannt werden, welche schlechthin kein Mannigfaltiges außerhalb einander und zur Einheit verbunden enthält. Da nun von dem Nichtbewußtsein eines solchen Mannigfaltigen auf die gänzliche Unmöglichkeit desselben in irgendeiner Anschauung eines Objekts kein Schluß gilt, dieses letztere aber zur absoluten Simplizität durchaus nötig ist: so folgt, daß diese aus keiner Wahrnehmung, welche sie auch sei, könne geschlossen werden. Da also etwas als ein schlechthin einfaches Objekt niemals in irgendeiner möglichen Erfahrung kann gegeben werden, die Sinnenwelt aber als der Inbegriff aller möglichen Erfahrungen angesehen werden muß: so ist überall in ihr nichts Einfaches gegeben.

Dieser zweite Satz der Antithesis geht viel weiter als der erste, der das Einfache nur von der Anschauung des Zusammengesetzten verbannt, da hingegen dieser es aus der ganzen Natur wegschafft; daher er auch

стые сущности, что сложение есть только внешнее состояние их и, если бы мы даже и не могли полностью вывести первичные субстанции из этого состояния соединения и изолировать их, разум все равно должен был бы мыслить их как первые субъекты всякого сложения и, стало быть, мыслить их до сложения как простые сущности.

Второе положение антитезиса о том, что в мире нигде не существует ничего простого, означает здесь | лишь следующее: что бытие безусловно простого нельзя доказать никаким опытом или восприятием, ни внешним, ни внутренним, и потому безусловно простое есть только идея, объективную реальность которой нельзя доказать никаким возможным опытом, стало быть, она не имеет никакого применения и никакого объекта при объяснении явлений. В самом деле, если бы мы допустили, что можно найти предмет опыта, соответствующий этой трансцендентальной идее, то это значило бы, что эмпирическое созерцание какого-нибудь предмета должно бы быть познано как не содержащее ничего многообразного, [составные части] которого находятся вне друг друга и связаны в единство. Если это многообразное не осознано, то отсюда нельзя, правда, сделать заключение о полной невозможности его в каком-либо созерцании объекта, но для абсолютной простоты такой объект созерцания совершенно необходим; отсюда следует, что ни из какого восприятия, каково бы оно ни было, нельзя заключить о существовании абсолютной простоты. Итак, в возможном опыте нечто никогда не может быть дано как безусловно простой объект, а так как чувственно воспринимаемый мир необходимо рассматривать как совокупность всех видов возможного опыта, то отсюда следует, что в чувственно воспринимаемом мире нигде не дано ничего простого.

nicht aus dem Begriffe eines gegebenen Gegenstandes der äußeren Anschauung (des Zusammengesetzten), sondern aus dem Verhältnis desselben zu einer möglichen Erfahrung überhaupt hat bewiesen werden können. |

A 438
B 466

| Anmerkung zur zweiten Antinomie

A 439
B 467

I. zur Thesis

Wenn ich von einem Ganzen rede, welches notwendig aus einfachen Teilen besteht, so verstehe ich darunter nur ein substantielles Ganzes, als das eigentliche Kompositum, d. i. die zufällige Einheit des Mannigfaltigen, welches *abgesondert* (wenigstens in Gedanken) *gegeben,* in eine wechselseitige Verbindung gesetzt wird und dadurch Eines ausmacht. Den Raum sollte man eigentlich nicht Compositum, sondern Totum nennen, weil die Teile desselben nur im Ganzen und nicht das Ganze durch die Teile möglich ist. Er würde allenfalls ein *Compositum ideale,* aber nicht *reale* heißen können. Doch dieses ist nur Subtilität. Da der Raum kein Zusammengesetztes aus Substanzen (nicht einmal aus realen Akzidenzen) ist, so muß, wenn ich alle Zusammensetzung in ihm aufhebe, nichts, auch nicht einmal der Punkt übrig bleiben; denn dieser ist nur als die
A 440 Grenze eines Raumes (mithin eines
B 468 Zusammengesetzten) möglich. Raum und | Zeit bestehen also nicht aus einfachen Teilen. Was nur zum Zu-

II. zur Antithesis

Wider diesen Satz einer unendlichen Teilung der Materie, dessen Beweisgrund bloß mathematisch ist, werden von den *Monadisten* Einwürfe vorgebracht, welche sich dadurch schon verdächtig machen, daß sie die klärsten mathematischen Beweise nicht für Einsichten in die Beschaffenheit des Raumes, sofern er in der Tat die formale Bedingung der Möglichkeit aller Materie ist, wollen gelten lassen, sondern sie nur als Schlüsse aus abstrakten, aber willkürlichen Begriffen ansehen, die auf wirkliche Dinge nicht bezogen werden könnten. Gleich als wenn es auch nur möglich wäre, eine andere Art der Anschauung zu erdenken, als die in der ursprünglichen Anschauung des Raumes gegeben wird, und die Bestimmungen desselben *a priori* nicht zugleich alles dasjenige beträfen, was dadurch allein möglich ist, daß es diesen Raum erfüllt. Wenn man ihnen Gehör gibt, so müßte man außer dem mathematischen Punkte, der einfach, aber kein Teil, sondern bloß die Grenze eines

Это второе положение антитезиса простирается гораздо дальше, чем первое: первое исключает простое только из созерцания сложного, а второе — из всей природы; поэтому его можно было доказать не из понятия данного предмета внешнего созерцания (сложного), а из его отношения к возможному опыту вообще. |

Примечание ко второй антиномии

I. К тезису

Если я говорю о целом, которое необходимо состоит из простых частей, то я подразумеваю под этим только субстанциальное целое как составное в собственном смысле слова, т.е. случайное единство многообразного, [составные части] которого, *данные* (по крайней мере в мысли) *обособленно*, приведены во взаимную связь и тем самым составляют нечто единое. Пространство следовало бы, собственно, называть не *compositum*, а *totum*, потому что части его возможны только в целом, тогда как целое возможно не благодаря частям. Во всяком случае оно могло бы называться *compositum ideale*, а не *reale*. Впрочем, это только тонкости. Поскольку пространство не есть нечто сложенное из субстанций (и не состоит даже из реальных акциденций), постольку по устранении в нем всякого сложения ничего не должно остаться, даже и точки, так как точка возможна только как граница пространства (стало быть, граница сложного). Следовательно, пространство и |

II. К антитезису

Против этого положения о бесконечной делимости материи, довод в пользу которого имеет чисто математический характер, *монадисты* ↑ приводят возражения, сомнительные уже потому, что они не хотят признать очевиднейшие математические доказательства, способные проникнуть в свойства пространства, поскольку пространство в действительности есть формальное условие возможности всякой материи, и рассматривают их только как выводы из абстрактных, но произвольных понятий, которые нельзя было бы отнести к действительным вещам. Как будто возможно вообразить себе какой-либо иной способ созерцания, кроме того, какой дается в первоначальном созерцании пространства, и как будто определения *a priori* относительно пространства не касаются также всего того, что возможно лишь благодаря наполнению им пространства. По мнению монадистов, кроме математической точки, которая

stande einer Substanz gehört, ob es gleich eine Größe hat (z. B. die Veränderung), besteht auch nicht aus dem Einfachen; d. i. ein gewisser Grad der Veränderung entsteht nicht durch einen Anwachs vieler einfachen Veränderungen. Unser Schluß vom Zusammengesetzten auf das Einfache gilt nur von für sich selbst bestehenden Dingen. Akzidenzen aber des Zustandes bestehen nicht für sich selbst. Man kann also den Beweis für die Notwendigkeit des Einfachen, als der Bestandteile alles substantiellen Zusammengesetzten, und dadurch überhaupt seine Sache leichtlich verderben, wenn man ihn zu weit ausdehnt und ihn für alles Zusammengesetzte ohne Unterschied geltend machen will, wie es wirklich mehrmals schon geschehen ist.

Ich rede übrigens hier nur von dem Einfachen, sofern es notwendig im Zusammengesetzten gegeben ist, indem dieses darin als in seine Be-
A 442 standteile aufgelöst werden kann. Die
B 470 eigentliche Bedeutung des Wortes *Mo|nas* (nach Leibnizens Gebrauch) sollte wohl nur auf das Einfache gehen, welches *unmittelbar* als einfache Substanz gegeben ist (z. B. im Selbstbewußtsein) und nicht als Element des Zusammengesetzten, welches man besser den *Atomus* nennen könnte. Und da ich nur in Ansehung des Zusammengesetzten die einfachen Substanzen als deren Elemente beweisen will, so könnte ich die These der zweiten Antinomie die transzendentale *Atomistik* nennen. Weil aber dieses Wort schon vorlängst zur Bezeichnung einer besonderen Erklärungsart körperlicher Erscheinungen (*molecularum*) gebraucht Raums ist, sich noch physische Punkte denken, die zwar auch einfach sind, aber den Vorzug haben, als Teile des Raums durch ihre bloße Aggregation denselben zu erfüllen. Ohne nun hier die gemeinen und klaren Widerlegungen dieser Ungereimtheit, die man in Menge antrifft, zu wiederholen, wie es denn gänzlich umsonst ist, durch bloß diskursive Begriffe die Evidenz der Mathematik wegvernünfteln zu wollen, so bemerke ich nur, daß, wenn die Philosophie hier mit der A 441
Mathematik | schikaniert, es darum B 469
geschehe, weil sie vergißt, daß es in dieser Frage nur um *Erscheinungen* und deren Bedingung zu tun sei. Hier ist es aber nicht genug, zum reinen *Verstandesbegriffe* des Zusammengesetzten den Begriff des Einfachen, sondern zur *Anschauung* des Zusammengesetzten (der Materie) die Anschauung des Einfachen zu finden; und dieses ist nach Gesetzen der Sinnlichkeit, mithin auch bei Gegenständen der Sinne gänzlich unmöglich. Es mag also von einem Ganzen aus Substanzen, welches bloß durch den reinen Verstand gedacht wird, immer gelten, daß wir vor aller Zusammensetzung desselben das Einfache haben müssen; so gilt dieses doch nicht vom *totum substantiale phaenomenon*, welches als empirische Anschauung im Raume die notwendige Eigenschaft bei sich führt, daß kein Teil desselben einfach ist, darum weil kein Teil des Raumes einfach ist. Indessen sind die Monadisten fein genug gewesen, dieser Schwierigkeit dadurch ausweichen zu wollen, daß sie nicht den Raum als eine Bedingung der

время не состоят из простых частей. То, что относится только к состоянию субстанции, также не состоит из простого, хотя бы оно и обладало величиной (например, изменение); иными словами, некоторая степень изменения возникает не путем накопления многих простых изменений. Заключать от сложного к простому можно только в отношении вещей, которые существуют сами для себя. Но акциденции состояния не существуют сами для себя. Следовательно, доказательство необходимости простого как составной части субстанциально сложного можно легко разрушить и тем самым вообще испортить все дело, если придать этому доказательству слишком широкое значение и отнести его ко всему сложному без различия, как это действительно частенько делается.

Впрочем, я говорю здесь о простом лишь постольку, поскольку оно необходимо дано в сложном, так как сложное может быть разложено на свои составные части. Собственное значение слова *монада* | (как оно употребляется Лейбницем) должно бы относиться только к простому, *непосредственно* данному как простая субстанция (например, в самосознании), а не как элемент сложного, который лучше было бы называть атомом. Поскольку я хочу доказать [существование] простых субстанций только как элементов сложного, то тезис второй антиномии я бы мог назвать трансцендентальной *атомистикой*. Но так как это слово давно уже употребляется для обозначения особого способа объяснения телесных проста, но составляет лишь границу пространства, а не часть его, нужно мыслить еще и физические точки, которые, правда, также просты, но имеют то преимущество, что составляют части пространства и наполняют его одной своей агрегацией. Не повторяя многочисленных обычных и ясных опровержений этой нелепости, тем более что всякие попытки разрушить очевидность математики с помощью одних лишь дискурсивных понятий совершенно тщетны, я замечу только: если философия строит здесь козни против математики, | то это происходит от забвения того, что в данном вопросе речь идет только о *явлениях* и их условии. Поэтому здесь недостаточно подыскать в дополнение к чистому *понятию рассудка* о сложном понятие простого, а нужно найти в дополнение к *созерцанию* сложного (материи) созерцание простого; а это по законам чувственности, стало быть и для предметов чувств, совершенно невозможно. Поэтому хотя о субстанциальном целом, которое можно мыслить только с помощью чистого рассудка, правильно будет сказать, что до всякого сложения такого целого мы должны иметь простое, однако этого нельзя сказать о *totum substantiale phaenomenon*, которое как эмпирическое созерцание в пространстве необходимо обладает тем свойством, что ни одна часть его не проста, так как ни одна часть пространства не проста. Впрочем, монадисты ↑ пытались довольно ловко обойти это затруднение, утверждая, что не пространство составляет условие возможности предме-

worden und also empirische Begriffe voraussetzt, so mag er der dialektische Grundsatz der *Monadologie* heißen.

Möglichkeit der Gegenstände äußerer Anschauung (Körper), sondern diese und das dynamische Verhältnis der Substanzen überhaupt als die Bedingung der Möglichkeit des Raumes voraussetzen. Nun haben wir von Körpern nur als Erscheinungen einen Begriff, als solche aber setzen sie den Raum als die Bedingung der Möglichkeit aller äußeren Erscheinung notwendig voraus; und die Ausflucht ist also vergeblich, wie sie denn auch oben in der transzendentalen Ästhetik hinreichend ist abgeschnitten worden. Wären sie Dinge an sich selbst, so würde der Beweis der Monadisten allerdings gelten. | A 443 B 471

Die zweite dialektische Behauptung hat das Besondere an sich, daß sie eine dogmatische Behauptung wider sich hat, die unter allen vernünftelnden die einzige ist, welche sich unternimmt, an einem Gegenstande der Erfahrung die Wirklichkeit dessen, was wir oben bloß zu transzendentalen Ideen rechneten, nämlich die absolute Simplizität der Substanz, augenscheinlich zu beweisen: nämlich daß der Gegenstand des inneren Sinnes, das Ich, was da denkt, eine schlechthin einfache Substanz sei. Ohne mich hierauf jetzt einzulassen (da es oben ausführlicher erwogen ist), so bemerke ich nur: daß, wenn etwas bloß als Gegenstand gedacht wird, ohne irgendeine synthetische Bestimmung seiner Anschauung hinzuzusetzen (wie denn dieses durch die ganz nackte Vorstellung: Ich, geschieht), so könne freilich nichts Mannigfaltiges und keine Zusammensetzung in einer solchen Vorstellung wahrgenommen werden.

явлений (*molecularuim*) и, следовательно, предполагает эмпирические понятия, то пусть лучше этот тезис называется диалектическим основоположением *монадологии*.

тов внешнего созерцания (тел), а, наоборот, предметы внешнего созерцания и динамическое отношение между субстанциями вообще составляют условие возможности пространства. Однако о телах мы имеем понятие только как о явлениях, а как явления они необходимо предполагают пространство как условие возможности всякого внешнего явления; таким образом, эта уловка не достигает цели, и путь к ней был в достаточной мере отрезан выше в трансцендентальной эстетике. Если бы предметы внешнего созерцания были вещами самими по себе, то доказательство монадистов, конечно, имело бы силу. |

Второе диалектическое утверждение [антитезиса] имеет ту особенность, что ему противостоит догматическое утверждение, единственное из всех умствующих утверждений, пытающееся на предмете опыта с очевидностью доказать действительность того, что мы отнесли выше к числу одних только трансцендентальных идей, а именно абсолютную простоту субстанции; мы имеем в виду попытку доказать, что предмет внутреннего чувства, мыслящее Я, есть безусловно простая субстанция. Не пускаясь теперь в обсуждение этого вопроса (так как выше он рассмотрен подробно), я замечу лишь: если нечто мыслится только как предмет, без присоединения какого-нибудь синтетического определения его созерцания (как это бывает при простом представлении *Я*), то, само собой разумеется, в таком представлении нельзя воспринять ничего многообразного и никакого сложения. А раз, кроме того, предикаты,

Da überdem die Prädikate, wodurch ich diesen Gegenstand denke, bloß Anschauungen des inneren Sinnes sind, so kann darin auch nichts vorkommen, welches ein Mannigfaltiges außerhalb einander, mithin reale Zusammensetzung bewiese. Es bringt also nur das Selbstbewußtsein es so mit sich, daß, weil das Subjekt, welches denkt, zugleich sein eigenes Objekt ist, es sich selber nicht teilen kann (obgleich die ihm inhärierenden Bestimmungen); denn in Ansehung seiner selbst ist jeder Gegenstand absolute Einheit. Nichts destoweniger, wenn dieses Subjekt *äußerlich*, als ein Gegenstand der Anschauung, betrachtet wird, so würde es doch wohl Zusammensetzung in der Erscheinung an sich zeigen. So muß es aber jederzeit betrachtet werden, wenn man wissen will, ob in ihm ein Mannigfaltiges *außerhalb* einander sei, oder nicht.

A 444
B 472

| Der Antinomie der reinen Vernunft
dritter Widerstreit der transzendentalen Ideen

A 445
B 473

Thesis

Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen notwendig.

Antithesis

Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.

через которые я мыслю этот предмет, суть только созерцания внутреннего чувства, то в них и не может быть ничего, что служило бы доказательством того, что одно многообразное находится вне другого, и, стало быть, служило бы доказательством реального сложения. Следовательно, только самосознание обладает той особенностью, что не может делить само себя (хотя и может делить присущие ему определения), так как мыслящий субъект есть в то же время свой собственный объект, а в отношении самого себя всякий предмет есть абсолютное единство. Тем не менее если рассматривать этот субъект *извне* как предмет созерцания, то он, без сомнения, обнаружил бы сложение в своем явлении. Но мы должны именно так рассматривать его, если хотим узнать, имеется ли в нем или не имеется некое многообразное, которое находится *вне* другого многообразного.

| Антиномии чистого разума
Третье противостояние трансцендентальных идей

Тезис

Каузальность по законам природы – не единственная каузальность, из которой можно вывести всю совокупность явлений в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить каузальность, [осуществляемую] через свободу.

Антитезис

Нет никакой свободы, все в мире совершается только по законам природы.

Beweis

Man nehme an, es gebe keine andere Kausalität, als nach Gesetzen der Natur; so setzt alles, *was geschieht,* einen vorigen Zustand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt. Nun muß aber der vorige Zustand selbst etwas sein, was geschehen ist (in der Zeit geworden, da es vorher nicht war), weil, wenn es jederzeit gewesen wäre, seine Folge auch nicht allererst entstanden, sondern immer gewesen sein würde. Also ist die Kausalität der Ursache, durch welche etwas geschieht, selbst etwas *Geschehenes,* welches nach dem Gesetze der Natur wiederum einen vorigen Zustand und dessen Kausalität, dieser aber ebenso einen noch älteren voraussetzt usw. Wenn also alles nach
A 446 bloßen Gesetzen der Natur ge-
B 474 schieht, so gibt es jederzeit nur einen subalternen, niemals aber | einen ersten Anfang und also überhaupt keine Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der voneinander abstammenden Ursachen. Nun besteht aber eben darin das Gesetz der Natur: daß ohne hinreichend *a priori* bestimmte Ursache nichts geschehe. Also widerspricht der Satz, als wenn alle Kausalität nur nach Naturgesetzen möglich sei, sich selbst in seiner unbeschränkten Allgemeinheit, und diese kann also nicht als die einzige angenommen werden.

Diesemnach muß eine Kausalität angenommen werden, durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch weiter durch eine andere vorhergehende Ursache nach notwendigen Gesetzen bestimmt sei, d. i. eine *absolute Spontaneität* der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen

Beweis

Setzt: es gebe eine *Freiheit* im transzendentalen Verstande als eine besondere Art von Kausalität, nach welcher die Begebenheiten der Welt erfolgen könnten, nämlich ein Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben schlechthin anzufangen; so wird nicht allein eine Reihe durch diese Spontaneität, sondern die Bestimmung dieser Spontaneität selbst zur Hervorbringung der Reihe, d. i. die Kausalität, wird schlechthin anfangen, so daß nichts vorhergeht, wodurch diese geschehende Handlung nach beständigen Gesetzen bestimmt sei. Es setzt aber ein jeder Anfang zu handeln einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus und ein dynamisch erster Anfang der Handlung einen Zustand, der mit dem vorhergehenden eben derselben Ursache gar keinen Zusammenhang der Kausalität hat, d. i. auf keine Weise daraus erfolgt. Also ist die transzendentale Freiheit dem Kausalgesetze entgegen und
eine solche Verbindung der A 447
suk|zessiven Zustände wirkender B 475
Ursachen, nach welcher keine Einheit der Erfahrung möglich ist, die also auch in keiner Erfahrung angetroffen wird, mithin ein leeres Gedankending.

Wir haben also nichts als *Natur,* in welcher wir den Zusammenhang und Ordnung der Weltbegebenheiten suchen müssen. Die Freiheit (Unabhängigkeit) von den Gesetzen der Natur ist zwar eine *Befreiung* vom *Zwange,* aber auch vom *Leitfaden* aller Regeln. Denn man kann nicht sagen, daß anstatt der Gesetze der Natur Gesetze der Freiheit in

Доказательство

Допустим, что нет никакой иной каузальности, кроме каузальности по законам природы; тогда все, *что происходит,* предполагает предшествующее состояние, за которым оно неизбежно следует согласно правилу. Но предшествующее состояние само должно быть чем-то таким, что произошло (возникло во времени, ибо не существовало раньше), так как если бы оно существовало всегда, то и следствие его не возникло бы во времени, а существовало бы всегда. Следовательно, каузальность причины [a], благодаря которой нечто происходит, сама есть нечто *происшедшее,* опять-таки предполагающее по закону природы некоторое предшествующее состояние и его каузальность, а это состояние предполагает еще более раннюю причину и т. д. Итак, если все происходит только по законам природы, то всегда имеется лишь подчиненное, а не | первое начало и потому вообще нет никакой полноты ряда на стороне происходящих друг от друга причин. Между тем закон природы состоит именно в следующем: ничто не происходит без достаточной причины, определенной *a priori*. Следовательно, утверждение, будто всякая каузальность возможна только по законам природы, взятое в своей неограниченной всеобщности, противоречит само себе, и потому таковая каузальность не может быть принята в качестве единственной.

Ввиду этого необходимо допустить каузальность, благодаря которой нечто происходит таким образом, что причина его не определяется в свою очередь никакой другой предшествующей причиной по

Доказательство

Допустим, что существует *свобода* в трансцендентальном смысле как особый вид каузальности, в соответствии с которой могли бы возникать события в мире, – именно как способность безусловно начинать некоторое состояние, а стало быть, и ряд следствий его. В таком случае благодаря этой спонтанности должен безусловно начинаться не только некоторый ряд, но и определение самой этой спонтанности к созданию этого ряда, т. е. каузальность, так что не предшествует ничто, посредством чего определилось бы это происходящее действие по постоянным законам. Однако всякое начало действования предполагает состояние еще не действующей причины, а динамически первое начало действия предполагает состояние, не находящееся ни в какой каузальной связи с предшествующим состоянием той же самой причины, т. е. никоим образом не вытекающее из него. Следовательно, трансцендентальная свобода противоположна каузальному закону и представляет собой такое соединение последовательных | состояний действующих причин, при котором невозможно никакое единство опыта и которого, следовательно, нет ни в одном опыте; стало быть, она есть пустое порождение мысли.

Итак, нет ничего, кроме *природы,* в которой мы должны искать связь и порядок событий в мире. Свобода (независимость) от законов природы есть, правда, *освобождение* от *принуждения,* но также и освобождение от руководства со стороны каких бы то ни было правил. В самом деле, нельзя утверждать, что в каузальности обычно-

läuft, *von selbst* anzufangen, mithin transzendentale Freiheit, ohne welche selbst im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erscheinungen auf der Seite der Ursachen niemals vollständig ist.

die Kausalität des Weltlaufs eintreten, weil, wenn diese nach Gesetzen bestimmt wäre, sie nicht Freiheit, sondern selbst nichts anderes als Natur wäre. Natur also und transzendentale Freiheit unterscheiden sich wie Gesetzmäßigkeit und Gesetzlosigkeit, davon jene zwar den Verstand mit der Schwierigkeit belästigt, die Abstammung der Begebenheiten in der Reihe der Ursachen immer höher hinauf zu suchen, weil die Kausalität an ihnen jederzeit bedingt ist, aber zur Schadloshaltung durchgängige und gesetzmäßige Einheit der Erfahrung verspricht, da hingegen das Blendwerk von Freiheit zwar dem forschenden Verstande in der Kette der Ursachen Ruhe verheißt, indem sie ihn zu einer unbedingten Kausalität führt, die von selbst zu handeln anhebt, die aber, da sie selbst blind ist, den Leitfaden der Regeln abreißt, an welchem allein eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung möglich ist.

A 448
B 476

| Anmerkung zur dritten Antinomie

I. zur Thesis

Die transzendentale Idee der Freiheit macht zwar bei weitem nicht den ganzen Inhalt des psychologischen Begriffs dieses Namens aus, welcher großen Teils empirisch ist, sondern nur den der absoluten Spontaneität der Handlung als den eigentlichen Grund der Imputabilität derselben, ist aber dennoch der eigentliche Stein des Anstoßes für die Philosophie,

II. zur Antithesis

A 449
B 477

Der Verteidiger der Allvermögenheit der Natur (transzendentale *Physiokratie)* im Widerspiel mit der Lehre von der Freiheit würde seinen Satz gegen die vernünftelnden Schlüsse der letzteren auf folgende Art behaupten. *Wenn ihr kein mathematisch Erstes der Zeit nach in der Welt annehmt, so habt ihr auch nicht nötig, ein dynamisch Erstes der Kausalität*

необходимым законам, иными словами, необходимо допустить *абсолютную спонтанность* причин — [способность] *самостоятельно* начинать тот или иной ряд явлений, продолжающийся далее по законам природы, стало быть, [давать начало] трансцендентальной свободе, без которой даже и в естественном ходе вещей последовательный ряд явлений на стороне причин никогда не может быть завершен.

го хода вещей законы свободы заменяют законы природы, ибо, если бы свобода определялась законами, она была бы уже не свободой, а только природой. Следовательно, природа и трансцендентальная свобода отличаются друг от друга как закономерность и отсутствие ее. Из них первая, правда, возлагает на рассудок трудную задачу искать происхождение событий в ряду причин все глубже и глубже, так как их каузальность всегда обусловлена, но в награду она обещает полное и законосообразное единство опыта, тогда как ложный блеск свободы обещает, правда, пытливому рассудку отдохновение, когда он, продвигаясь вдоль цепи причин, приводит к безусловной каузальности, начинающей действовать от себя самой, но так как она сама слепа, то она обрывает руководящую нить правил, без которой невозможен полностью связный опыт.

| Примечание к третьей антиномии

I. К тезису

Трансцендентальная идея свободы, конечно, далеко не исчерпывает всего содержания обозначаемого этим словом психологического понятия, имеющего главным образом эмпирический характер,—эта идея выражает лишь абсолютную спонтанность действия как, в собственном смысле, основание его самостоятельности. Но тем не менее

II. К антитезису

Защитник всемогущества природы (трансцендентальная *физиократия*) в противоположность учению о свободе отстаивал бы свой взгляд против умствующих выводов этого учения следующим образом. *Если вы не допускаете в мире ничего математически первого с точки зрения времени, то вам нет нужды искать также и динамически первое в*

welche unüberwindliche Schwierigkeiten findet, dergleichen Art von unbedingter Kausalität einzuräumen. Dasjenige also in der Frage über die Freiheit des Willens, was die spekulative Vernunft von jeher in so große Verlegenheit gesetzt hat, ist eigentlich nur *transzendental* und geht lediglich darauf, ob ein Vermögen angenommen werden müsse, eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen *von selbst* anzufangen. Wie ein solches möglich sei, ist nicht ebenso notwendig beantworten zu können, da wir uns ebensowohl bei der Kausalität nach Naturgesetzen damit begnügen müssen, *a priori* zu erkennen, daß eine solche vorausgesetzt werden müsse, ob wir gleich die Möglichkeit, wie durch ein gewisses Dasein das Dasein eines andern gesetzt werde, auf keine Weise begreifen und uns desfalls lediglich an die Erfahrung halten müssen. Nun haben wir diese Notwendigkeit eines ersten Anfangs einer Reihe von Erscheinungen aus Freiheit zwar nur eigentlich insofern dargetan, als zur Begreiflichkeit eines Ursprungs der Welt erforderlich ist, indessen daß
A 450 man alle nachfolgende Zustände für
B 478 eine Abfolge nach bloßen Naturgesetzen | nehmen kann. Weil aber dadurch doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen, bewiesen (obzwar nicht eingesehen) ist, so ist es uns nunmehr auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen der Kausalität nach von selbst anfangen zu lassen und den Substanzen derselben ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln. Man lasse sich aber hierbei nicht durch einen Mißverstand aufhalten: daß, da *nach zu suchen*. Wer hat euch geheißen, einen schlechthin ersten Zustand der Welt und mithin einen absoluten Anfang der nach und nach ablaufenden Reihe der Erscheinungen zu erdenken und damit ihr eurer Einbildung einen Ruhepunkt verschaffen möget, der unumschränkten Natur Grenzen zu setzen? Da die Substanzen in der Welt jederzeit gewesen sind, wenigstens die Einheit der Erfahrung eine solche Voraussetzung notwendig macht, so hat es keine Schwierigkeit, auch anzunehmen, daß der Wechsel ihrer Zustände, d. i. eine Reihe ihrer Veränderungen, jederzeit gewesen sei, und mithin kein erster Anfang, weder mathematisch, noch dynamisch gesucht werden dürfe. Die Möglichkeit einer solchen unendlichen Abstammung ohne ein erstes Glied, in Ansehung dessen alles übrige bloß nachfolgend ist, läßt sich seiner Möglichkeit nach nicht begreiflich machen. Aber wenn ihr diese Naturrätsel darum wegwerfen wollt, so werdet ihr euch genötigt sehen, viel synthetische Grundbeschaffenheiten zu verwerfen (Grundkräfte), die ihr ebensowenig begreifen könnt, | und selbst
A 451 B 479
die Möglichkeit einer Veränderung überhaupt muß euch anstößig werden. Denn wenn ihr nicht durch Erfahrung fändet, daß sie wirklich ist, so würdet ihr niemals *a priori* ersinnen können, wie eine solche unaufhörliche Folge von Sein und Nichtsein möglich sei.

Wenn auch indessen allenfalls ein transzendentales Vermögen der Freiheit nachgegeben wird, um die Weltveränderungen anzufangen, so würde dieses Vermögen doch wenigstens nur außerhalb der Welt sein müssen

именно она составляет настоящий камень преткновения для философии, которая испытывает непреодолимые трудности, допуская такого рода безусловную каузальность. Следовательно, та сторона вопроса о свободе воли, которая всегда приводила в такое затруднение спекулятивный разум, собственно говоря, чисто *трансцендентальна* и сводится исключительно к тому, должна ли быть допущена способность *самостоятельно* [от себя] начинать некоторый ряд следующих друг за другом вещей или состояний. Не так уж необходимо дать ответ на вопрос, как возможна такая способность, ибо, когда речь идет о каузальности по законам природы, нам также приходится довольствоваться лишь тем, чтобы познать *a priori*, что ее следует предположить, хотя мы вовсе не понимаем, каким образом одно бытие полагает бытие чего-либо другого, и вынуждены поэтому придерживаться только опыта. Необходимость первого начала некоторого ряда явлений мы доказали, исходя из свободы, правда, лишь настолько, насколько это требуется для уразумения происхождения мира, между тем как все последующие состояния можно рассматривать как следование по одним лишь законам | природы. Но так как мы тем самым уже доказали (хотя и не постигли), что тот или иной ряд во времени может начинаться сам собой, то теперь мы имеем право допускать также, что и в обычном ходе вещей различные ряды с точки зрения их каузальности возникают сами собой, и приписывать их субстанциям способность действовать на основе свободы. Но не следует при этом впадать в заблу-

[*отношении*] *каузальности*. Кто заставляет вас выдумывать безусловно первое состояние мира и, стало быть, абсолютное начало постепенно протекающего ряда явлений и ставить беспредельной природе границы, чтобы успокоить свое воображение? Так как субстанции существовали в мире всегда — по крайней мере единство опыта делает необходимым такое предположение, — то не представляет никакого труда допустить также, что смена их состояний, т. е. некоторый ряд их изменений, существовала всегда, и, стало быть, нет никакой нужды искать первое начало, ни математическое, ни динамическое. Возможность такого бесконечного происхождения без первого звена, в отношении которого все прочее есть только последующее, понять нельзя. Но если вы поэтому отвергнете эту загадку природы, то вам придется отвергнуть также многие синтетические первоначальные свойства (первоначальные силы), которые вы в такой же мере не способны понять, | и сама возможность какого-нибудь изменения вообще должна стать для вас камнем преткновения. В самом деле, если бы опыт не показал вам, что изменение действительно имеет место, вы никогда не могли бы *a priori* постигнуть, как возможна такая непрерывная последовательность бытия и небытия.

Но если даже и допустить трансцендентальную способность свободы, чтобы найти начало изменений в мире, то эта способность должна во всяком случае существовать только вне мира (хотя предположение, что вне совокупности

nämlich eine sukzessive Reihe in der Welt nur einen komparativ ersten Anfang haben kann, indem doch immer ein Zustand der Dinge in der Welt vorhergeht, etwa kein absolut erster Anfang der Reihen während dem Weltlaufe möglich sei. Denn wir reden hier nicht vom absolut ersten Anfange der Zeit nach, sondern der Kausalität nach. Wenn ich jetzt (zum Beispiel) völlig frei und ohne den notwendig bestimmenden Einfluß der Naturursachen von meinem Stuhle aufstehe, so fängt in dieser Begebenheit samt deren natürlichen Folgen ins Unendliche eine neue Reihe schlechthin an, obgleich der Zeit nach diese Begebenheit nur die Fortsetzung einer vorhergehenden Reihe ist. Denn diese Entschließung und Tat liegt gar nicht in der Abfolge bloßer Naturwirkungen und ist nicht eine bloße Fortsetzung derselben; sondern die bestimmenden Naturursachen hören oberhalb derselben in Ansehung dieses Ereignisses ganz auf, das zwar auf jene folgt, aber daraus nicht *erfolgt* und daher zwar nicht der Zeit nach, aber doch in Ansehung der Kausalität ein schlechthin erster Anfang einer Reihe von Erscheinungen genannt werden muß.

Die Bestätigung von dem *Bedürfnis* der Vernunft, in der Reihe der Naturursachen sich auf einen ersten Anfang aus Freiheit zu berufen, leuchtet daran sehr klar in die Augen: daß (die Epikurische Schule ausgenommen) alle Philosophen des Altertums sich gedrungen sahen, zur Erklärung der Weltbewegungen einen *ersten Beweger* anzunehmen, d. i. eine freihandelnde Ursache, welche diese Reihe von Zuständen zuerst und von selbst anfing. Denn aus bloßer Natur unter-

(wiewohl es immer eine kühne Anmaßung bleibt, außerhalb dem Inbegriffe aller möglichen Anschauungen noch einen Gegenstand anzunehmen, der in keiner möglichen Wahrnehmung gegeben werden kann). Allein in der Welt selbst den Substanzen ein solches Vermögen beizumessen, kann nimmermehr erlaubt sein, weil alsdann der Zusammenhang nach allgemeinen Gesetzen sich einander notwendig bestimmender Erscheinungen, den man Natur nennt, und mit ihm das Merkmal empirischer Wahrheit, welches Erfahrung vom Traum unterscheidet, größtenteils verschwinden würde. Denn es läßt sich neben einem solchen gesetzlosen Vermögen der Freiheit kaum mehr Natur denken, weil die Gesetze der letzteren durch die Einflüsse der ersteren unaufhörlich abgeändert und das Spiel der Erscheinungen, welches nach der bloßen Natur regelmäßig und gleichförmig sein würde, dadurch verwirrt und unzusammenhängend gemacht wird

ждение, будто последовательный ряд в мире может иметь только относительно первое начало, так как в мире ему всегда уже предшествует некоторое состояние вещей, и потому абсолютно первое начало рядов в обычном ходе вещей невозможно. В самом деле, мы говорим здесь об *абсолютно первом* начале не в отношении времени, а в отношении каузальности Если я теперь (например) совершенно свободно и без необходимо определяющего влияния естественных причин встаю со своего стула, то в этом событии вместе со всеми его естественными последствиями вплоть до бесконечности безусловно начинается новый ряд, хотя с точки зрения времени это событие есть только продолжение предшествующего ряда. В самом деле, это решение и этот поступок вовсе не составляют следствия и простого продолжения одних только природных действий, определяющие естественные причины совершенно исчезают в отношении этого события, которое, правда, следует за ними, но не *вытекает* из них и потому если не с точки зрения времени, то все же в отношении каузальности должно называться безусловно первым началом некоторого ряда явлений.

О *потребности* разума ссылаться в ряду естественных причин на первое начало, исходящее из свободы, со всей очевидностью свидетельствует то, что все древние философы (за исключением школы Эпикура) были вынуждены допустить для объяснения движения в мире существование *первого двигателя,* т. е. свободно действующей причины, которая впервые и сама собой начала этот ряд состояний. Ибо объяснить первое

всех возможных созерцаний существует еще предмет, который не может быть дан ни в каком возможном восприятии, остается смелым). Но приписывать такую способность субстанциям, находящимся в самом мире, ни в коей мере непозволительно, так как в таком случае в весьма значительной степени исчезла бы связь между явлениями, необходимо определяющими друг друга по общим законам, связь, которая называется природой, и вместе с ней исчез бы критерий эмпирической истины, отличающий опыт от сновидения. В самом деле, наряду с такой лишенной законов способностью свободы уже вряд ли можно мыслить природу, так как законы природы беспрестанно отменялись бы влияниями свободы, и потому игра явлений, правильная и единообразная, когда она следует одной только природе, делается запутанной и бессвязной.

fingen sie sich nicht, einen ersten Anfang begreiflich zu machen.

A 452
B 480

| Der Antinomie der reinen Vernunft vierter Widerstreit der transzendentalen Ideen

A 453
B 481

Thesis

Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Teil, oder ihre Ursache ein schlechthin notwendiges Wesen ist.

Beweis

Die Sinnenwelt, als das Ganze aller Erscheinungen, enthält zugleich eine Reihe von Veränderungen. Denn ohne diese würde selbst die Vorstellung der Zeitreihe als einer Bedingung der Möglichkeit der Sinnenwelt uns nicht gegeben sein*. Eine jede Veränderung aber steht unter ihrer Bedingung, die der Zeit nach vorhergeht, und unter welcher sie notwendig ist. Nun setzt ein jedes Bedingte, das gegeben ist, in Ansehung seiner Existenz eine vollständige Reihe von Bedingungen bis zum Schlechthin–Unbedingten voraus, welches allein absolut notwendig ist. Also muß etwas Absolut–Notwendiges existieren, wenn eine Veränderung als seine Folge existiert. Dieses

* Die Zeit geht zwar als formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen vor diesen objektiv vorher; allein subjektiv und in der Wirklichkeit des Bewußtseins ist diese Vorstellung doch nur, so wie jede andere durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben.

Antithesis

Es existiert überall kein schlechthin notwendiges Wesen weder in der Welt, noch außer der Welt als ihre Ursache.

Beweis

Setzt: die Welt selber oder in ihr sei ein notwendiges Wesen, so würde in der Reihe ihrer Veränderungen entweder ein Anfang sein, der unbedingt notwendig, mithin ohne Ursache wäre, welches dem dynamischen Gesetze der Bestimmung aller Erscheinungen in der Zeit widerstreitet; oder die Reihe selbst wäre ohne allen Anfang und, obgleich in allen ihren Teilen zufällig und bedingt, im Ganzen dennoch schlechthin notwendig und unbedingt; welches sich selbst widerspricht, weil das Dasein einer Menge nicht notwendig sein kann, wenn kein einziger Teil derselben ein an sich notwendiges Dasein besitzt.

Setzt dagegen: es gebe eine schlechthin notwendige Weltursache außer der Welt, so würde dieselbe als das | oberste Glied in der *Reihe der Ursachen* der Weltveränderungen das Dasein der letzteren und ihre Reihe zuerst anfangen*. Nun müßte sie

A 455
B 483

* Das Wort: Anfangen, wird in zwiefacher Bedeutung genommen. Die

начало из одной лишь природы они не осмелились.

| Антиномии чистого разума Четвертое противостояние трансцендентальных идей

Тезис

К миру принадлежит нечто, что – или как часть мира, или как его причина – есть безусловно необходимое существо.

Доказательство

Чувственно воспринимаемый мир как целое всех явлений содержит в себе также некоторый ряд изменений. В самом деле, без изменений нам не было бы дано даже и представление о временном ряде как условии возможности чувственно воспринимаемого мира*. Но всякое изменение подчинено своему условию, которое предшествует ему во времени и делает его необходимым. Далее, всякое данное обусловленное предполагает в отношении своего существования полный ряд условий вплоть до абсолютно безусловного, которое одно только абсолютно необходимо. Следовательно, абсолютно необходимое

* Время, правда, предшествует изменениям объективно, как формальное условие их возможности, но субъективно и в действительности сознания это представление, как и всякое другое, дано только благодаря тому, что оно вызвано восприятиями.

Антитезис

Нигде — ни в мире, ни вне мира — не существует никакого абсолютно необходимого существа как причины мира.

Доказательство

Предположим, что сам мир есть необходимое существо или в мире оно имеется; в таком случае в ряду его изменений было бы или безусловно необходимое начало, стало быть, начало без причины, что противоречит динамическому закону определения всех явлений во времени, или же сам этот ряд не имел бы никакого начала и тем не менее был бы в целом абсолютно необходимым и безусловным, хотя все его части случайны и обусловлены, что самопротиворечиво, так как бытие определенного множества не может быть необходимым, если ни одна часть его не обладает сама по себе необходимым бытием.

Предположим, наоборот, что безусловно необходимая причина мира находится вне мира; в таком случае она как | высший член в *ряду причин* происходящих в мире изменений должна была бы первой давать начало их бытию и начало их ряду*. Но в таком случае

* Слово *начинать* употребляется в

Notwendige aber gehört selber zur Sinnenwelt. Denn setzt, es sei außer
A 454 derselben, so würde von ihm die Rei-
B 482 he der Weltveränderungen ihren Anfang ableiten, ohne | daß doch diese notwendige Ursache selbst zur Sinnenwelt gehörte. Nun ist dieses unmöglich. Denn da der Anfang einer Zeitreihe nur durch dasjenige, was der Zeit nach vorhergeht, bestimmt werden kann: so muß die oberste Bedingung des Anfangs einer Reihe von Veränderungen in der Zeit existieren, da diese noch nicht war (denn der Anfang ist ein Dasein, vor welchem eine Zeit vorhergeht, darin das Ding, welches anfängt, noch nicht war). Also gehört die Kausalität der notwendigen Ursache der Veränderungen, mithin auch die Ursache selbst zu der Zeit, mithin zur Erscheinung (an welcher die Zeit allein als deren Form möglich ist); folglich kann sie von der Sinnenwelt als dem Inbegriff aller Erscheinungen nicht abgesondert gedacht werden. Also ist in der Welt selbst etwas Schlechthin–Notwendiges enthalten (es mag nun dieses die ganze Weltreihe selbst, oder ein Teil derselben sein). |

aber alsdann auch anfangen zu handeln, und ihre Kausalität würde in die Zeit, eben darum aber in den Inbegriff der Erscheinungen, d. i. in die Welt, gehören, folglich sie selbst, die Ursache nicht außer der Welt sein, welches der Voraussetzung widerspricht. Also ist weder in der Welt, noch außer derselben (aber mit ihr in Kausalverbindung) irgendein schlechthin notwendiges Wesen.

erste ist *aktiv*, da die Ursache eine Reihe von Zuständen als ihre Wirkung anfängt (*infit*); die zweite *passiv*, da die Kausalität in der Ursache selbst anhebt (*fit*). Ich schließe hier aus der ersteren auf die letzte.

должно существовать, если существует изменение как его следствие. Но это необходимое само принадлежит к чувственно воспринимаемому миру. В самом деле, если предположить, что оно находится вне чувственно воспринимаемого мира, то это означало бы, что весь ряд изменений в мире получает от него начало, | в то время как сама эта необходимая причина не принадлежит к чувственно воспринимаемому миру. Но это невозможно. Действительно, так как начало временного ряда может быть определено только тем, что́ предшествует по времени, то высшее условие начала того или иного ряда изменений должно существовать в мире, когда этого ряда еще не было (ведь начало есть бытие, которому предшествует время, когда начинающейся вещи еще не было). Следовательно, каузальность необходимой причины изменений, стало быть и сама причина, принадлежит ко времени, т. е. к [области] явлений (в которых только и возможно время как форма их); значит, ее нельзя мыслить отдельно от чувственно воспринимаемого мира как совокупности всех явлений. Следовательно, в самом мире содержится нечто безусловно необходимое (будь то сам мировой ряд в целом или часть его).

она должна была бы также начать действовать, и ее каузальность была бы во времени, а потому и в совокупности явлений, т. е. в мире; следовательно, сама эта причина находилась бы не вне мира, что противоречит предположению. Итак, ни в мире, ни вне его (но в каузальной связи с ним) нет абсолютно необходимого существа.

двух значениях — в *активном*, когда причина начинает (*infit*) ряд состояний как свое действие, и в *пассивном*, когда начинается (*fit*) каузальность в самой причине. Я заключаю здесь от первого ко второму.

A 456
B 484

| Anmerkung zur vierten Antinomie

A 457
B 485

I. zur Thesis

Um das Dasein eines notwendigen Wesens zu beweisen, liegt mir hier ob, kein anderes als *kosmologisches Argument* zu brauchen, welches nämlich von dem Bedingten in der Erscheinung zum Unbedingten im Begriffe aufsteigt, indem man dieses als die notwendige Bedingung der absoluten Totalität der Reihe ansieht. Den Beweis aus der bloßen Idee eines obersten aller Wesen überhaupt zu versuchen, gehört zu einem andern Prinzip der Vernunft, und ein solcher wird daher besonders vorkommen müssen.

Der reine kosmologische Beweis kann nun das Dasein eines notwendigen Wesens nicht anders dartun, als daß er es zugleich unausgemacht lasse, ob dasselbe die Welt selbst, oder ein von ihr unterschiedenes Ding sei. Denn um das letztere auszumitteln, dazu werden Grundsätze erfordert, die nicht mehr kosmologisch sind und nicht in der Reihe der Erscheinungen fortgehen, sondern Begriffe von zufälligen Wesen überhaupt (sofern sie bloß als Gegenstände des Verstandes erwogen werden) und ein Prinzip, solche mit einem notwendigen Wesen durch bloße Begriffe zu verknüpfen, welches alles für eine *transzendente* Philosophie gehört, für welche hier noch nicht der Platz ist.

Wenn man aber einmal den Beweis kosmologisch anfängt, indem man die Reihe von Erscheinungen und den Regressus in derselben nach empirischen Gesetzen der Kausalität

II. zur Antithesis

Wenn man beim Aufsteigen in der Reihe der Erscheinungen wider das Dasein einer schlechthin notwendigen obersten Ursache Schwierigkeiten anzutreffen vermeint, so müssen sich diese auch nicht auf bloße Begriffe vom notwendigen Dasein eines Dinges überhaupt gründen und mithin nicht ontologisch sein, sondern sich aus der Kausalverbindung mit einer Reihe von Erscheinungen, um zu derselben eine Bedingung anzunehmen, die selbst unbedingt ist, hervor finden, folglich kosmologisch und nach empirischen Gesetzen gefolgert sein. Es muß sich nämlich zeigen, daß das Aufsteigen in der Reihe der Ursachen (in der Sinnenwelt) niemals bei einer empirisch unbedingten Bedingung endigen könne, und daß das kosmologische Argument aus der Zufälligkeit der Weltzustände laut ihrer Veränderungen wider die Annehmung einer ersten und die Reihe schlechthin zuerst anhebenden Ursache ausfalle. |

A 459
B 487

Es zeigt sich aber in dieser Antinomie ein seltsamer Kontrast: daß nämlich aus eben demselben Beweisgrunde, woraus in der Thesis das Dasein eines Urwesens geschlossen wurde, in der Antithesis das Nichtsein desselben und zwar mit derselben Schärfe geschlossen wird. Erst hieß es: *es ist ein notwendiges Wesen,* weil die ganze vergangene Zeit die Reihe aller Bedingungen und hiermit also auch das Unbedingte (Notwendige) in sich faßt. Nun heißt es: *es ist kein notwendiges Wesen,*

Примечание к четвертой антиномии

I. К тезису

Чтобы доказать бытие необходимого существа, мне надлежит пользоваться здесь только *космологическим аргументом*, т. е. восходить от обусловленного в явлении к безусловному в понятии, рассматривая это безусловное как необходимое условие абсолютной тотальности ряда. Попытка дать это доказательство исходя из одной лишь идеи высшего из всех существ вообще относится к иному принципу разума и потому должна быть рассмотрена отдельно.

Чистое космологическое доказательство может показать бытие необходимого существа не иначе, как оставив при этом нерешенным вопрос, есть ли это существо сам мир или отличная от него вещь. В самом деле, для решения этого вопроса необходимы основоположения уже не космологические и не относящиеся к [данному] ряду явлений — необходимы понятия о случайных существах вообще (поскольку они рассматриваются только как предметы рассудка) и принцип для связи их с необходимым существом посредством одних лишь понятий; но все это относится к *трансцендентной* философии, для которой здесь еще нет места.

Если мы уж начали доказывать космологически, положив в основу [данный] ряд явлений и регресс в этом ряду согласно эмпирическим законам каузальности, то

II. К антитезису

Если при восхождении в ряду явлений нам кажется, что мы наталкиваемся на затруднения, когда допускаем бытие абсолютно необходимой высшей причины, то эти затруднения не должны основываться только на понятиях о необходимом бытии вещи вообще, т. е. быть онтологическими [затруднениями], а должны возникать из каузальной связи с тем или иным рядом явлений, чтобы допустить для него условие, которое само безусловно; следовательно, эти затруднения должны быть космологическими и вытекать из эмпирических законов. А именно: должно оказаться, что восхождение в ряду причин (в чувственно воспринимаемом мире) никогда не может завершиться эмпирически необусловленным условием и что космологический аргумент, который исходит из случайности состояний мира, существующей в силу их изменчивости, обращен против допущения первой причины, абсолютно первой начинающей [данный] ряд. |

В этой антиномии мы наталкиваемся на странный контраст: именно из одного и того же аргумента в тезисе выводится бытие первосущества, а в антитезисе, с той же строгостью,— небытие его. Сначала мы пришли к мысли, что *необходимое существо есть*, так как все прошедшее время содержит в себе ряд всех условий и тем самым, следовательно, также и безусловное (необходимое). Теперь же мы пришли к мысли, что *необ-*

zum Grunde legt: so kann man nachher davon nicht abspringen und auf
A 458 etwas übergehen, was gar nicht in die
B 486 Reihe als ein Glied gehört. Denn in eben derselben Bedeutung muß etwas als Bedingung angesehen werden, in welcher die Relation des Bedingten zu seiner Bedingung in der Reihe genommen wurde, die auf diese höchste Bedingung in kontinuierlichem Fortschritte führen sollte Ist nun dieses Verhältnis sinnlich und gehört zum möglichen empirischen Verstandesgebrauch, so kann die oberste Bedingung oder Ursache nur nach Gesetzen der Sinnlichkeit, mithin nur als zur Zeitreihe gehörig den Regressus beschließen, und das notwendige Wesen muß als das oberste Glied der Weltreihe angesehen werden.

Gleichwohl hat man sich die Freiheit genommen, einen solchen Absprung μετάβασις εἰς ἄλλο γένος zu tun. Man schloß nämlich aus den Veränderungen in der Welt auf die empirische Zufälligkeit, d. i. die Abhängigkeit derselben von empirisch bestimmenden Ursachen, und bekam eine aufsteigende Reihe empirischer Bedingungen, welches auch ganz recht war. Da man aber hierin keinen ersten Anfang und kein oberstes Glied finden konnte, so ging man plötzlich vom empirischen Begriff der Zufälligkeit ab und nahm die reine Kategorie, welche alsdann eine bloß intelligible Reihe veranlaßte, deren Vollständigkeit auf dem Dasein einer schlechthin notwendigen Ursache beruhte, die nunmehr, da sie an keine sinnliche Bedingungen gebunden war, auch von der Zeitbedingung, ihre Kausalität selbst anzufangen, befreiet wurde. Dieses Verfahren eben darum weil die ganze verflossene Zeit die Reihe aller Bedingungen (die mithin insgesamt wiederum bedingt sind) in sich faßt Die Ursache hiervon ist diese. Das erste Argument sieht nur auf die *absolute Totalität* der Reihe der Bedingungen, deren eine die andere in der Zeit bestimmt, und bekommt dadurch ein Unbedingtes und Notwendiges. Das zweite zieht dagegen die *Zufälligkeit* alles dessen, was in der *Zeitreihe* bestimmt ist, in Betrachtung (weil vor jedem eine Zeit vorhergeht, darin die Bedingung selbst wiederum als bedingt bestimmt sein muß), wodurch A 461
denn alles Unbedingte | und alle ab- B 489
solute Notwendigkeit gänzlich wegfällt. Indessen ist die Schlußart in beiden selbst der gemeinen Menschenvernunft ganz angemessen, welche mehrmals in den Fall gerät, sich mit sich selbst zu entzweien, nachdem sie ihren Gegenstand aus zwei verschiedenen Standpunkten erwägt. Herr *von Mairan* hielt den Streit zweier berühmter Astronomen, der aus einer ähnlichen Schwierigkeit über die Wahl des Standpunkts entsprang, für ein genugsam merkwürdiges Phänomen, um darüber eine besondere Abhandlung abzufassen. Der eine schloß nämlich so: *der Mond dreht sich um seine Achse,* darum weil er der Erde beständig dieselbe Seite zukehrt; der andere: *der Mond dreht sich nicht um seine Achse,* eben darum weil er der Erde beständig dieselbe Seite zukehrt. Beide Schlusse waren richtig, nachdem man den Standpunkt nahm, aus dem man die Mondsbewegung beobachten wollte.

нам нельзя после этого отклониться в сторону и перейти к чему-то такому, что вовсе не принадлежит к данному ряду как его член. Ведь нечто должно рассматриваться как условие в том | же значении, в каком взято отношение обусловленного к его условию в ряду, который должен был привести путем непрерывного продвижения к этому высшему условию. Если это отношение чувственное и принадлежит к возможному эмпирическому употреблению рассудка, то высшее условие, или причина, может замыкать регресс только согласно законам чувственности, стало быть, только как нечто принадлежащее к временному ряду, и потому необходимое существо должно рассматриваться как высший член мирового ряда.

Между тем некоторые [философы] † позволяли себе делать такой скачок (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος) От изменений в мире они заключали к эмпирической случайности, т. е. к зависимости их от эмпирически определяющих причин, и получали восходящий ряд эмпирических условий, что было совершенно правильно. Но так как здесь нельзя было найти первое начало и высшее звено, то они внезапно покидали эмпирическое понятие случайности и прибегали к чистой категории, ставшей затем поводом к возникновению уже чисто умопостигаемого [интеллигибельного] ряда, полнота которого основывалась на бытии безусловно необходимой причины, не связанной уже никаким чувственным условием и потому освобожденной также от условия времени, т. е. от условия начинать свою каузу *ходимого существа нет* именно потому, что все прошедшее время содержит в себе ряд всех условий (которые, стало быть, все обусловлены). Причина этого заключается в следующем. Первый аргумент имеет в виду только *абсолютную тоталыюсть* ряда условий, которые определяют друг друга во времени и тем самым обретают нечто безусловное и необходимое. Второй же аргумент принимает в расчет *случайность* всего того, что определено *во временно́м ряду* (так как каждому [члену ряда] предшествует время, в котором само условие должно быть в свою очередь определено как обусловленное), вследствие чего все безусловное | и всякая абсолютная необходимость совершенно отпадают. Однако аргументация в обоих случаях вполне согласна с обыденным человеческим разумом, который нередко находится в разладе с самим собой, если рассматривает свой предмет с двух различных точек зрения. Господин Меран † счел спор двух знаменитых астрономов, возникший из подобного затруднения в выборе точки зрения, достаточно примечательным явлением, чтобы написать о нем отдельный трактат. Один из этих астрономов пришел к выводу, что *Луна вращается вокруг своей оси,* потому что она обращена к Земле всегда одной и той же стороной, а другой на основании того же факта пришел к выводу, что *Луна не вращается вокруг своей оси.* Оба вывода были правильны в зависимости от точки зрения, избираемой для наблюдения за движением Луны

ist aber ganz widerrechtlich, wie man aus folgendem schließen kann.

Zufällig im reinen Sinne der Kategorie ist das, dessen kontradiktorisches Gegenteil möglich ist. Nun kann man aus der empirischen Zufälligkeit auf jene intelligible gar nicht
A 460 schließen. Was verändert wird, dessen
B 488 Gegen|teil (seines Zustandes) ist zu einer andern Zeit wirklich, mithin auch möglich; mithin ist dieses nicht das kontradiktorische Gegenteil des vorigen Zustandes, wozu erfordert wird, daß in derselben Zeit, da der vorige Zustand war, an der Stelle desselben sein Gegenteil hätte sein können, welches aus der Veränderung gar nicht geschlossen werden kann. Ein Körper, der in Bewegung war = A, kommt in Ruhe = *non* A. Daraus nun, daß ein entgegengesetzter Zustand vom Zustande A auf diesen folgt, kann gar nicht geschlossen werden, daß das kontradiktorische Gegenteil von A möglich, mithin A zufällig sei; denn dazu würde erfordert werden, daß in derselben Zeit, da die Bewegung war, anstatt derselben die Ruhe habe sein können. Nun wissen wir nichts weiter, als daß die Ruhe in der folgenden Zeit wirklich, mithin auch möglich war. Bewegung aber zu einer Zeit und Ruhe zu einer andern Zeit sind einander nicht kontradiktorisch entgegengesetzt. Also beweist die Sukzession entgegengesetzter Bestimmungen, d. i. die Veränderung, keineswegs die Zufälligkeit nach Begriffen des reinen Verstandes und kann also auch nicht auf das Dasein eines notwendigen Wesens nach reinen Verstandesbegriffen führen. Die Veränderung beweist nur die empirische Zufälligkeit, d. i. daß der neue Zustand für sich selbst, ohne

зальность. Однако такой прием совершенно незаконен, как видно из следующих соображений.

Случайным в чисто категориальном смысле мы называем то, контрадикторная противоположность чего возможна. Но от эмпирической случайности нельзя заключать к умопостигаемой [интеллигибельной] случайности. Если что-то изменяется, то противоположность его (противоположное состояние его) действительна, стало быть и возможна, в другое время; следовательно, это не есть контрадикторная противоположность предыдущего состояния, для которой необходимо, чтобы в то же время, когда существовало предыдущее состояние, могла существовать вместо него его противоположность, но об этой возможности нельзя заключать из [факта] изменения. Тело, находившееся в движении = *A*, приходит в состояние покоя = non *A*. Однако из того, что за состоянием *A* последовало противоположное ему состояние, вовсе нельзя заключать, будто контрадикторная противоположность *A* возможна и, стало быть, *A* случайно; для этого необходимо, чтобы в то же время, когда было движение, вместо него мог бы быть покой. Между тем мы ничего не знаем, кроме того, что покой был действителен, стало быть и возможен, в последующее время. Но движение, имеющее место в одно время, и покой, имеющий место в другое время, не противоречат друг другу контрадикторно. Итак, на основании понятий чистого рассудка последовательность противоположных определений, т. е. изменение, никак не доказывает случайности и потому не может на основании чистых понятий рассудка

eine Ursache, die zur vorigen Zeit gehört, gar nicht hätte stattfinden können zu Folge dem Gesetze der Kausalität. Diese Ursache, und wenn sie auch als schlechthin notwendig angenommen wird, muß auf diese Art doch in der Zeit angetroffen werden und zur Reihe der Erscheinungen gehören.

привести к [выводу о] бытии некоторого необходимого существа. Изменение служит доказательством лишь эмпирической случайности, т. е. оно доказывает, что согласно закону каузальности новое состояние вовсе не могло бы возникнуть само по себе без причины, принадлежащей к предыдущему времени. Эта причина, если даже считать ее безусловно необходимой, должна, таким образом, все же находиться во времени и принадлежать к [данному] ряду явлений.

A 462
B 490

| Der Antinomie der reinen Vernunft
Dritter Abschnitt

Von dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite

Da haben wir nun das ganze dialektische Spiel der kosmologischen Ideen, die es gar nicht verstatten, daß ihnen ein kongruierender Gegenstand in irgendeiner möglichen Erfahrung gegeben werde, ja nicht einmal, daß die Vernunft sie einstimmig mit allgemeinen Erfahrungsgesetzen denke, die gleichwohl doch nicht willkürlich erdacht sind, sondern auf welche die Vernunft im kontinuierlichen Fortgange der empirischen Synthesis notwendig geführt wird, wenn sie das, was nach Regeln der Erfahrung jederzeit nur bedingt bestimmt werden kann, von aller Bedingung befreien und in seiner unbedingten Totalität fassen will. Diese vernünftelnden Behauptungen sind so viel Versuche, vier natürliche und unvermeidliche Problemen der Vernunft aufzulösen, deren es also nur gerade so viel, nicht mehr, auch nicht weniger, geben kann, weil es nicht mehr Reihen synthetischer Voraussetzungen gibt, welche die empirische Synthesis *a priori* begrenzen.

Wir haben die glänzenden Anmaßungen der ihr Gebiet über alle
A 463 Grenzen der Erfahrung erweiternden Vernunft nur in trockenen For-
B 491 meln, welche bloß den Grund | ihrer rechtlichen Ansprüche enthalten, vorgestellt und, wie es einer Transzendentalphilosophie geziemt, diese von allem Empirischen entkleidet, obgleich die ganze Pracht der Vernunftbehauptungen nur in Verbindung mit demselben hervorleuchten kann. In dieser Anwendung aber und der fortschreitenden Erweiterung des Vernunftgebrauchs, indem sie von dem Felde der Erfahrungen anhebt und sich bis zu diesen erhabenen Ideen allmählig hinaufschwingt, zeigt die Philosophie eine Würde, welche, wenn sie ihre Anmaßungen nur behaupten könnte, den Wert aller anderen menschlichen Wissenschaft weit unter sich lassen würde, indem sie die Grundlage zu unseren größten Erwartungen und Aussichten auf die letzten Zwecke, in welchen alle Vernunftbemühungen sich endlich vereinigen müssen, verheißt. Die Fragen: ob die Welt einen Anfang und irgendeine Grenze ihrer Ausdehnung im Raum habe; ob es irgendwo und vielleicht in meinem denkenden Selbst eine unteilbare und unzerstörliche Einheit, oder nichts als das Teilbare und Vergängliche gebe; ob ich in meinen Handlungen frei, oder wie an-

| Антиномии чистого разума
Раздел третий

Об интересе разума в этом его противостоянии

Мы видели здесь всю диалектическую игру космологических идей, которые не допускают, чтобы им был дан соответствующий предмет в каком-нибудь возможном опыте; более того, они даже не допускают, чтобы разум мыслил их согласно с общими законами опыта, хотя эти законы вовсе не вымышлены произвольно, и разум необходимо приходит к ним в непрерывном продвижении эмпирического синтеза, если стремится освободить от всякого условия и охватить во всей безусловной тотальности то, что по правилам опыта всегда может быть определено только условно. Эти умствующие утверждения суть не что иное, как попытки решить четыре естественные и неизбежные проблемы разума, и потому их может быть только четыре, ни более и ни менее, потому что существуют именно четыре ряда синтетических предпосылок, *a priori* ограничивающих эмпирический синтез.

Блистательные притязания разума, расширяющего свою область за пределы всякого опыта, мы выразили лишь в сухих формулах, содержащих только основания | его законных требований, и, как это приличествует трансцендентальной философии, мы очистили их от всего эмпирического, хотя только в связи с ним может проявиться весь блеск утверждений разума. Но в этом применении разума и непрерывном расширении его употребления, когда разум начинает со сферы опыта и постепенно восходит к этим возвышенным идеям, философия обнаруживает достоинство, которое далеко превосходило бы, если бы только она могла отстоять свои притязания, ценность всех остальных человеческих наук, так как она обещает дать основание для наших величайших ожиданий и надежд на конечные цели, в которых должны в конце концов объединиться все усилия разума. Имеет ли мир начало [во времени] и какую-либо границу своего протяжения в пространстве; существует ли где-нибудь, быть может, в моем мыслящем *Я*, неделимое и неразрушимое единство, или же все делимо и преходяще; свободен ли я в своих поступках, или же я подобно другим существам управляем природой и судьбой;

dere Wesen an dem Faden der Natur und des Schicksals geleitet sei; ob es endlich eine oberste Weltursache gebe, oder die Naturdinge und deren Ordnung den letzten Gegenstand ausmachen, bei dem wir in allen unseren Betrachtungen stehen bleiben müssen: das sind Fragen, um deren Auflösung der Mathematiker gerne seine ganze Wissenschaft dahin gäbe;
A 464 denn diese kann ihm doch in Ansehung der höchsten und angelegensten
B 492 Zwecke der | Menschheit keine Befriedigung verschaffen. Selbst die eigentliche Würde der Mathematik (dieses Stolzes der menschlichen Vernunft) beruht darauf, daß, da sie der Vernunft die Leitung gibt, die Natur im Großen sowohl als im Kleinen in ihrer Ordnung und Regelmäßigkeit, imgleichen in der bewundernswürdigen Einheit der sie bewegenden Kräfte weit über alle Erwartung der auf gemeine Erfahrung bauenden Philosophie einzusehen, sie dadurch selbst zu dem über alle Erfahrung erweiterten Gebrauch der Vernunft Anlaß und Aufmunterung gibt, imgleichen die damit beschäftigte Weltweisheit mit den vortrefflichsten Materialien versorgt, ihre Nachforschung, so viel deren Beschaffenheit es erlaubt, durch angemessene Anschauungen zu unterstützen.

Unglücklicherweise für die Spekulation (vielleicht aber zum Glück für die praktische Bestimmung des Menschen) sieht sich die Vernunft mitten unter ihren größten Erwartungen in einem Gedränge von Gründen und Gegengründen so befangen, daß, da es sowohl ihrer Ehre, als auch sogar ihrer Sicherheit wegen nicht tunlich ist, sich zurückzuziehen und diesem Zwist als einem bloßen Spielgefechte gleichgültig zuzusehen, noch weniger schlechthin Friede zu gebieten, weil der Gegenstand des Streits sehr interessiert, ihr nichts weiter übrig bleibt, als über den Ursprung dieser Veruneinigung der Vernunft mit sich selbst nachzusin-
A 465 nen: ob nicht etwa ein bloßer Mißverstand daran Schuld sei, nach des-
B 493 sen Erörterung zwar | beiderseits stolze Ansprüche vielleicht wegfallen, aber dafür ein dauerhaft ruhiges Regiment der Vernunft über Verstand und Sinne seinen Anfang nehmen würde.

Wir wollen für jetzt diese gründliche Erörterung noch etwas aussetzen und zuvor in Erwägung ziehen: auf welche Seite wir uns wohl am liebsten schlagen möchten, wenn wir etwa genötigt würden, Partei zu nehmen. Da wir in diesem Falle nicht den logischen Probierstein der Wahrheit, sondern bloß unser Interesse befragen, so wird eine solche Untersuchung, ob sie gleich in Ansehung des streitigen Rechts beider Teile nichts ausmacht, dennoch den Nutzen haben, es begreiflich zu machen, warum die Teilnehmer an diesem Streite sich lieber auf die eine Seite, als auf die andere

наконец, существует ли высшая причина мира, или же вещи природы и порядок их составляют последний предмет, дальше которого мы не должны заходить во всех своих исследованиях, — все это вопросы, ради разрешения которых математик охотно пожертвовал бы всей своей наукой, так как в отношении высших и важнейших целей | человечества она не может дать ему удовлетворение. Само особое достоинство математики (этой гордости человеческого разума) основывается на том, что она дает разуму руководящую нить для того, чтобы природа и в великом и в малом была усмотрена в ее порядке и правильности, а также в удивительном единстве ее движуших сил, чем она далеко выходит за пределы ожиданий философии, строящихся на обыденном опыте; и тем самым математика дает повод и стимул для употребления разума, выходящего за пределы всякого опыта, и, кроме того, дает философии, занимающейся этими вопросами, превосходный материал, подкрепляющий ее исследования, насколько это допускает их характер, соответствующими созерцаниями.

К несчастью для [философской] спекуляции (но, может быть, к счастью для практического назначения человека), разум, попавший в момент своих величайших ожиданий в тиски противоположных доводов и контр-доводов, чувствует себя в высшей степени стесненным, а поскольку его честь и даже его безопасность не позволяют ему отступить и равнодушно смотреть на этот разлад как на простую игру, а тем более просто призвать к миру, так как предмет спора глубоко интересует его, постольку ему не остается ничего другого, как размышлять о происхождении этого разлада разума с самим собой и узнать, не повинно ли в нем простое недоразумение, после выяснения которого, быть может, | отпадут гордые притязания с обеих сторон, но зато наступит прочное и спокойное властвование разума над рассудком и чувствами.

Теперь мы еще отложим на некоторое время это основательное исследование и сначала обсудим, на какой стороне мы бы охотнее всего сражались, если бы нам пришлось сделать между ними выбор. Так как в этом случае мы осведомляемся не о логическом критерии истины, а только о своих интересах, то такое исследование, хотя оно и ничего не решит в вопросе об оспариваемых правах обеих сторон, принесет, однако, ту пользу, что сделает понятным, почему участники этого спора становятся охотнее на ту сторону, а не на другую,

geschlagen haben, ohne daß eben eine vorzügliche Einsicht des Gegenstandes daran Ursache gewesen, imgleichen noch andere Nebendinge zu erklären, z. B. die zelotische Hitze des einen und die kalte Behauptung des andern Teils, warum sie gerne der einen Partei freudigen Beifall zujauchzen und wider die andere zum voraus unversöhnlich eingenommen sind.

Es ist aber etwas, das bei dieser vorläufigen Beurteilung den Gesichtspunkt bestimmt, aus dem sie allein mit gehöriger Gründlichkeit angestellt werden kann, und dieses ist die Vergleichung der Prinzipien, von denen beide Teile ausgehen. Man bemerkt unter den Behauptungen der Antithesis
A 466 eine vollkommene Gleichförmigkeit der Denkungsart und völlige Einheit
B 494 der Maxime, nämlich | ein Principium des reinen *Empirismus*, nicht allein in Erklärung der Erscheinungen in der Welt, sondern auch in Auflösung der transzendentalen Ideen vom Weltall selbst. Dagegen legen die Behauptungen der Thesis außer der empirischen Erklärungsart innerhalb der Reihe der Erscheinungen noch intellektuelle Anfänge zum Grunde, und die Maxime ist sofern nicht einfach. Ich will sie aber von ihrem wesentlichen Unterscheidungsmerkmal den *Dogmatismus* der reinen Vernunft nennen.

Auf der Seite also des *Dogmatismus* in Bestimmung der kosmologischen Vernunftideen oder der *Thesis* zeigt sich

Zuerst ein gewisses *praktisches Interesse,* woran jeder Wohlgesinnte, wenn er sich auf seinen wahren Vorteil versteht, herzlich Teil nimmt. Daß die Welt einen Anfang habe, daß mein denkendes Selbst einfacher und daher unverweslicher Natur, daß dieses zugleich in seinen willkürlichen Handlungen frei und über den Naturzwang erhoben sei, und daß endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urwesen abstamme, von welchem alles seine Einheit und zweckmäßige Verknüpfung entlehnt: das sind so viel Grundsteine der Moral und Religion. Die Antithesis raubt uns alle diese Stützen, oder scheint wenigstens sie uns zu rauben.

Zweitens äußert sich auch ein *spekulatives Interesse* der Vernunft auf
A 467 dieser Seite. Denn wenn man die transzendentalen Ideen auf solche Art
B 495 annimmt und ge|braucht, so kann man völlig *a priori* die ganze Kette der Bedingungen fassen und die Ableitung des Bedingten begreifen, indem man vom Unbedingten anfängt; welches die Antithesis nicht leistet, die dadurch sich sehr übel empfiehlt, daß sie auf die Frage wegen der Bedingungen ihrer Synthesis keine Antwort geben kann, die nicht ohne Ende immer weiter zu fragen übrig ließe. Nach ihr muß man von einem gegebenen Anfange zu einem noch höheren aufsteigen, jeder

если это вовсе не объясняется отменным знанием предмета. Такое исследование объяснит нам также некоторые другие побочные явления, например фанатизм одних и холодные утверждения других, почему они охотно и радостно одобряют одну из сторон и заведомо и непримиримо предубеждены против другой.

Существует, однако, нечто, что определяет ту единственную точку зрения, с которой это предварительное исследование можно вести с достаточной основательностью: это — сравнение принципов, из которых исходят обе стороны. В утверждениях антитезиса заметно полное однообразие способа мышления и совершенное единство максимы, а именно | принцип чистого *эмпиризма* не только в объяснении явлений в мире, но и в решении [проблемы] трансцендентальных идей о самой Вселенной. Утверждения же тезиса полагают в основу кроме эмпирического способа объяснения в ряду явлений еще умопостигаемые начала, и в этом смысле максима их не проста. Ввиду ее существенного отличительного признака я буду называть ее *догматизмом* чистого разума.

Итак, на стороне *догматизма* в определении космологических идей разума, или на стороне *тезиса*, обнаруживается:

Во-первых, определенный *практический интерес*, который близко касается всякого благомыслящего человека, если он знает свою истинную выгоду. Что мир имеет начало, что мое мыслящее *Я* обладает простой и потому неразрушимой природой, что оно в своих произвольных действиях свободно и стоит выше принуждения природы и, наконец, что весь порядок вещей, образующих мир, происходит от одного первосущества, от которого все заимствует свое единство и целесообразную связь, — это краеугольные камни морали и религии. Антитезис лишает нас всех этих опор, или так нам это по крайней мере кажется.

Во-вторых, на этой же стороне обнаруживается также некоторый *спекулятивный интерес* разума. В самом деле, принимая таким образом трансцендентальные идеи и таким образом употребляя | их, можно совершенно *a priori* охватить всю цепь условий и понять происхождение обусловленного, если начать с безусловного; этого не делает антитезис, показывающий себя с дурной стороны тем, что на вопрос об условиях своего синтеза он не может дать такой ответ, который бы не приводил без конца к новым вопросам. Согласно антитезису, от данного начала всегда нужно восходить к еще более

Teil führt auf einen noch kleineren Teil, jede Begebenheit hat immer noch eine andere Begebenheit als Ursache über sich, und die Bedingungen des Daseins überhaupt stützen sich immer wiederum auf andere, ohne jemals in einem selbstständigen Dinge als Urwesen unbedingte Haltung und Stütze zu bekommen.

Drittens hat diese Seite auch den Vorzug der *Popularität,* der gewiß nicht den kleinsten Teil ihrer Empfehlung ausmacht. Der gemeine Verstand findet in den Ideen des unbedingten Anfangs aller Synthesis nicht die mindeste Schwierigkeit, da er ohnedem mehr gewohnt ist, zu den Folgen abwärts zu gehen, als zu den Gründen hinaufzusteigen, und hat in den Begriffen des absolut Ersten (über dessen Möglichkeit er nicht grübelt) eine Gemächlichkeit und zugleich einen festen Punkt, um die Leitschnur seiner Schritte daran zu knüpfen, da er hingegen an
A 468 dem rastlosen Aufsteigen vom Bedingten zur Bedingung, jederzeit mit
B 496 einem Fuße in der Luft, gar kein Wohlgefallen finden kann. |

Auf der Seite des *Empirismus* in Bestimmung der kosmologischen Ideen oder der *Antithesis* findet sich

Erstlich kein solches praktisches Interesse aus reinen Prinzipien der Vernunft, als Moral und Religion bei sich führen. Vielmehr scheint der bloße Empirismus beiden alle Kraft und Einfluß zu benehmen. Wenn es kein von der Welt unterschiedenes Urwesen gibt, wenn die Welt ohne Anfang und also auch ohne Urheber, unser Wille nicht frei und die Seele von gleicher Teilbarkeit und Verweslichkeit mit der Materie ist: so verlieren auch die *moralischen* Ideen und Grundsätze alle Gültigkeit und fallen mit den *transzendentalen* Ideen, welche ihre theoretische Stütze ausmachten.

Dagegen bietet aber der Empirismus dem spekulativen Interesse der Vernunft Vorteile an, die sehr anlockend sind und diejenigen weit übertreffen, die der dogmatische Lehrer der Vernunftideen versprechen mag. Nach jenem ist der Verstand jederzeit auf seinem eigentümlichen Boden, nämlich dem Felde von lauter möglichen Erfahrungen, deren Gesetzen er nachspüren und vermittelst derselben er seine sichere und faßliche Erkenntnis ohne Ende erweitern kann. Hier kann und soll er den Gegenstand sowohl an sich selbst, als in seinen Verhältnissen der Anschauung darstellen, oder doch in Begriffen, deren Bild in gegebenen ähnlichen Anschauungen klar und deutlich vorgelegt werden kann.
A 469 Nicht allein daß er nicht nötig hat, diese Kette der Naturordnung zu
B 497 verlassen, um sich | an Ideen zu hängen, deren Gegenstände er nicht

высокому началу, всякая часть ведет к еще меньшей части, всякое событие имеет позади себя еще другое событие в качестве причины, и условия бытия вообще всегда опираются в свою очередь на другие условия, не получая безусловной поддержки и опоры ни в какой самостоятельной вещи как первосуществе.

В-третьих, эта сторона обладает также преимуществом *популярности,* чем, без сомнения, в значительной степени объясняется благосклонное отношение к ней. Обыденный рассудок не видит ничего трудного в идеях безусловного начала всякого синтеза, так как ему, кроме того, привычнее нисходить к следствиям, чем восходить к основаниям, и понятия абсолютно первого (над возможностью которого он не задумывается) для него удобны и надежны, чтобы по ним направлять свое дальнейшее движение, между тем как неустанное восхождение от обусловленного к условию, когда одна нога всегда висит в воздухе, не может находить в обыденном рассудке никакого благорасположения. |

На стороне *эмпиризма* в определении космологических идей, т. е. на стороне *антитезиса*, нет, во-первых, такого практического интереса, основанного на чистых принципах разума, какой приносят с собой мораль и религия. По-видимому, чистый эмпиризм скорее отнимает всякую силу и влияние у морали и религии. Если не существует первосущества, отличного от мира, если мир не имеет начала и, следовательно, также творца, если наша воля не свободна и душа так же делима и бренна, как и материя, то *моральные* идеи и принципы также теряют всякую значимость и рушатся вместе с *трансцендентальными* идеями, служившими для них теоретической опорой.

Наоборот, спекулятивному интересу разума эмпиризм предоставляет выгоды, чрезвычайно привлекательные и далеко превосходящие те, которые может обещать догматический проповедник идей разума. Согласно эмпиризму, рассудок всегда находится на своей собственной почве, а именно исключительно в области возможного опыта; законы этого опыта он в состоянии отыскать и посредством них без конца расширять свое прочное и ясное познание. Здесь он может и должен показывать созерцанию предмет, взятый и сам по себе, и в его отношениях или же в понятиях, образ которых может быть ясно и отчетливо представлен в данных подобных созерцаниях. Для него не только нет необходимости покидать цепь естественного порядка, чтобы придерживаться | идей, предметы которых неизвест-

kennt, weil sie als Gedankendinge niemals gegeben werden können; sondern es ist ihm nicht einmal erlaubt, sein Geschäfte zu verlassen und unter dem Vorwande, es sei nunmehr zu Ende gebracht, in das Gebiet der idealisierenden Vernunft und zu transzendenten Begriffen überzugehen, wo er nicht weiter nötig hat zu beobachten und den Naturgesetzen gemäß zu forschen, sondern nur zu *denken* und zu *dichten,* sicher, daß er nicht durch Tatsachen der Natur widerlegt werden könne, weil er an ihr Zeugnis eben nicht gebunden ist, sondern sie vorbeigehen, oder sie sogar selbst einem höheren Ansehen, nämlich dem der reinen Vernunft, unterordnen darf.

Der Empirist wird es daher niemals erlauben, irgendeine Epoche der Natur für die schlechthin erste anzunehmen, oder irgendeine Grenze seiner Aussicht in den Umfang derselben als die äußerste anzusehen, oder von den Gegenständen der Natur, die er durch Beobachtung und Mathematik auflösen und in der Anschauung synthetisch bestimmen kann, (dem Ausgedehnten) zu denen überzugehen, die weder Sinn, noch Einbildungskraft jemals *in concreto* darstellen kann (dem Einfachen); noch einräumen, daß man selbst *in der Natur* ein Vermögen, unabhängig von Gesetzen der Natur zu wirken, (Freiheit) zum Grunde lege und dadurch dem Verstande sein Geschäfte schmälere, an dem
A 470 Leitfaden notwendiger Regeln dem Entstehen der Erscheinungen
B 498 nachzuspüren; noch | endlich zugeben, daß man irgend wozu die Ursache außerhalb der Natur suche (Urwesen), weil wir nichts weiter als diese kennen, indem sie es allein ist, welche uns Gegenstände darbietet und von ihren Gesetzen unterrichten kann.

Zwar wenn der empirische Philosoph mit seiner Antithese keine andere Absicht hat, als den Vorwitz und die Vermessenheit der ihre wahre Bestimmung verkennenden Vernunft niederzuschlagen, welche mit *Einsicht* und *Wissen* groß tut, da wo eigentlich Einsicht und Wissen aufhören, und das, was man in Ansehung des praktischen Interesse gelten läßt, für eine Beförderung des spekulativen Interesse ausgeben will, um, wo es ihrer Gemächlichkeit zuträglich ist, den Faden physischer Untersuchungen abzureißen und mit einem Vorgeben von Erweiterung der Erkenntnis ihn an transzendentale Ideen zu knüpfen, durch die man eigentlich nur erkennt, *daß man nichts wisse;* wenn, sage ich, der Empirist sich hiermit begnügte, so würde sein Grundsatz eine Maxime der Mäßigung in Ansprüchen, der Bescheidenheit in Behauptungen und zugleich der größtmöglichen Erweiterung unseres Verstandes

ны ему, потому что они как пустые порождения мысли никогда не могут быть даны, но ему даже не позволено бросать свое дело — и под предлогом, что оно доведено теперь до конца, переходить в область идеализирующего разума и к трансцендентным понятиям, где ему уже нет надобности производить наблюдения и исследования согласно законам природы и где он должен только *мыслить* и *вымышлять,* будучи уверенным, что факты природы его не опровергнут, так как он не связан более их свидетельством, а может обходить их или даже подчинять их более высокому авторитету, а именно чистому разуму.†

Поэтому эмпирик никогда не позволит считать какую-нибудь эпоху [существования] природы абсолютно первой, или рассматривать какую-нибудь границу своего проникновения в ее безбрежность как крайнюю, или переходить от предметов природы, которые он может анализировать с помощью наблюдения и математики и синтетически определять в созерцании (от протяженного), к таким предметам, которые ни чувство, ни воображение никогда не могут показать *in concreto* (к простому); он не может также допустить, чтобы в основу самой *природы* полагали способность действовать независимо от законов природы (свобода) и тем самым сужали задачу рассудка — руководствуясь необходимыми правилами, выяснять возникновение явлений; | наконец, он не может согласиться с тем, чтобы искали причину чего бы то ни было вне природы (первосущество), так как мы не знаем ничего, кроме природы, и только природа дает нам предметы и может давать нам сведения об их законах.

Если бы эмпирический философ, выставляя свой антитезис, имел своей целью только сразить нескромность и заносчивость не осознающего свое истинное назначение разума, который кичится своей *проницательностью* и своим *знанием* [a] там, где, собственно, прекращаются всякие проницательность и знание, и то, что обычно имеет значение в свете практического интереса, старается выдать за средство, содействующее спекулятивному интересу, чтобы оборвать там, где это удобно ему, нить физических исследований и связать ее — под предлогом расширения познания — с трансцендентальными идеями, посредством которых мы узнаем, собственно, только то, что *ничего не знаем,*— если бы, говорю я, эмпирик довольствовался этим, то его основоположение было бы максимой умеренности в притязаниях, скромности в утверждениях и вместе с тем возможно больше-

durch den eigentlich uns vorgesetzten Lehrer, nämlich die Erfahrung, sein. Denn in solchem Falle würden uns intellektuelle *Voraussetzungen* und *Glaube* zum Behuf unserer praktischen Angelegenheit nicht ge-
A 471 nommen werden; nur könnte man sie nicht unter dem Titel und dem
B 499 Pompe von Wissenschaft und Vernunft|einsicht auftreten lassen, weil das eigentliche spekulative *Wissen* überall keinen anderen Gegenstand als den der Erfahrung treffen kann, und, wenn man ihre Grenze überschreitet, die Synthesis, welche neue und von jener unabhängige Erkenntnisse versucht, kein Substratum der Anschauung hat, an welchem sie ausgeübt werden könnte.

So aber, wenn der Empirismus in Ansehung der Ideen (wie es mehrenteils geschieht) selbst dogmatisch wird und dasjenige dreist verneint, was über der Sphäre seiner anschauenden Erkenntnisse ist, so fällt er selbst in den Fehler der Unbescheidenheit, der hier um desto tadelbarer ist, weil dadurch dem praktischen Interesse der Vernunft ein unersetzli-
A 472 cher Nachteil verursacht wird.

B 500 Dies ist der Gegensatz des *Epikureismus** gegen den *Platonismus.* |

Ein jeder von beiden sagt mehr, als er weiß, doch so, daß der *erstere* das Wissen, obzwar zum Nachteile des Praktischen, aufmuntert und befördert, der *zweite* zwar zum Praktischen vortreffliche Prinzipien an die Hand gibt, aber eben dadurch in Ansehung alles dessen, worin uns

* Es ist indessen noch die Frage, ob *Epikur* diese Grundsätze als objektive Behauptungen jemals vorgetragen habe. Wenn sie etwa weiter nichts als Maximen des spekulativen Gebrauchs der Vernunft waren, so zeigte er daran einen echteren philosophischen Geist, als irgendeiner der Weltweisen des Altertums. Daß man in Erklärung der Erscheinungen so zu Werke gehen müsse, als ob das Feld der Untersuchung durch keine Grenze oder Anfang der Welt abgeschnitten sei; den Stoff der Welt so annehmen, wie er sein muß, wenn wir von ihm durch Erfahrung belehrt werden wollen; daß keine andere Erzeugung der Begebenheiten, als wie sie durch unveränderliche Naturgesetze bestimmt werden,
A 472 und endlich keine von der Welt unterschiedene Ursache müsse gebraucht wer-
B 500 |den: sind noch jetzt sehr richtige, aber wenig beobachtete Grundsätze, die spekulative Philosophie zu erweitern, so wie auch die Prinzipien der Moral unabhängig von fremden Hilfsquellen auszufinden, ohne daß darum derjenige, welcher verlangt, jene dogmatischen Sätze, solange als wir mit der bloßen Spekulation beschäftigt sind, zu *ignorieren,* darum beschuldigt werden darf, er wolle sie *leugnen.*

го расширения нашего рассудка с помощью предназначенного для нас наставника, а именно опыта. В самом деле, в таком случае мы не лишились бы интеллектуальных *предпосылок* и *веры,* необходимых для нашего практического интереса; мы только не могли бы помпезно выставлять их под видом науки и разумных | взглядов, так как спекулятивное *знание* в собственном смысле слова не может найти иных предметов, кроме предметов опыта, и если мы переходим границы опыта, то синтез, пытающийся дать новые и независимые от опыта познания, не имеет никакого субстрата созерцания, к которому он мог бы быть применен.

Но если эмпиризм (как это в большинстве случаев бывает) сам становится догматическим в отношении идей и дерзко отрицает то, что находится за пределами его созерцательных познаний, то он сам впадает в нескромность, которая здесь тем более заслуживает упрека, что ею наносится невозместимый ущерб практическому интересу разума.

Такова противоположность между *эпикуреизмом** ↑ и *платонизмом* ↑. |

Каждая из этих сторон утверждает больше, чем знает, однако так, что *первая* поощряет знание и содействует ему, хотя и в ущерб практическому, а *вторая* дает превосходные принципы практическому интересу, но именно в силу этого разрешает разуму во всем, в чем нам

* Впрочем, еще вопрос, высказывал ли когда-либо Эпикур эти основоположения как объективные утверждения. Если они были у него не более чем максимами спекулятивного употребления разума, то он проявил в этом больше истинного философского духа, чем какой-нибудь другой античный мудрец. Что в объяснении явлений нужно приступать к делу так, как будто область исследования не очерчена никакой границей или началом мира; что вещество мира следует принимать таким, каким оно должно быть, если мы хотим получать о нем знания из опыта; что возникновение событий определяется только неизменными законами природы и, наконец, что не следует допускать никакой причины, отличной от мира, — все это еще до сих пор очень правильные, хотя и редко соблюдаемые, основоположения, касающиеся расширения спекулятивной философии, а также отыскания принципов морали независимо от посторонних источников; при этом, однако, того, кто требует *игнорировать* догматические положения, пока мы занимаемся одной лишь [философской] спекуляцией, непозволительно обвинять в том, будто он хочет их *отрицать.*

allein ein spekulatives Wissen vergönnt ist, der Vernunft erlaubt, idealischen Erklärungen der Naturerscheinungen nachzuhängen und darüber die physische Nachforschung zu verabsäumen.

Was endlich das *dritte* Moment, worauf bei der vorläufigen Wahl zwischen beiden streitigen Teilen gesehen werden kann, anlangt: so ist es überaus befremdlich, daß der Empirismus aller Popularität gänzlich zuwider ist, ob man gleich glauben sollte, der gemeine Verstand werde einen Entwurf begierig aufnehmen, der ihn durch nichts als Erfahrungserkenntnisse und deren vernunftmäßigen Zusammenhang zu befriedigen verspricht, an statt daß die transzendentale Dogmatik ihn nö-
A 471 tigt, zu Begriffen hinaufzusteigen, welche die Einsicht und das Ver-
B 501 nunftvermögen der im Denken geübtesten Köpfe weit übersteigen. | Aber eben dieses ist sein Bewegungsgrund. Denn er befindet sich alsdann in einem Zustande, in welchem sich auch der Gelehrteste über ihn nichts herausnehmen kann. Wenn er wenig oder nichts davon versteht, so kann sich doch auch niemand rühmen, viel mehr davon zu verstehen, und ob er gleich hierüber nicht so schulgerecht als andere sprechen kann, so kann er doch darüber unendlich mehr vernünfteln, weil er unter lauter Ideen herumwandelt, über die man eben darum am beredtsten ist, weil man *davon nichts weiß;* anstatt daß er über der Nachforschung der Natur ganz verstummen und seine Unwissenheit gestehen müßte. Gemächlichkeit und Eitelkeit also sind schon eine starke Empfehlung dieser Grundsätze. Überdem, ob es gleich einem Philosophen sehr schwer wird, etwas als Grundsatz anzunehmen, ohne deshalb sich selbst Rechenschaft geben zu können, oder gar Begriffe, deren objektive Realität nicht eingesehen werden kann, einzuführen: so ist doch dem gemeinen Verstande nichts gewöhnlicher. Er will etwas haben, womit er zuversichtlich anfangen könne. Die Schwierigkeit, eine solche Voraussetzung selbst zu begreifen, beunruhigt ihn nicht, weil sie ihm (der nicht weiß, was Begreifen heißt) niemals in den Sinn kommt, und er hält das für bekannt, was ihm durch öfteren Gebrauch geläufig ist. Zuletzt aber verschwindet alles spekulative Interesse bei
A 474 ihm vor dem praktischen, und er bildet sich ein, das einzusehen und zu
B 502 wissen, was anzunehmen oder zu glauben, ihn | seine Besorgnisse oder Hoffnungen antreiben. So ist der Empirismus der transzendental–idealisierenden Vernunft aller Popularität gänzlich beraubt, und so viel Nachteiliges wider die obersten praktischen Grundsätze er auch enthalten mag, so ist doch gar nicht zu besorgen, daß er die Grenzen der

дозволено только спекулятивное знание, следовать за идеальными объяснениями явлений природы и потому пренебрегать физическим исследованием.

Наконец, что касается *третьего* момента, на который следует обратить внимание, перед тем как сделать выбор между двумя спорящими сторонами, то в высшей степени странно, что эмпиризм решительно против популярности, хотя, казалось бы, обыденный рассудок с большой охотой примет план, обещающий удовлетворять его одними только опытными познаниями и разумной связью между ними, тогда как трансцендентальная догматика заставляет его восходить к понятиям, далеко превосходящим проницательность и способность наиболее изощренных умов к логическому мышлению. | Однако в этом именно и заключается побудительный мотив обыденного рассудка. Ибо в этом случае он находится в таком положении, в котором даже самый ученый человек не имеет перед ним никаких преимуществ. Если он мало или ничего не понимает в этих вопросах, то все же никто не может похвастаться, что понимает в них гораздо больше, и, хотя он не может говорить о них ученым языком так, как другие, все же он может бесконечно больше умствовать по поводу их, так как он блуждает исключительно среди идей, о которых именно потому можно говорить красноречиво, что о *них никто ничего не знает*, между тем как при исследовании природы он должен был бы хранить полное молчание и признаться в своем незнании. Итак, удобство и суетность уже служат хорошей рекомендацией этим основоположениям. К тому же хотя философу трудно принять нечто за основоположение, если он не может отдавать себе в этом отчета, или вводить понятия, объективную реальность которых нельзя усмотреть, однако для обыденного рассудка нет ничего привычнее этого. Он хочет иметь нечто такое, с чего он уверенно может начинать. То, что такие предположения трудно даже уразуметь, его не беспокоит, потому что он никогда об этом не думает (он ведь не знает, что такое разумение), и он считает известным все, что ему привычно благодаря частому употреблению. Наконец, всякий спекулятивный интерес меркнет для него перед практическим интересом, и он воображает, будто усматривает и знает то, во что его | заставляют верить его опасения или надежды. Таким образом, эмпиризм трансцендентально-идеализирующего разума лишен всякой популярности, и, сколько бы вреда он ни приносил высшим практическим основоположениям, нечего опасаться, что он когда-нибудь пе-

Schule jemals überschreiten und im gemeinen Wesen ein nur einigermaßen beträchtliches Ansehen und einige Gunst bei der großen Menge erwerben werde.

Die menschliche Vernunft ist ihrer Natur nach architektonisch, d. i. sie betrachtet alle Erkenntnisse als gehörig zu einem möglichen System und verstattet daher auch nur solche Prinzipien, die eine vorhabende Erkenntnis wenigstens nicht unfähig machen, in irgendeinem System mit anderen zusammen zu stehen. Die Sätze der Antithesis sind aber von der Art, daß sie die Vollendung eines Gebäudes von Erkenntnissen gänzlich unmöglich machen. Nach ihnen gibt es über einen Zustand der Welt immer einen noch älteren, in jedem Teile immer noch andere, wiederum teilbare, vor jeder Begebenheit eine andere, die wiederum ebensowohl anderweitig erzeugt war, und im Dasein überhaupt alles immer nur bedingt, ohne irgendein unbedingtes und erstes Dasein anzuerkennen. Da also die Antithesis nirgend ein Erstes einräumt und keinen Anfang, der schlechthin zum Grunde des Baues dienen könnte,
A 475 so ist ein vollständiges Gebäude der Erkenntnis bei dergleichen Voraus-
B 503 setzungen gänzlich unmöglich. | Daher führt das architektonische Interesse der Vernunft (welches nicht empirische, sondern reine Vernunfteinheit *a priori* fordert) eine natürliche Empfehlung für die Behauptungen der Thesis bei sich.

Könnte sich aber ein Mensch von allem Interesse lossagen und die Behauptungen der Vernunft, gleichgültig gegen alle Folgen, bloß nach dem Gehalte ihrer Gründe in Betrachtung ziehen: so würde ein solcher, gesetzt daß er keinen Ausweg wüßte, anders aus dem Gedränge zu kommen, als daß er sich zu einer oder andern der streitigen Lehren bekennte, in einem unaufhörlich schwankenden Zustande sein. Heute würde es ihm überzeugend vorkommen, der menschliche Wille sei *frei;* morgen, wenn er die unauflösliche Naturkette in Betrachtung zöge, würde er dafür halten, die Freiheit sei nichts als Selbsttäuschung, und alles sei bloß *Natur*. Wenn es nun aber zum Tun und Handeln käme, so würde dieses Spiel der bloß spekulativen Vernunft wie Schattenbilder eines Traums verschwinden, und er würde seine Prinzipien bloß nach dem praktischen Interesse wählen. Weil es aber doch einem nachdenkenden und forschenden Wesen anständig ist, gewisse Zeiten lediglich der Prüfung seiner eigenen Vernunft zu widmen, hierbei aber alle Parteilichkeit gänzlich auszuziehen und so seine Bemerkungen anderen zur Beurteilung öffentlich mitzuteilen: so kann es niemanden verargt,

реступит порог философии школы и приобретет сколько-нибудь значительное влияние среди обыкновенных людей или будет пользоваться благосклонностью толпы.

Человеческий разум по природе своей архитектоничен, т. е. он рассматривает все познания как принадлежащие к какой-нибудь возможной системе и потому допускает только такие принципы, которые по крайней мере не мешают имеющемуся познанию быть в одной системе вместе с другими познаниями. Однако положения антитезиса таковы, что делают совершенно невозможным завершение здания познаний. Согласно этим положениям, каждому состоянию мира предшествует более раннее состояние, в каждой части [мира] всегда существуют другие части, в свою очередь делимые, каждому событию предшествует другое событие, в свою очередь вызванное третьим, и в бытии вообще все всегда обусловлено, безусловное же и первое бытие не признается. Так как, следовательно, антитезис нигде не допускает ничего первого и никакого начала, которое могло бы служить безусловным основанием строения, то законченное здание познаний при таких предпосылках совершенно невозможно. | Поэтому архитектонический интерес разума (требующий не эмпирического единства, а единства чистого разума *a priori*) заключает в себе естественную благосклонность к утверждениям тезиса.

Но если бы человек мог отрешиться от всякого интереса и принимать в соображение утверждения разума независимо от всех их следствий только с точки зрения содержания их оснований, то он впал бы в состояние постоянного колебания при условии, что он не нашел иного выхода, как принять или первое, или второе из спорящих между собой учений. Сегодня ему казалось бы убедительным, что человеческая воля *свободна*, а завтра, если бы его внимание привлекла неразрывная цепь природы, он полагал бы, что свобода есть лишь самообман и что все есть только *природа*. Если же дело дошло бы до деяний и действий, эта игра чисто спекулятивного разума исчезла бы, как призрак наших грез, и он избирал бы свои принципы только соответственно практическому интересу. Но так как мыслящему и пытливому человеку приличествует посвящать некоторое время исключительно исследованию своего собственного разума, совершенно отказываясь при этом от всякой предвзятости и отдавая таким образом свои утверждения на открытый суд других, то никому нельзя поставить в упрек и тем более запретить попытку

A 476 noch weniger verwehrt werden, die Sätze und | Gegensätze, so wie sie
B 504 sich, durch keine Drohung geschreckt, vor Geschworenen von seinem eigenen Stande (nämlich dem Stande schwacher Menschen) verteidigen können, auftreten zu lassen.

Der Antinomie der reinen Vernunft Vierter Abschnitt

Von den transzendentalen Aufgaben der reinen Vernunft, insofern sie schlechterdings müssen aufgelöst werden können.

Alle Aufgaben auflösen und alle Fragen beantworten zu wollen, würde eine unverschämte Großsprecherei und ein so ausschweifender Eigendünkel sein, daß man dadurch sich sofort um alles Zutrauen bringen müßte. Gleichwohl gibt es Wissenschaften, deren Natur es so mit sich bringt, daß eine jede darin vorkommende Frage aus dem, was man weiß, schlechthin beantwortlich sein muß, weil die Antwort aus denselben Quellen entspringen muß, daraus die Frage entspringt, und wo es keineswegs erlaubt ist, unvermeidliche Unwissenheit vorzuschützen, sondern die Auflösung gefordert werden kann. Was in allen möglichen Fällen *Recht* oder *Unrecht* sei, muß man der Regel nach wissen können,
A 477 weil es unsere Verbindlichkeit betrifft, und wir zu dem, *was wir nicht*
B 505 *wissen können,* auch keine Verbindlichkeit haben. In der Erklärung der | Erscheinungen der Natur muß uns indessen vieles ungewiß und manche Frage unauflöslich bleiben, weil das, was wir von der Natur wissen, zu dem, was wir erklären sollen, bei weitem nicht in allen Fällen zureichend ist. Es fragt sich nun: ob in der Transzendentalphilosophie irgendeine Frage, die ein der Vernunft vorgelegtes Objekt betrifft, durch eben diese reine Vernunft unbeantwortlich sei, und ob man sich ihrer entscheidenden Beantwortung dadurch mit Recht entziehen könne, daß man es als schlechthin ungewiß (aus allem dem, was wir erkennen können) demjenigen beizählt, wovon wir zwar so viel Begriff haben, um eine Frage aufzuwerfen, es uns aber gänzlich an Mitteln oder am Vermögen fehlt, sie jemals zu beantworten.

Ich behaupte nun, daß die Transzendentalphilosophie unter allem spekulativen Erkenntnis dieses Eigentümliche habe: daß gar keine Frage, welche einen der reinen Vernunft gegebenen Gegenstand betrifft,

выставлять свои тезисы и | антитезисы в том виде, как они могут зашитить себя, не опасаясь никаких угроз, перед судом присяжных заседателей из своего собственного сословия (а именно из сословия слабых людей).

Антиномии чистого разума Раздел четвертый

О трансцендентальных задачах чистого разума, поскольку безусловно должна существовать возможность их разрешения

Желание разрешить все задачи и ответить на все вопросы было бы бесстыдным хвастовством и признаком такого непомерного самомнения, что тотчас же подорвало бы к себе всякое доверие. Тем не менее существуют науки, природа которых такова, что всякий встречающийся в них вопрос безусловно должен допускать ответ на основании того, что уже известно, так как ответ должен возникать из тех же источников, что и вопрос, и потому в этих науках никоим образом не позволительно оправдываться неизбежным незнанием, а можно требовать решения вопроса. Мы должны, например, иметь возможность знать на основании правила, чтó в каждом данном случае *справедливо* или *несправедливо,* так как это касается нашей обязанности, а мы не можем иметь обязанности по отношению к тому, *чего мы не можем знать.* Но в объяснении | явлений природы многое должно остаться для нас недостоверным и многие вопросы — нерешенными, ибо то, что мы знаем о природе, во многих случаях далеко не достаточно для того, что мы должны объяснить. Итак, спрашивается, существует ли в трансцендентальной философии какой-нибудь вопрос, касающийся одного из объектов разума и неразрешимый тем же чистым разумом, и можно ли с полным правом отказаться ответить на него, причисляя объект как абсолютно неизвестный (исходя из всего того, что мы в состоянии познать) к тому, о чем у нас, правда, есть понятие настолько, чтобы поставить вопрос, но совершенно нет средств или способности когда-либо ответить на него.

Я утверждаю, что трансцендентальная философия обладает среди всех спекулятивных познаний той особенностью, что ни один вопрос, касающийся предметов, данных чистому разуму, не может быть нераз-

für eben dieselbe menschliche Vernunft unauflöslich sei, und daß kein Vorschützen einer unvermeidlichen Unwissenheit und unergründlichen Tiefe der Aufgabe von der Verbindlichkeit frei sprechen könne, sie gründlich und vollständig zu beantworten, weil eben derselbe Begriff, der uns in den Stand setzt zu fragen, durchaus uns auch tüchtig machen
A 478 muß, auf diese Frage zu antworten, indem der Gegenstand außer dem
B 506 Begriffe gar nicht angetroffen wird (wie bei Recht und Unrecht). |

Es sind aber in der Transzendentalphilosophie keine anderen als nur die kosmologischen Fragen, in Ansehung deren man mit Recht eine genugtuende Antwort, die die Beschaffenheit des Gegenstandes betrifft, fordern kann, ohne daß dem Philosophen erlaubt ist, sich derselben dadurch zu entziehen, daß er undurchdringliche Dunkelheit vorschützt; und diese Fragen können nur kosmologische Ideen betreffen. Denn der Gegenstand muß empirisch gegeben sein, und die Frage geht nur auf die Angemessenheit desselben mit einer Idee. Ist der Gegenstand transzendental und also selbst unbekannt, z. B. ob das Etwas, dessen Erscheinung (in uns selbst) das Denken ist, (Seele) ein an sich einfaches Wesen sei, ob es eine Ursache aller Dinge insgesamt gebe, die schlechthin notwendig ist, usw.: so sollen wir zu unserer Idee einen Gegenstand suchen, von welchem wir gestehen können, daß er uns
A 479 unbekannt, aber deswegen doch nicht unmöglich sei *. Die kos-
B 507 mo|logischen Ideen haben allein das Eigentümliche an sich, daß sie ihren Gegenstand und die zu dessen Begriff erforderliche empirische Synthesis als gegeben voraussetzen können; und die Frage, die aus ih-

* Man kann zwar auf die Frage, was ein transzendentaler Gegenstand für eine Beschaffenheit habe, keine Antwort geben, nämlich *was er sei*, aber wohl, daß *die Frage selbst nichts sei*, darum weil kein Gegenstand derselben gegeben worden. Daher sind alle Fragen der transzendentalen Seelenlehre auch beantwortlich und wirklich beantwortet: denn sie betreffen das transzendentale Subjekt aller inneren Erscheinungen, welches selbst nicht Erscheinung ist und also
A 479 nicht als Gegenstand *gegeben* ist, und worauf keine der Kategorien (auf welche
B 507 doch eigentlich die Frage | gestellt ist) Bedingungen ihrer Anwendung antreffen. Also ist hier der Fall, da der gemeine Ausdruck gilt, daß keine Antwort auch eine Antwort sei, nämlich daß eine Frage nach der Beschaffenheit desjenigen Etwas, was durch kein bestimmtes Prädikat gedacht werden kann, weil es gänzlich außer der Sphäre der Gegenstände gesetzt wird, die uns gegeben werden können, gänzlich nichtig und leer sei.

решимым для того же человеческого разума, и никакое оправдание неизбежным незнанием и неизмеримой глубиной задачи не может освободить от обязанности дать основательный и полный ответ на них, так как то же самое понятие, благодаря которому мы в состоянии ставить вопрос, необходимо должно также делать нас способными ответить на него, потому что предмет [его] не встречается нигде, кроме как в понятии (как это было в случае справедливости и несправедливости). |

Но в трансцендентальной философии только космологические вопросы таковы, что в отношении их можно справедливо требовать удовлетворительного ответа, касающегося характера предмета, причем философу непозволительно уклоняться от них, ссылаясь на непроницаемую тьму. Эти вопросы могут иметь отношение только к космологическим идеям. В самом деле, предмет должен быть дан эмпирически, и вопрос касается только его соответствия какой-нибудь идее. Если предмет трансцендентален и, следовательно, сам неизвестен, как, например, неизвестно, есть ли нечто, явлением чего (в нас самих) служит мышление (душа), простая сама по себе сущность, существует ли безусловно необходимая причина всех вещей в совокупности и т. д., то мы должны искать для нашей идеи предмет, относительно которого мы можем признать, что он нам неизвестен, но что от этого он не становится невозможным *. Только | космологические идеи обладают той специфической особенностью, что могут иметь предпосылкой свой предмет и необходимый для его понятия эмпирический синтез как данные [нам]; вопрос же, вызываемый ими, касается только продви-

* На вопрос, каков характер трансцендентального предмета, нельзя, правда, ответить указанием, *каков он*, но можно, конечно, ответить, что сам *вопрос не имеет смысла*, потому что предмет его не был дан. В этом смысле на все вопросы трансцендентального учения о душе можно дать ответ, и он действительно дан: эти вопросы касаются трансцендентального субъекта всех внутренних явлений, который сам не есть явление и, следовательно, не *дан* как предмет и в отношении которого ни одна из категорий (к которым, собственно, и относится вопрос) | не находит условий для своего применения. Следовательно, здесь перед нами тот случай, когда сохраняет значение известная поговорка: отсутствие ответа есть также ответ, а именно лишен всякого смысла вопрос о характере того нечто, которое нельзя мыслить посредством определенных предикатов, потому что это нечто находится целиком вне сферы предметов, могущих быть данными нам.

nen entspringt, betrifft nur den Fortgang dieser Synthesis, sofern er absolute Totalität enthalten soll, welche letztere nichts Empirisches mehr ist, indem sie in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Da nun hier lediglich von einem Dinge als Gegenstande einer möglichen Erfahrung und nicht als einer Sache an sich selbst die Rede ist, so kann die Beantwortung der transzendenten kosmologischen Frage außer der Idee sonst nirgend liegen, denn sie betrifft keinen Gegenstand an sich selbst; und in Ansehung der möglichen Erfahrung wird nicht nach demjenigen gefragt, was *in concreto* in irgendeiner Erfahrung gegeben werden kann, sondern was in der Idee liegt, der sich die empirische Synthesis bloß nähern soll: also muß sie aus der Idee allein aufgelöst werden können; denn diese ist ein bloßes Geschöpf der Vernunft, welche also die Verantwortung nicht von sich abweisen und auf den unbekannten Gegenstand schieben kann. |

A 480
B 508

Es ist nicht so außerordentlich, als es anfangs scheint: daß eine Wissenschaft in Ansehung aller in ihren Inbegriff gehörigen Fragen (*quaestiones domesticae*) lauter gewisse Auflösungen fordern und erwarten könne, ob sie gleich zur Zeit noch vielleicht nicht gefunden sind. Außer der Transzendentalphilosophie gibt es noch zwei reine Vernunftwissenschaften, eine bloß spekulativen, die andere praktischen Inhalts: *reine Mathematik* und *reine Moral*. Hat man wohl jemals gehört: daß gleichsam wegen einer notwendigen Unwissenheit der Bedingungen es für ungewiß sei ausgegeben worden, welches Verhältnis der Durchmesser zum Kreise ganz genau in Rational– oder Irrationalzahlen habe? Da es durch erstere gar nicht kongruent gegeben werden kann, durch die zweite aber noch nicht gefunden ist, so urteilte man, daß wenigstens die Unmöglichkeit solcher Auflösung mit Gewißheit erkannt werden könne, und *Lambert* gab einen Beweis davon. In den allgemeinen Prinzipien der Sitten kann nichts Ungewisses sein, weil die Sätze entweder ganz und gar nichtig und sinnleer sind, oder bloß aus unseren Vernunftbegriffen fließen müssen. Dagegen gibt es in der Naturkunde eine Unendlichkeit von Vermutungen, in Ansehung deren niemals Gewißheit erwartet werden kann, weil die Naturerscheinungen Gegenstände sind, die uns unabhängig von unseren Begriffen gegeben werden, zu denen also der Schlüssel nicht in uns und unserem reinen Denken, sondern außer uns liegt und eben darum in vielen Fällen nicht aufgefunden, | mithin kein sicherer Aufschluß erwartet werden kann. Ich rechne die Fragen der transzendentalen Analytik, welche die De-

A 481
B 509

жения этого синтеза, поскольку оно должно содержать в себе абсолютную тотальность, которая уже не представляет собой ничего эмпирического, ввиду того что не может быть дана ни в каком опыте. Поскольку здесь речь идет о вещи только как о предмете возможного опыта, а не как о веши (Sache) самой по себе, постольку ответ на трансцендентный космологический вопрос можно найти только в самой идее, и нигде более, потому что он не касается никакого предмета самого по себе; да и в отношении возможного опыта вопрос ставится не о том, что может быть дано *in concreto* в каком-нибудь опыте, а о том, что содержится в идее, к которой эмпирический синтез должен только приближаться; следовательно, этот вопрос должен быть разрешен исходя исключительно из самой идеи: она есть только создание разума, относительно которого разум, следовательно, не может снять с себя ответственность, ссылаясь на неизвестный предмет. |

То обстоятельство, что та или иная наука может требовать и ожидать определенных ответов на всю совокупность относящихся к ее области вопросов (*quaestiones domesticae*), хотя, быть может, они в настоящее время еще и не найдены, оказывается не таким из ряда вон выходящим, каким оно представляется сначала. Кроме трансцендентальной философии существуют еще две науки чистого разума: одна исключительно спекулятивная, а другая исключительно практическая — *чистая математика* и *чистая мораль*. Случалось ли слышать, чтобы кто-нибудь, ссылаясь на неизбежное незнание условий, признавал недостоверным, каково точное отношение диаметра к окружности, [выраженное] в рациональных или иррациональных числах? И так как рациональными числами оно не может быть выражено адекватно, а выражение его в иррациональных числах еще не найдено, то предполагали, что по крайней мере невозможность такого решения можно познать с достоверностью, и *Ламберт* ↑ дал доказательство этого. В общих принципах нравов не может быть ничего недостоверного, потому что эти положения или совершенно ничтожны и бессмысленны, или же должны вытекать исключительно из понятий нашего разума. В естествознании же, напротив, есть бесконечное множество предположений, в отношении которых никогда нельзя ожидать достоверности, потому что явления природы суть предметы, которые даются нам независимо от наших понятий; следовательно, ключ к ним находится не в нас и нашем чистом мышлении, а вне нас; поэтому во многих случаях он не может быть найден, | и мы не можем ожидать верного решения [этих проблем]. Вопросы трансцендентальной аналитики, касающиеся дедук-

duktion unserer reinen Erkenntnis betreffen, nicht hierher, weil wir jetzt nur von der Gewißheit der Urteile in Ansehung der Gegenstände und nicht in Ansehung des Ursprungs unserer Begriffe selbst handeln.

Wir werden also der Verbindlichkeit einer wenigstens kritischen Auflösung der vorgelegten Vernunftfragen dadurch nicht ausweichen können, daß wir über die engen Schranken unserer Vernunft Klagen erheben und mit dem Scheine einer demutsvollen Selbsterkenntnis bekennen, es sei über unsere Vernunft, auszumachen, ob die Welt von Ewigkeit her sei, oder einen Anfang habe; ob der Weltraum ins Unendliche mit Wesen erfüllt, oder innerhalb gewisser Grenzen eingeschlossen sei; ob irgend in der Welt etwas einfach sei, oder ob alles ins Unendliche geteilt werden müsse; ob es eine Erzeugung und Hervorbringung aus Freiheit gebe, oder ob alles an der Kette der Naturordnung hänge; endlich ob es irgendein gänzlich unbedingt und an sich notwendiges Wesen gebe, oder ob alles seinem Dasein nach bedingt und mithin äußerlich abhängend und an sich zufällig sei. Denn alle diese Fragen betreffen einen Gegenstand, der nirgend anders als in unseren Gedanken gegeben werden kann, nämlich die schlechthin unbedingte Totalität der Synthesis der Erscheinungen. Wenn wir darüber aus unseren
A 482 B 510 eigenen Begriffen nichts Gewisses | sagen und ausmachen können, so dürfen wir nicht die Schuld auf die Sache schieben, die sich uns verbirgt; denn es kann uns dergleichen Sache (weil sie außer unserer Idee nirgends angetroffen wird) gar nicht gegeben werden, sondern wir müssen die Ursache in unserer Idee selbst suchen, welche ein Problem ist, das keine Auflösung verstattet, und wovon wir doch hartnäckig annehmen, als entspreche ihr ein wirklicher Gegenstand. Eine deutliche Darlegung der Dialektik, die in unserem Begriffe selbst liegt, würde uns bald zur völligen Gewißheit bringen von dem, was wir in Ansehung einer solchen Frage zu urteilen haben.

Man kann eurem Vorwande der Ungewißheit in Ansehung dieser Probleme zuerst diese Frage entgegensetzen, die ihr wenigstens deutlich beantworten müßt: Woher kommen euch die Ideen, deren Auflösung euch hier in solche Schwierigkeit verwickelt? Sind es etwa Erscheinungen, deren Erklärung ihr bedürft, und wovon ihr zufolge dieser Ideen nur die Prinzipien, oder die Regel ihrer Exposition zu suchen habt? Nehmt an, die Natur sei ganz vor euch aufgedeckt; euren Sinnen und dem Bewußtsein alles dessen, was eurer Anschauung vorgelegt ist, sei nichts verborgen: so werdet ihr doch durch keine einzige Erfahrung

ции нашего чистого познания, я не причисляю сюда, потому что мы теперь рассуждаем только о достоверности суждений в отношении предметов, а не в отношении источника самих наших понятий.

Итак, от обязанности по крайней мере критического разрешения поставленных разумом вопросов нельзя уклониться, жалуясь на тесные рамки нашего разума и признавая с видом смиренного самопознания, что наш разум не способен решить [следующие] вопросы: вечен ли мир, или он имеет начало; наполнено ли мировое пространство существами на бесконечном протяжении, или оно заключено в определенные границы; есть ли где-нибудь в мире нечто простое, или же все должно делиться до бесконечности; возникает ли и создается ли что-то свободно, или же все связано цепью естественного порядка; наконец, существует ли совершенно безусловное и само по себе необходимое существо, или же все с точки зрения своего бытия обусловлено и, стало быть, все зависимо от чего-то внешнего и само по себе носит случайный характер. В самом деле, все эти вопросы касаются предмета, который может быть дан только в наших мыслях, а именно они касаются вопроса об абсолютно безусловной тотальности синтеза явлений. Если мы не можем сказать об этом и вывести из этого ничего достоверного, | исходя из своих собственных понятий, то мы не имеем права сваливать вину на скрытую от нас вещь, так как подобная вещь (потому что вне нашей идеи ее нет нигде) вовсе не может быть нам дана, и мы должны искать причину [неясности] в самой нашей идее, которая составляет проблему, не допускающую решения, и тем не менее мы упорно настаиваем на том, будто ей соответствует некий действительный предмет. Ясное изложение диалектики, заключающейся в самом нашем понятии, скоро привело бы нас к полной достоверности относительно того, как мы должны судить о подобных вопросах.

Вашим уверениям, будто эти проблемы нельзя решить с достоверностью, можно противопоставить прежде всего вопрос, на который вы должны по крайней мере дать ясный ответ: откуда являются у вас эти идеи, решение которых вызывает у вас такие затруднения? Представляют ли они собой явления, в объяснении которых вы нуждаетесь и для которых вы должны искать только принципы или правила объяснения согласно этим идеям? Предположите, что природа совершенно открыта перед вами, что для ваших чувств и сознания не скрыто ничего из того, что представлено вашему созерцанию; тем не менее вы не

den Gegenstand eurer Ideen *in concreto* erkennen können (denn es
A 483 wird außer dieser vollständigen Anschauung noch eine vollendete Syn-
B 511 thesis | und das Bewußtsein ihrer absoluten Totalität erfordert, welches durch gar kein empirisches Erkenntnis möglich ist); mithin kann eure Frage keineswegs zur Erklärung von irgendeiner vorkommenden Erscheinung notwendig und also gleichsam durch den Gegenstand selbst aufgegeben sein. Denn der Gegenstand kann euch niemals vorkommen, weil er durch keine mögliche Erfahrung gegeben werden kann. Ihr bleibt mit allen möglichen Wahrnehmungen immer unter *Bedingungen,* es sei im Raume oder in der Zeit, befangen und kommt an nichts Unbedingtes, um auszumachen, ob dieses Unbedingte in einem absoluten Anfange der Synthesis, oder einer absoluten Totalität der Reihe ohne allen Anfang zu setzen sei. Das All aber in empirischer Bedeutung ist jederzeit nur komparativ. Das absolute All der Größe (das Weltall), der Teilung, der Abstammung, der Bedingung des Daseins überhaupt mit allen Fragen, ob es durch endliche oder ins Unendliche fortzusetzende Synthesis zustandezubringen sei, geht keine mögliche Erfahrung etwas an. Ihr würdet z. B. die Erscheinungen eines Körpers nicht im mindesten besser oder auch nur anders erklären können, ob ihr annehmt, er bestehe aus einfachen, oder durchgehends immer aus zusammengesetzten Teilen; denn es kann euch keine einfache Erscheinung und ebensowenig auch eine unendliche Zusammensetzung jemals vor-
A 484 kommen. Die Erscheinungen verlangen nur erklärt zu werden, soweit
B 512 ihre Erklärungsbedingungen in der | Wahrnehmung gegeben sind, alles aber, was jemals an ihnen gegeben werden mag, in einem *absoluten Ganzen* zusammengenommen, ist selbst keine Wahrnehmung. Dieses All aber ist es eigentlich, dessen Erklärung in den transzendentalen Vernunftaufgaben gefordert wird.

Da also selbst die Auflösung dieser Aufgaben niemals in der Erfahrung vorkommen kann, so könnet ihr nicht sagen, daß es ungewiß sei, was hierüber dem Gegenstande beizulegen sei. Denn euer Gegenstand ist bloß in eurem Gehirne und kann außer demselben gar nicht gegeben werden; daher ihr nur dafür zu sorgen habt, mit euch selbst einig zu werden und die Amphibolie zu verhüten, die eure Idee zu einer vermeintlichen Vorstellung eines empirisch gegebenen und also auch nach Erfahrungsgesetzen zu erkennenden Objekts macht. Die dogmatische Auflösung ist also nicht etwa ungewiß, sondern unmöglich. Die kritische aber, welche völlig gewiß sein kann, betrachtet die Frage gar nicht

будете в состоянии познать посредством опыта предмет ваших идей *in concreto* (так как кроме полного созерцания [для этого] требуется еще законченный синтез | и сознание его абсолютной тотальности, что не дается никаким эмпирическим познанием); стало быть, ваши вопросы вовсе не могут быть необходимыми для объяснения какого-либо встречающегося вам явления и, значит, не могут быть, так сказать, заданы самим предметом. Ибо такой предмет никогда не может встретиться вам, поскольку он не может быть дан никаким возможным опытом. Во всех своих возможных восприятиях вы всегда связаны *условиями* или в пространстве, или во времени и никогда не приходите ни к чему безусловному для решения вопроса, следует ли полагать это безусловное в абсолютном начале синтеза или в абсолютной тотальности ряда, не имеющего никакого начала. Что же касается всецелого [a] (das All) в эмпирическом смысле, то оно всегда бывает лишь относительным. Абсолютная всецелостность величины (Вселенной), деления, происхождения, условий бытия вообще – со всеми вопросами о том, необходимо ли осуществлять эту всецелостность посредством конечного или простирающегося до бесконечности синтеза, — не имеют никакого отношения к возможному опыту. Например, явления, происходящие в телах, не получат у вас ни на йоту лучшего или хотя бы иного объяснения, все равно, допустите ли вы, что они состоят из простых или всегда сплошь из сложных частей; ибо вы никогда не встречаетесь ни с простыми явлениями, ни с бесконечным сложением. Явления требуют объяснения лишь постольку, поскольку условия их объяснения даны в | восприятии, но все то, что может быть дано в них, собранное в *абсолютном целом*, вовсе не составляет восприятия. Между тем именно такое всецелое и следует объяснить в трансцендентальных задачах разума.

Так как само решение этих задач никогда нельзя найти в опыте, то вы вряд ли можете сказать: неизвестно, что́ следует в связи с этим приписывать предмету. Действительно, ведь ваш предмет находится только в вашем уме и вне его вообще не может быть дан; поэтому вам следует заботиться лишь о том, чтобы быть в согласии с самим собой и остерегаться амфиболии, превращающей вашу идею в мнимое представление об эмпирически данном объекте, и, следовательно, познаваемом согласно законам опыта. Догматическое решение здесь не просто недостоверно, а [вообще] невозможно. Критическое же решение, которое может быть вполне достоверным, рассматривает

A 485 objektiv, sondern nach dem Fundamente der Erkenntnis, worauf sie
B 513 gegründet ist. |

Der Antinomie der reinen Vernunft Fünfter Abschnitt

Skeptische Vorstellung der kosmologischen Fragen durch alle vier transzendentalen Ideen

Wir würden von der Forderung gern abstehen, unsere Fragen dogmatisch beantwortet zu sehen, wenn wir schon zum voraus begriffen: die Antwort möchte ausfallen, wie sie wollte, so würde sie unsere Unwissenheit nur noch vermehren und uns aus einer Unbegreiflichkeit in eine andere, aus einer Dunkelheit in eine noch größere und vielleicht gar in Widersprüche stürzen. Wenn unsere Frage bloß auf Bejahung oder Verneinung gestellt ist, so ist es klüglich gehandelt, die vermutlichen Gründe der Beantwortung vor der Hand dahingestellt sein zu lassen und zuvörderst in Erwägung zu ziehen, was man denn gewinnen würde, wenn die Antwort auf die eine, und was, wenn sie auf die Gegenseite ausfiele. Trifft es sich nun, daß in beiden Fällen lauter Sinnleeres (*Nonsens*) herauskommt, so haben wir eine gegründete Aufforderung, unsere Frage selbst kritisch zu untersuchen und zu sehen: ob sie nicht selbst auf einer grundlosen Voraussetzung beruhe und mit jener Idee spiele, die ihre Falschheit besser in der Anwendung und durch ihre
A 486 Folgen, als in der abgesonderten Vorstellung verrät. Das ist der große
B 514 Nutzen, | den die skeptische Art hat, die Fragen zu behandeln, welche reine Vernunft an reine Vernunft tut, und wodurch man eines großen dogmatischen Wustes mit wenig Aufwand überhoben sein kann, um an dessen Statt eine nüchterne Kritik zu setzen, die als ein wahres Kathartikon den Wahn zusammt seinem Gefolge, der Vielwisserei, glücklich abführen wird.

Wenn ich demnach von einer kosmologischen Idee zum voraus einsehen könnte, daß, auf welche Seite des Unbedingten der regressiven Synthesis der Erscheinungen sie sich auch schlüge, so würde sie doch für einen jeden *Verstandesbegriff* entweder zu *groß* oder zu *klein* sein: so würde ich begreifen, daß, da jene doch es nur mit einem Gegenstande der Erfahrung zu tun hat, welcher einem möglichen Verstandesbegriffe angemessen sein soll, sie ganz leer und ohne Bedeutung

вопрос вовсе не в объективном смысле, а имея в виду познавательный фундамент, на котором такое решение основывается. |

Антиномии чистого разума Раздел пятый

Скептическое изложение космологических вопросов при помощи всех четырех трансцендентальных идей

Мы охотно отказались бы от того, чтобы требовать догматического ответа на наши вопросы, если бы уже заранее понимали: каков бы ни был ответ, он только увеличит наше незнание, будет водить нас от одной загадки к другой, от одной неясности к еще большей и, быть может, даже повергнет в противоречия. Если ответить на наш вопрос можно только *да* или *нет,* то благоразумно оставить сперва в стороне предполагаемые основания для ответа и предварительно обсудить, что мы выиграем, если ответ будет дан в пользу одной стороны, и что — если в пользу другой. Если окажется, что в обоих случаях получается нечто совершенно бессмысленное (*Nonsens*), то у нас есть серьезное основание подвергнуть критическому исследованию самый вопрос и посмотреть, не покоится ли он сам на неосновательном предположении и не ведет ли он игру идей, ложность которой обнаруживается не столько при ее обособленном представлении, сколько в ее применении и последствиях этого применения. В этом и состоит огромная польза | скептического способа рассмотрения вопросов, которые чистый разум задает самому чистому разуму. Таким способом можно с помощью незначительных усилий освободиться от огромного догматического балласта и заменить его трезвой критикой, которая как хорошее очистительное средство с успехом удалит самомнение вместе с его спутником — всезнайством.

Соответственно этому если бы я заранее мог усмотреть, что, на какую бы сторону безусловного в регрессивном синтезе явлений космологическая идея ни становилась, все равно она оказалась бы для всякого *понятия рассудка* или *слишком большой,* или *слишком малой,* то я бы уразумел: эта идея должна быть совершенно пустой и лишенной всякого значения, поскольку регрессивный синтез имеет дело только с предметом опыта, который должен сообразоваться с возможным понятием

sein müsse, weil ihr der Gegenstand nicht anpaßt, ich mag ihn derselben bequemen, wie ich will. Und dieses ist wirklich der Fall mit allen Weltbegriffen, welche auch eben um deswillen die Vernunft, solange sie ihnen anhängt, in eine unvermeidliche Antinomie verwickeln. Denn nehmt *erstlich an, die Welt habe keinen Anfang,* so ist sie für euren Begriff *zu groß;* denn dieser, welcher in einem sukzessiven Regressus besteht, kann die ganze verflossene Ewigkeit niemals erreichen.
A 487 Setzt, *sie habe einen Anfang,* so ist sie wiederum für euren Verstandes-
B 515 begriff in dem notwendigen empirischen Regressus *zu | klein.* Denn weil der Anfang noch immer eine Zeit, die vorhergeht, voraussetzt, so ist er noch nicht unbedingt, und das Gesetz des empirischen Gebrauchs des Verstandes legt es euch auf, noch nach einer höheren Zeitbedingung zu fragen, und die Welt ist also offenbar für dieses Gesetz zu klein.

Ebenso ist es mit der doppelten Beantwortung der Frage wegen der Weltgröße dem Raum nach bewandt. Denn *ist sie unendlich* und unbegrenzt, so ist sie für allen möglichen empirischen Begriff *zu groß. Ist sie endlich* und begrenzt, so fragt ihr mit Recht noch: was bestimmt diese Grenze? Der leere Raum ist nicht ein für sich bestehendes Korrelatum der Dinge und kann keine Bedingung sein, bei der ihr stehen bleiben könnet, noch viel weniger eine empirische Bedingung, die einen Teil einer möglichen Erfahrung ausmachte. (Denn wer kann eine Erfahrung vom Schlechthin–Leeren haben?). Zur absoluten Totalität aber der empirischen Synthesis wird jederzeit erfordert, daß das Unbedingte ein Erfahrungsbegriff sei. Also ist eine *begrenzte Welt* für euren Begriff *zu klein.*

Zweitens, besteht jede Erscheinung im Raume (Materie) *aus unendlich viel Teilen,* so ist der Regressus der Teilung für euren Begriff jederzeit *zu groß;* und soll die *Teilung* des Raumes irgend bei einem Gliede
A 488 derselben (dem Einfachen) *aufhören,* so ist er für die Idee des Unbe-
B 516 dingten *zu klein.* Denn dieses | Glied läßt noch immer einen Regressus zu mehreren in ihm enthaltenen Teilen übrig.

Drittens, nehmt ihr an, in allem, was in der Welt geschieht, sei nichts als Erfolg nach Gesetzen der Natur, so ist die Kausalität der Ursache immer wiederum etwas, das geschieht und euren Regressus zu noch höherer Ursache, mithin die Verlängerung der Reihe von Bedingungen a parte priori ohne Aufhören notwendig macht. Die bloße wirkende Natur ist also für allen euren Begriff in der Synthesis der Weltbegebenheiten *zu groß.*

рассудка, ибо космологической идее не соответствует предмет, сколько бы я ни приспособлял его к ней. И так действительно обстоит дело со всеми космологическими понятиями, которые именно поэтому запутывают разум в неизбежную антиномию, если он цепляется за них. В самом деле, предположите, *во-первых,* что *мир не имеет начала*; в таком случае он *слишком велик* для вашего понятия: раз оно состоит в последовательном регрессе, оно никогда не может охватить всей протекшей вечности. Предположите, что *мир имеет начало*, и тогда он в свою очередь *слишком мал* для вашего понятия рассудка в необходимом эмпирическом регрессе. | В самом деле, начало всегда предполагает время, предшествующее ему, и потому оно не может быть безусловным, и закон эмпирического употребления рассудка заставляет вас искать еще более раннее временное условие; таким образом, мир явно слишком мал для этого закона.

То же замечание относится и к двоякому ответу на вопрос о пространственной величине мира. Действительно, если *мир бесконечен* и неограничен, то он *слишком велик* для всякого возможного эмпирического понятия. Если *мир конечен* и ограничен, то вы можете с полным правом задать вопрос: что определяет эту границу? Пустое пространство не есть сам по себе существующий коррелят вещей и не может быть условием, дальше которого идти не надо; еще в меньшей степени оно может быть эмпирическим условием, которое составляло бы часть возможного опыта. (В самом деле, кто может иметь опыт о безусловно пустом?) А для абсолютной тотальности эмпирического синтеза всегда требуется, чтобы безусловное было эмпирическим понятием. Следовательно, *ограниченный мир слишком мал* для вашего понятия.

Во-вторых, если всякое явление в пространстве (материя) состоит *из бесконечного множества частей,* то регресс деления всегда *слишком велик* для вашего понятия; а если *деление* пространства *не* должно *идти дальше* какого-нибудь члена деления (дальше простого), то регресс деления *слишком мал* для идеи безусловного. Ибо этот | член деления все еще допускает регресс по направлению ко многим содержащимся в нем частям.

В-третьих, если вы предположите, что во всем, что происходит в мире, нет ничего, что не было бы результатом следования законам *природы,* то каузальность причины есть опять-таки нечто происходящее, что заставляет вас довести регресс до еще более отдаленной причины и, стало быть, без конца продолжать ряд условий a parte priori. Итак, если принять одну лишь действующую *природу*, то она для всех наших понятий в синтезе происходящих в мире событий *слишком велика.*

Wählt ihr hin und wieder *von selbst* gewirkte Begebenheiten, mithin Erzeugung aus *Freiheit:* so verfolgt euch das Warum nach einem unvermeidlichen Naturgesetze und nötigt euch, über diesen Punkt nach dem Kausalgesetze der Erfahrung hinaus zu gehen, und ihr findet, daß dergleichen Totalität der Verknüpfung für euren notwendigen empirischen Begriff *zu klein* ist.

Viertens. Wenn ihr ein *schlechthin notwendiges* Wesen (es sei die Welt selbst, oder etwas in der Welt, oder die Weltursache) annehmt: so setzt ihr es in eine von jedem gegebenen Zeitpunkt unendlich entfernte Zeit, weil es sonst von einem anderen und älteren Dasein abhängend sein würde. Alsdann ist aber diese Existenz für euren empirischen Begriff
A 489 unzugänglich und *zu groß,* als daß ihr jemals durch irgendeinen fortge-
B 517 setzten Regressus dazu gelangen könntet. |

Ist aber eurer Meinung nach alles, was zur Welt (es sei als bedingt oder als Bedingung) gehört, *zufällig:* so ist jede euch gegebene Existenz für euren Begriff *zu klein.* Denn sie nötigt euch, euch noch immer nach einer andern Existenz umzusehen, von der sie abhängig ist.

Wir haben in allen diesen Fällen gesagt, daß die *Weltidee* für den empirischen Regressus, mithin jeden möglichen Verstandesbegriff entweder zu groß, oder auch für denselben zu klein sei. Warum haben wir uns nicht umgekehrt ausgedrückt und gesagt: daß im ersteren Falle der empirische Begriff für die Idee jederzeit zu klein, im zweiten aber zu groß sei, und mithin gleichsam die Schuld auf dem empirischen Regressus hafte; anstatt daß wir die kosmologische Idee anklagten, daß sie im Zuviel oder Zuwenig von ihrem Zwecke, nämlich der möglichen Erfahrung, abwiche? Der Grund war dieser. Mögliche Erfahrung ist das, was unseren Begriffen allein Realität geben kann; ohne das ist aller Begriff nur Idee, ohne Wahrheit und Beziehung auf einen Gegenstand. Daher war der mögliche empirische Begriff das Richtmaß, wonach die Idee beurteilt werden mußte, ob sie bloße Idee und Gedankending sei, oder in der Welt ihren Gegenstand antreffe. Denn man sagt nur von demjenigen, daß es verhältnisweise auf etwas anderes zu groß oder zu
A 490 klein sei, was nur um dieses letzteren willen angenommen wird und
B 518 danach eingerichtet sein muß. Zu dem Spielwerke der alten dialektischen Schulen gehörte auch diese Frage: wenn eine Kugel nicht durch ein Loch geht, was soll man sagen: ist die Kugel zu groß, oder das Loch zu klein? In diesem Falle ist es gleichgültig, wie ihr euch ausdrücken wollt; denn ihr wißt nicht, welches von beiden um des anderen willen

Если же вы кое-где допустите *сами собой* вызванные события, стало быть, *свободное* возникновение, то вопрос «почему?», касающийся неизбежного закона природы, снова будет преследовать вас и принудит как раз в этом пункте выйти за пределы закона каузальности; и вы обнаружите, что таковая тотальность связи для вашего необходимого эмпирического понятия *слишком мала.*

В-четвертых, если вы допустите *безусловно необходимое* существо (будет ли это сам мир, или нечто в мире, или причина мира), то вы отнесете его ко времени, бесконечно удаленному от всякого данного момента, так как в противном случае оно зависело бы от какого-нибудь другого и более раннего бытия. Но в таком случае это существование недоступно для вашего эмпирического понятия и *слишком велико* для того, чтобы вы когда-либо могли дойти до него путем непрерывного регресса. |

Если же, по вашему мнению, все, что принадлежит к миру (как обусловленное или как условие), *случайно,* то всякое данное вам существование *слишком мало* для вашего понятия, так как оно заставляет вас искать другого существования, от которого оно зависит.

Во всех этих случаях мы говорили, что *идея мира* или слишком велика, или слишком мала для эмпирического регресса, стало быть, для всякого возможного понятия рассудка. Почему мы не выразили этой мысли противоположным образом и не сказали, что в первом случае эмпирическое понятие слишком мало для идеи, а во втором слишком велико и, стало быть, вина как бы лежит на эмпирическом регрессе, между тем как мы обвинили космологическую идею в том, что она, будучи слишком велика или слишком мала, отклоняется от своей цели, а именно от возможного опыта? Причина этого в следующем. Только возможный опыт может сообщить нашим понятиям реальность; без этого всякое понятие есть лишь идея, лишенная истины и отношения к предмету. Поэтому возможное эмпирическое понятие было масштабом, по которому необходимо судить об идее, есть ли она только идея и вещь, созданная умом, или же она находит в мире соответствующий предмет. Ведь мы говорим о вещи, что она слишком велика или мала по сравнению с другой только в том случае, если она принимается ради этой другой вещи и должна сообразоваться с ней. Среди шуточно-игривых вопросов древних | диалектических школ был, между прочим, и следующий – если шар не проходит через отверстие, то как нужно сказать: шар слишком велик или отверстие слишком мало? В этом случае безразлично, как вы скажете, ибо вы не знаете, что ради чего существует: шар для отверстия или наоборот. Но вы,

da ist. Dagegen werdet ihr nicht sagen: der Mann ist für sein Kleid zu lang, sondern das Kleid ist für den Mann zu kurz.

Wir sind also wenigstens auf den gegründeten Verdacht gebracht: daß die kosmologischen Ideen und mit ihnen alle unter einander in Streit gesetzte vernünftelnde Behauptungen vielleicht einen leeren und bloß eingebildeten Begriff von der Art, wie uns der Gegenstand dieser Ideen gegeben wird, zum Grunde liegen haben; und dieser Verdacht kann uns schon auf die rechte Spur führen, das Blendwerk zu entdecken, was uns so lange irregeführt hat.

Der Antinomie der reinen Vernunft Sechster Abschnitt

Der transzendentale Idealismus als der Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik

Wir haben in der transzendentalen Ästehtik hinreichend bewiesen: daß alles, was im Raume oder der Zeit angeschaut wird, mithin alle
A 491 Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung nichts als Erscheinungen,
B 519 d. i. | bloße Vorstellungen, sind, die so, wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen oder Reihen von Veränderungen, außer unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben. Diesen Lehrbegriff nenne ich den *transzendentalen Idealismus* *. Der Realist in transzendentaler Bedeutung macht aus diesen Modifikationen unserer Sinnlichkeit an sich subsistierende Dinge, und daher *bloße Vorstellungen* zu Sachen an sich selbst.

Man würde uns Unrecht tun, wenn man uns den schon längst so verschrieenen empirischen Idealismus zumuten wollte, der, indem er die eigene Wirklichkeit des Raumes annimmt, das Dasein der ausgedehnten Wesen in demselben leugnet, wenigstens zweifelhaft findet und zwischen Traum und Wahrheit in diesem Stücke keinen genugsam erweislichen Unterschied einräumt. Was die Erscheinungen des innern

* Ich habe ihn auch sonst bisweilen den *formalen* Idealismus genannt, um ihn von dem *materialen*, d. i. dem gemeinen, der die Existenz äußerer Dinge selbst bezweifelt oder leugnet, zu unterscheiden. In manchen Fällen scheint es ratsam zu sein, sich lieber dieser als der obgenannten Ausdrücke zu bedienen, um alle Mißdeutung zu verhüten.

конечно, не станете говорить, что человек слишком длинен для своей одежды, а скажете, что одежда слишком коротка для человека.

Таким образом мы пришли к обоснованному подозрению, что космологические идеи и вместе с ними все спорящие между собой умствующие утверждения имеют в своей основе, быть может, пустое и лишь воображаемое понятие о способе, каким нам дается предмет этих идей; уже это подозрение может навести нас на правильный след, чтобы рассеять ту иллюзию, которая так долго вводила нас в заблуждение.

Антиномии чистого разума Раздел шестой

Трансцендентальный идеализм как ключ к разрешению космологической диалектики

В трансцендентальной эстетике мы в достаточной степени доказали, что все созерцаемое в пространстве или времени, стало быть, все предметы возможного для нас опыта суть не что иное, как явления, т. е. | только представления, которые в том виде, как они представляются нами, а именно как протяженные сущности или ряды изменений, не имеют существования сами по себе, вне нашей мысли. Это учение я называю *трансцендентальным идеализмом* *. Реалист же в трансцендентальном смысле превращает эти модификации нашей чувственности в вещи, существующие сами по себе, и потому то, что суть только представления, превращает в вещи сами по себе.

С нами поступили бы несправедливо, если бы нам приписали давно уже обесславленный эмпирический идеализм, который, допуская собственную действительность пространства, отрицает существование протяженных сущностей в нем или по крайней мере считает его сомнительным и не находит в этой области достаточно ясного различия между иллюзией и истиной. Что же касается явлений внутреннего чувства

* Иногда я называл это учение также *формальным* идеализмом, чтобы отличить его от *материального*, т.е. обыкновенного, идеализма, который сомневается в существовании самих внешних вещей или отрицает его. В некоторых случаях во избежание недоразумений лучше, по-видимому, пользоваться этим, а не приведенным в тексте термином.

Sinnes in der Zeit betrifft: an denen als wirklichen Dingen findet er keine Schwierigkeit; ja er behauptet sogar, daß diese innere Erfahrung
A 492 das wirkliche Dasein ihres Objekts (an sich selbst mit aller dieser Zeit-
B 520 bestimmung) einzig und allein hinreichend beweise. |

Unser transzendentaler Idealismus erlaubt es dagegen: daß die Gegenstände äußerer Anschauung, ebenso wie sie im Raume angeschaut werden, auch wirklich sind und in der Zeit alle Veränderungen, so wie sie der innere Sinn vorstellt. Denn da der Raum schon eine Form derjenigen Anschauung ist, die wir die äußere nennen, | und ohne Gegenstände in demselben es gar keine empirische Vorstellung geben würde: so können und müssen wir darin ausgedehnte Wesen als wirklich annehmen; und ebenso ist es auch mit der Zeit. Jener Raum selber aber samt dieser Zeit und zugleich mit beiden alle Erscheinungen sind doch an sich selbst keine *Dinge,* sondern nichts als Vorstellungen und können gar nicht außer unserem Gemüt existieren; und selbst ist die innere und sinnliche Anschauung unseres Gemüts (als Gegenstandes des Bewußtseins), dessen Bestimmung durch die Sukzession verschiedener Zustände in der Zeit vorgestellt wird, auch nicht das eigentliche Selbst, so wie es an sich existiert, oder das transzendentale Subjekt, sondern nur eine Erscheinung, die der Sinnlichkeit dieses uns unbekannten Wesens gegeben worden. Das Dasein dieser inneren Erscheinung als eines so an sich existierenden Dinges kann nicht eingeräumt werden, weil ihre Bedingung die Zeit ist, welche keine Bestimmung irgendeines Dinges an sich selbst sein kann. In dem Raume aber und der Zeit ist die empirische Wahrheit der Erscheinungen genugsam gesichert und von der Ver-
B 521 wandtschaft mit dem Traume hinreichend unterschie|den, wenn beide nach empirischen Gesetzen in einer Erfahrung richtig und durchgängig zusammenhängen.

Es sind demnach die Gegenstände der Erfahrung *niemals an sich selbst,* sondern nur in der Erfahrung gegeben und existieren außer derselben gar
A 493 nicht. | Daß es Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch jemals wahrgenommen hat, muß allerdings eingeräumt werden, aber es bedeutet nur so viel: daß wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen könnten; denn alles ist wirklich, was mit einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortgangs in einem Kontext steht. Sie sind also alsdann wirklich, wenn sie mit meinem wirklichen Bewußtsein in einem empirischen Zusammenhange stehen, ob sie gleich darum nicht an sich, d. i. außer diesem Fortschritt der Erfahrung, wirklich sind.

во времени, то в них как действительных вещах он не находит никаких затруднений и даже утверждает, будто один этот внутренний опыт, и только он, достаточно доказывает действительное бытие своего объекта (самого по себе вместе со всем временным определением). |

Наш же трансцендентный идеализм, напротив, допускает следующее: предметы внешнего созерцания действительны именно так, как они созерцаются в пространстве, а все изменения во времени действительны так, как их представляет внутреннее чувство. В самом деле, поскольку пространство есть форма такого созерцания, которое мы называем внешним, а | без предметов в пространстве совершенно не было бы никаких эмпирических представлений, постольку мы можем и *должны* считать протяженные в пространстве сущие действительными; и точно так же обстоит дело со временем. Но само пространство, о котором шла речь, вместе со временем, а также вместе с явлениями, сами по себе суть не *вещи*, а только представления и совсем не могут существовать вне нашей души; и внешнее и чувственное созерцание нашей души (как предмета сознания), определения которой представляются через последовательность различных состояний во времени, также не есть Я в собственном смысле слова, как оно существует само по себе, [не есть] трансцендентальный субъект, а есть лишь явление, которое дано чувственности этого неизвестного нам сущего. Бытие этого внутреннего явления как некоторой веши, в таком виде самой по себе существующей, допустить нельзя, потому что ее условием является время, которое не может быть определением какой бы то ни было вещи самой по себе. Но в пространстве и времени эмпирическая истинность явлений достаточно прочно установлена и ее отличие от родства с иллюзией проведено вполне четко, | если то и другое правильно и постоянно, по эмпирическим законам увязаны друг с другом в опыте.

Итак, предметы опыта никогда не даны сами по себе: они даны только в опыте и помимо него вовсе не существуют. | Что могут быть жители на Луне, хотя ни один человек никогда не воспринимал их, без сомнения, можно допустить, но это означает лишь, что в возможном продвижении опыта мы могли бы натолкнуться на них; ибо действительно все то, что находится в одном контексте с восприятием по законам эмпирического продвижения. Следовательно, жители Луны действительны в том случае, если они находятся в эмпирической связи с моим действительным сознанием, хотя они от этого не становятся еще действительными сами по себе, т. е. вне этого эмпирического продвижения.

Uns ist wirklich nichts gegeben, als die Wahrnehmung und der empirische Fortschritt von dieser zu andern möglichen Wahrnehmungen. Denn an sich selbst sind die Erscheinungen als bloße Vorstellungen nur in der Wahrnehmung wirklich, die in der Tat nichts andres ist, als die Wirklichkeit einer empirischen Vorstellung, d. i. Erscheinung. Vor der Wahrnehmung eine Erscheinung ein wirkliches Ding nennen, bedeutet entweder, daß wir im Fortgange der Erfahrung auf eine solche Wahrnehmung treffen müssen, oder es hat gar keine Bedeutung. Denn daß sie an sich selbst, ohne Beziehung auf unsere Sinne und mögliche Erfahrung existiere, könnte allerdings gesagt | werden, wenn von einem Dinge an sich selbst die Rede wäre. Es ist aber bloß von einer Erscheinung im Raume und der Zeit, die beides keine Bestimmungen der Dinge an sich selbst, sondern nur unserer Sinnlichkeit sind, die Rede; daher das, was in ihnen ist (Erscheinungen), | nicht an sich Etwas, sondern bloße Vorstellungen sind, die, wenn sie nicht in uns (in der Wahrnehmung) gegeben sind, überall nirgend angetroffen werden.

B 522 A 494

Das sinnliche Anschauungsvermögen ist eigentlich nur eine Rezeptivität, auf gewisse Weise mit Vorstellungen affiziert zu werden, deren Verhältnis zueinander eine reine Anschauung des Raumes und der Zeit ist (lauter Formen unserer Sinnlichkeit), und welche, sofern sie in diesem Verhältnisse (dem Raume und der Zeit) nach Gesetzen der Einheit der Erfahrung verknüpft und bestimmbar sind, *Gegenstände* heißen. Die nichtsinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt, und diese können wir daher nicht als Objekt anschauen; denn dergleichen Gegenstand würde weder im Raume, noch der Zeit (als bloßen Bedingungen der sinnlichen Vorstellung) vorgestellt werden müssen, ohne welche Bedingungen wir uns gar keine Anschauung denken können. Indessen können wir die bloß intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt das transzendentale Objekt nennen, bloß damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Rezeptivität korrespondiert. Diesem transzendentalen Objekt können wir allen Umfang und Zusammenhang unserer | möglichen Wahrnehmungen zuschreiben und sagen: daß es vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben sei. Die Erscheinungen aber sind ihm gemäß nicht an sich, sondern nur in dieser Erfahrung gegeben, weil sie bloße Vorstellungen sind, die nur als Wahrnehmungen einen wirk|lichen Gegenstand bedeuten, wenn nämlich diese Wahrnehmung mit allen andern nach den Regeln der Erfahrungseinheit zusammenhängt. So kann man sagen: die wirklichen Dinge der

B 523 A 495

Нам действительно ничего не дано, кроме восприятия и эмпирического продвижения от данного восприятия к другим возможным восприятиям. Ведь явления сами по себе, будучи только представлениями, действительны лишь в восприятии, которое на самом деле есть не что иное, как действительность эмпирического представления, т. е. явление. Если мы до восприятия называем какое-нибудь явление действительной вещью, то это или означает, что мы в продвижении опыта должны натолкнуться на такое восприятие, или оно не имеет никакого смысла. В самом деле, утверждать, что явление существует само по себе, безотносительно к нашим чувствам и возможному опыту, можно было бы, конечно, лишь в том случае, | если бы речь шла о вещи самой по себе. Но речь идет только о явлении в пространстве и времени, которые суть лишь определения нашей чувственности, а не определения вещей самих по себе, и потому то, что находится в пространстве и времени (явления), | не есть нечто (Etwas) само по себе, а суть только представления, которые, если они не даны в нас (в восприятии), не встречаются где бы то ни было.

Способность чувственного созерцания есть, собственно, только восприимчивость, [т. е.] способность определенным образом подвергаться аффицированию посредством представлений, отношение которых друг к другу есть чистое созерцание пространства и времени (чистые формы нашей чувственности); и эти представления, поскольку они в этих отношениях (соответственно пространству и времени) связаны и определимы по законам единства опыта, называются *предметами*. Нечувственная причина этих представлений совершенно неизвестна нам, и потому мы не можем созерцать ее как объект, так как подобный предмет мы должны были бы представлять себе не в пространстве и не во времени (составляющих лишь условия чувственного представления), а между тем без этих условий мы не можем иметь никакого созерцания. Потому чисто умопостигаемую причину явлений вообще мы можем назвать трансцендентальным объектом разве лишь для того, чтобы иметь [какое-либо] нечто, которое корреспондирует с чувственностью как восприимчивостью. Мы можем приписать этому трансцендентальному объекту весь объем и связь | наших возможных восприятий и утверждать, что он дан до всякого опыта сам по себе. Однако сообразные с этим объектом явления даны не сами по себе, а только в этом опыте, потому что они суть лишь представления, которые имеют значение действительного предмета только как восприятия, а именно тогда, когда это восприятие связано со всеми другими восприятиями по

vergangenen Zeit sind in dem transzendentalen Gegenstande der Erfahrung gegeben; sie sind aber für mich nur Gegenstände und in der vergangenen Zeit wirklich, sofern als ich mir vorstelle, daß eine regressive Reihe möglicher Wahrnehmungen (es sei am Leitfaden der Geschichte, oder an den Fußstapfen der Ursachen und Wirkungen) nach empirischen Gesetzen, mit einem Worte der Weltlauf auf eine verflossene Zeitreihe als Bedingung der gegenwärtigen Zeit führt, welche alsdann doch nur in dem Zusammenhange einer möglichen Erfahrung und nicht an sich selbst als wirklich vorgestellt wird, so daß alle von undenklicher Zeit her vor meinem Dasein verflossene Begebenheiten doch nichts andres bedeuten, als die Möglichkeit der Verlängerung der Kette der Erfahrung von der gegenwärtigen Wahrnehmung an aufwärts zu den Bedingungen, welche diese der Zeit nach bestimmen.

Wenn ich mir demnach alle existierenden Gegenstände der Sinne in aller Zeit und allen Räumen insgesamt vorstelle: so setze ich solche
B 524 nicht vor der Erfahrung in beide | hinein, sondern diese Vorstellung ist nichts andres, als der Gedanke von einer möglichen Erfahrung in ihrer absoluten Vollständigkeit. In ihr allein sind jene Gegenstände (welche
A 496 nichts als bloße Vorstellungen sind) gegeben. | Daß man aber sagt, sie existieren vor aller meiner Erfahrung, bedeutet nur, daß sie in dem Teile der Erfahrung, *zu welchem* ich, von der Wahrnehmung anhebend, allererst *fortschreiten* muß, anzutreffen sind. Die Ursache der empirischen Bedingungen dieses Fortschritts, mithin auf welche Glieder oder auch, wie weit ich auf dergleichen im Regressus treffen könne, ist transzendental und mir daher notwendig unbekannt. Aber um diese ist es auch nicht zu tun, sondern nur um die Regel des Fortschritts der Erfahrung, in der mir die Gegenstände, nämlich Erscheinungen, gegeben werden. Es ist auch im Ausgange ganz einerlei: ob ich sage, ich könne im empirischen Fortgange im Raume auf Sterne treffen, die hundertmal weiter entfernt sind, als die äußersten, die ich sehe; oder ob ich sage, es sind vielleicht deren im Weltraume anzutreffen, wenn sie gleich niemals ein Mensch wahrgenommen hat oder wahrnehmen wird; denn wenn sie gleich als Dinge an sich selbst, ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung überhaupt, gegeben wären, so sind sie doch für mich nichts, mithin keine Gegenstände, als sofern sie in der Reihe des empirischen Regressus enthalten sind. Nur in anderweitiger Beziehung, wenn eben
B 525 diese Erscheinungen zur kosmologischen Idee von einem absolu|ten Ganzen gebraucht werden sollen, und wenn es also um eine Frage zu

правилам единства опыта. Таким образом, можно сказать, что действительные вещи прошедшего времени даны в трансцендентальном предмете опыта; но они для меня суть предметы и действительны в прошедшем времени, лишь поскольку я представляю себе, что регрессивный ряд возможных восприятий (все равно, служит ли тут путеводной нитью история или мы идем по следам причин и действий), словом, обычный ход вещей приводит по эмпирическим законам к прошедшему временному ряду как условию настоящего времени; причем этот ряд представляется как действительный только в связи возможного опыта, а не сам по себе, так что все события, прошедшие с незапамятных времен до моего бытия, означают тем не менее не что иное, как возможность продолжить цепь опыта от настоящего восприятия к условиям, определяющим это восприятие согласно времени.

Итак, если я в целом представляю себе все существующие предметы чувств во всем времени и во всем пространстве, то с помощью полагания я вовсе не вставляю их до опыта в | пространство и время; это представление есть не что иное, как мысль о возможном опыте в его абсолютной полноте. Лишь в этом возможном опыте даны эти предметы (которые суть не более как представления). | Если же мы говорим, что они существуют до всякого моего опыта, то это означает лишь, что их можно найти в той части опыта, *к которой* я еще должен *продвинуться*, начиная с данного восприятия. Причина эмпирических условий этого продвижения, стало быть, причина того, на какие звенья я натолкнусь или как долго я буду находить их в регрессе, трансцендентальна и потому неизбежно неизвестна мне. Но речь идет не о ней, но только о правиле продвижения опыта, в котором мне даются предметы, а именно явления. Поэтому в конце концов совершенно все равно, скажу ли я, что в эмпирическом продвижении в пространстве я могу обнаружить звезды в сто раз более отдаленные, чем те самые крайние, которые я вижу, или же я буду утверждать что, быть может, в мировом пространстве можно найти такие звезды, хотя ни один человек никогда не воспринимал и не будет воспринимать их; в самом деле, если бы даже они и были даны как вещи сами по себе безотносительно к возможному опыту вообще, то все же они для меня ничто, стало быть, не [суть] предметы, если они не содержатся в ряду эмпирического регресса. Только в том случае, если эти же самые явления применяются для космологической идеи об абсолютном | целом, и если, следовательно, речь идет о проблеме, выходящей за пределы

tun ist, die über die Grenzen möglicher Erfahrung hinausgeht, ist die Unterscheidung der Art, wie man die Wirklichkeit gedachter Gegen-
A 497 stände der Sinne | nimmt, von Erheblichkeit, um einem trüglichen Wahne vorzubeugen, welcher aus der Mißdeutung unserer eigenen Erfahrungsbegriffe unvermeidlich entspringen muß.

Der Antinomie der reinen Vernunft Siebenter Abschnitt

Kritische Entscheidung des kosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst

Die ganze Antinomie der reinen Vernunft beruht auf dem dialektischen Argumente: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben; nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben; folglich etc. Durch diesen Vernunftschluß, dessen Obersatz so natürlich und einleuchtend scheint, werden nun nach Verschiedenheit der Bedingungen (in der Synthesis der Erscheinungen), sofern sie eine Reihe ausmachen, ebensoviel kosmologische Ideen eingeführt, welche die absolute Totalität dieser Reihen postulieren und eben dadurch die Vernunft unvermeidlich in Widerstreit mit sich selbst versetzen. Ehe wir aber das Trügliche dieses vernünftelnden
B 526 Arguments aufdecken, müssen wir uns durch | Berichtigung und Bestimmung gewisser darin vorkommender Begriffe dazu in Stand setzen.

Zuerst ist folgender Satz klar und ungezweifelt gewiß: daß, wenn das Bedingte gegeben ist, uns eben dadurch ein Regressus in der Reihe aller Bedingungen zu demselben aufgegeben sei; denn dieses bringt schon
A 498 der Begriff des Bedingten so mit sich, daß da|durch etwas auf eine Bedingung und, wenn diese wiederum bedingt ist, auf eine entferntere Bedingung und so durch alle Glieder der Reihe bezogen wird. Dieser Satz ist also analytisch und erhebt sich über alle Furcht vor einer transzendentalen Kritik. Er ist ein logisches Postulat der Vernunft: diejenige Verknüpfung eines Begriffs mit seinen Bedingungen durch den Verstand zu verfolgen und so weit als möglich fortzusetzen, die schon dem Begriffe selbst anhängt.

Ferner: wenn das Bedingte so wohl, als seine Bedingung, Dinge an sich selbst sind, so ist, wenn das Erstere gegeben worden, nicht bloß der Regressus zu dem Zweiten *aufgegeben,* sondern dieses ist dadurch wirklich schon

возможного опыта, различение способа, каким рассматривается действительность мыслимых предметов чувств, | имеет значение для того, чтобы уберечься от вводящей в заблуждение иллюзии, которая неизбежно должна возникать из неправильного толкования наших собственных эмпирических понятий.

Антиномии чистого разума Раздел седьмой

Критическое разрешение космологического спора разума с самим собой

Вся антиномия чистого разума основывается на следующем диалектическом аргументе: если дано обусловленное, то дан и весь ряд всех его условий; но предметы чувств даны нам как обусловленные, следовательно... и так далее. Благодаря этому умозаключению, большая посылка которого кажется такой естественной и очевидной, появляется на сцене – в зависимости от различия условий (в синтезе явлений), поскольку они образуют ряды, – столько же космологических идей, постулирующих абсолютную тотальность этих рядов и тем самым неизбежно приводящих разум к противоречию с самим собой. Но прежде чем мы раскроем обманчивость этого аргумента, построенного на умствовании, мы должны подготовиться к этому, | исправив и определив некоторые встречающиеся в нем понятия.

Прежде всего ясно и несомненно достоверно следующее положение: если дано обусловленное, то тем самым нам задан и регресс в ряду всех условий для него. Действительно, само понятие обусловленного таково, что | посредством него нечто соотнесено с условием, и если это условие в свою очередь обусловлено, то оно соотнесено с более отдаленным условием, и так через все члены ряда. Следовательно, это положение аналитическое и не боится трансцендентальной критики. Оно — логический постулат разума, заключающийся в требовании прослеживать с помощью рассудка и продолжать как можно далее ту связь понятия с его условиями, которая присуща уже самому понятию.

Далее, если обусловленное и его условие суть веши сами по себе, то, в случае, когда обусловленное дано, регресс к условиям не только *задан*, но и в действительности уже дан вместе с обусловленным, и

mit gegeben, und, weil dieses von allen Gliedern der Reihe gilt, so ist die vollständige Reihe der Bedingungen, mithin auch das Unbedingte dadurch zugleich gegeben, oder vielmehr vorausgesetzt, daß das Bedingte, welches nur durch jene Reihe möglich war, gegeben ist. Hier ist die Synthesis des Bedingten mit seiner Bedingung eine Synthesis des bloßen Verstandes, welcher die Dinge vorstellt, *wie sie sind,* ohne darauf zu achten, ob und wie
B 527 wir | zur Kenntnis derselben gelangen können. Dagegen wenn ich es mit Erscheinungen zu tun habe, die als bloße Vorstellungen gar nicht gegeben
A 499 sind, wenn ich nicht zu | ihrer Kenntnis (d. i. zu ihnen selbst, denn sie sind nichts als empirische Kenntnisse) gelange, so kann ich nicht in eben der Bedeutung sagen: wenn das Bedingte gegeben ist, so sind auch alle Bedingungen (als Erscheinungen) zu demselben gegeben, und kann mithin auf die absolute Totalität der Reihe derselben keineswegs schließen. Denn die *Erscheinungen* sind in der Apprehension selber nichts anderes als eine empirische Synthesis (im Raume und der Zeit) und sind also nur *in dieser* gegeben. Nun folgt es gar nicht, daß, wenn das Bedingte (in der Erscheinung) gegeben ist, auch die Synthesis, die seine empirische Bedingung ausmacht, dadurch mitgegeben und vorausgesetzt sei, sondern diese findet allererst im Regressus und niemals ohne denselben statt. Aber das kann man wohl in einem solchen Falle sagen, daß ein *Regressus* zu den Bedingungen, d. i. eine fortgesetzte empirische Synthesis, auf dieser Seite geboten oder *aufgegeben* sei, und daß es nicht an Bedingungen fehlen könne, die durch diesen Regressus gegeben werden.

Hieraus erhellt, daß der Obersatz des kosmologischen Vernunftschlusses das Bedingte in transzendentaler Bedeutung einer reinen Kategorie, der Untersatz aber in empirischer Bedeutung eines auf bloße Erscheinungen angewandten Verstandesbegriffs nehme, folglich derjeni-
B 528 ge | dialektische Betrug darin angetroffen werde, den man *Sophisma*
A 500 *figurae dictionis* nennt. Dieser Betrug ist aber | nicht erkünstelt, sondern eine ganz natürliche Täuschung der gemeinen Vernunft. Denn durch dieselbe setzen wir (im Obersatze) die Bedingungen und ihre Reihe gleichsam *unbesehen* voraus, wenn etwas als bedingt gegeben ist, weil dieses nichts andres, als die logische Forderung ist, vollständige Prämissen zu einem gegebenen Schlußsatze anzunehmen; und da ist in der Verknüpfung des Bedingten mit seiner Bedingung keine Zeitordnung anzutreffen: sie werden an sich *als zugleich* gegeben vorausgesetzt. Ferner ist es ebenso natürlich (im Untersatze), Erscheinungen als Dinge an sich und ebensowohl dem bloßen Verstande gegebene Gegenstände an-

так как это относится ко всем членам ряда, то тем самым также дан полный ряд условий, стало быть, и безусловное дано или, вернее, предполагается, что обусловленное, которое было возможно только благодаря этому ряду, дано. Здесь синтез обусловленного с его условием есть синтез одного лишь рассудка, который представляет вещи, *как они есть*, не обращая внимания на то, можем ли мы и каким образом можем прийти | к знанию о них. Наоборот, когда я имею дело с явлениями, которые, будучи только представлениями, вовсе не даны, если я не прихожу к | знанию о них (т. е. к ним самим, так как они сами суть только эмпирические знания), то я не могу утверждать в вышеуказанном смысле, что если дано обусловленное, то даны также и все условия (как явления) для него, и, стало быть, не могу заключать к абсолютной тотальности их ряда. В самом деле, *явления* при самой их аппрегензии суть не что иное, как эмпирический синтез (в пространстве и времени), и, следовательно, даны только *в этом синтезе*. Но оттого, что обусловленное (в явлении) дано, вовсе еще не следует, будто тем самым дан и предполагается также синтез, составляющий его эмпирическое условие; этот синтез имеет место только в регрессе и никогда не существует без него. Но зато мы можем сказать в таком случае, что *регресс* к условиям, т. е. непрерывный эмпирический синтез на этой стороне, предложен или *задан* нам и что не может быть недостатка в условиях, даваемых этим регрессом.

Отсюда ясно, что большая посылка космологического умозаключения берет обусловленное в трансцендентальном значении чистой категории, а меньшая посылка берет его в эмпирическом значении понятия рассудка, применяемого только к явлениям; следовательно, здесь мы сталкиваемся с тем | диалектическим обманом, который называется *sophisma figurae dictionis*. Но это не преднамеренный обман, а совершенно естественное заблуждение обыденного разума. Ибо вследствие такого заблуждения мы предпосылаем (в большей посылке) условия и их ряд, но делаем это, так сказать, *без проверки* того, почему если нечто дано, то всего лишь логическим требованием становится принятие полного ряда посылок для данного вывода; и в связи обусловленного со своим условием нельзя встретить никакого временно́го порядка: предполагается, что они сами по себе даны *одновременно*. Далее (в меньшей посылке) столь же естественно рассматривать явления как вещи сами по себе и как

zusehen, wie es im Obersatze geschah, da ich von allen Bedingungen der Anschauung, unter denen allein Gegenstände gegeben werden können, abstrahierte. Nun hatten wir aber hierbei einen merkwürdigen Unterschied zwischen den Begriffen übersehen. Die Synthesis des Bedingten mit seiner Bedingung und die ganze Reihe der letzteren (im Obersatze) führte gar nichts von Einschränkung durch die Zeit und keinen Begriff der Sukzession bei sich. Dagegen ist die empirische Synthesis und die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung (die im Untersatze subsumiert wird) notwendig sukzessiv und nur in der Zeit nach einander gegeben; folglich konnte ich die absolute *Totalität* der Synthesis und der da-
B 529 durch vorgestellten Reihe hier nicht ebensowohl, als dort voraus|setzen, weil dort alle Glieder der Reihe an sich (ohne Zeitbedingung) gegeben
A 501 sind, hier aber nur durch den sukzes|siven Regressus möglich sind, der nur dadurch gegeben ist, daß man ihn wirklich vollführt.

Nach der Überweisung eines solchen Fehltritts des gemeinschaftlich zum Grunde (der kosmologischen Behauptungen) gelegten Arguments können beide streitende Teile mit Recht als solche, die ihre Forderung auf keinen gründlichen Titel gründen, abgewiesen werden. Dadurch aber ist ihr Zwist noch nicht insofern geendigt, daß sie überführt worden wären, sie oder einer von beiden hätte in der Sache selbst, die er behauptet, (im Schlußsatze) Unrecht, wenn er sie gleich nicht auf tüchtige Beweisgründe zu bauen wußte. Es scheint doch nichts klärer, als daß von zweien, deren der eine behauptet: die Welt hat einen Anfang, der andere: die Welt hat keinen Anfang, sondern sie ist von Ewigkeit her, doch einer Recht haben müsse. Ist aber dieses, so ist es, weil die Klarheit auf beiden Seiten gleich ist, doch unmöglich, jemals auszumitteln, auf welcher Seite das Recht sei; und der Streit dauert nach wie vor, wenn die Parteien gleich bei dem Gerichtshofe der Vernunft zur Ruhe verwiesen worden. Es bleibt also kein Mittel übrig, den Streit gründlich und zur Zufriedenheit beider Teile zu endigen, als daß, da sie einander doch so schön widerlegen können, sie endlich überführt werden, daß sie um nichts streiten, und ein gewisser transzendentaler
B 530 Schein ihnen da eine Wirk|lichkeit vorgemalt habe, wo keine anzutref-
A 502 fen ist. Die|sen Weg der Beilegung eines nicht abzuurteilenden Streits wollen wir jetzt einschlagen.

предметы, данные только рассудку, подобно тому как мы это делали в большей посылке, где мы отвлекались от всех условий созерцания, при которых единственно и могут быть даны предметы. Но при этом мы упустили из виду важное различие между понятиями. Синтез обусловленного с его условием и весь ряд условий (в большей посылке) вовсе не заключали в себе никакого ограничения временем и никакого понятия последовательности. Эмпирический же синтез и [данный] ряд условий в явлении (в меньшей посылке) необходимо последовательны и даны лишь во времени друг после друга; следовательно, здесь я не мог предположить, как там, абсолютную *тотальность* синтеза и представленного посредством него ряда, | потому что там все члены ряда даны сами по себе (без временного условия), здесь же они возможны только посредством последовательного | регресса, который дан лишь при его действительном осуществлении.

Обнаружив такую ошибку в аргументе, положенном обеими спорящими сторонами в основу (космологических утверждений), можно с полным правом отвергнуть требования обеих сторон как беспочвенные. Однако этим спор еще не настолько закончен, чтобы убедить спорящие стороны, что обе они или одна из них ошибаются в самой сути утверждаемого тезиса (в выводе), хотя ни одна из них не в состоянии была построить его на веском доказательстве. Кажется совершенно ясным, что если один утверждает: *мир имеет начало*, а другой — *мир не имеет начала, а существует вечно*, то один из них должен быть прав. Но в таком случае, поскольку ясность аргументации и тут и там одинакова, невозможно когда-либо узнать, на чьей стороне правда, и спор продолжается по-прежнему, хотя суд разума призвал обе стороны к спокойствию. Итак, для основательного завершения спора, которое удовлетворило бы обе стороны, остается лишь одно средство: окончательно убедить их, что, поскольку обе они так хорошо опровергают друг друга, предмет их спора — ничто, и лишь некоторая трансцендентальная видимость нарисовала им действительность | там, где ее нет. | На этот путь улаживания спора, который не может быть решен ни в пользу одной, ни в пользу другой стороны, мы и собираемся теперь вступить.

* * *

Der *eleatische Zeno,* ein subtiler Dialektiker, ist schon vom *Plato* als ein mutwilliger Sophist darüber sehr getadelt worden, daß er, um seine Kunst zu zeigen, einerlei Satz durch scheinbare Argumente zu beweisen und bald darauf durch andere, ebenso starke, wieder umzustürzen suchte. Er behauptete, Gott (vermutlich war es bei ihm nichts als die Welt) sei weder endlich noch unendlich, er sei weder in Bewegung noch in Ruhe, sei keinem andern Dinge weder ähnlich noch unähnlich. Es schien denen, die ihn hierüber beurteilten, er habe zwei einander widersprechende Sätze gänzlich ableugnen wollen, welches ungereimt ist. Allein ich finde nicht, daß ihm dieses mit Recht zur Last gelegt werden könne. Den ersteren dieser Sätze werde ich bald näher beleuchten. Was die übrigen betrifft, wenn er unter dem Worte: Gott das Universum verstand, so mußte er allerdings sagen: daß dieses weder in seinem Orte beharrlich gegenwärtig (in Ruhe) sei, noch denselben verändere (sich bewege), weil alle Örter nur im Universum, *dieses* selbst also in keinem Orte ist. Wenn das Weltall alles, was existiert, in sich faßt, so ist es auch sofern keinem *anderen Dinge* weder ähnlich noch unähnlich, weil es außer ihm *kein*
B 531 *anderes Ding* | gibt, mit dem es könnte verglichen werden. Wenn zwei
A 503 | einander entgegengesetzte Urteile eine unstatthafte Bedingung voraussetzen, so fallen sie unerachtet ihres Widerstreits (der gleichwohl kein eigentlicher Widerspruch ist) alle beide weg, weil die Bedingung wegfällt, unter der allein jeder dieser Sätze gelten sollte.

Wenn jemand sagte, ein jeder Körper riecht entweder gut, oder er riecht nicht gut, so findet ein Drittes statt, nämlich daß er gar nicht rieche (ausdufte), und so können beide widerstreitende Sätze falsch sein. Sage ich, er ist entweder wohlriechend, oder er ist nicht wohlriechend (*vel suaveolens vel non suaveolens):* so sind beide Urteile einander kontradiktorisch entgegengesetzt, und nur der erste ist falsch, sein kontradiktorisches Gegenteil aber, nämlich einige Körper sind nicht wohlriechend, befaßt auch die Körper in sich, *die gar nicht riechen.* In der vorigen Entgegenstellung (*per disparata) blieb* die zufällige Bedingung des Begriffs der Körper (der Geruch) noch bei dem widerstreitenden Urteile und wurde durch dieses also nicht mit aufgehoben, daher war das letztere nicht das kontradiktorische Gegenteil des ersteren.

* * *

Элейца Зенона ↑, тонкого диалектика, уже *Платон* сурово осуждал как злостного софиста за то, что он, желая показать свое искусство, брался сначала доказать с помощью мнимых аргументов, а затем опровергнуть с помощью других столь же сильных аргументов одно и то же положение. Зенон утверждал, что бог (вероятно, он, разумел под этим не что иное, как мир) не конечен и не бесконечен, что он не находится ни в движении, ни в покое, что в нем нет ни сходства, ни несходства с какой бы то ни было другой вещью. Тем, кто критиковал его за это, казалось, будто он имел намерение совершенно отвергнуть два противоречащих друг другу суждения, что нелепо. Однако я не нахожу, что его можно было действительно винить в этом. Первое из его положений я вскоре рассмотрю подробнее. Что же касается остальных, то, если он подразумевал под словом бог универсум, он должен был, конечно, утверждать, что он и не пребывает постоянно (покоится) на своем месте, и не меняет его (движется), потому что все места существуют только в универсуме, следовательно, сам же не находится ни в каком месте. Если Вселенная [a] охватывает все, что существует, то у нее также нет ни сходства, ни несходства | с какой бы то ни было другой вещью, потому что вне ее нет никакой другой вещи, с которой ее можно было бы сравнивать. Если два | противоположных друг другу суждения предполагают неприемлемое условие, то они оба отпадают, несмотря на их противостояние (которое, собственно, не есть истинное противоречие), потому что отпадает условие, при котором единственно и должно было иметь силу каждое из этих положений.

Если бы кто-то сказал, что любое тело или пахнет хорошо, или пахнет дурно, то можно сказать и нечто третье, а именно что тело вообще не пахнет, и таким образом оба противостоящих суждения могут быть ложными. Если же я говорю, что всякое тело или благоухает, или не благоухает (*vel suaveolens vel non suaveolens*), то эти суждения находятся в отношении контрадикторного противополагания, и только первое из них ложно, а его контрадикторная противоположность, а именно утверждение, что некоторые тела не благоухают, охватывает также и тела, которые *вообще не пахнут*. В первом противопоставлении (*per disparata*) случайное условие понятия тела (запах) *оставалось* еще в противоположном суждении и не было, следовательно, отменено им; поэтому такое суждение не находится в отношении контрадикторной противоположности по отношению к первому суждению.

Sage ich demnach: die Welt ist dem Raume nach entweder unendlich, oder sie ist nicht unendlich (*non est infinitus),* so muß, wenn der erstere Satz falsch ist, sein kontradiktorisches Gegenteil: die Welt ist
A 504 nicht unendlich, wahr sein. Dadurch würde ich nur eine unendliche
B 532 Welt aufheben, ohne eine andere, nämlich die endliche, zu setzen. | Hieße es aber: die Welt ist entweder unendlich, oder endlich (nichtunendlich), so könnten beide falsch sein. Denn ich sehe alsdann die Welt als an sich selbst ihrer Größe nach bestimmt an, indem ich in dem Gegensatz nicht bloß die Unendlichkeit aufhebe und mit ihr vielleicht ihre ganze abgesonderte Existenz, sondern eine Bestimmung zur Welt als einem an sich selbst wirklichen Dinge hinzusetze, welches ebensowohl falsch sein kann, wenn nämlich die Welt gar *nicht als ein Ding an sich,* mithin auch nicht ihrer Größe nach weder als unendlich, noch als endlich gegeben sein sollte. Man erlaube mir, daß ich dergleichen Entgegensetzung die *dialektische,* die des Widerspruchs aber die *analytische Opposition* nennen darf. Also können von zwei dialektisch einander entgegengesetzten Urteilen alle beide falsch sein, darum weil eines dem anderen nicht bloß widerspricht, sondern etwas mehr sagt, als zum Widerspruche erforderlich ist.

Wenn man die zwei Sätze: die Welt ist der Größe nach unendlich, die Welt ist ihrer Größe nach endlich, als einander kontradiktorisch entgegengesetzte ansieht, so nimmt man an, daß die Welt (die ganze Reihe der Erscheinungen) ein Ding an sich selbst sei. Denn sie bleibt, ich mag den unendlichen oder endlichen Regressus in der Reihe ihrer Erscheinungen aufheben. Nehme ich aber diese Voraussetzung oder
A 505 diesen transzendentalen Schein weg und leugne, daß sie ein Ding an
B 533 sich selbst sei, so verwandelt | sich der kontradiktorische Widerstreit beider Behauptungen in einen bloß dialektischen; und weil die Welt gar nicht an sich (unabhängig von der regressiven Reihe meiner Vorstellungen) existiert, so existiert sie weder als *ein an sich unendliches,* noch als *ein an sich endliches Ganzes.* Sie ist nur im empirischen Regressus der Reihe der Erscheinungen und für sich selbst gar nicht anzutreffen. Daher wenn diese jederzeit bedingt ist, so ist sie niemals ganz gegeben, und die Welt ist also kein unbedingtes Ganzes, existiert also auch nicht als ein solches, weder mit unendlicher, noch endlicher Größe.

Was hier von der ersten kosmologischen Idee, nämlich der absoluten Totalität der Größe in der Erscheinung, gesagt worden, gilt auch von allen übrigen. Die Reihe der Bedingungen ist nur in der regressiven

Таким образом, когда я говорю, что мир пространственно или бесконечен, или не бесконечен (*non est infinitus*), то, если ложно первое суждение, должно быть истинным контрадикторно противоположное ему суждение о том, что мир не бесконечен. В этом суждении я только отрицаю бесконечный мир, не полагая другого, а именно конечный мир. | Если же я говорю, что мир или бесконечен, или конечен, то оба эти суждения могут быть ложными. В самом деле, в таком случае я рассматриваю мир как сам по себе определенный по своей величине, не только отрицая в противоположном суждении бесконечность и вместе с ней, быть может, все обособленное существование его, но и прибавляя к миру как вещи, действительной самой по себе, определение; это точно так же может быть ложным, а именно в том случае, если мир вовсе не дан как вещь сама по себе и, стало быть, не дан ни как конечный, ни как бесконечный по своей величине. Да будет позволено мне назвать такое противополагание диалектическим, а противоречие — аналитической противоположностью. Следовательно, два диалектически противоположных друг другу суждения могут быть ложными, потому что одно не только противоречит другому, но и высказывает нечто сверх того, что необходимо для противоречия.

Кто рассматривает суждения *мир по своей величине бесконечен и мир по своей величине конечен* как находящиеся в отношении контрадикторной противоположности, тот предполагает, что мир (весь ряд явлений) есть вещь сама по себе. В самом деле, мир остается, если бы я и отрицал бесконечный или конечный регресс в ряду его явлений. Если же я устраню эту предпосылку или эту трансцендентальную видимость и стану отрицать, что мир есть вещь сама по себе, то контрадикторное противостояние этих утверждений превратится в | чисто диалектическую противоположность, и так как мир вовсе не существует сам по себе (независимо от регрессивного ряда моих представлений), то он не существует ни как *само по себе бесконечное целое*, ни как *само по себе конечное целое.* Он существует только в эмпирическом регрессе ряда явлений и сам по себе не встречается. Поэтому, если этот ряд всегда обусловлен, он никогда не дан целиком; следовательно, мир не есть безусловное целое, и потому он не существует как таковой, все равно с бесконечной или конечной величиной.

То, что сказано здесь о первой космологической идее, а именно об абсолютной тотальности величины в явлении, относится также и ко всем остальным космологическим идеям. [Данный] ряд условий имеет

Synthesis selbst, nicht aber an sich in der Erscheinung als einem eigenen, vor allem Regressus gegebenen Dinge anzutreffen. Daher werde ich auch sagen müssen: die Menge der Teile in einer gegebenen Erscheinung ist an sich weder endlich, noch unendlich, weil Erscheinung nichts an sich selbst Existierendes ist, und die Teile allererst durch den Regressus der dekomponierenden Synthesis und in demselben gegeben werden, welcher Regressus niemals schlechthin ganz, weder als endlich, noch als unendlich, gegeben ist. Eben das gilt von der Reihe der
A 506 über einander geordneten Ursachen, oder der bedingten bis zur unbe-
B 534 dingt notwendigen Exi|stenz, welche niemals weder an sich ihrer Totalität nach als endlich, noch als unendlich angesehen werden kann, weil sie als Reihe subordinierter Vorstellungen nur im dynamischen Regressus besteht, vor demselben aber und als für sich bestehende Reihe von Dingen an sich selbst gar nicht existieren kann.

So wird demnach die Antinomie der reinen Vernunft bei ihren kosmologischen Ideen gehoben, dadurch daß gezeigt wird, sie sei bloß dialektisch und ein Widerstreit eines Scheins, der daher entspringt, daß man die Idee der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an sich selbst gilt, auf Erscheinungen angewandt hat, die nur in der Vorstellung und, wenn sie eine Reihe ausmachen, im sukzessiven Regressus, sonst aber gar nicht existieren. Man kann aber auch umgekehrt aus dieser Antinomie einen wahren, zwar nicht dogmatischen, aber doch kritischen und doktrinalen Nutzen ziehen: nämlich die transzendentale Idealität der Erscheinungen dadurch indirekt zu beweisen, wenn jemand etwa an dem direkten Beweise in der transzendentalen Ästhetik nicht genug hätte. Der Beweis würde in diesem Dilemma bestehen. Wenn die Welt ein an sich existierendes Ganzes ist, so ist sie entweder endlich, oder unendlich. Nun ist das erstere sowohl als das zweite falsch (laut der oben angeführten Beweise der Antithesis einer–
A 507 und der Thesis andererseits). Also ist es auch falsch, daß die Welt (der
B 535 In|begriff aller Erscheinungen) ein an sich existierendes Ganzes | sei. Woraus denn folgt, daß Erscheinungen überhaupt außer unseren Vorstellungen nichts sind, welches wir eben durch die transzendentale Idealität derselben sagen wollten.

Diese Anmerkung ist von Wichtigkeit. Man sieht daraus, daß die obigen Beweise der vierfachen Antinomie nicht Blendwerke, sondern gründlich waren, unter der Voraussetzung nämlich, daß Erscheinungen oder eine Sinnenwelt, die sie insgesamt in sich begreift, Dinge an sich

место только в самом регрессивном синтезе, а не сам по себе в явлении как в самостоятельной, данной до всякого регресса вещи. Поэтому я должен также утверждать: количество частей в каком-то данном явлении само по себе ни конечно, ни бесконечно, потому что явление не есть нечто существующее само по себе и части даются только через регресс разлагающего синтеза и в этом регрессе, который никогда не дан абсолютно целиком, ни как конечный, ни как бесконечный. То же самое относится и к ряду последовательных причин, а также к ряду, ведущему от обусловленного до безусловно необходимого | существования; этот ряд, если иметь в виду его тотальность, никогда нельзя рассматривать сам по себе ни как конечный, ни как бесконечный, потому что он, как некоторый ряд подчиненных друг другу представлений, состоит только в динамическом регрессе, а до этого регресса, и как самостоятельный ряд вещей самих по себе существовать не может.

Таким образом, антиномия чистого разума в его космологических идеях устраняется указанием на то, что она чисто диалектическая антиномия и представляет собой противоречие, обусловленное видимостью, которая возникает из-за того, что идею абсолютной тотальности, имеющую силу только как условие вещей самих по себе, мы применяем к явлениям, которые существуют только в представлении; если они и образуют ряд, то лишь в последовательном регрессе, и более нигде не существуют. Но с другой стороны, мы можем извлечь из этой антиномии подлинную, правда не догматическую, но все же критическую и доктринальную, пользу, а именно посредством антиномии мы можем косвенно доказать трансцендентальную идеальность явлений, если бы кто-нибудь не удовлетворился прямым доказательством в трансцендентальной эстетике. Это косвенное доказательство состояло бы в следующей дилемме. Если мир есть само по себе существующее целое, то он или конечен или бесконечен. Но как первое, так и второе положения ложны (согласно приведенным выше доказательствам антитезиса, с одной стороны, и тезиса — с другой). Следовательно, ложно также и то, что мир (совокупность всех явлений) есть само по себе существующее целое. | Отсюда в свою очередь следует, что явления вообще вне наших представлений суть ничто, что мы и хотели выразить трансцендентальной идеальностью явлений.

Это замечание имеет важное значение. Из него видно, что вышеприведенные доказательства четвероякой антиномии были не фикциями, а основательными доказательствами, но при допущении, что явления или чувственно воспринимаемый мир, охватывающий их

selbst wären. Der Widerstreit der daraus gezogenen Sätze entdeckt aber, daß in der Voraussetzung eine Falschheit liege, und bringt uns dadurch zu einer Entdeckung der wahren Beschaffenheit der Dinge als Gegenstände der Sinne. Die transzendentale Dialektik tut also keineswegs dem Skeptizismus einigen Vorschub, wohl aber der skeptischen Methode, welche an ihr ein Beispiel ihres großen Nutzens aufweisen kann, wenn man die Argumente der Vernunft in ihrer größten Freiheit gegen einander auftreten läßt, die, ob sie gleich zuletzt nicht dasjenige, was man suchte, dennoch jederzeit etwas Nützliches und zur Berichtigung unserer Urteile Dienliches liefern werden.

A 508
B 536

| Der Antinomie der reinen Vernunft Achter Abschnitt

Regulatives Prinzip der reinen Vernunft in Ansehung der kosmologischen Ideen

Da durch den kosmologischen Grundsatz der Totalität kein Maximum der Reihe von Bedingungen in einer Sinnenwelt als einem Dinge an sich selbst *gegeben* wird, sondern bloß im Regressus derselben *aufgegeben* werden kann: so behält der gedachte Grundsatz der reinen Vernunft in seiner dergestalt berichtigten Bedeutung annoch seine gute Gültigkeit, zwar nicht als *Axiom,* die Totalität im Objekt als wirklich zu denken, sondern als ein *Problem* für den Verstand, also für das Subjekt, um der Vollständigkeit in der Idee gemäß den Regressus in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzustellen und fortzusetzen. Denn in der Sinnlichkeit, d. i. im Raume und der Zeit, ist jede Bedingung, zu der wir in der Exposition gegebener Erscheinungen gelangen können, wiederum bedingt: weil diese keine Gegenstände an sich selbst sind, an denen allenfalls das Schlechthin–Unbedingte stattfinden könnte, sondern bloß empirische Vorstellungen, die jederzeit in der Anschauung ihre Bedingung finden müssen, welche sie dem Raume oder der Zeit nach bestimmt. Der Grundsatz der Vernunft also ist ei-
A 509 gentlich nur eine *Regel,* welche in der Reihe der Bedingungen gege-
B 537 be|ner Erscheinungen einen Regressus gebietet, dem es niemals erlaubt ist, bei einem Schlechthin–Unbedingten stehen zu bleiben. Er ist also kein Principium der Möglichkeit der Erfahrung und der empirischen Erkenntnis der Gegenstände der Sinne, mithin kein Grundsatz des

всех, суть вещи сами по себе. Но противоречие между выведенными отсюда положениями обнаруживает ошибку, кроющуюся в этом допущении, и тем самым приводит нас к раскрытию истинной природы вещей как предметов чувств. Следовательно, трансцендентальная диалектика содействует вовсе не скептицизму, а скептическому методу; она дает пример огромной пользы этого метода, совершенно свободно приводя друг против друга аргументы разума; последние, пусть они в конечном счете и не дают того, чтó мы искали, тем не менее доставляют нам нечто полезное и нужное для исправления наших суждений.

| Антиномии чистого разума Раздел восьмой

Регулятивный принцип чистого разума в отношения космологических идей

Так как посредством космологического основоположения о тотальности в чувственно воспринимаемом мире как вещи самой по себе максимум ряда условий *не дается*, а только может быть *задан* в регрессе этого ряда, то упомянутое основоположение чистого разума в своем уточненном таким образом значении сохраняет свою силу, правда не как *аксиома*, в силу которой тотальность в объекте следует мыслить действительной, а как *проблема* для рассудка, следовательно, для субъекта, с тем чтобы устанавливать и продолжать регресс в ряду условий для данного обусловленного сообразно с полнотой идеи. В самом деле, в чувственности, т. е. в пространстве и времени, всякое условие, к которому мы можем прийти при объяснении данных явлений, в свою очередь обусловлено, потому что эти явления суть не предметы сами по себе, в которых во всяком случае могло бы быть абсолютно безусловное, а только эмпирические представления, которые всегда должны находить в созерцании свое условие, определяющее их с точки зрения времени или пространства. Итак, основоположение разума есть, собственно, только *правило*, предписывающее в ряду условий дан|ных явлений регресс, которому никогда не дозволено остановиться перед абсолютно безусловным. Следовательно, это основоположение не есть принцип возможности опыта и эмпирического познания предметов чувств, стало быть, оно не есть основоположение рассудка, ибо всякий

Verstandes, denn jede Erfahrung ist in ihren Grenzen (der gegebenen Anschauung gemäß) eingeschlossen; auch kein *konstitutives Prinzip* der Vernunft, den Begriff der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung zu erweitern: sondern ein Grundsatz der größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empirische Grenze für absolute Grenze gelten muß, also ein Principium der Vernunft, welches *als Regel* postuliert, was von uns im *Regressus* geschehen soll, und *nicht antizipiert,* was im *Objekte* vor allem Regressus an sich gegeben ist. Daher nenne ich es ein *regulatives* Prinzip der Vernunft, da hingegen der Grundsatz der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen, als im Objekte (den Erscheinungen) an sich selbst gegeben, ein konstitutives kosmologisches Prinzip sein würde, dessen Nichtigkeit ich eben durch diese Unterscheidung habe anzeigen und dadurch verhindern wollen, daß man nicht, wie sonst unvermeidlich geschieht (durch transzendentale Subreption), einer Idee, welche bloß zur Regel dient, objektive Realität beimesse.

A 510 B 538 Um nun den Sinn dieser Regel der reinen Vernunft gehörig zu bestimmen, so ist zuvörderst zu bemerken, daß | sie nicht sagen könne, *was das Objekt sei,* sondern *wie der empirische Regressus anzustellen sei,* um zu dem vollständigen Begriffe des Objekts zu gelangen. Denn fände das erstere statt, so würde sie ein konstitutives Principium sein, dergleichen aus reiner Vernunft niemals möglich ist. Man kann also damit keineswegs die Absicht haben zu sagen, die Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten sei an sich endlich oder unendlich; denn dadurch würde eine bloße Idee der absoluten Totalität, die lediglich in ihr selbst geschaffen ist, einen Gegenstand denken, der in keiner Erfahrung gegeben werden kann, indem einer Reihe von Erscheinungen eine von der empirischen Synthesis unabhängige objektive Realität erteilt würde. Die Vernunftidee wird also nur der regressiven Synthesis in der Reihe der Bedingungen eine Regel vorschreiben, nach welcher sie vom Bedingten vermittelst aller einander untergeordneten Bedingungen zum Unbedingten fortgeht, obgleich dieses niemals erreicht wird. Denn das Schlechthin–Unbedingte wird in der Erfahrung gar nicht angetroffen.

Zu diesem Ende ist nun erstlich die Synthesis einer Reihe, sofern sie niemals vollständig ist, genau zu bestimmen. Man bedient sich in dieser Absicht gewöhnlich zweier Ausdrücke, die darin etwas unterscheiden sollen, ohne daß man doch den Grund dieser Unterscheidung recht

опыт замкнут в своих границах (сообразно данному созерцанию); оно не есть также *конститутивный принцип* разума для расширения понятия чувственно воспринимаемого мира за пределы всякого возможного опыта; оно есть основоположение о возможно большем продолжении и расширении опыта, основоположение, согласно которому никакая эмпирическая граница не должна считаться абсолютной; следовательно, оно есть принцип разума, постулирующий в качестве *правила* то, что нам следует делать в регрессе, но *не антиципирующий* того, что само по себе дано *в объекте* до всякого регресса. Поэтому я называю его *регулятивным* принципом разума, тогда как основоположение об абсолютной тотальности ряда условий как самой по себе данной в объекте (в явлениях) было бы конститутивным космологическим принципом, несостоятельность которого я хотел показать и тем самым, установив указанное различие, воспрепятствовать тому, чтобы идее, которая служит только правилом, приписывалась объективная реальность, как это вообще неизбежно бывает (из-за трансцендентальной подстановки).

Чтобы теперь надлежащим образом определить смысл этого правила чистого разума, следует прежде всего заметить: в нем | говорится не о том, *что́ есть объект*, а о том, *как производить эмпирический регресс*, чтобы прийти к полному понятию объекта. Действительно, если бы имело место первое, то это был бы конститутивный принцип, но такие принципы не могут исходить из чистого разума. Следовательно, это не дает нам никакого основания утверждать, что [данный] ряд условий для того или иного обусловленного сам по себе конечен или бесконечен, так как в таком случае одна лишь идея абсолютной тотальности, сформированной в самой себе, мыслила бы предмет, который не может быть дан ни в каком опыте, причем ряду явлений приписывалась бы объективная реальность, независимая от эмпирического синтеза. Следовательно, идея разума предписывает правило лишь регрессивному синтезу в ряду условий; согласно этому правилу синтез продвигается от обусловленного через все подчиненные друг другу условия к безусловному, хотя безусловного никогда нельзя достигнуть. Ибо абсолютно безусловное нигде в опыте не встречается.

Для этой цели нужно прежде всего точно определить синтез ряда, поскольку он никогда не бывает полным. Для этого обычно пользуются двумя терминами, которые должны различать нечто в синтезе, пусть никто не в состоянии точно указать основание этого различе-

A 511 anzugeben weiß. Die Mathematiker sprechen lediglich von einem *pro-*
B 539 *gressus in infinitum*. Die Forscher der Begriffe | (Philosophen) wollen an dessen statt nur den Ausdruck von einem *progressus in indefinitum* gelten lassen. Ohne mich bei der Prüfung der Bedenklichkeit, die diesen eine solche Unterscheidung angeraten hat, und dem guten oder fruchtlosen Gebrauch derselben aufzuhalten, will ich diese Begriffe in Beziehung auf meine Absicht genau zu bestimmen suchen.

Von einer geraden Linie kann man mit Recht sagen, sie könne ins Unendliche verlängert werden, und hier würde die Unterscheidung des unendlichen und des unbestimmbar weiten Fortgangs (*progressus in indefinitum*) eine leere Subtilität sein. Denn obgleich, wenn es heißt: ziehet eine Linie fort, es freilich richtiger lautet, wenn man hinzusetzt *in indefinitum*, als wenn es heißt *in infinitum*, weil das erstere nicht mehr bedeutet als: verlängert sie, soweit *ihr wollt*, das zweite aber: *ihr sollt* niemals aufhören sie zu verlängern (welches hierbei eben nicht die Absicht ist): so ist doch, wenn nur vom Können die Rede ist, der erstere Ausdruck ganz richtig; denn ihr könnt sie ins Unendliche immer größer machen. Und so verhält es sich auch in allen Fällen, wo man nur vom Progressus, d. i. dem Fortgange von der Bedingung zum Bedingten, spricht; dieser mögliche Fortgang geht in der Reihe der Erscheinungen ins Unendliche. Von einem Elternpaar könnt
A 512 ihr in absteigender Linie der Zeugung ohne Ende fortgehen und euch
B 540 auch ganz wohl denken, daß sie wirklich | in der Welt so fortgehe. Denn hier bedarf die Vernunft niemals absolute Totalität der Reihe, weil sie solche nicht als Bedingung und wie *gegeben* (*datum*) vorausgesetzt, sondern nur als was Bedingtes, das nur angeblich (*dabile*) ist und ohne Ende hinzugesetzt wird.

Ganz anders ist es mit der Aufgabe bewandt: wie weit sich der Regressus, der von dem gegebenen Bedingten zu den Bedingungen in einer Reihe aufsteigt, erstrecke; ob ich sagen könne: er sei ein Rückgang ins Unendliche, oder nur ein *unbestimmbar weit* (*in indefinitum*) sich erstreckender Rückgang; und ob ich also von den jetztlebenden Menschen in der Reihe ihrer Voreltern ins Unendliche aufwärts steigen könne, oder ob nur gesagt werden könne: daß, so weit ich auch zurückgegangen bin, niemals ein empirischer Grund angetroffen werde, die Reihe irgendwo für begrenzt zu halten, so daß ich berechtigt und zugleich verbunden bin, zu jedem der Urväter noch fernerhin seinen Vorfahren aufzusuchen, obgleich eben nicht vorauszusetzen.

ния. Математики говорят исключительно о *progressus in infinitum*, а исследователи понятий | (философы) вместо этого признают лишь термин *progressus in indefinitum*. Не пускаясь в исследование того сомнения, которое побудило к такому различению, и не задаваясь вопросом о полезности или бесплодности его употребления, я попытаюсь точно определить эти понятия в связи с поставленной мной целью.

О прямой линии можно с полным основанием сказать, что ее можно продолжить до бесконечности; здесь различение бесконечного и неопределимо далекого продвижения (*progressus in indefinitum*) было бы тонкостью, не имеющей никакого значения. В самом деле, хотя *продолжайте линию in indefinitum* звучит правильнее, чем *продолжайте линию in infinitum*, так как первое означает не более как *продолжайте ее сколько угодно*, а второе — *вы никогда не должны переставать продолжать ее* (между тем как это именно не нужно в данном случае), тем не менее если речь идет только о возможности, то первое выражение совершенно правильное, так как вы можете увеличивать ее до бесконечности. То же можно сказать и о тех случаях, когда речь идет только о прогрессе, т. е. о продвижении от условия к обусловленному; это возможное продвижение идет в ряду явлений до бесконечности. От родителей вы можете бесконечно идти по нисходящей линии поколений и даже думать, что эта линия | в мире так и продолжается. В самом деле, здесь разум вовсе не нуждается в абсолютной тотальности ряда, потому что он не предполагает его как условие и как нечто данное (*datum*), а мыслит его только как нечто обусловленное, которое только может быть дано (*dabile*) и бесконечно может дополняться.

Совершенно иначе обстоит дело с проблемой: как далеко уходит в том или ином ряду регресс от данного обусловленного к условиям; могу ли я сказать, что это есть нисхождение в бесконечность или только нисхождение, простирающееся *неопределимо далеко* (*in indefinitum*); следовательно, могу ли я от живущих в настоящее время людей восходить в ряду их предков до бесконечности или же я могу только сказать: сколько бы я ни возвращался назад, я никогда не могу найти эмпирического основания, чтобы считать ряд где-то ограниченным, так что имею право и даже обязан искать, хотя и не предполагать, для каждого из прародителей еще и его предков.

Ich sage demnach: wenn das Ganze in der empirischen Anschauung gegeben worden, so geht der Regressus in der Reihe seiner inneren Bedingungen ins Unendliche. Ist aber nur ein Glied der Reihe gegeben,
A 513 von welchem der Regressus zur absoluten Totalität allererst fortgehen
B 541 soll: so findet nur ein Rückgang in unbestimmte Weite (*in | indefinitum)* statt. So muß von der Teilung einer zwischen ihren Grenzen gegebenen Materie (eines Körpers) gesagt werden: sie gehe ins Unendliche. Denn diese Materie ist ganz, folglich mit allen ihren möglichen Teilen in der empirischen Anschauung gegeben. Da nun die Bedingung dieses Ganzen sein Teil und die Bedingung dieses Teils der Teil vom Teile usw. ist, und in diesem Regressus der Dekomposition niemals ein unbedingtes (unteilbares) Glied dieser Reihe von Bedingungen angetroffen wird, so ist nicht allein nirgendein empirischer Grund, in der Teilung aufzuhören, sondern die ferneren Glieder der fortzusetzenden Teilung sind selbst vor dieser weitergehenden Teilung empirisch gegeben, d. i. die Teilung geht ins Unendliche. Dagegen ist die Reihe der Voreltern zu einem gegebenen Menschen in keiner möglichen Erfahrung in ihrer absoluten Totalität gegeben; der Regressus aber geht doch von jedem Gliede dieser Zeugung zu einem höheren, so daß keine empirische Grenze anzutreffen ist, die ein Glied als schlechthin unbedingt darstellte. Da aber gleichwohl auch die Glieder, die hierzu die Bedingung abgeben könnten, nicht in der empirischen Anschauung des Ganzen schon vor dem Regressus liegen: so geht dieser nicht ins Unendliche (der Teilung des Gegebenen), sondern in unbestimmbare Weite der
A 514 Aufsuchung mehrerer Glieder zu den gegebenen, die wiederum jeder-
B 542 zeit nur bedingt gegeben sind. |

In keinem von beiden Fällen, sowohl dem *regressus in infinitum,* als dem *in indefinitum,* wird die Reihe der Bedingungen als unendlich im Objekt gegeben angesehen. Es sind nicht Dinge, die an sich selbst, sondern nur Erscheinungen, die als Bedingungen voneinander nur im Regressus selbst gegeben werden. Also ist die Frage nicht mehr: wie groß diese Reihe der Bedingungen an sich selbst sei, ob endlich oder unendlich, denn sie ist nichts an sich selbst, sondern: wie wir den empirischen Regressus anstellen, und wie weit wir ihn fortsetzen sollen. Und da ist denn ein namhafter Unterschied in Ansehung der Regel dieses Fortschritts. Wenn das Ganze empirisch gegeben worden, so ist es *möglich, ins Unendliche* in der Reihe seiner inneren Bedingungen zurückzugehen. Ist jenes aber nicht gegeben, sondern soll durch

Соответственно этому я утверждаю: если целое дано в эмпирическом созерцании, то регресс в ряду его внутренних условий идет в бесконечность. Если же дан только член ряда, от которого регресс еще должен идти к абсолютной тотальности, то имеет место лишь нисхождение в неопределенную даль | (*in indefinitum*). Так, о делении данной в определенных границах материи (тела) следует говорить, что оно идет в бесконечность, так как эта материя дана в эмпирическом созерцании целиком, следовательно, со всеми своими возможными частями. А так как условием этого целого служит его часть, а условием этой части — часть этой части и т. д. и так как в этом регрессе разложения нигде нельзя найти безусловного (неделимого) члена этого ряда условий, то не только нигде нет эмпирического основания для того, чтобы прекратить деление, но и дальнейшие члены деления, которое должно быть продолжено, сами эмпирически даны до осуществления этого дальнейшего деления, т. е. деление продолжается до бесконечности. Наоборот, определенный ряд предков данного человека не дан в своей абсолютной целокупности ни в каком возможном опыте; но регресс идет от каждого члена этого поколения к более отдаленному члену, так что нельзя найти никакой эмпирической границы, которая показывала бы какой-нибудь член как абсолютно безусловный. Но так как те члены, которые могли бы служить условием для этого, не даны до регресса в эмпирическом созерцании целого, то этот регресс идет не в бесконечность (деления данного), а в неопределимую даль, подыскивая к данным членам все новые члены, которые в свою очередь каждый раз даны только как обусловленные. |

В обоих этих случаях, как в regressus *in infinitum*, так и в regressus *in indefinitum*, ряд условий не рассматривается как бесконечно данный в объекте. Это не вещи, которые даются сами по себе, а только явления, которые лишь в самом регрессе даются как условия друг друга. Следовательно, вопрос уже не в том, как велик этот ряд условий сам по себе, конечен ли он или бесконечен, — ведь сам по себе этот ряд ничто, а лишь в том, как мы должны производить эмпирический регресс и как далеко мы должны продолжать его. И значительное различие заключается именно в правиле этого продвижения. Если целое было дано эмпирически, то в ряду его внутренних условий *можно* идти назад, *до бесконечности*. Если же целое не дано, а только должно еще быть дано посредством эмпирического регрес-

empirischen Regressus allererst gegeben werden, so kann ich nur sagen: es ist *ins Unendliche möglich,* zu noch höheren Bedingungen der Reihe fortzugehen. Im ersteren Falle konnte ich sagen: es sind immer mehr Glieder da und empirisch gegeben, als ich durch den Regressus (der Dekomposition) erreiche; im zweiten aber: ich kann im Regressus noch immer weiter gehen, weil kein Glied als schlechthin unbedingt empirisch gegeben ist und also noch immer ein höheres Glied als möglich und mithin die Nachfrage nach demselben als notwendig zuläßt. Dort
A 515 war es notwendig, mehr Glieder der Reihe *anzutreffen,* hier aber ist es
B 543 immer notwendig, nach mehreren zu *fragen,* weil keine | Erfahrung absolut begrenzt. Denn ihr habt entweder keine Wahrnehmung, die euren empirischen Regressus schlechthin begrenzt, und dann müßt ihr euren Regressus nicht für vollendet halten, oder habt eine solche eure Reihe begrenzende Wahrnehmung, so kann diese nicht ein Teil eurer zurückgelegten Reihe sein (weil das, *was begrenzt,* von dem, *was dadurch begrenzt wird,* unterschieden sein muß), und ihr müßt also euren Regressus auch zu dieser Bedingung weiter fortsetzen und so fortan.

Der folgende Abschnitt wird diese Bemerkungen durch ihre Anwendung in ihr gehöriges Licht setzen.

Der Antinomie der reinen Vernunft
Neunter Abschnitt

Von dem empirischen Gebrauche des regulativen Prinzips der Vernunft in Ansehung aller kosmologischen Ideen

Da es, wie wir mehrmals gezeigt haben, keinen transzendentalen Gebrauch, so wenig von reinen Verstandes– als Vernunftbegriffen, gibt; da die absolute Totalität der Reihen der Bedingungen in der Sinnenwelt sich lediglich auf einen transzendentalen Gebrauch der Vernunft fußt,
A 516 welche diese unbedingte Vollständigkeit von demjenigen fordert, was
B 544 sie als Ding an sich selbst voraussetzt, | da die Sinnenwelt aber dergleichen nicht enthält: so kann die Rede niemals mehr von der absoluten Größe der Reihen in derselben sein, ob sie begrenzt, oder an sich unbegrenzt sein mögen, sondern nur, wie weit wir im empirischen Regressus bei Zurückführung der Erfahrung auf ihre Bedingungen zurückgehen sollen, um nach der Regel der Vernunft bei keiner andern, als dem Gegenstande angemessenen Beantwortung der Fragen derselben stehen zu bleiben.

са, то я могу лишь сказать, что *возможно до бесконечности* продвигаться ко все более отдаленным условиям ряда. В первом случае я мог сказать: всегда имеется и эмпирически дано больше членов, чем я достигаю посредством регресса (разложения); во втором случае я говорю, что могу идти в регрессе все дальше, так как ни один член не дан эмпирически как абсолютно безусловный, следовательно, все еще возможен более отдаленный член и, стало быть, искать его необходимо. В первом случае было необходимо *находить* большее число членов ряда, а во втором случае всегда необходимо *задавать вопрос* о большем их числе, ибо никакой | опыт не ограничен абсолютно. Действительно, или у вас нет восприятия, которое безусловно ограничивало бы ваш эмпирический регресс, и тогда вы не можете считать свой регресс законченным, или же у вас есть такое ограничивающее ваш ряд восприятие, и тогда оно не может быть частью пройденного вами ряда (так как то, что *ограничивает*, должно отличаться от того, *что этим ограничивается*), следовательно, вы должны продолжать свой регресс также и для этого условия и т. д.

В следующем разделе мы применим эти замечания и тем самым надлежащим образом разъясним их.

Антиномии чистого разума
Раздел девятый

Об эмпирическом употреблении регулятивного принципа разума в отношении всех космологических идей

Поскольку, как мы неоднократно показывали, ни чистые понятия рассудка, ни чистые понятия разума не могут иметь никакого трансцендентального употребления, поскольку абсолютная тотальность рядов условий в чувственно воспринимаемом мире основывается исключительно на трансцендентальном употреблении разума, который предъявляет требование безусловной полноты тому, что он допускает в качестве вещи самой по себе, | между тем как чувственно воспринимаемый мир не содержит подобных вещей, – постольку речь никогда уже не может идти об абсолютной величине рядов и чувственно воспринимаемом мире, [т. е. о том], ограничены ли они или безграничны сами по себе, а речь всегда идет лишь о том, насколько далеко должны мы идти назад в эмпирическом регрессе при сведении опыта к его условиям, чтобы останавливаться по правилу разума только на таком ответе на вопросы разума, который адекватен предмету.

Es ist also nur die *Gültigkeit des Vernunftprinzips,* als einer Regel der *Fortsetzung* und Größe einer möglichen Erfahrung, die uns allein übrig bleibt, nachdem seine Ungültigkeit als eines konstitutiven Grundsatzes der Erscheinungen an sich selbst hinlänglich dargetan worden. Auch wird, wenn wir jene ungezweifelt vor Augen legen können, der Streit der Vernunft mit sich selbst völlig geendigt, indem nicht allein durch kritische Auflösung der Schein, der sie mit sich entzweiete, aufgehoben worden, sondern an dessen Statt der Sinn, in welchem sie mit sich selbst zusammenstimmt und dessen Mißdeutung allein den Streit veranlaßte, aufgeschlossen und ein sonst *dialektischer* Grundsatz in einen *doktrinalen* verwandelt wird. In der Tat wenn dieser seiner subjektiven Bedeutung nach, den größtmöglichen Verstandesgebrauch in der Erfahrung den Gegenständen derselben angemessen zu bestimmen, bewährt werden kann: so ist es gerade ebensoviel, als ob | er wie ein Axiom (welches aus reiner Vernunft unmöglich ist) die Gegenstände an sich selbst *a priori* bestimmte; denn auch dieses könnte in Ansehung der Objekte der Erfahrung keinen größeren Einfluß auf die Erweiterung und Berichtigung unserer Erkenntnis haben, als daß es sich in dem ausgebreitetsten Erfahrungsgebrauche unseres Verstandes tätig bewiese.

A 517
B 545

I. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Zusammensetzung der Erscheinungen zu einem Weltganzen

Sowohl hier, als bei den übrigen kosmologischen Fragen ist der Grund des regulativen Prinzips der Vernunft der Satz: daß im empirischen Regressus *keine Erfahrung von einer absoluten Grenze,* mithin von keiner Bedingung als einer solchen, die *empirisch schlechthin unbedingt* sei, angetroffen werden könne. Der Grund davon aber ist: daß eine dergleichen Erfahrung eine Begrenzung der Erscheinungen durch Nichts oder das Leere, darauf der fortgeführte Regressus vermittelst einer Wahrnehmung stoßen könnte, in sich enthalten müßte, welches unmöglich ist.

A 518
B 546

Dieser Satz nun, der ebensoviel sagt, als daß ich im empirischen Regressus jederzeit nur zu einer Bedingung | gelange, die selbst wiederum als empirisch bedingt angesehen werden muß, enthält die Regel *in terminis:* daß, so weit ich auch damit in der aufsteigenden Reihe gekommen sein möge, ich jederzeit nach einem höheren Gliede der Reihe fragen müsse, es mag mir dieses nun durch Erfahrung bekannt werden, oder nicht.

Итак, нам остается лишь *значимость принципа разума* как правила для *продолжения* и объема возможного опыта – после того как было в достаточной мере доказано, что принцип разума как конститутивное основоположение о вещах самих по себе значимостью не обладает. Если мы с полной несомненностью сможем установить эту значимость, то и спор разума с самим собой полностью прекращается, поскольку критически устраняется не только видимость, из-за которой он повздорил с самим собой, но на ее место водворяется тот смысл, в котором разум согласуется с самим собой и лишь ложное толкование которого возбудило спор; основоположение, вообще-то *диалектическое*, превращается в *доктринальное.* В самом деле, если это основоположение может быть подтверждено по своему субъективному значению в определении максимального употребления рассудка в опыте сообразно предметам опыта, то это равносильно тому, как если бы оно | подобно аксиоме (которая из чистого разума невозможна) *a priori* определило предметы сами по себе; ведь даже и аксиома не могла бы в отношении объектов опыта иметь большее влияние на расширение и уточнение нашего познания, чем то влияние, какое выразилось бы в самом широком употреблении нашего рассудка в опыте.

I. Разрешение космологической идеи о тотальности сложения явлений в мироздании

Как здесь, так и в остальных космологических вопросах основанием регулятивного принципа разума служит следующее положение: в эмпирическом регрессе не может быть обнаружен *никакой опыт относительно абсолютной границы*, стало быть, относительно условия, которое было бы *эмпирически абсолютно безусловным.* Причина этого в том, что подобный опыт должен был бы заключать в себе ограничение явлений посредством ничто (Nichts) или пустоты, на которую наталкивался бы при своем продолжении регресс, осуществляемый при помощи восприятия, что невозможно.

Это положение, равносильное утверждению, что в эмпирическом регрессе я всегда дохожу лишь | до условия, которое само в свою очередь должно рассматриваться как эмпирически обусловленное, содержит в себе *in terminis* следующее правило: как бы далеко я ни продвигался в восходящем ряду, я всегда должен искать член ряда, стоящий еще выше, все равно, становится ли он известен мне из опыта или нет.

Nun ist zur Auflösung der ersten kosmologischen Aufgabe nichts weiter nötig, als noch auszumachen: ob in dem Regressus zu der unbedingten Größe des Weltganzen (der Zeit und dem Raume nach) dieses niemals begrenzte Aufsteigen ein *Rückgang ins Unendliche* heißen könne, oder nur ein *unbestimmbar fortgesetzter Regressus* (*in indefinitum*).

Die bloße allgemeine Vorstellung der Reihe aller vergangenen Weltzustände, imgleichen der Dinge, welche im Weltraume zugleich sind, ist selbst nichts anderes als ein möglicher empirischer Regressus, den ich mir, obzwar noch unbestimmt denke, und wodurch der Begriff einer solchen Reihe von Bedingungen zu der gegebenen Wahrneh- A 519 mung allein entstehen kann *. Nun habe ich das Welt|ganze jederzeit B 547 nur im Begriffe, keineswegs aber (als Ganzes) in der Anschauung. Also kann ich nicht von seiner Größe auf die Größe des Regressus schließen und diese jener gemäß bestimmen, sondern ich muß mir allererst einen Begriff von der Weltgröße durch die Größe des empirischen Regressus machen. Von diesem aber weiß ich niemals etwas mehr, als daß ich von jedem gegebenen Gliede der Reihe von Bedingungen immer noch zu einem höheren (entfernteren) Gliede empirisch fortgehen müsse. Also ist dadurch die Größe des Ganzen der Erscheinungen gar nicht schlechthin bestimmt, mithin kann man auch nicht sagen, daß dieser Regressus ins Unendliche gehe, weil dieses die Glieder, dahin der Regressus noch nicht gelangt ist, antizipieren und ihre Menge so groß vorstellen würde, daß keine empirische Synthesis dazu gelangen kann, folglich die Weltgröße vor dem Regressus (wenngleich nur negativ) bestimmen würde, welches unmöglich ist. Denn diese ist mir durch keine Anschauung (ihrer Totalität nach), mithin auch ihre Größe vor dem Regressus gar nicht gegeben. Demnach können wir von der Weltgröße an sich gar nichts sagen, auch nicht einmal, daß in ihr ein *regressus in infinitum* stattfinde, sondern müssen nur nach der Regel, die den empirischen Regressus in ihr bestimmt, den Begriff von ihrer Größe suchen. Diese Regel aber

* Diese Weltreihe kann also auch weder größer, noch kleiner sein, als der mögliche empirische Regressus, auf dem allein ihr Begriff beruht. Und da dieser kein bestimmtes Unendliches, ebensowenig aber auch ein bestimmt Endliches (schlechthin Begrenztes) geben kann: so ist daraus klar, daß wir die Weltgröße weder als endlich, noch unendlich annehmen können, weil der Regressus (dadurch jene vorgestellt wird) keines von beiden zuläßt.

Теперь для решения первой космологической задачи остается лишь определить, можно ли в регрессе к безусловной величине мироздания (по времени и пространству) называть это всегда неограниченное восхождение *нисхождением до бесконечности* или только *неопределимо продолжающимся регрессом* (*in indefinitum*).

Одно лишь общее представление о ряде всех имевших место в прошлом состояний мира, а также всех вещей, одновременно существующих в мировом пространстве, само есть не что иное, как возможный эмпирический регресс, который я мыслю себе, правда еще неопределенно, и посредством которого единственно и может возникнуть понятие такого ряда условий для данного восприятия *. Я имею миро|здание всегда только в понятии, но никоим образом не (как целое) в созерцании. Следовательно, я не могу от его величины [как таковой] заключать к [определенной] величине регресса и определять последнюю сообразно первой, а должен прежде всего составить себе понятие величины мира при помощи [определенной] величины эмпирического регресса. Но об этом эмпирическом регрессе я знаю только то — и ничего больше, — что от всякого данного члена ряда условий я всегда должен эмпирически восходить к еще более высокому (отдаленному) члену. Следовательно, таким путем [определенная] величина совокупности явлений вовсе не может быть определена безусловно, и потому нельзя также сказать, что этот регресс идет в бесконечность, так как это [утверждение] антиципировало бы члены ряда, до которых регресс еще не дошел, и представляло бы множество их столь большим, что никакой эмпирический синтез не мог бы дойти до них, следовательно, оно определяло бы величину мира (хотя лишь негативно) еще до регресса, что невозможно. Действительно, мир (в своей тотальности) не дан мне никаким созерцанием, стало быть, и величина его [как таковая] не дана до регресса. Поэтому о величине мира самой по себе нельзя ничего сказать и нельзя даже утверждать, что в ней имеет место *regressus in infinitum*; мы должны лишь искать понятие величины мира по правилу, определяющему эмпирический

* Следовательно, этот мировой ряд не может быть ни бóльшим, ни меньшим, чем возможный эмпирический регресс, на котором единственно и основывается его понятие. И так как этот регресс не может дать ни чего-то определенно *бесконечного*, ни чего-то определенно конечного (безусловно ограниченного), то отсюда ясно, что величину мира нельзя признать ни конечной, ни бесконечной, потому что регресс (посредством которого представляется эта величина) не допускает ни того, ни другого.

sagt nichts mehr, als daß, so weit wir auch in der Reihe der empiri-
A 520 schen Bedingungen gekommen sein mögen, wir nirgend eine absolute
B 548 Grenze annehmen sollen, | sondern jede Erscheinung als bedingt einer andern als ihrer Bedingung unterordnen, zu dieser also ferner fortschreiten müssen, welches der *regressus in indefinitum* ist, der, weil er keine Größe im Objekt bestimmt, von dem *in infinitum* deutlich genug zu unterscheiden ist.

Ich kann demnach nicht sagen: die Welt ist der vergangenen Zeit, oder dem Raume nach *unendlich*. Denn dergleichen Begriff von Größe als einer gegebenen Unendlichkeit ist empirisch, mithin auch in Ansehung der Welt als eines Gegenstandes der Sinne schlechterdings unmöglich. Ich werde auch nicht sagen: der Regressus von einer gegebenen Wahrnehmung an zu allem dem, was diese im Raume sowohl als der vergangenen Zeit in einer Reihe begrenzt, geht *ins Unendliche;* denn dieses setzt die unendliche Weltgröße voraus; auch nicht: sie ist *endlich;* denn die absolute Grenze ist gleichfalls empirisch unmöglich. Demnach werde ich nichts von dem ganzen Gegenstande der Erfahrung (der Sinnenwelt), sondern nur von der Regel, nach welcher Erfahrung ihrem Gegenstande angemessen angestellt und fortgesetzt werden soll, sagen können.

Auf die kosmologische Frage also wegen der Weltgröße ist die erste und negative Antwort: die Welt hat keinen ersten Anfang der Zeit und keine äußerste Grenze dem Raume nach.

A 529 Denn im entgegengesetzten Falle würde sie durch die leere Zeit ei-
B 549 ner– und durch den leeren Raum anderer|seits begrenzt sein. Da sie nun als Erscheinung keines von beiden an sich selbst sein kann, denn Erscheinung ist kein Ding an sich selbst, so müßte eine Wahrnehmung der Begrenzung durch schlechthin leere Zeit oder leeren Raum möglich sein, durch welche diese Weltenden in einer möglichen Erfahrung gegeben wären. Eine solche Erfahrung aber, als völlig leer an Inhalt, ist unmöglich. Also ist eine absolute Weltgrenze empirisch, mithin auch schlechterdings unmöglich *.

* Man wird bemerken: daß der Beweis hier auf ganz andere Art geführt worden, als der dogmatische oben in der Antithesis der ersten Antinomie. Daselbst hatten wir die Sinnenwelt nach der gemeinen und dogmatischen Vorstellungsart für ein Ding, was an sich selbst vor allem Regressus seiner Totalität nach gegeben war, gelten lassen und hatten ihr, wenn sie nicht alle Zeit und alle Räume einnähme, überhaupt irgendeine bestimmte Stelle in beiden abgesprochen.

регресс в нем. Но это правило говорит лишь следующее: сколько бы мы ни продвигались в ряду эмпирических условий, мы нигде не в праве допускать абсолютной границы, | а должны всякое явление как обусловленное подчинять другому явлению как условию и, следовательно, должны идти далее к этому условию: это — *regressus in indefinitum*, поскольку он не определяет никакой величины в объекте, и его можно достаточно ясно отличить от regressus *in infinitum*.

Поэтому я не могу сказать, что мир в отношении прошедшего времени или соответственно пространству бесконечен. Ибо такое понятие величины как данной бесконечности эмпирически невозможно, стало быть, оно безусловно невозможно в отношении мира как предмета чувств. Я не могу также сказать: регресс от данного восприятия ко всему тому, чем оно ограничивается в пространстве и в прошедшем времени, идет в *бесконечность*, ибо такое утверждение предполагает бесконечную величину мира. Я не могу также утверждать, что этот регресс *конечен*, так как абсолютная граница также эмпирически невозможна. Таким образам, я ничего не могу сказать о целостном предмете опыта (о чувственно воспринимаемом мире), а могу говорить только о правиле, согласно которому следует обретать и продолжать опыт соответственно его предмету.

Итак, на космологический вопрос о величине мира получается первый, и притом негативный ответ: мир не имеет первого начала во времени и крайней границы в пространстве.

Действительно, в противном случае он был бы ограничен пустым временем, с одной стороны, и пустым пространством — с дру|гой. Но так как он, как явление, не может быть сам по себе ни тем, ни другим, ибо явление не есть вещь сама по себе, то должно было бы быть возможным воспринимать ограничение абсолютно пустым временем или абсолютно пустым пространством, и таким восприятием эти концы мира были бы даны в возможном опыте. Но подобный опыт, будучи лишенным всякого содержания, невозможен. Таким образом, абсолютная граница мира эмпирически, стало быть и безусловно, невозможна *.

* Следует заметить, что здесь доказательство ведется совершенно иначе, чем вышеприведенное догматическое доказательство в антитезисе первой антиномии. Там мы допускали, согласно обыденному и догматическому способу представления, что чувственно воспринимаемый мир есть вещь, данная сама по себе в своей тотальности до всякого регресса, и отказали ему вообще в каком бы то ни было определенном месте в пространстве и времени, если он не занимает всего

Hieraus folgt denn zugleich die *bejahende* Antwort: der Regressus in der Reihe der Welterscheinungen, als eine Bestimmung der Weltgröße, geht *in indefinitum,* welches ebensoviel sagt, als: die Sinnenwelt hat keine absolute Größe, sondern der empirische Regressus (wodurch sie auf der Seite ihrer Bedingungen allein gegeben werden kann) hat seine Regel, nämlich von einem jeden Gliede der Reihe als einem Bedingten
A 522 jederzeit zu einem noch entferntern (es sei durch eigene Erfahrung,
B 550 oder | den Leitfaden der Geschichte, oder die Kette der Wirkungen und ihrer Ursachen) fortzuschreiten und sich der Erweiterung des möglichen empirischen Gebrauchs seines Verstandes nirgend zu überheben, welches denn auch das eigentliche und einzige Geschäfte der Vernunft bei ihren Prinzipien ist.

Ein bestimmter empirischer Regressus, der in einer gewissen Art von Erscheinungen ohne Aufhören fortginge, wird hierdurch nicht vorgeschrieben, z. B. daß man von einem lebenden Menschen immer in einer Reihe von Voreltern aufwärts steigen müsse, ohne ein erstes Paar zu erwarten, oder in der Reihe der Weltkörper, ohne eine äußerste Sonne zuzulassen; sondern es wird nur der Fortschritt von Erscheinungen zu Erscheinungen geboten, sollten diese auch keine wirkliche Wahrnehmung (wenn sie dem Grade nach für unser Bewußtsein zu schwach ist, um Erfahrung zu werden) abgeben, weil sie dem ungeachtet doch zur möglichen Erfahrung gehören.

Aller Anfang ist in der Zeit und alle Grenze des Ausgedehnten im Raume. Raum und Zeit aber sind nur in der Sinnenwelt. Mithin sind nur Erscheinungen *in der Welt* bedingterweise, die *Welt* aber selbst weder bedingt, noch auf unbedingte Art begrenzt.

Eben um deswillen und da die Welt niemals *ganz* und selbst die Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten nicht als Weltreihe
A 523 *ganz gegeben* werden *kann,* ist der Begriff von der Weltgröße nur durch
B 551 den Re|gressus und nicht vor demselben in einer kollektiven Anschauung gegeben. Jener besteht aber immer nur im *Bestimmen* der Größe und gibt also keinen *bestimmten* Begriff, also auch keinen Begriff von einer Größe, die in Ansehung eines gewissen Maßes unendlich wäre, geht also nicht ins Unendliche (gleichsam gegebene), sondern in unbestimmte Weite, um eine Größe (der Erfahrung) zu geben, die allererst durch diesen Regressus wirklich wird.

Daher war die Folgerung auch anders als hier, nämlich es wurde auf die wirkliche Unendlichkeit derselben geschlossen.

Отсюда следует также и *утвердительный* ответ: регресс в ряду явлений мира как определение величины мира идет *in indefinitum*. Этот ответ равносилен утверждению, что чувственно воспринимаемый мир не имеет абсолютной величины, но эмпирический регресс (посредством которого единственно может быть дан мир на стороне своих условий) подчинен правилу, согласно которому всегда следует продвигаться от каждого члена ряда как обусловленного к еще более отдаленному члену (все равно, делая это на основе собственного опыта, или | руководствуясь историей, или идя через цепь действий и их причин) и никогда не отказываться от расширения возможного эмпирического употребления своего рассудка, так как в этом именно и состоит настоящая и единственная задача разума, когда речь идет о его принципах.

Это правило не предписывает определенного эмпирического регресса, который шел бы, не прерываясь, в определенном виде явлений; например, оно не указывает, что мы всегда должны восходить от данного живого человека в ряду его предков, не надеясь встретить первую пару, или восходить в ряду небесных тел, не допуская самого отдаленного солнца; это правило требует только идти от явлений к явлениям, хотя бы они и не дали никакого действительного восприятия (если они по своей степени слишком слабы для нашего сознания, чтобы сделаться опытом), потому что они, несмотря на это, все же принадлежат к возможному опыту.

Всякое начало находится во времени и всякая граница протяженного — в пространстве. Но пространство и время существуют только в чувственно воспринимаемом мире. Стало быть, только явления *в мире* ограничены обусловлено, сам же *мир* не ограничен ни обусловлено, ни безусловно.

Именно поэтому, а также потому, что мир никогда не может быть дан *весь* и даже ряд условий для данного обусловленного *не может быть дан целиком*, как мировой ряд, понятие величины мира дается только посредством ре|гресса, а не до регресса в совокупном созерцании. Но этот регресс всегда состоит только в *определении* величины и потому не дает *определенного* понятия, а следовательно, и понятия о [той или иной] величине, которая была бы бесконечной в отношении какой-то меры; следовательно, он идет не в бесконечность (как бы данную), а в неопределенную даль, чтобы дать некоторую величину (опыта), который становится действительным только благодаря этому регрессу.

времени и всех пространств. Поэтому и вывод там получился иной, чем здесь, а именно: там был сделан вывод о действительной бесконечности мира.

II. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Teilung eines gegebenen Ganzen in der Anschauung

Wenn ich ein Ganzes, das in der Anschauung gegeben ist, teile, so gehe ich von einem Bedingten zu den Bedingungen seiner Möglichkeit. Die Teilung der Teile (*subdivisio* oder *decompositio)* ist ein Regressus in der Reihe dieser Bedingungen. Die absolute Totalität dieser *Reihe* würde nur alsdann gegeben sein, wenn der Regressus bis zu *einfachen* Teilen gelangen könnte. Sind aber alle Teile in einer kontinuierlich fortgehenden Dekomposition immer wiederum teilbar, so geht die Teilung, d. i. der Regressus, von dem Bedingten zu seinen Bedingungen *in infinitum:* weil die Bedingun-
A 524 gen (die Teile) in dem Bedingten selbst enthalten sind und, da dieses in einer |
B 552 zwischen seinen Grenzen eingeschlossenen Anschauung ganz gegeben ist, insgesamt auch mit gegeben sind. Der Regressus darf also nicht bloß ein Rückgang *in indefinitum* genannt werden, wie es die vorige kosmologische Idee allein erlaubte, da ich vom Bedingten zu seinen Bedingungen, die außer demselben, mithin nicht dadurch zugleich mit gegeben waren, sondern die im empirischen Regressus allererst hinzukamen, fortgehen sollte. Diesem ungeachtet ist es doch keineswegs erlaubt, von einem solchen Ganzen, das ins Unendliche teilbar ist, zu sagen: *es bestehe aus unendlich viel Teilen.* Denn obgleich alle Teile in der Anschauung des Ganzen enthalten sind, so ist doch darin *nicht die ganze Teilung* enthalten, welche nur in der fortgehenden Dekomposition oder dem Regressus selbst besteht, der die Reihe allererst wirklich macht. Da dieser Regressus nun unendlich ist, so sind zwar alle Glieder (Teile), zu denen er gelangt, in dem gegebenen Ganzen als *Aggregate* enthalten, aber nicht die ganze *Reihe der Teilung,* welche sukzessiv unendlich und niemals *ganz* ist, folglich keine unendliche Menge und keine Zusammennehmung derselben in einem Ganzen darstellen kann.

Die allgemeine Erinnerung läßt sich zuerst sehr leicht auf den Raum anwenden. Ein jeder in seinen Grenzen angeschaute Raum ist
A 525 ein solches Ganzes, dessen Teile bei aller Dekomposition immer wie-
B 553 derum Räume sind, und ist daher ins Unendliche teilbar. |

Hieraus folgt auch ganz natürlich die zweite Anwendung, auf eine in ihren Grenzen eingeschlossene äußere Erscheinung (Körper). Die Teilbarkeit desselben gründet sich auf die Teilbarkeit des Raumes, der die Möglichkeit des Körpers als eines ausgedehnten Ganzen ausmacht. Dieser ist also ins Unendliche teilbar, ohne doch darum aus unendlich viel Teilen zu bestehen.

II. Разрешение космологической идеи о тотальности деления данного целого в созерцании

Если я делю целое, данное в созерцании, то я иду от обусловленного к условиям его возможности. Деление частей (*subdivisio* или *decompositio*) есть регресс в ряду этих условий. Абсолютная тотальность этого *ряда* была бы дана лишь в том случае, если бы регресс мог дойти до простых частей. Но если все части в непрерывно продолжающемся разделении в свою очередь еще делимы, то деление, т. е. регресс от обусловленного к его условиям, идет *in infinitum*, потому что условия (части) содержатся в самом обусловленном | и даны все вместе с ним, так как оно целиком дано в созерцании, заключенном в его границы. Следовательно, этот регресс не следует называть только регрессом *in indefinitum*, как это позволила лишь предыдущая космологическая идея, где я должен был идти от обусловленного к его условиям, которые находились вне обусловленного, т. е. не были даны вместе с ним, а лишь присоединялись к нему в эмпирическом регрессе. Тем не менее о целом, делимом до бесконечности, ни в коем случае непозволительно сказать, что оно *состоит из бесконечного множества частей*. В самом деле, хотя все части содержатся в созерцании целого, однако в нем не содержится *все деление*, состояшее лишь в продолжающемся разделении или самом регрессе, который единственно и делает ряд действительным. Так как этот регресс бесконечен, то в данном целом, правда, содержатся как *агрегаты* все члены (части), до которых доходит регресс, однако не весь *ряд деления*, который последовательно бесконечен и никогда не есть *целый* ряд, следовательно, не может показывать бесконечного множества частей и собирания их в одно целое.

Это общее замечание легко применить прежде всего к пространству. Всякое созерцаемое в своих границах пространство есть такое *целое*, части которого при всяком разделении в свою очередь все еще представляют собой пространства, и потому оно делимо до бесконечности. |

Отсюда совершенно естественно вытекает также второе применение [этого замечания], а именно к заключенному в своих границах внешнему явлению (телу). Делимость тела основывается на делимости пространства, составляющего возможность тела как протяженного целого. Следовательно, тело делимо до бесконечности, хотя и не состоит еще ввиду этого из бесконечного множества частей.

Es scheint zwar: daß, da ein Körper als Substanz im Raume vorgestellt werden muß, er, was das Gesetz der Teilbarkeit des Raumes betrifft, hierin von diesem unterschieden sein werde; denn man kann es allenfalls wohl zugeben: daß die Dekomposition im letzteren niemals alle Zusammensetzung wegschaffen könne, indem alsdann sogar aller Raum, der sonst nichts Selbstständiges hat, aufhören würde (welches unmöglich ist); allein daß, wenn alle Zusammensetzung der Materie in Gedanken aufgehoben würde, gar nichts übrig bleiben solle, scheint sich nicht mit dem Begriffe einer Substanz vereinigen zu lassen, die eigentlich das Subjekt aller Zusammensetzung sein sollte und in ihren Elementen übrig bleiben müßte, wenngleich die Verknüpfung derselben im Raume, dadurch sie einen Körper ausmachen, aufgehoben wäre. Allein mit dem, was *in der Erscheinung* Substanz heißt, ist es nicht so bewandt, als man es wohl von einem Dinge an sich selbst durch reinen
A 526 Verstandesbegriff denken würde. Jenes ist nicht absolutes Subjekt, son-
B 554 dern beharrliches Bild der | Sinnlichkeit und nichts als Anschauung, in der überall nichts Unbedingtes angetroffen wird.

Ob nun aber gleich diese Regel des Fortschritts ins Unendliche bei der Subdivision einer Erscheinung als einer bloßen Erfüllung des Raumes ohne allen Zweifel stattfindet: so kann sie doch nicht gelten, wenn wir sie auch auf die Menge der auf gewisse Weise in dem gegebenen Ganzen schon abgesonderten Teile, dadurch diese ein *quantum discretum* ausmachen, erstrecken wollen. Annehmen, daß in jedem gegliederten (organisierten) Ganzen ein jeder Teil wiederum gegliedert sei, und daß man auf solche Art bei Zerlegung der Teile ins Unendliche immer neue Kunstteile antreffe, mit einem Worte, daß das Ganze ins Unendliche gegliedert sei, will sich gar nicht denken lassen, obzwar wohl, daß die Teile der Materie bei ihrer Dekomposition ins Unendliche gegliedert werden könnten. Denn die Unendlichkeit der Teilung einer gegebenen Erscheinung im Raume gründet sich allein darauf, daß durch diese bloß die Teilbarkeit, d. i. eine an sich schlechthin unbestimmte Menge von Teilen, gegeben ist, die Teile selbst aber nur durch die Subdivision gegeben und bestimmt werden, kurz daß das Ganze nicht an sich selbst schon eingeteilt ist. Daher die Teilung eine Menge in demselben bestimmen kann, die so weit geht, als man im Regressus
A 527 der Teilung fortschreiten will. Dagegen wird bei einem ins Unendliche
B 555 gegliederten organischen Körper | das Ganze eben durch diesen Begriff schon als eingeteilt vorgestellt und eine an sich bestimmte, aber unend-

Так как тело должно представляться как субстанция в пространстве, то кажется, что оно должно отличаться от пространства, поскольку дело идет о законе делимости пространства; ведь можно, конечно, соглашаться с тем, что разделением в пространстве никогда не может быть устранено какое-либо сложение, ибо в противном случае само пространство, которое, кроме сложения, не имеет ничего самостоятельного, исчезло бы (что невозможно); но утверждение, что после мысленного устранения всякого сложения материи совсем ничего не остается, кажется несовместимым с понятием субстанции, потому что субстанция, как считают, есть, собственно, субъект всякого сложения, и она должна была бы остаться в своих элементах, хотя бы и была устранена связь между ними в пространстве, благодаря которой они образуют тело. Однако то, что *в явлении* называется субстанцией, не обладает такими свойствами, какие мыслились бы относительно вещи самой по себе на основании чистого понятия рассудка. Субстанция в явлении есть не абсолютный субъект, а постоянный образ | чувственности и не более как созерцание, в котором вообще нет ничего безусловного.

Хотя это правило продвижения в бесконечность, без сомнения, действует при делении явления как простого наполнения пространства, тем не менее оно не может иметь силу, если мы захотим распространить его также на определенное множество уже так или иначе обособленных в данном целом частей, составляющих благодаря этому *quantum discretum*. Допускать, что во всяком расчлененном (организованном) целом всякая часть в свою очередь расчленена и что таким образом при разложении частей до бесконечности нам будут встречаться все новые искусственно выделяемые части, — одним словом, допускать, что целое уже расчленено до бесконечности, никак нельзя, хотя, конечно, можно допускать, что части материи при их разделении могли бы быть расчленены до бесконечности. Действительно, бесконечность деления данного явления в пространстве основывается единственно на том, что через нее дана только делимость, т е. само по себе абсолютно неопределенное множество частей, сами же части даются и определяются только [самим] подразделением,— словом, целое само по себе еще не разделено. Поэтому деление может определить в нем множество частей лишь настолько, насколько мы хотим продвигаться в регрессе деления. Напротив, у органического тела, расчлененного до бесконечности, | целое именно благодаря этому понятию представляется уже как подразделенное, и

liche Menge der Teile vor allem Regressus der Teilung in ihm angetroffen; wodurch man sich selbst widerspricht, indem diese unendliche Einwickelung als eine niemals zu vollendende Reihe (unendlich) und gleichwohl doch in einer Zusammennehmung als vollendet angesehen wird. Die unendliche Teilung bezeichnet nur die Erscheinung als *quantum continuum* und ist von der Erfüllung des Raumes unzertrennlich, weil eben in derselben der Grund der unendlichen Teilbarkeit liegt. Sobald aber etwas als *quantum discretum* angenommen wird, so ist die Menge der Einheiten darin bestimmt, daher auch jederzeit einer Zahl gleich. Wie weit also die Organisierung in einem gegliederten Körper gehen möge, kann nur die Erfahrung ausmachen, und wenn sie gleich mit Gewißheit zu keinem unorganischen Teile gelangte, so müssen solche doch wenigstens in der möglichen Erfahrung liegen. Aber wie weit sich die transzendentale Teilung einer Erscheinung überhaupt erstrecke, ist gar keine Sache der Erfahrung, sondern ein Principium der Vernunft, den empirischen Regressus in der Dekomposition des Ausgedehnten der Natur dieser Erscheinung gemäß niemals für schlechthin vollendet zu halten. |

A 528
B 556

| *Schlußanmerkung zur Auflösung der mathematisch transzendentalen und Vorerinnerung zur Auflösung der dynamisch transzendentalen Ideen*

Als wir die Antinomie der reinen Vernunft durch alle transzendentale Ideen in einer Tafel vorstellten, da wir den Grund dieses Widerstreits und das einzige Mittel, ihn zu heben, anzeigten, welches darin bestand, daß beide entgegengesetzte Behauptungen für falsch erklärt wurden: so haben wir allenthalben die Bedingungen als zu ihrem Bedingten nach Verhältnissen des Raumes und der Zeit gehörig vorgestellt, welches die gewöhnliche Voraussetzung des gemeinen Menschenverstandes ist, worauf denn auch jener Widerstreit gänzlich beruhte. In dieser Rücksicht waren auch alle dialektische Vorstellungen der Totalität in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten durch und durch von *gleicher Art*. Es war immer eine Reihe, in welcher die Bedingung mit dem Bedingten als Glieder derselben verknüpft und dadurch *gleichartig* waren, da denn der Regressus niemals vollendet gedacht, oder, wenn dieses geschehen sollte, ein an sich bedingtes Glied fälschlich als ein erstes, mithin als unbedingt, angenommen werden müßte.

в нем имеется само по себе определенное, но бесконечное множество частей до всякого регресса деления; такая мысль заключает в себе противоречие, так как это бесконечное закручивание рассматривается как ряд, никогда не завершаемый (бесконечный) и тем не менее завершенный, если взять его в комплексе. Бесконечное деление характеризует явление только как *quantum continuum* и неразрывно связано с наполнением пространства, так как бесконечная делимость основывается именно на наполнении пространства. Но если нечто рассматривается как *quantum discretum*, то множество единиц в нем определенное, и потому оно всегда равно некоторому числу. Поэтому только опыт может определить, насколько организованно расчлененное тело, и, если даже опыт не подтвердил бы существования какой-либо неорганической части, все же такие части должны заключаться по крайней мере в возможном опыте. Но как далеко простирается трансцендентальное деление явления вообще — это не решается опытом, а составляет принцип разума, требующий никогда не считать абсолютно завершенным эмпирический регресс в разделении протяженного сообразно природе этого явления.

| *Заключительное примечание к разрешению математически-трансцендентальных идей и предварительное замечание, касающееся разрешения динамически-трансцендентальных идей*

Когда мы ранее изобразили в виде таблицы антиномию чистого разума во всех трансцендентальных идеях, – указав причину этого противостояния и единственное средство для его устранения, состоящее в том, что мы признали оба противоположных утверждения ложными, – то мы везде представили условия как принадлежащие своим обусловленным отношениям пространства и времени, что составляет обычное предположение обыденного человеческого рассудка; и именно на этом предположении целиком основывается указанный спор. В этом отношении все диалектические представления о тотальности в ряду условий для данного обусловленного совершенно *однородны*. Это всегда был ряд, в котором условие и обусловленное были связаны друг с другом как члены этого ряда и потому *однородны*, так как регресс никогда нельзя мыслить завершенным; или если считали, что такое завершение имеет место, то должны были с неизбежностью ошибочно рассматривать член ряда, сам по себе обусловленный, в качестве первого, стало быть, в качестве необу-

A 529 Es wurde also zwar nicht allerwärts das Objekt, d. i. das Bedingte, aber
B 557 doch die Rei|he der Bedingungen zu demselben bloß ihrer Größe nach erwogen, und da bestand die Schwierigkeit, die durch keinen Vergleich, sondern durch gänzliche Abschneidung des Knotens allein gehoben werden konnte, darin, daß die Vernunft es dem Verstande entweder *zu lang* oder *zu kurz* machte, so daß dieser ihrer Idee niemals gleich kommen konnte.

Wir haben aber hierbei einen wesentlichen Unterschied übersehen, der unter den Objekten, d. i. den Verstandesbegriffen, herrscht, welche die Vernunft zu Ideen zu erheben trachtet, da nämlich nach unserer obigen Tafel der Kategorien zwei derselben *mathematische,* die zwei übrigen aber eine *dynamische* Synthesis der Erscheinungen bedeuten. Bis hierher konnte dieses auch gar wohl geschehen, indem wir, so wie wir in der allgemeinen Vorstellung aller transzendentalen Ideen immer nur unter Bedingungen *in der Erscheinung* blieben, ebenso auch in den zwei mathematisch transzendentalen keinen anderen *Gegenstand,* als den in der Erscheinung hatten. Jetzt aber, da wir zu *dynamischen* Begriffen des Verstandes, sofern sie der Vernunftidee anpassen sollen, fortgehen, wird jene Unterscheidung wichtig und eröffnet uns eine ganz neue Aussicht in Ansehung des Streithandels, darin die Vernunft verflochten ist; und welcher, da er
A 536 vorher als auf beiderseitige falsche Voraussetzungen gebaut *abgewiesen*
B 558 worden, jetzt, da vielleicht in der dynamischen An|tinomie eine solche Voraussetzung stattfindet, die mit der Prätension der Vernunft zusammen bestehen kann, aus diesem Gesichtspunkte und, da der Richter den Mangel der Rechtsgründe, die man beiderseits verkannt hatte, ergänzt, zu beider Teile Genugtuung *verglichen* werden kann, welches sich bei dem Streite in der mathematischen Antinomie nicht tun ließ.

Die Reihen der Bedingungen sind freilich insofern alle gleichartig, als man lediglich auf die *Erstreckung* derselben sieht: ob sie der Idee angemessen sind, oder ob diese für jene zu groß oder zu klein sind. Allein der Verstandesbegriff, der diesen Ideen zum Grunde liegt, enthält entweder lediglich eine *Synthesis des Gleichartigen* (welches bei jeder Größe in der Zusammensetzung sowohl als Teilung derselben vorausgesetzt wird), oder auch des *Ungleichartigen,* welches in der dynamischen Synthesis der Kausalverbindung sowohl, als der des notwendigen mit dem Zufälligen wenigstens zugelassen werden kann.

Daher kommt es, daß in der mathematischen Verknüpfung der Reihen der Erscheinungen keine andere als *sinnliche* Bedingung hinein

словленного. Следовательно, везде рассматривался не объект, т. е. обусловленное, а ряд | его условий только с точки зрения величины этого ряда [как таковой], и здесь возникало затруднение, которое можно было устранить, лишь полностью разрубив узел, а не добиваясь соглашения; это затруднение состояло в том, что разум делал данный ряд или *слишком длинным*, или *слишком коротким* для рассудка, так что рассудок никак не мог сравняться с идеей разума.

Однако при этом мы упустили из виду существенное различие между объектами, т. е. понятиями рассудка, которые разум стремится возвести в ранг идей, а именно то, что, согласно нашей таблице категорий, два из этих понятий обозначают *математический* синтез явлений, а два других — *динамический*. До сих пор мы могли не обращать внимания на это, так как в общем представлении о всех трансцендентальных идеях мы всегда оставались среди условий *в явлении* и точно так же, рассматривая две математически трансцендентальные идеи, имели дело лишь с *предметом* в явлении. Но теперь, когда мы переходим к *динамическим* понятиям рассудка, насколько они должны сообразоваться с идеей разума, это различение становится важным и открывает нам совершенно новую возможность решить спор, в котором запутался разум; прежде этот спор *отвергался* как основанный с обеих сторон на ложных предпосылках, а теперь — поскольку в динамической ан|тиномии, быть может, заключается предпосылка, согласуемая с притязаниями разума, и так как судья восполняет пробел в законных основаниях, непризнававшихся обеими сторонами, – спор может быть *улажен* ко всеобщему удовлетворению, что невозможно, когда спор ведется в пределах математической антиномии.

Ряды условий, конечно, все однородны, поскольку мы имеем в виду лишь то, как далеко они *простираются*: соразмерны ли они с идеей, или же они слишком велики либо слишком малы для нее. Однако понятие рассудка, лежащее в основе этих идей, содержит в себе или исключительно *синтез однородного* (что предполагается при всякой величине в сложении и делении ее), или же *синтез разнородного*, что может быть допущено по крайней мере в динамическом синтезе как каузальной связи, так и связи необходимого и случайного.

Поэтому в математическую связь рядов явлений не могут входить иные условия, кроме *чувственных*, т. е. таких, которые сами

kommen kann, d. i. eine solche, die selbst ein Teil der Reihe ist; da hingegen die dynamische Reihe sinnlicher Bedingungen doch noch eine
A 531 ungleichartige Bedingung zuläßt, die nicht ein Teil der Reihe ist, son-
B 559 dern als bloß *intelligibel* außer der Reihe liegt, wo|durch denn der Vernunft ein Genüge getan und das Unbedingte den Erscheinungen vorgesetzt wird, ohne die Reihe der letzteren, als jederzeit bedingt, dadurch zu verwirren und den Verstandesgrundsätzen zuwider abzubrechen.

Dadurch nun, daß die dynamischen Ideen eine Bedingung der Erscheinungen außer der Reihe derselben, d. i. eine solche, die selbst nicht Erscheinung ist, zulassen, geschieht etwas, was von dem Erfolg der mathematischen Antinomie gänzlich unterschieden ist. Diese nämlich verursachte, daß beide dialektischen Gegenbehauptungen für falsch erklärt werden mußten. Dagegen das durchgängig Bedingte der dynamischen Reihen, welches von ihnen als Erscheinungen unzertrennlich ist, mit der zwar empirisch unbedingten, aber auch *nichtsinnlichen* Bedingung verknüpft, dem *Verstande* einerseits und der *Vernunft* andererseits * Genüge leisten, und, indem die dialektischen Argumen-
A 532 te, welche unbedingte Totalität in bloßen Erscheinungen auf eine oder
B 560 andere Art suchten, wegfallen, dagegen die | Vernunftsätze in der auf solche Weise berichtigten Bedeutung *alle beide wahr* sein können; welches bei den kosmologischen Ideen, die bloß mathematisch unbedingte Einheit betreffen, niemals stattfinden kann, weil bei ihnen keine Bedingung der Reihe der Erscheinungen angetroffen wird, als die auch selbst Erscheinung ist und als solche mit ein Glied der Reihe ausmacht.

III. Auflösung der kosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen

Man kann sich nur zweierlei Kausalität in Ansehung dessen, was geschieht, denken, entweder nach der *Natur,* oder aus *Freiheit.* Die erste ist die Verknüpfung eines Zustandes mit einem vorigen in der

* Denn der Verstand erlaubt unter *Erscheinungen* keine Bedingung, die selbst empirisch unbedingt wäre. Ließe sich aber eine *intelligible* Bedingung, die also nicht in die Reihe der Erscheinungen als ein Glied mit gehörte, zu einem Bedingten (in der Erscheinung) gedenken, ohne doch dadurch die Reihe empirischer Bedingungen im mindesten zu unterbrechen: so könnte eine solche als *empirisch unbedingt* zugelassen werden, so daß dadurch dem empirischen kontinuierlichen Regressus nirgend Abbruch geschähe.

составляют часть ряда; наоборот, динамический ряд чувственных условий допускает еще и неоднородное условие, не составляющее части ряда, а находящееся вне ряда как чисто *умопостигаемое* [*интеллигибельное*], отчего | разум получает удовлетворение, и безусловное предпосылается явлениям, не спутывая рядов их как всегда обусловленных и не обрывая их вопреки основоположениям рассудка.

Поскольку динамические идеи допускают такое условие явлений, которое находится вне ряда их, т. е. не относится к числу явлений, постольку происходит нечто совершенно отличное от результата математической антиномии. В самом деле, математическая антиномия была причиной того, что оба противоположных диалектических утверждения необходимо было признать ложными. Наоборот, полностью обусловленное в динамических рядах, неотъемлемо присущее им как явлениям, в соединении с эмпирически не обусловленным, но зато *нечувственным* условием удовлетворяет, с одной стороны, *рассудок* и, с другой стороны, *разум* *; при этом диалектические аргументы, искавшие тем или иным путем безусловную тотальность в одних лишь явлениях, отпадают, но зато | *оба* положения разума в этом уточненном значении могут быть *истинными*; с космологическими идеями, касающимися только математически безусловного единства, дело так обстоять не может, так как у них нет никакого условия ряда явлений, которое само не было бы явлением и не принадлежало бы, как таковое, к числу членов ряда.

III. Разрешение космологических идей о тотальности выведения событий в мире из их причин

Можно представить себе только два рода каузальности в отношении того, что происходит, — каузальность *природы* и каузальность *свободы*. Первая есть связь одного состояния в чувственно восприни-

* В самом деле, рассудок не допускает *среди явлений* никакого условия, которое само не было бы эмпирически обусловлено. Но если можно придумать для обусловленного (в явлении) *умопостигаемое* [интеллигибельное] условие, которое, следовательно, не входило бы в ряд явлений как член его, и нисколько не нарушить этим ряд эмпирических условий, то такое условие могло бы быть допущено как *эмпирически не обусловленное*, так что при этом нигде не был бы нарушен непрерывный эмпирический регресс.

Sinnenwelt, worauf jener nach einer Regel folgt. Da nun die *Kausalität* der Erscheinungen auf Zeitbedingungen beruht, und der vorige Zustand, wenn er jederzeit gewesen wäre, auch keine Wirkung, die allererst in der Zeit entspringt, hervorgebracht hätte: so ist die Kausalität der Ursache dessen, was geschieht oder entsteht, auch *entstanden* und bedarf nach dem Verstandesgrundsatze selbst wiederum einer Ursache. |

A 533 B 561

Dagegen verstehe ich unter Freiheit im kosmologischen Verstande das Vermögen, einen Zustand *von selbst* anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte. Die Freiheit ist in dieser Bedeutung eine reine transzendentale Idee, die erstlich nichts von der Erfahrung Entlehntes enthält, zweitens deren Gegenstand auch in keiner Erfahrung bestimmt gegeben werden kann, weil es ein allgemeines Gesetz selbst der Möglichkeit aller Erfahrung ist, daß alles, was geschieht, eine Ursache, mithin auch die Kausalität der Ursache, die *selbst geschehen* oder entstanden, wiederum eine Ursache haben müsse; wodurch denn das ganze Feld der Erfahrung, so weit es sich erstrecken mag, in einem Inbegriff bloßer Natur verwandelt wird. Da aber auf solche Weise keine absolute Totalität der Bedingungen im Kausalverhältnisse heraus zu bekommen ist, so schafft sich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität, die von selbst anheben könne zu handeln, ohne daß eine andere Ursache vorangeschickt werden dürfe, sie wiederum nach dem Gesetze der Kausalverknüpfung zur Handlung zu bestimmen.

Es ist überaus merkwürdig, daß auf diese *transzendentale Idee der Freiheit* sich der praktische Begriff derselben gründe, und jene in dieser das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über ihre Möglichkeit von jeher umgeben haben. | Die *Freiheit im praktischen Verstande* ist die Unabhängigkeit der Willkür von der *Nötigung* durch Antriebe der Sinnlichkeit. Denn eine Willkür ist *sinnlich,* sofern sie *pathologisch* (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) *affiziert* ist; sie heißt tierisch (*arbitrium brutum*), wenn sie *pathologisch nezessitiert* werden kann. Die menschliche Willkür ist zwar ein *arbitrium sensitivum,* aber nicht *brutum,* sondern *liberum,* weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht notwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe von selbst zu bestimmen.

A 534 B 562

маемом мире с другим, предшествующим состоянием, за которым первое следует согласно правилу. Поскольку *каузальность* явлений основывается на временных условиях и предшествующее состояние, если бы оно существовало всегда, не производило бы действия, которое возникает только во времени, постольку каузальность причины того, что происходит, или возникает, также *возникла* и, согласно основоположению рассудка, сама в свою очередь нуждается в причине. |

Наоборот, под свободой в космологическом смысле я разумею способность *самопроизвольно* начинать некоторое состояние; следовательно, каузальность свободы со своей стороны не подчинена по закону природы другой причине, которая определяла бы ее во времени. Свобода в этом значении есть чистая трансцендентальная идея; она, во-первых, не, содержит в себе ничего заимствованного из опыта, и, во-вторых, предмет ее не может быть дан определенным ни в каком опыте, потому что общий закон самой возможности всякого опыта состоит в том, что все происходящее имеет причину, стало быть, каузальность причины, которая *сама происходит* или возникает, также должна в свою очередь иметь причину; благодаря этому вся область опыта, как бы далеко она ни простиралась, становится совокупностью одной лишь природы. Но так как этим путем нельзя получить абсолютной тотальности условий в каузальной связи, то разум создает себе идею спонтанности, которая была бы способна сама по себе начинать свое действие, причем не потребовалось бы предпосылать другую причину, чтобы она в свою очередь определяла бы ее к действию согласно закону каузальной связи.

В высшей степени примечательно, что практическое понятие свободы основывается на этой *трансцендентальной* идее *свободы*, которая и составляет настоящий источник затруднений в вопросе о возможности свободы. | *Свобода в практическом смысле* есть независимость произволения (Willkür) [a] от *понуждения* со стороны импульсов чувственности. В самом деле, произволение носит *чувственный характер*, поскольку оно аффицируется *патологически*† (мотивами чувственности); оно называется животным (*arbitrium brutum*), когда необходимо *принуждается патологически*. Человеческое произволение есть, правда, *arbitrium sensitivum*, но не *brutum*, а *liberum*, так как чувственность не делает необходимыми его действия, а человеку присуща способность самопроизвольно определять себя независимо от принуждения со стороны чувственных побуждений.

Man sieht leicht, daß, wenn alle Kausalität in der Sinnenwelt bloß Natur wäre, so würde jede Begebenheit durch eine andere in der Zeit nach notwendigen Gesetzen bestimmt sein; und mithin, da die Erscheinungen, sofern sie die Willkür bestimmen, jede Handlung als ihren natürlichen Erfolg notwendig machen müßten, so würde die Aufhebung der transzendentalen Freiheit zugleich alle praktische Freiheit vertilgen. Denn diese setzt voraus, daß, obgleich etwas nicht geschehen ist, es doch habe geschehen *sollen,* und seine Ursache in der Erscheinung also nicht so bestimmend war, daß nicht in unserer Willkür eine Kausalität liege, unabhängig von jenen Naturursachen und selbst wider ihre Gewalt und Einfluß etwas hervorzubringen, was in der Zeitordnung nach empirischen Gesetzen
A 535 bestimmt ist, mithin eine Reihe von Begebenheiten *ganz von selbst*
B 563 anzufangen. |

Es geschieht also hier, was überhaupt in dem Widerstreit einer sich über die Grenzen möglicher Erfahrung hinauswagenden Vernunft angetroffen wird, daß die Aufgabe eigentlich nicht *physiologisch,* sondern *transzendental* ist. Daher die Frage von der Möglichkeit der Freiheit die Psychologie zwar anficht, aber, da sie auf dialektischen Argumenten der bloß reinen Vernunft beruht, samt ihrer Auflösung lediglich die Transzendentalphilosophie beschäftigen muß. Um nun diese, welche eine befriedigende Antwort hierüber nicht ablehnen kann, dazu in Stand zu setzen, muß ich zuvörderst ihr Verfahren bei dieser Aufgabe durch eine Bemerkung näher zu bestimmen suchen.

Wenn Erscheinungen Dinge an sich selbst wären, mithin Raum und Zeit Formen des Daseins der Dinge an sich selbst: so würden die Bedingungen mit dem Bedingten jederzeit als Glieder zu einer und derselben Reihe gehören und daraus auch in gegenwärtigem Falle die Antinomie entspringen, die allen transzendentalen Ideen gemein ist, daß diese Reihe unvermeidlich für den Verstand zu groß oder zu klein ausfallen müßte. Die dynamischen Vernunftbegriffe aber, mit denen wir uns in dieser und der folgenden Nummer beschäftigen, haben dieses Besondere: daß, da sie es nicht mit einem Gegenstande, als Größe betrachtet, sondern nur mit seinem *Dasein* zu tun haben, man auch von
A 536 der Größe der Reihe der Bedingungen abstrahieren kann, und es bei
B 564 ihnen bloß auf das dy|namische Verhältnis der Bedingung zum Bedingten ankommt, so daß wir in der Frage über Natur und Freiheit schon die Schwierigkeit antreffen, ob Freiheit überall nur möglich sei, und ob,

Легко видеть: если бы всякая каузальность в чувственно воспринимаемом мире была только природой, то всякое событие определялось бы другим событием во времени по необходимым законам; и так как явления, поскольку они определяют произволение, должны были бы делать всякое действие необходимым как свой естественный результат, то, стало быть, упразднение трансцендентальной свободы вместе с тем уничтожило бы всякую практическую свободу. В самом деле, эта свобода предполагает, что некоторое событие, хотя бы оно и не произошло, все же *должно* было произойти, и, следовательно, причина события в явлении была не настолько определяющей, чтобы в нашем произволении не было каузальности, способной независимо от этих естественных причин и даже против их силы и влияния произвести нечто определенное во временном порядке по эмпирическим законам, стало быть, начать *совершенно самопроизвольно* некоторый ряд событий. |

Следовательно, здесь мы находим то, что вообще происходит в споре разума, который отваживается выйти за пределы возможного опыта, а именно проблему, собственно, не *физиологическую*, а *трансцендентальную*. Поэтому вопрос о возможности свободы затрагивает, правда, психологию, но решением его, поскольку он основывается на диалектических аргументах одного лишь чистого разума, должна заниматься исключительно трансцендентальная философия. И чтобы помочь этой философии, которая не может отказаться дать удовлетворительный ответ на этот вопрос, я должен сперва, сделав одно замечание, попытаться точнее определить, как она должна действовать, решая эту задачу.

Если бы явления были вещами самими по себе, и, стало быть, пространство и время были формами существования вещей самих по себе, то условия вместе с обусловленным всегда принадлежали бы к одному и тому же ряду как члены его и отсюда возникла бы и в этом случае антиномия, общая всем трансцендентальным идеям и состоящая в том, что этот ряд неизбежно должен был бы оказываться для рассудка слишком большим или слишком малым. Но динамические понятия разума, которыми мы занимаемся в этом и следующем параграфах, обладают той особенностью, что имеют дело не с предметом, рассматриваемым в качестве величины, а только с его *бытием*; поэтому можно отвлечься от [определенной] величины ряда условий и заниматься лишь ди|намическим отношением условия к обусловленному. И вот в вопросе о природе и свободе мы наталкиваемся уже на затруднение, возможна ли свобода вообще и, если она возможна, совместима ли она

wenn sie es ist, sie mit der Allgemeinheit des Naturgesetzes der Kausalität zusammen bestehen könne; mithin ob es ein richtig disjunktiver Satz sei, daß eine jede Wirkung in der Welt *entweder* aus Natur, *oder* aus Freiheit entspringen müsse, oder ob nicht vielmehr *beides* in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit zugleich stattfinden könne. Die Richtigkeit jenes Grundsatzes von dem durchgängigen Zusammenhange aller Begebenheiten der Sinnenwelt nach unwandelbaren Naturgesetzen steht schon als ein Grundsatz der transzendentalen Analytik fest und leidet keinen Abbruch. Es ist also nur die Frage: ob dem ungeachtet in Ansehung eben derselben Wirkung, die nach der Natur bestimmt ist, auch Freiheit stattfinden könne, oder diese durch jene unverletzliche Regel völlig ausgeschlossen sei. Und hier zeigt die zwar gemeine, aber betrügliche Voraussetzung der *absoluten Realität* der Erscheinungen sogleich ihren nachteiligen Einfluß, die Vernunft zu verwirren. Denn sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten. Alsdann ist Natur die vollständige und an sich hinreichend bestimmende Ursache jeder Begebenheit, und die Bedingung derselben ist jederzeit nur in der Reihe der Erscheinungen enthalten,
A 537 die samt ihrer Wirkung unter dem Naturgesetze notwendig sind. Wenn
B 565 dagegen | Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der Tat sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Eine solche intelligible Ursache aber wird in Ansehung ihrer Kausalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, obzwar ihre Wirkungen erscheinen und sie durch andere Erscheinungen bestimmt werden können. Sie ist also samt ihrer Kausalität außer der Reihe, dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden. Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur angesehen werden; eine Unterscheidung, die, wenn sie im Allgemeinen und ganz abstrakt vorgetragen wird, äußerst subtil und dunkel scheinen muß, die sich aber in der Anwendung aufklären wird. Hier habe ich nur die Anmerkung machen wollen: daß, da der durchgängige Zusammenhang aller Erscheinungen in einem Kontext der Natur ein unnachlaßliches Gesetz ist, dieses alle Freiheit notwendig umstürzen müßte, wenn man der Realität der Erscheinungen hartnäckig anhängen wollte. Daher auch diejenigen, welche hierin der

со всеобщностью естественного закона каузальности; иными словами, можно ли считать действительно дизъюнктивным суждением следующее: всякое действие в мире должно возникать *либо* из природы, *либо* из свободы, или более верно, что *и то и другое* может одновременно иметь место в одном и том же событии в различных отношениях. Правильность основоположения о сплошной связи всех событий чувственно воспринимаемого мира по неизменным законам природы уже установлена как основоположение трансцендентальной аналитики и не допускает никакого исключения. Следовательно, вопрос состоит лишь в следующем: не может ли в отношении того же действия, которое определено согласно природе, существовать, несмотря на это, также и свобода, или же свобода совершенно исключена вышеупомянутым ненарушимым правилом. И здесь общераспространенное, но неправильное предположение об абсолютной реальности явлений тотчас же обнаруживает свое вредное влияние, сбивая разум с толку. В самом деле, если явления суть вещи сами по себе, то свободу нельзя спасти. Природа в таком случае составляет полную и саму по себе достаточно определяющую причину каждого события, а условие события всегда содержится только в ряду явлений, которые вместе с действием [своей причины] необходимо подчинены закону природы. Если же, напротив, | считать явления лишь тем, что они суть на самом деле, а именно не вещами самими по себе, а только представлениями, связанными друг с другом по эмпирическим законам, то они сами должны иметь еще основания, не относящиеся к числу явлений. Однако такая умопостигаемая [интеллигибельная] причина в отношении своей каузальности не определяется явлениями, хотя действия ее бывают явлены и таким образом могут быть определяемы другими явлениями. Следовательно, она вместе со своей каузальностью находится вне ряда, тогда как действие ее находится в ряду эмпирических условий. Поэтому действие в отношении его умопостигаемой причины можно рассматривать как свободное и тем не менее в отношении явлений — также как их результат, основанный на естественной необходимости. Это различение, выраженное в общей и совершенно абстрактной форме, должно казаться чересчур тонким и неясным, но оно становится ясным при его применении. Здесь я хочу только заметить следующее: раз сплошная связь всех явлений в контексте природы есть непреложный закон, то это неизбежно опрокидывало бы всякую свободу, если бы мы упорно настаивали на реальности явлений. Поэтому те, кто следует в этом

gemeinen Meinung folgen, niemals dahin haben gelangen können, Natur und Freiheit miteinander zu vereinigen. |

A 538
B 566 | *Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnotwendigkeit*

Ich nenne dasjenige an einem Gegenstande der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, *intelligibel*. Wenn demnach dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erscheinung angesehen werden muß, an sich selbst auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen sein kann: so kann man die *Kausalität* dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten, als *intelligibel* nach ihrer Handlung als eines Dinges an sich selbst, und als *sensibel* nach den Wirkungen derselben als einer Erscheinung in der Sinnenwelt. Wir würden uns demnach von dem Vermögen eines solchen Subjekts einen empirischen, imgleichen auch einen intellektuellen Begriff seiner Kausalität machen, welche bei einer und derselben Wirkung zusammen stattfinden. Eine solche doppelte Seite, das Vermögen eines Gegenstandes der Sinne sich zu denken, widerspricht keinem von den Begriffen, die wir uns von Erscheinungen und von einer möglichen Erfahrung zu machen haben. Denn da diesen, weil sie an sich keine Dinge sind, ein transzendentaler Gegenstand zum Grun-
A 539 de liegen muß, der sie als bloße Vorstellungen bestimmt, so hindert
B 567 nichts, daß wir diesem transzendentalen Gegen|stande außer der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch eine *Kausalität* beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre *Wirkung* dennoch in der Erscheinung angetroffen wird. Es muß aber eine jede wirkende Ursache einen Charakter haben, d. i. ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde. Und da würden wir an einem Subjekte der Sinnenwelt erstlich einen *empirischen Charakter* haben, wodurch seine Handlungen als Erscheinungen durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen und von ihnen als ihren Bedingungen abgeleitet werden könnten und also mit diesen in Verbindung Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachten. Zweitens würde man ihm noch einen *intelligiblen Charakter* einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist. Man

вопросе общепринятому мнению, никогда не сумеют соединить друг с другом природу и свободу.

| *Возможность каузальности через свободу в соединении со всеобщим законом естественной необходимости*

То в предмете чувств, что само не есть явление, я называю *умопостигаемым* [интеллегибельным]. И если то, что в чувственно воспринимаемом мире следует рассматривать как явление, само по себе обладает также способностью, не составляющей предмета чувственного созерцания, но могущей быть причиной явлений, то каузальность такой сущности можно рассматривать с двух сторон — в качестве *умопостигаемой* [интеллигибельной] по ее действованию (Handlung) как вещи самой по себе и в качестве *чувственной* по действию (Wirkung) этой каузальности как явления в чувственно воспринимаемом мире. О способности такого субъекта мы бы соответственно составили эмпирическое и интеллектуальное понятия его каузальности, относящиеся к одному и тому же действию [причины]. Такое двоякое понимание способности предмета чувств не противоречит ни одному из понятий, которые мы должны составить себе о явлениях и возможном опыте. Действительно, раз явления сами по себе не суть вещи, то в основе их должен лежать трансцендентальный пред|мет, определяющий их как одни лишь представления, и потому ничто не мешает нам приписывать этому трансцендентальному предмету – кроме свойства, благодаря которому он является – также *каузальность*, которая не есть явление, хотя *действие* этой каузальности находится тем не менее в явлении. Но всякая действующая причина должна иметь какой-то *характер*, т. е. закон своей каузальности, без которого она вообще не была бы причиной. Поэтому в субъекте чувственно воспринимаемого мира мы должны были бы, во-первых, находить *эмпирический характер*, благодаря которому его поступки как явления стояли бы согласно постоянным законам природы в сплошной связи с другими явлениями и могли бы быть выведены из них как их условий и, следовательно, вместе с ними были бы членами единого ряда естественного порядка. Во-вторых, мы должны были бы приписывать этому субъекту еще *умопостигаемый* [*интеллигибельный*] *характер*, который, правда, составляет причину этих поступков как явлений, но сам не подчинен ни-

könnte auch den ersteren den Charakter eines solchen Dinges in der Erscheinung, den zweiten den Charakter des Dinges an sich selbst nennen.

Dieses handelnde Subjekt würde nun nach seinem intelligiblen Charakter unter keinen Zeitbedingungen stehen, denn die Zeit ist nur die
A 540 Bedingung der Erscheinungen, nicht aber der Dinge an sich selbst. In
B 568 ihm würde keine *Handlung entstehen,* oder *vergehen,* mithin würde | es auch nicht dem Gesetze aller Zeitbestimmung, alles Veränderlichen unterworfen sein: daß alles, *was geschieht, in den Erscheinungen* (des vorigen Zustandes) seine Ursache antreffe. Mit einem Worte, die Kausalität desselben, sofern sie intellektuell ist, stände gar nicht in der Reihe empirischer Bedingungen, welche die Begebenheit in der Sinnenwelt notwendig machen. Dieser intelligible Charakter könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als sofern es erscheint; aber er würde doch dem empirischen Charakter gemäß *gedacht* werden müssen, so wie wir überhaupt einen transzendentalen Gegenstand den Erscheinungen in Gedanken zum Grunde legen müssen, ob wir zwar von ihm, was er an sich selbst sei, nichts wissen.

Nach seinem empirischen Charakter würde also dieses Subjekt als Erscheinung allen Gesetzen der Bestimmung nach der Kausalverbindung unterworfen sein; und es wäre sofern nichts als ein Teil der Sinnenwelt, dessen Wirkungen, so wie jede andere Erscheinung aus der Natur unausbleiblich abflössen. So wie äußere Erscheinungen in dasselbe einflössen, wie sein empirischer Charakter, d. i. das Gesetz seiner Kausalität, durch Erfahrung erkannt wäre, müßten sich alle seine Handlungen nach Naturgesetzen erklären lassen, und alle Requisite zu
A 541 einer vollkommenen und notwendigen Bestimmung derselben müßten
B 569 in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden. |

Nach dem intelligiblen Charakter desselben aber (ob wir zwar davon nichts als bloß den allgemeinen Begriff desselben haben können) würde dasselbe Subjekt dennoch von allem Einflusse der Sinnlichkeit und Bestimmung durch Erscheinungen freigesprochen werden müssen; und da in ihm, sofern es *Noumenon* ist, nichts *geschieht,* keine Veränderung, welche dynamische Zeitbestimmung erheischt, mithin keine Verknüpfung mit Erscheinungen als Ursachen angetroffen wird, so würde dieses tätige Wesen sofern in seinen Handlungen von aller Naturnotwendigkeit, als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig und frei sein. Man würde von ihm

каким условиям чувственности и не относится к числу явлений. Первый можно было бы назвать также характером такой веши в явлении, а второй — характером веши самой по себе.

Этот действующий субъект по своему умопостигаемому характеру не был бы подчинен никаким временным условиям, так как время есть условие только явлений, а не вещей самих по себе. В нем бы *не возникал* и не *исчезал никакой поступок*, стало быть, он также не был бы | подчинен тому закону всякого временного определения и всего изменчивого, согласно которому все, что происходит, имеет свою причину в *явлениях* (предшествующего состояния). Одним словом, его каузальность, поскольку она интеллектуальна, вовсе не находилась бы в ряду эмпирических условий, которые делают необходимым событие в чувственно воспринимаемом мире. Правда, этот интеллигибельный характер никогда нельзя было бы познать непосредственно, так как мы можем воспринимать нечто, лишь поскольку оно является; но все же мы должны были бы *мыслить* его сообразно с эмпирическим характером, подобно тому как мы вообще должны мысленно полагать в основу явлений трансцендентальный предмет, хотя мы вовсе не знаем, что он такое сам по себе.

Следовательно, этот субъект как явление был бы по своему эмпирическому характеру подчинен всем законам определения согласно каузальной связи и постольку был бы лишь частью чувственно воспринимаемого мира, действия которой подобно всем другим явлениям неизбежно вытекали бы из природы. Поскольку он подвергался бы влиянию внешних явлений, поскольку его эмпирический характер, т.е. закон его каузальности, был бы познан благодаря опыту, постольку все его поступки должны были бы допускать объяснение из законов природы и все данные для совершенного и необходимого определения их должны были бы находиться в возможном опыте. |

Но по своему умопостигаемому [интеллигибельному] характеру (хотя мы можем иметь только всеобщее понятие о нем) этот же субъект должен был бы тем не менее рассматриваться как свободный от всех влияний чувственности и определения посредством явлений; и так как в нем, раз он есть *ноумен*, ничего *не происходит* и нет никакого изменения, которое бы требовало динамического временно́го определения, стало быть, нет связи с явлениями как причинами, то такое деятельное существо в своих поступках было бы независимым и свободным от всякой естественной необходимости как встречающейся исключительно в чувственности. О нем совершенно правильно можно было бы сказать, что оно *самопроизвольно* начинает *действия*

ganz richtig sagen, daß es seine Wirkungen in der Sinnenwelt *von selbst* anfange, ohne daß die Handlung *in ihm selbst* anfängt; und dieses würde gültig sein, ohne daß die Wirkungen in der Sinnenwelt darum von selbst anfangen dürfen, weil sie in derselben jederzeit durch empirische Bedingungen in der vorigen Zeit, aber doch nur vermittelst des empirischen Charakters (der bloß die Erscheinung des intelligiblen ist) vorher bestimmt und nur als eine Fortsetzung der Reihe der Naturursachen möglich sind. So würde denn Freiheit und Natur, jedes in seiner vollständigen Bedeutung, bei eben denselben Handlungen, nachdem man sie mit ihrer intelligiblen oder sensibelen Ursache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden.

A 542
B 570

| *Erläuterung der kosmologischen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnotwendigkeit*

Ich habe gut gefunden, zuerst den Schattenriß der Auflösung unseres transzendentalen Problems zu entwerfen, damit man den Gang der Vernunft in Auflösung desselben dadurch besser übersehen möge. Jetzt wollen wir die Momente ihrer Entscheidung, auf die es eigentlich ankommt, auseinander setzen und jedes besonders in Erwägung ziehen.

Das Naturgesetz, daß alles, was geschieht, eine Ursache habe, daß die Kausalität dieser Ursache, d. i. die *Handlung,* da sie in der Zeit vorhergeht und in Betracht einer Wirkung, die da *entstanden,* selbst nicht immer gewesen sein kann, sondern *geschehen* sein muß, auch ihre Ursache unter den Erscheinungen habe, dadurch sie bestimmt wird, und daß folglich alle Begebenheiten in einer Naturordnung empirisch bestimmt sind: dieses Gesetz, durch welches Erscheinungen allererst eine *Natur* ausmachen und Gegenstände einer Erfahrung abgeben können, ist ein Verstandesgesetz, von welchem es unter keinem Vorwande erlaubt ist abzugehen oder irgendeine Erscheinung davon auszunehmen;
A 543 weil man sie sonst außerhalb aller möglichen Erfahrung setzen, da-
B 571 durch aber von allen Gegenständen mög|licher Erfahrung unterscheiden, und sie zum bloßen Gedankendinge und einem Hirngespinst machen würde.

Ob es aber gleich hierbei lediglich nach einer Kette von Ursachen aussieht, die im Regressus zu ihren Bedingungen gar keine *absolute Totalität* verstattet, so hält uns diese Bedenklichkeit doch gar nicht auf;

(Wirkungen) [своей причины] в чувственно воспринимаемом мире, хотя само действование (die Handlung) начинается *не в нем* самом; и такое утверждение было бы правильным, хотя это не означало бы, что таковые действия должны начинаться в чувственно воспринимаемом мире самопроизвольно, так как в этом мире они всегда заранее определены эмпирическими условиями предшествующего времени, однако лишь при посредстве эмпирического характера (который составляет лишь явление умопостигаемого характера), и возможны только как продолжение [данного] ряда естественных причин. Таким образом, в одних и тех же действованиях (Handlungen), смотря по тому, относим ли мы их к их умопостигаемой или к его чувственно воспринимаемой причине, имелись бы – в одно и то же время и без всякого противостояния – свобода и природа, каждая в своем полном значении [a].

| *Объяснение космологической идеи свободы в связи со всеобщей естественной необходимостью*

Я счел полезным сделать сначала набросок решения нашей трансцендентальной проблемы, чтобы легче было обозреть пути разума при ее разрешении. Теперь мы изложим те моменты, от которых, собственно, зависит решение, и рассмотрим их каждый в отдельности.

Закон природы гласит, что все происходящее имеет причину, что каузальность этой причины т. е. *действование* (Handlung), – поскольку каузальность имеет место во времени, и в отношении к действию, постольку оно *возникает*, не может существовать всегда, но должна быть чем-то происходящим – [такая каузальность] также имеет свою причину среди явлений, которой она определяется, и, следовательно, все события эмпирически определены в некотором естественном порядке; этот закон, лишь благодаря которому явления составляют некую природу и делаются предметами опыта, есть закон рассудка, ни под каким видом не допускающий отклонений или исключений для какого бы то ни было явления, потому что в противном случае мы поставили бы явление вне всякого возможного опыта, отличили бы его тем самым от всех предметов воз|можного опыта и превратили бы его в пустое порождение мысли и воображения.

Но хотя здесь дело выглядит так, будто речь идет только о цепи причин, не допускающей никакой абсолютной тотальности в регрессе к своим условиям, это сомнение нас не останавливает, ибо оно уже было

denn sie ist schon in der allgemeinen Beurteilung der Antinomie der Vernunft, wenn sie in der Reihe der Erscheinungen aufs Unbedingte ausgeht, gehoben worden. Wenn wir der Täuschung des transzendentalen Realismus nachgeben wollen, so bleibt weder Natur, noch Freiheit übrig. Hier ist nur die Frage: ob, wenn man in der ganzen Reihe aller Begebenheiten lauter Naturnotwendigkeit anerkennt, es doch möglich sei, eben dieselbe, die einerseits bloße Naturwirkung ist, doch andererseits als Wirkung aus Freiheit anzusehen, oder ob zwischen diesen zwei Arten von Kausalität ein gerader Widerspruch angetroffen werde.

Unter den Ursachen in der Erscheinung kann sicherlich nichts sein, welches eine Reihe schlechthin und von selbst anfangen könnte. Jede Handlung als Erscheinung, sofern sie eine Begebenheit hervorbringt, ist selbst Begebenheit oder Ereignis, welche einen andern Zustand voraussetzt, darin die Ursache angetroffen werde; und so ist
A 544 alles, was geschieht, nur eine Fortsetzung der Reihe, und kein An-
B 572 fang, der sich von selbst zutrüge, in derselben möglich. | Also sind alle Handlungen der Natursachen in der Zeitfolge selbst wiederum Wirkungen, die ihre Ursachen ebensowohl in der Zeitreihe voraussetzen. Eine *ursprüngliche* Handlung, wodurch etwas geschieht, was vorher nicht war, ist von der Kausalverknüpfung der Erscheinungen nicht zu erwarten.

Ist es denn aber auch notwendig, daß, wenn die Wirkungen Erscheinungen sind, die Kausalität ihrer Ursache, die (nämlich Ursache) selbst auch Erscheinung ist, lediglich empirisch sein müsse? Und ist es nicht vielmehr möglich, daß, obgleich zu jeder Wirkung in der Erscheinung eine Verknüpfung mit ihrer Ursache nach Gesetzen der empirischen Kausalität allerdings erfordert wird, dennoch diese empirische Kausalität selbst, ohne ihren Zusammenhang mit den Natursachen im mindesten zu unterbrechen, doch eine Wirkung einer nichtempirischen, sondern intelligiblen Kausalität sein könne? D. i. einer in Ansehung der Erscheinungen ursprünglichen Handlung einer Ursache, die also insofern nicht Erscheinung, sondern diesem Vermögen nach intelligibel ist, ob sie gleich übrigens gänzlich als ein Glied der Naturkette mit zu der Sinnenwelt gezählt werden muß.

Wir bedürfen des Satzes der Kausalität der Erscheinungen unter einander, um von Naturbegebenheiten Naturbedingungen, d. i. Ursachen in der Erscheinung zu suchen und angeben zu können. Wenn dieses eingeräumt und durch keine Ausnahme geschwächt wird, so hat

устранено в общем исследовании антиномии разума, когда он ищет безусловного в ряду явлений. Если мы поддадимся обманчивости трансцендентального реализма, то у нас не останется ни природы, ни свободы. Вопрос состоит здесь лишь в следующем: если в целом ряду всех событий допускать одну только естественную необходимость, можно ли этот ряд, который, с одной стороны, есть исключительно действия природы [как причины], рассматривать, с другой стороны, как действие исходя из свободы, или же следует признать, что эти два вида каузальности прямо противоречат друг другу?

Среди причин в явлении, без всякого сомнения, не может быть ничего, что могло бы безусловно и самопроизвольно начинать некоторый ряд. Всякое действование как явление, поскольку оно вызывает событие, само есть нечто происшедшее, или событие, предполагающее другое состояние, в котором имеет место его причина; таким образом, все, что происходит, есть только продолжение ряда, и в этом ряду невозможно никакое начало, которое произошло бы само собой. | Следовательно, все действования естественных причин во временной последовательности сами в свою очередь суть действия причин, которые точно так же предполагают причины во временном ряду. От каузальной связи явлений нельзя ожидать *первоначального* действования, благодаря которому происходит нечто такое, чего не было раньше.

Но если действия суть явления, разве необходимо, чтобы каузальность их причины, которая (а именно причина) сама также есть явление, была только эмпирической? Не возможно ли скорее иное: хотя для всякого действия в явлении по законам эмпирической каузальности непременно требуется связь с его причиной, тем не менее сама эта эмпирическая каузальность, нисколько не нарушая своей связи с естественными причинами, может быть действием не эмпирической, а умопостигаемой каузальности? То есть каузальностью такого действования причины, которое первоначально в отношении явлений и которое вследствие этого не есть явление, а в силу этой своей способности носит умопостигаемый [интеллигибельный] характер, хотя во всех остальных отношениях она целиком должна причисляться к чувственно воспринимаемому миру как звено в цепи природы?

Мы нуждаемся в законе каузальной связи явлений друг с другом, чтобы иметь возможность искать и показывать естественные условия естественных событий, т. е. причины в явлениях. Если этот закон признан и не ослаблен никакими исключениями, то рассудок, который при

A 545 der Verstand, der bei seinem empirischen Gebrauche in allen
B 573 Er|eignissen nichts als Natur sieht und dazu auch berechtigt ist, alles, was er fordern kann, und die physischen Erklärungen gehen ihren ungehinderten Gang fort. Nun tut ihm das nicht den mindesten Abbruch, gesetzt daß es übrigens auch bloß erdichtet sein sollte, wenn man annimmt, daß unter den Naturursachen es auch welche gebe, die ein Vermögen haben, welches nur intelligibel ist, indem die Bestimmung desselben zur Handlung niemals auf empirischen Bedingungen, sondern auf bloßen Gründen des Verstandes beruht, so doch, daß die *Handlung in der Erscheinung* von dieser Ursache allen Gesetzen der empirischen Kausalität gemäß sei. Denn auf diese Art würde das handelnde Subjekt als *causa phaenomenon* mit der Natur in unzertrennter Abhängigkeit aller ihrer Handlungen verkettet sein, und nur das *phaenomenon* dieses Subjekts (mit aller Kausalität desselben in der Erscheinung) würde gewisse Bedingungen enthalten, die, wenn man von dem empirischen Gegenstande zu dem transzendentalen aufsteigen will, als bloß intelligibel müßten angesehen werden. Denn wenn wir nur in dem, was unter den Erscheinungen die Ursache sein mag, der Naturregel folgen: so können wir darüber unbekümmert sein, was in dem transzendentalen Subjekt, welches uns empirisch unbekannt ist, für ein Grund von diesen Erscheinungen und deren Zusammenhange gedacht werde. Dieser intelligible Grund ficht gar
A 546 nicht die empirischen Fragen an, sondern betrifft etwa bloß das Den-
B 574 ken im reinen Verstande; | und, obgleich die Wirkungen dieses Denkens und Handelns des reinen Verstandes in den Erscheinungen angetroffen werden, so müssen diese doch nichts desto minder aus ihrer Ursache in der Erscheinung nach Naturgesetzen vollkommen erklärt werden können, indem man den bloß empirischen Charakter derselben als den obersten Erklärungsgrund befolgt und den intelligiblen Charakter, der die transzendentale Ursache von jenem ist, gänzlich als unbekannt vorbeigeht, außer sofern er nur durch den empirischen als das sinnliche Zeichen desselben angegeben wird. Laßt uns dieses auf Erfahrung anwenden. Der Mensch ist eine von den Erscheinungen der Sinnenwelt und insofern auch eine der Naturursachen, deren Kausalität unter empirischen Gesetzen stehen muß. Als eine solche muß er demnach auch einen empirischen Charakter haben, so wie alle anderen Naturdinge. Wir bemerken denselben durch Kräfte und Vermögen, die er in seinen Wirkungen äußert. Bei der leblosen oder bloß

своем эмпирическом употреблении видит во всех со|бытиях только природу и имеет на это право, обладает всем, чего он может требовать, и ничто не мешает дать физические объяснения. Мы не нанесем ему никакого ущерба, если допустим — хотя бы это было чистой фантазией, — что среди естественных причин имеются также и такие, кои располагают способностью, которая только интеллигибельна, так как определение ее к действованию никогда не зависит от эмпирических условий, а от одних лишь оснований рассудка, однако так, что *действование в явлении* этой причины сообразно всем законам эмпирической каузальности. В самом деле, действующий таким образом субъект как *causa phaenomenon* с природой был бы неразрывно связан в силу зависимости всех своих действований, и только *noumenon* этого субъекта (со всей его каузальностью в явлении) содержал бы в себе какие-то условия, которые следовало бы рассматривать как чисто умопостигаемые, пожелай мы подняться от эмпирического предмета к трансцендентальному. Действительно, если мы следуем правилам природы только в том, что может быть причиной среди явлений, то нам нечего беспокоиться о том, какое основание этих явлений и их связи мыслится в трансцендентальном субъекте, который нам эмпирически не известен. Это интеллигибельное основание вовсе не затрагивает эмпирических вопросов и касается разве только мышления в чистом рассудке; | и, хотя действия (Wirkungen) этого мышления и действования (Handelns) чистого рассудка встречаются в явлениях, тем не менее необходимо, чтобы их можно было полностью объяснить из их причины в явлении на основании законов природы, следуя чисто эмпирическому характеру их как высшему основанию для объяснения и не обращая внимания на умопостигаемый [интеллигибельный] характер, составляющий трансцендентальную причину эмпирического характера и совершенно неизвестный нам, за исключением лишь того, что он указывается эмпирическим характером как своим чувственным знаком. Приложим это к опыту. Человек есть одно из явлений чувственно воспринимаемого мира и постольку также одна на естественных причин, каузальность которой необходимо подчинена эмпирическим законам. Как такая причина, он должен также обладать эмпирическим характером подобно всем другим вещам в природе. Мы наблюдаем этот характер благодаря тем силам и способностям, которые он обнаруживает в своих действиях (Wirkungen), [причиной коих он является]. В неодушевленной, а также чисто животной природе мы не находим никакого основания мыслить какую-

tierisch belebten Natur finden wir keinen Grund, irgendein Vermögen uns anders als bloß sinnlich bedingt zu denken. Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich eines Teils Phänomen, ande-
A 547 ren Teils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß in-
B 575 telligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben | gar nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft; vornehmlich wird die letztere ganz eigentlich und vorzüglicherweise von allen empirisch bedingten Kräften unterschieden, da sie ihre Gegenstände bloß nach Ideen erwägt und den Verstand danach bestimmt, der dann von seinen (zwar auch reinen) Begriffen einen empirischen Gebrauch macht.

Daß diese Vernunft nun Kausalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, ist aus den *Imperativen* klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das *Sollen* drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, *was da ist* oder gewesen ist oder sein wird. Es ist unmöglich, daß etwas darin anders *sein soll,* als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der Tat ist; ja das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen, was in der Natur geschehen soll; ebensowenig als, was für Eigenschaften ein Zirkel haben soll; sondern was darin geschieht, oder welche Eigenschaften der letztere hat.

Dieses Sollen nun drückt eine mögliche Handlung aus, davon der
A 548 Grund nichts anders als ein bloßer Begriff ist, da hingegen von einer
B 576 bloßen Naturhandlung der | Grund jederzeit eine Erscheinung sein muß. Nun muß die Handlung allerdings unter Naturbedingungen möglich sein, wenn auf sie das Sollen gerichtet ist; aber diese Naturbedingungen betreffen nicht die Bestimmung der Willkür selbst, sondern nur die Wirkung und den Erfolg derselben in der Erscheinung. Es mögen noch so viel Naturgründe sein, die mich zum *Wollen* antreiben, noch so viel sinnliche Anreize, so können sie nicht das *Sollen* hervorbringen, sondern nur ein noch lange nicht notwendiges, sondern jederzeit bedingtes Wollen, dem dagegen das Sollen, das die Vernunft ausspricht,

нибудь способность чувственно не обусловленной. Но человек, познающий всю остальную природу единственно лишь посредством чувств, познает себя также посредством одной только апперцепции, и притом в действованиях (Handlungen) и внутренних определениях, которые он вовсе не может причислить к впечатлениям чувств; с одной стороны, он для себя есть, конечно, феномен, но, с другой стороны, а именно в отношении некоторых способностей, он для себя чисто умопостигаемый предмет, так как действования | его вовсе нельзя причислить к восприимчивости чувственности. Мы называем эти способности рассудком и разумом; главным образом последний совершенно особо и существенно отличается от всех эмпирически обусловленных способностей, так как рассматривает свои предметы только исходя из идей и по ним определяет рассудок, который затем осуществляет эмпирическое употребление своих (правда, также чистых) понятий.

А что этот разум имеет каузальность, — по крайней мере мы можем себе представить его имеющим каузальность, — ясно из *императивов*, которые мы в качестве правил предписываем силам, действующим во всем практическом. *Долженствование* служит выражением особого рода необходимости и связи с основаниями, которые во всей природе нигде больше не встречаются. Рассудок может познать о природе только то, что в ней *есть*, было или будет. Невозможно, чтобы в природе нечто *должно было* существовать иначе, чем оно действительно существует во всех этих временных отношениях; более того, если иметь в виду только естественный ход событий, то долженствование не имеет никакой значимости. Мы не можем даже спрашивать, что должно происходить в природе, точно так же как нельзя спрашивать, какими свойствами должен обладать круг; мы можем лишь спрашивать, что в природе происходит или какими свойствами круг обладает.

Этим долженствованием обозначается возможное действование (Handlung), мотивом для которого служит лишь понятие, между тем как в действованиях одной лишь природы | основанием всегда должно служить явление. Конечно, необходимо, чтобы действование, на которое направлено долженствование, было возможно при естественных условиях, но эти условия имеют отношение не к определению самого произволения, а только к действию (Wirkung) и результатам произволения в явлении. Сколько бы ни было естественных мотивов, побуждающих меня к *волению*, сколько бы ни было чувственных возбуждений, они не могут породить *долженствование* — они могут произвести лишь далеко не необходимое, а всегда обусловлен-

Maß und Ziel, ja Verbot und Ansehen entgegen setzt. Es mag ein Gegenstand der bloßen Sinnlichkeit (das Angenehme) oder auch der reinen Vernunft (das Gute) sein: so gibt die Vernunft nicht demjenigen Grunde, der empirisch gegeben ist, nach und folgt nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen; sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen hinein paßt, und nach denen sie sogar Handlungen für notwendig erklärt, die doch *nicht geschehen sind* und vielleicht nicht geschehen werden, von allen aber gleichwohl voraussetzt, daß die Vernunft in Beziehung auf sie Kausalität haben könne; denn ohne das würde sie nicht von ihren Ideen Wirkungen in der Erfahrung erwarten.

A 549 B 577 Nun laßt uns hierbei stehen bleiben und es wenigstens als möglich annehmen: die Vernunft habe wirklich | Kausalität in Ansehung der Erscheinungen; so muß sie, so sehr sie auch Vernunft ist, dennoch einen empirischen Charakter von sich zeigen, weil jede Ursache eine Regel voraussetzt, danach gewisse Erscheinungen als Wirkungen folgen, und jede Regel eine Gleichförmigkeit der Wirkungen erfordert, die den Begriff der Ursache (als eines Vermögens) gründet, welchen wir, sofern er aus bloßen Erscheinungen erhellen muß, seinen empirischen Charakter heißen können, der beständig ist, indessen die Wirkungen nach Verschiedenheit der begleitenden und zum Teil einschränkenden Bedingungen in veränderlichen Gestalten erscheinen.

So hat denn jeder Mensch einen empirischen Charakter seiner Willkür, welcher nichts anders ist, als eine gewisse Kausalität seiner Vernunft, sofern diese an ihren Wirkungen in der Erscheinung eine Regel zeigt, danach man die Vernunftgründe und die Handlungen derselben nach ihrer Art und ihren Graden abnehmen und die subjektiven Prinzipien seiner Willkür beurteilen kann. Weil dieser empirische Charakter selbst aus den Erscheinungen als Wirkung und aus der Regel derselben, welche Erfahrung an die Hand gibt, gezogen werden muß: so sind alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung

A 550 B 578 der Natur bestimmt; und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf | den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten. In Ansehung dieses empirischen Charakters gibt es also keine

ное воление, которому долженствование, провозглашаемое разумом, противопоставляет меру и цель, более того, запрет и авторитет. Имеет ли разум дело с предметом одной лишь чувственности (приятное) или же с предметом чистого разума (добро), он не уступает эмпирически данному основанию и не следует порядку вещей, как они показаны в явлении, а совершенно спонтанно создает себе собственный порядок исходя из идей, приспособляя к ним эмпирические условия и сообразно им объявляя необходимыми даже такие поступки, которые все же *не совершались* и, быть может, не будут совершены, но в отношении всех этих поступков разум предполагает, что по отношению к ним он может располагать каузальностью, так как в противном случае он не ожидал бы от своих идей действий [этой причины] в опыте.

Остановимся теперь на этом и допустим по крайней мере возможность того, что разум действительно | обладает каузальностью в отношении явлений. В таком случае он должен, хотя он и разум, обнаружить эмпирический характер, так как всякая причина предполагает правило, согласно которому определенные явления следуют за ней как действия, и каждое правило требует единообразия действий, лежащего в основе понятия причины (как способности); это понятие, поскольку оно должно выясняться из одних лишь явлений, мы можем назвать эмпирическим характером, который отличается постоянством, несмотря на то что [его] действия явлены в изменяющихся формах в зависимости от сопутствующих и отчасти ограничительных условий.

Таким образом, произволение каждого человека имеет эмпирический характер, представляющий собой не что иное, как некоторую каузальность его разума, поскольку последняя через свои действия обнаруживает в явлении правило, из которого можно усмотреть основания разума и его действований по их способу и степени, а также судить о субъективных принципах его произволения. Так как сам этот эмпирический характер должен быть выведен из явлений как из действий [причин] и из правила их, находимого опытом, то все поступки человека в явлении определены из его эмпирического характера и других содействующих причин согласно естественному порядку; и, если бы мы могли исследовать все явления произволения человека вплоть до | их оснований, то мы не нашли бы ни одного человеческого поступка, которого нельзя было бы предсказать с достоверностью и познать в качестве необходимого на основании предшествующих ему условий. Следовательно, в отношении этого эмпирического характера

Freiheit, und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich beobachten und, wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden Ursachen physiologisch erforschen wollen.

Wenn wir aber eben dieselben Handlungen in Beziehung auf die Vernunft erwägen und zwar nicht die spekulative, um jene ihrem Ursprunge nach zu *erklären,* sondern ganz allein, sofern Vernunft die Ursache ist, sie selbst zu *erzeugen;* mit einem Worte, vergleichen wir sie mit dieser in *praktischer* Absicht, so finden wir eine ganz andere Regel und Ordnung, als die Naturordnung ist. Denn da *sollte* vielleicht alles das *nicht geschehen sein,* was doch nach dem Naturlaufe *geschehen ist* und nach seinen empirischen Gründen unausbleiblich geschehen mußte. Bisweilen aber finden wir, oder glauben wenigstens zu finden, daß die Ideen der Vernunft wirklich Kausalität in Ansehung der Handlungen des Menschen als Erscheinungen bewiesen haben, und daß sie darA 551 um geschehen sind, nicht weil sie durch empirische Ursachen, nein,
B 579 sondern weil sie durch Gründe der Vernunft bestimmt waren. |

Gesetzt nun, man könnte sagen, die Vernunft habe Kausalität in Ansehung der Erscheinung; könnte da wohl die Handlung derselben frei heißen, da sie im empirischen Charakter derselben (der Sinnesart) ganz genau bestimmt und notwendig ist? Dieser ist wiederum im intelligiblen Charakter (der Denkungsart) bestimmt. Die letztere kennen wir aber nicht, sondern bezeichnen sie durch Erscheinungen, welche eigentlich nur die Sinnesart (empirischen Charakter) unmittelbar zu erkennen geben *. Die Handlung nun, sofern sie der Denkungsart als ihrer Ursache beizumessen ist, erfolgt dennoch daraus gar nicht nach empirischen Gesetzen, d. i. so, daß die Bedingungen der reinen Vernunft, sondern nur so, daß deren Wirkungen in der Erscheinung des inneren Sinnes *vorhergehen.* Die reine Vernunft, als ein bloß intelligibles Vermögen, ist der Zeitform und mithin auch den

* Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments oder dessen glücklicher Beschaffenheit (*merito fortunae*) zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten.

нет свободы, а ведь мы можем рассматривать человека только исходя из этого эмпирического характера, – в случае, если занимаемся исключительно наблюдением и хотим исследовать движущие причины его поступков физиологически, как это делается в антропологии.

Но если мы рассматриваем эти же поступки в отношении к разуму, и притом не к спекулятивному разуму, для *объяснения* поступков по их происхождению, а лишь поскольку разум есть *порождающая* их причина, — одним словом, если мы сопоставляем эти поступки с разумом в *практическом* отношении, то мы находим совершенно иное правило и иной порядок, чем порядок естественный. В самом деле, в таком случае возможно, что всему, что *произошло* согласно естественному ходу вещей и неминуемо должно было произойти по своим эмпирическим основаниям, *не следовало произойти.* Но иногда мы находим или по крайней мере так нам кажется, что идеи разума действительно доказали свою каузальность в отношении человеческих поступков как явлений и что эти поступки совершены не потому, что были определены эмпирическими причинами, а потому, что были определены основаниями разума. |

Предположим, что разум имеет каузальность в отношении явлений; можно ли в таком случае назвать его действование свободным, потому что оно совершенно точно определено в его эмпирическом характере (в способе чувствования) и является необходимым? Этот эмпирический характер в свою очередь определен в умопостигаемом [интеллигибельном] характере (в способе мышления). Однако умопостигаемого характера мы не знаем, а обозначаем его посредством явлений, которые, собственно, дают непосредственное знание только о способе чувствования (об эмпирическом характере) *. И поступок, поскольку он должен быть приписан образу мышления как своей причине, тем не менее вовсе не следует из него по эмпирическим законам, т. е. ему предшествуют не условия чистого разума, а лишь действие этих условий в явлении внутреннего чувства. Чистый разум как лишь умопостигаемая

* Поэтому истинная моральность поступков (заслуга и вина) остается для нас совершенно скрытой, даже в нашем собственном поведении. Свою вменяемость мы можем относить только к эмпирическому характеру. Но что́ в поступках есть чистое действие свободы [как причины], а что – результат одной лишь природы, а также имеющихся не по вашей вине недостатков темперамента или его счастливых свойств (*merito fortunae*), никто не может раскрыть и потому не может судить об этом со всей справедливостью.

Bedingungen der Zeitfolge nicht unterworfen. Die Kausalität der Vernunft im intelligiblen Charakter *entsteht nicht,* oder hebt nicht
A 552 etwa zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen.
B 580 Denn | sonst würde sie selbst dem Naturgesetz der Erscheinungen, sofern es Kausalreihen der Zeit nach bestimmt, unterworfen sein; und die Kausalität wäre alsdann Natur und nicht Freiheit. Also werden wir sagen können: wenn Vernunft Kausalität in Ansehung der Erscheinungen haben kann, so ist sie ein Vermögen, *durch* welches die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt. Denn die Bedingung, die in der Vernunft liegt, ist nicht sinnlich und fängt also selbst nicht an. Demnach findet alsdann dasjenige statt, was wir in allen empirischen Reihen vermißten: daß die *Bedingung* einer sukzessiven Reihe von Begebenheiten selbst empirisch unbedingt sein konnte. Denn hier ist die Bedingung *außer* der Reihe der Erscheinungen (im Intelligiblen) und mithin keiner sinnlichen Bedingung und keiner Zeitbestimmung durch vorhergehende Ursache unterworfen.

Gleichwohl gehört doch eben dieselbe Ursache in einer andern Beziehung auch zur Reihe der Erscheinungen. Der Mensch ist selbst Erscheinung. Seine Willkür hat einen empirischen Charakter, der die (empirische) Ursache aller seiner Handlungen ist. Es ist keine der Bedingungen, die den Menschen diesem Charakter gemäß bestimmen, welche nicht in der Reihe der Naturwirkungen enthalten wäre und dem Gesetze derselben gehorchte, nach welchem gar keine empirisch unbedingte Kausalität von dem, was in der Zeit geschieht, angetroffen wird.
A 553 Daher kann keine gegebene Handlung (weil sie nur als Erscheinung
B 581 wahrgenom|men werden kann) schlechthin von selbst anfangen. Aber von der Vernunft kann man nicht sagen, daß vor demjenigen Zustande, daran sie die Willkür bestimmt, ein anderer vorhergehe, darin dieser Zustand selbst bestimmt wird. Denn da Vernunft selbst keine Erscheinung und gar keinen Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen ist, so findet in ihr selbst in Betreff ihrer Kausalität keine Zeitfolge statt, und auf sie kann also das dynamische Gesetz der Natur, was die Zeitfolge nach Regeln bestimmt, nicht angewandt werden.

Die Vernunft ist also die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint. Jede derselben ist im empirischen Charakter des Menschen vorher bestimmt, ehe noch als sie geschieht. In Ansehung des intelligiblen Charakters, wovon jener

[интеллигибельная] способность не подчинен форме времени и, стало быть, условиям временной последовательности. Каузальность разума в умопостигаемом характере *не возникает* или не начинается в определенном времени, чтобы произвести действие. Ибо | в противном случае она сама была бы подчинена естественному закону явлений, поскольку этот закон определяет причинные ряды во времени, и тогда каузальность [разума] была бы природой, а не свободой. Итак, мы можем сказать: если разум может иметь каузальность в отношении явлений, то он есть способность, *посредством* которой только и возникает чувственное условие эмпирического ряда действий. В самом деле, условие, заключающееся в разуме, нечувственное и, следовательно, само не возникает [во времени]. Поэтому здесь имеет место то, чего мы не находили ни в одном эмпирическом ряду, а именно: *условие* последовательного ряда событий само может быть эмпирически не обусловленным, так как здесь это условие находится вне ряда явлений (в умопостигаемом) и, стало быть, не подчинено никакому чувственному условию и никакому временному определению предшествующей причиной.

Однако та же причина в другом отношении принадлежит также к ряду явлений. Сам человек есть явление. Его произволение имеет эмпирический характер, составляющий (эмпирическую) причину всех его поступков. Каждое из условий, определяющих человека сообразно этому характеру, находится в ряду действий природы и повинуется закону природы, согласно которому нельзя найти никакой эмпирически не обусловленной каузальности того, что совершается во времени. Поэтому ни один данный поступок (так как он может быть воспринят только как явление) | не может начаться безусловно самопроизвольно. Однако о разуме нельзя сказать, что состоянию, в котором он определяет произволение, предшествует другое состояние, в котором определяется первое. Действительно, сам разум не есть явление и не подчинен никаким условиям чувственности; поэтому в нем самом в отношении его каузальности нет никакой временной последовательности и, стало быть, к нему неприложим динамический закон природы, определяющий временную последовательность согласно правилам.

Итак, разум есть постоянное условие всех произвольных поступков, в которых проявляется человек. Каждый из этих поступков, еще до того как он совершается, предопределен в эмпирическом характере человека. Для умопостигаемого характера — эмпирический характер

nur das sinnliche Schema ist, gilt kein *Vorher* oder *Nachher;* und jede Handlung unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit anderen Erscheinungen steht, ist die unmittelbare Wirkung des intelligiblen Charakters der reinen Vernunft, welche mithin frei handelt, ohne in der Kette der Naturursachen durch äußere oder innere, aber der Zeit nach vorhergehende Gründe dynamisch bestimmt zu sein; und diese ihre Freiheit kann man nicht allein negativ als Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen ansehen (denn dadurch würde das Vernunftvermögen aufhören, eine Ursache der Erscheinungen zu sein), A 554 B 582 sondern | auch positiv durch ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen, so daß in ihr selbst nichts anfängt, sondern sie als unbedingte Bedingung jeder willkürlichen Handlung über sich keine der Zeit nach vorhergehende Bedingungen verstattet, indessen daß doch ihre Wirkung in der Reihe der Erscheinungen anfängt, aber darin niemals einen schlechthin ersten Anfang ausmachen kann.

Um das regulative Prinzip der Vernunft durch ein Beispiel aus dem empirischen Gebrauch desselben zu erläutern, nicht um es zu bestätigen (denn dergleichen Beweise sind zu transzendentalen Behauptungen untauglich), so nehme man eine willkürliche Handlung, z. E. eine boshafte Lüge, durch die ein Mensch eine gewisse Verwirrung in die Gesellschaft gebracht hat, und die man zuerst ihren Bewegursachen nach, woraus sie entstanden, untersucht und darauf beurteilt, wie sie samt ihren Folgen ihm zugerechnet werden könne. In der ersten Absicht geht man seinen empirischen Charakter bis zu den Quellen desselben durch, die man in der schlechten Erziehung, übler Gesellschaft, zum Teil auch in der Bösartigkeit eines für Beschämung unempfindlichen Naturells aufsucht, zum Teil auf den Leichtsinn und Unbesonnenheit schiebt; wobei man denn die veranlassenden Gelegenheitsursachen nicht aus der Acht läßt. In allem diesem verfährt man, wie überhaupt in A 555 B 583 Untersuchung der Reihe bestimmender Ursachen zu einer gegebenen Naturwirkung. Ob man nun gleich | die Handlung dadurch bestimmt zu sein glaubt: so tadelt man nichts destoweniger den Täter und zwar nicht wegen seines unglücklichen Naturells, nicht wegen der auf ihn einfließenden Umstände, ja sogar nicht wegen seines vorhergeführten Lebenswandels; denn man setzt voraus, man könne es gänzlich bei Seite setzen, wie dieser beschaffen gewesen, und die verflossene Reihe von Bedingungen als ungeschehen, diese Tat aber als gänzlich unbedingt in

составляет лишь его чувственную схему — нет никакого *прежде* или *после*, и всякий поступок, независимо от временно́го отношения, в котором он находится с другими явлениями, есть непосредственное действие (Wirkung), причина которого — умопостигаемый характер чистого разума, который, стало быть, действует свободно, не определяясь динамически в цепи естественных причин ни внешними, ни внутренними, но предшествующими по времени основаниями. Эту его свободу можно не только рассматривать негативно как независимость от эмпирических условий (ведь в таком случае способность разума перестала бы быть причиной явлений), но и | обозначать положительно как способность самопроизвольно начинать ряд событий. Таким образом, в самом разуме ничто не начинается, а как необусловленное условие всякого произвольного действования он не допускает для себя никаких предшествующих по времени условий, между тем его действие [как причины] начинается в ряду явлений, однако никогда не составляет абсолютно первого начала ряда.

Для пояснения регулятивного принципа разума на примере его эмпирического употребленения, но не для подтверждения его (так как подобные доказательства непригодны для трансцендентальных утверждений) возьмем какой-нибудь произвольный поступок, например злостную ложь, посредством которой какой-то человек внес известное замешательство в общество; сначала мы исследуем ее мотивы, а затем разберем, насколько она может быть вменена этому человеку вместе с ее последствиями. Для решения первой задачи мы прослеживаем его эмпирический характер вплоть до источников, которых мы ищем в дурном воспитании, плохом обществе, отчасти также в злобности его природы, нечувствительной к стыду, и отчасти в легкомыслии и опрометчивости, не упуская, впрочем, из виду также и случайных побудительных причин. Во всем этом исследовании мы действуем точно так же, как и при изучении того или иного ряда причин, определяющих данное действие природы. Но хотя мы | и полагаем, что поступок определялся этими причинами, тем не менее мы упрекаем виновника, и притом не за дурную природу его, не за влияющие на него обстоятельства и даже не за прежний образ его жизни; действительно, мы допускаем, что можно совершенно не касаться того, какими свойствами обладал человек, и рассматривать прошедший ряд условий как не случившийся, а исследуемое деяние (Tat) — как совершенно не обусловленное предыдущим состоянием,

Ansehung des vorigen Zustandes ansehen, als ob der Täter damit eine Reihe von Folgen ganz von selbst anhebe. Dieser Tadel gründet sich auf ein Gesetz der Vernunft, wobei man diese als eine Ursache ansieht, welche das Verhalten des Menschen unangesehen aller genannten empirischen Bedingungen anders habe bestimmen können und sollen. Und zwar sieht man die Kausalität der Vernunft nicht etwa bloß wie Konkurrenz, sondern an sich selbst als vollständig an, wenngleich die sinnlichen Triebfedern gar nicht dafür, sondern wohl gar dawider wären; die Handlung wird seinem intelligiblen Charakter beigemessen, er hat jetzt, in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld; mithin war die Vernunft unerachtet aller empirischen Bedingungen der Tat völlig frei, und ihrer Unterlassung ist diese gänzlich beizumessen.

Man sieht diesem zurechnenden Urteile es leicht an, daß man dabei in Gedanken habe, die Vernunft werde durch alle jene Sinnlichkeit gar
A 556 nicht affiziert; sie verändere sich nicht (wenngleich ihre Erscheinun-
B 584 gen, näm|lich die Art, wie sie sich in ihren Wirkungen zeigt, sich verändern); in ihr gehe kein Zustand vorher, der den folgenden bestimme; mithin gehöre sie gar nicht in die Reihe der sinnlichen Bedingungen, welche die Erscheinungen nach Naturgesetzen notwendig machen. Sie, die Vernunft, ist allen Handlungen des Menschen in allen Zeitumständen gegenwärtig und einerlei, selbst aber ist sie nicht in der Zeit und gerät etwa in einen neuen Zustand, darin sie vorher nicht war; sie ist *bestimmend,* aber *nicht bestimmbar* in Ansehung desselben. Daher kann man nicht fragen: warum hat *sich* nicht die Vernunft anders bestimmt? sondern nur: warum hat sie *die Erscheinungen* durch ihre Kausalität nicht anders bestimmt? Darauf aber ist keine Antwort möglich. Denn ein anderer intelligibler Charakter würde einen andern empirischen gegeben haben; und wenn wir sagen, daß unerachtet seines ganzen bis dahin geführten Lebenswandels der Täter die Lüge doch hätte unterlassen können, so bedeutet dieses nur, daß sie unmittelbar unter der Macht der Vernunft stehe, und die Vernunft in ihrer Kausalität keinen Bedingungen der Erscheinung und des Zeitlaufs unterworfen ist, der Unterschied der Zeit auch zwar einen Hauptunterschied der Erscheinungen respektive gegen einander, da diese aber keine Sachen, mithin
A 557 auch nicht Ursachen an sich selbst sind, keinen Unterschied der Hand-
B 585 lung in Beziehung auf die Vernunft machen könne. |

Wir können also mit der Beurteilung freier Handlungen in Ansehung ihrer Kausalität nur bis an die intelligible Ursache, aber nicht

как будто бы этот человек начал им некоторый ряд следствий совершенно самопроизвольно. Упрек [за деяние] основывается на законе разума, причем разум рассматривается как причина, которая могла и должна была определить поведение человека иначе, независимо от всех названных эмпирических условий. При этом мы рассматриваем каузальность разума не как нечто сопутствующее только, а как полное основание само по себе, хотя бы чувственные мотивы говорили не в пользу, а против него. Поступок приписывается умопостигаемому характеру человека; теперь, в тот момент, когда он лжет, вина целиком лежит на нем; стало быть, несмотря на все эмпирические условия деяния, разум был совершенно свободен, и деяние должно считаться только следствием упущения со стороны разума.

Когда мы выдвигаем такое обвинение, мы, совершенно очевидно, полагаем, что разум не аффицируется всеми упомянутыми [условиями] чувственности, что он не изменяется (хотя его *явления*, а имен|но способ, каким он проявляется в своих действиях, изменяются) и что в нем нет предшествующего состояния, которое определяло бы последующее состояние, стало быть, он вовсе не принадлежит к ряду чувственных условий, которые делают необходимыми явления по законам природы. Он, разум, присутствует и остается одинаковым во всех поступках человека при всех обстоятельствах времени, но сам он не находится во времени и не приобретает, например, нового состояния, в котором он не находился раньше; он *определяет* состояние, но *не определяется* им. Поэтому нельзя спрашивать, отчего разум не определил *себя* иначе, можно только спрашивать, почему разум своей каузальностью не определил *явления* иначе. Но на этот вопрос ответить невозможно. В самом деле, другой умопостигаемый [интеллигибельный] характер дал бы другой эмпирический характер; и когда мы говорим, что упомянутый виновник, несмотря на весь свой прежний образ жизни, все же мог бы не солгать, то это означает только, что его поступок непосредственно находится под властью разума, и разум в своей каузальности не подчинен никаким условиям явления и течению времени; различие во времени может, правда, вызывать существенное различие между явлениями, но оно не делает никакой разницы между поступками в отношении к разуму, так как явления не вещи сами по себе, а стало быть, не причины сами по себе. |

Мы можем, следовательно, при обсуждении свободных действований с точки зрения их каузальности доходить только до умопостигаемой

über dieselbe hinaus kommen; wir können erkennen, daß sie frei, d. i. von der Sinnlichkeit unabhängig bestimmt, und auf solche Art die sinnlich unbedingte Bedingung der Erscheinungen sein könne. Warum aber der intelligible Charakter gerade diese Erscheinungen und diesen empirischen Charakter unter vorliegenden Umständen gebe, das überschreitet so weit alles Vermögen unserer Vernunft es zu beantworten, ja alle Befugnis derselben nur zu fragen, als ob man früge: woher der transzendentale Gegenstand unserer äußeren sinnlichen Anschauung gerade nur Anschauung *im Raume* und nicht irgendeine andere gebe. Allein die Aufgabe, die wir aufzulösen hatten, verbindet uns hierzu gar nicht, denn sie war nur diese: ob Freiheit der Naturnotwendigkeit in einer und derselben Handlung widerstreite, und dieses haben wir hinreichend beantwortet, da wir zeigten, daß, da bei jener eine Beziehung auf eine ganz andere Art von Bedingungen möglich ist als bei dieser, das Gesetz der letzteren die erstere nicht affiziere, mithin beide voneinander unabhängig und durch einander ungestört stattfinden können.

* * *

A 558 B 586 Man muß wohl bemerken: daß wir hierdurch nicht die *Wirklichkeit* der Freiheit als eines der Vermögen, | welche die Ursache von den Erscheinungen unserer Sinnenwelt enthalten, haben dartun wollen. Denn außer daß dieses gar keine transzendentale Betrachtung, die bloß mit Begriffen zu tun hat, gewesen sein würde, so könnte es auch nicht gelingen, indem wir aus der Erfahrung niemals auf etwas, was gar nicht nach Erfahrungsgesetzen gedacht werden muß, schließen können. Ferner haben wir auch gar nicht einmal die *Möglichkeit* der Freiheit beweisen wollen; denn dieses wäre auch nicht gelungen, weil wir überhaupt von keinem Realgrunde und keiner Kausalität aus bloßen Begriffen *a priori* die Möglichkeit erkennen können. Die Freiheit wird hier nur als transzendentale Idee behandelt, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung durch das Sinnlichunbedingte schlechthin anzuheben denkt, dabei sich aber in eine Antinomie mit ihren eigenen Gesetzen, welche sie dem empirischen Gebrauche des Verstandes vorschreibt, verwickelt. Daß nun diese Antinomie auf einem bloßen Scheine beruhe, und daß Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens *nicht widerstreite,* das war das einzige, was wir leisten konnten, und woran es uns auch einzig und allein gelegen war.

причины, но не можем выходить *за ее пределы*; мы можем познать, что она определяет свободно, т. е. независимо от чувственности, и таким образом может быть чувственно не обусловленным условием явлений. Но почему умопостигаемый характер приводит именно к таким-то явлениям и к такому-то эмпирическому характеру при данных обстоятельствах — ответ на этот вопрос далеко превышает всякую способность нашего разума; более того, он даже не вправе задавать подобные вопросы, подобно тому как нельзя спрашивать, почему трансцендентальный предмет нашего внешнего чувственного созерцания дает нам только созерцание *в пространстве*, а не какое-либо иное созерцание. Впрочем, задача, которую мы должны были решить, и не обязывает нас отвечать на этот вопрос, так как она заключалась лишь в том, существует ли противоречие между свободой и естественной необходимостью в одном и том же поступке. На этот вопрос мы в достаточной степени ответили, доказав, что свобода может иметь отношение к совершенно иному роду условий, чем естественная необходимость, и поэтому закон этой необходимости не аффицирует свободу, стало быть, и то и другое могут существовать независимо друг от друга и не препятствуя друг другу.

* * *

Следует заметить, что мы вовсе не собирались этим доказывать *действительность* свободы как способности, | содержащей в себе причину явлений нашего чувственно воспринимаемого мира. Не говоря уже о том, что это было бы вовсе не трансцендентальное исследование, которое имеет дело только с понятиями, эта попытка не увенчалась бы успехом, потому что из опыта никогда нельзя заключить к чему-то такому, что должно мыслить совершенно несогласно с законами опыта. Мы не собирались, далее, доказывать даже и *возможности* свободы, так как и это нам не удалось бы, потому что мы вообще не можем познать из одних лишь понятий *a priori* возможность какого бы то ни было реального основания и какой бы то ни было каузальности. Свобода трактуется здесь только как трансцендентальная идея, благодаря которой разум полагает, что он безусловно начинает [данный] ряд условий в явлении посредством чувственно необусловленного, но при этом впадает в антиномию со своими собственными законами, которые он предписывает эмпирическому употреблению рассудка. Что эта антиномия основывается лишь на видимости и что природа по крайней мере не противоречит каузальности из свободы — вот то единственное, чего мы могли достигнуть и что было важно для нас.

A 559 B 587

| *IV. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Abhängigkeit der Erscheinungen ihrem Dasein nach überhaupt*

In der vorigen Nummer betrachteten wir die Veränderungen der Sinnenwelt in ihrer dynamischen Reihe, da eine jede unter einer andern als ihrer Ursache steht. Jetzt dient uns diese Reihe der Zustände nur zur Leitung, um zu einem Dasein zu gelangen, das die höchste Bedingung alles Veränderlichen sein könne, nämlich dem *notwendigen Wesen*. Es ist hier nicht um die unbedingte Kausalität, sondern die unbedingte Existenz der Substanz selbst zu tun. Also ist die Reihe, welche wir vor uns haben, eigentlich nur die von Begriffen und nicht von Anschauungen, insofern die eine die Bedingung der anderen ist.

Man sieht aber leicht: daß, da alles in dem Inbegriffe der Erscheinungen veränderlich, mithin im Dasein bedingt ist, es überall in der Reihe des abhängigen Daseins kein unbedingtes Glied geben könne, dessen Existenz schlechthin notwendig wäre, und daß also, wenn Erscheinungen Dinge an sich selbst wären, eben darum aber ihre
A 560 Bedingung mit dem Bedingten jederzeit zu einer und derselben Rei-
B 588 he der Anschauungen gehörte, ein notwendi|ges Wesen als Bedingung des Daseins der Erscheinungen der Sinnenwelt niemals stattfinden könnte.

Es hat aber der dynamische Regressus dieses Eigentümliche und Unterscheidende von dem mathematischen an sich: daß, da dieser es eigentlich nur mit der Zusammensetzung der Teile zu einem Ganzen, oder der Zerfällung eines Ganzen in seine Teile zu tun hat, die Bedingungen dieser Reihe immer als Teile derselben, mithin als gleichartig, folglich als Erscheinungen angesehen werden müssen; anstatt daß in jenem Regressus, da es nicht um die Möglichkeit eines unbedingten Ganzen aus gegebenen Teilen, oder eines unbedingten Teils zu einem gegebenen Ganzen, sondern um die Ableitung eines Zustandes von seiner Ursache, oder des zufälligen Daseins der Substanz selbst von der notwendigen zu tun ist, die Bedingung nicht eben notwendig mit dem Bedingten eine empirische Reihe ausmachen dürfe.

Also bleibt uns bei der vor uns liegenden scheinbaren Antinomie noch ein Ausweg offen, da nämlich alle beide einander widerstreitende Sätze in verschiedener Beziehung zugleich wahr sein können, so daß alle Dinge der Sinnenwelt durchaus zufällig sind, mithin auch immer nur empirisch bedingte Existenz haben, gleichwohl von der ganzen

| *IV. Разрешение космологической идеи о всеобщей зависимости явлений с точки зрения их бытия вообще*

В предыдущем параграфе мы рассматривали изменения чувственно воспринимаемого мира в их динамическом ряду, где каждое из них подчинено другому как своей причине. Теперь этот ряд состояний служит нам только руководством, чтобы прийти к такому бытию, которое может быть высшим условием всего изменчивого, а именно к необходимому существу. Речь идет здесь не о необусловленной каузальности, а о безусловном существовании самой субстанции. Следовательно, ряд, который мы имеем в виду, есть, собственно, только ряд понятий, а не созерцаний, поскольку одно служит условием для другого.

Но так как в совокупности явлений все изменчиво, стало быть, обусловлено в своем бытии, то совершенно очевидно, что в ряду зависимого бытия не может быть никакого не обусловленного члена, существование которого было бы абсолютно необходимым; следовательно, если бы явления были вещами самими по себе и, значит, их условия вместе с обусловленным всегда принадлежали бы к одному и тому же ряду созерцаний, то необходи|мое существо как условие бытия явлений чувственно воспринимаемого мира было бы совершенно невозможно.

Однако динамический регресс обладает следующей особенностью, отличающей его от математического регресса: математический регресс имеет дело, собственно, только со сложением частей в целое или разложением целого на его части, и потому условия этого ряда всегда следует рассматривать как части его, стало быть как однородные, а потому как явления. В динамическом же регрессе речь идет не о возможности необусловленного целого из данных частей или необусловленной части данного целого, а о выведении состояния из его причины или о выведении случайного бытия самой субстанции из необходимого бытия, и потому здесь не требуется, чтобы условие непременно составляло вместе с обусловленным один эмпирический ряд.

Таким образом, из кажущейся антиномии, встающей перед нами, есть еще какой-то выход: оба противоречащие друг другу положения могут быть истинными в различных отношениях, а именно все вещи чувственно воспринимаемого мира совершенно случайны, стало быть, имеют всегда лишь эмпирически обусловленное сущест-

Reihe auch eine nichtempirische Bedingung, d. i. ein unbedingt notwendiges Wesen, stattfinde. Denn dieses würde, als intelligible Bedin-
A 561 gung, gar nicht zur Reihe als ein Glied derselben (nicht einmal als das
B 589 oberste Glied) | gehören und auch kein Glied der Reihe empirisch unbedingt machen, sondern die ganze Sinnenwelt in ihrem durch alle Glieder gehenden empirisch bedingten Dasein lassen. Darin würde sich also diese Art, ein unbedingtes Dasein den Erscheinungen zum Grunde zu legen, von der empirisch unbedingten Kausalität (der Freiheit) im vorigen Artikel unterscheiden, daß bei der Freiheit das Ding selbst als Ursache (*substantia phaenomenon*) dennoch in die Reihe der Bedingungen gehörte, und nur seine *Kausalität* als intelligibel gedacht wurde, hier aber das notwendige Wesen ganz außer der Reihe der Sinnenwelt (als *ens extramundanum*) und bloß intelligibel gedacht werden müßte, wodurch allein es verhütet werden kann, daß es nicht selbst dem Gesetze der Zufälligkeit und Abhängigkeit aller Erscheinungen unterworfen werde.

Das *regulative Prinzip* der Vernunft ist also in Ansehung dieser unserer Aufgabe: daß alles in der Sinnenwelt empirisch bedingte Existenz habe, und daß es überall in ihr in Ansehung keiner Eigenschaft eine unbedingte Notwendigkeit gebe; daß kein Glied der Reihe von Bedingungen sei, davon man nicht immer die empirische Bedingung in einer möglichen Erfahrung erwarten und, so weit man kann, suchen müsse, und nichts uns berechtige, irgendein Dasein von einer Bedingung außerhalb der empirischen Reihe abzuleiten, oder auch es als in der Reihe
A 562 selbst für schlechterdings unabhängig und selbstständig zu halten,
B 590 gleichwohl aber dadurch gar nicht in Abrede zu ziehen, | daß nicht die ganze Reihe in irgendeinem intelligiblen Wesen (welches darum von aller empirischen Bedingung frei ist und vielmehr den Grund der Möglichkeit aller dieser Erscheinungen enthält) gegründet sein könne.

Es ist aber hierbei gar nicht die Meinung, das unbedingt notwendige Dasein eines Wesens zu beweisen, oder auch nur die Möglichkeit einer bloß intelligiblen Bedingung der Existenz der Erscheinungen der Sinnenwelt hierauf zu gründen; sondern nur ebenso, wie wir die Vernunft einschränken, daß sie nicht den Faden der empirischen Bedingungen verlasse und sich in *transzendente* und keiner Darstellung *in concreto* fähige Erklärungsgründe verlaufe, also auch andererseits das Gesetz des bloß empirischen Verstandesgebrauchs dahin einzuschränken, daß es nicht über die Möglichkeit der Dinge überhaupt entscheide und das

вование, но для всего ряда имеется также неэмпирическое условие, т. е. безусловно необходимое существо. В самом деле, как умопостигаемое условие оно вовсе не должно принадлежать к ряду как член его (даже как высший член) | или делать какой-либо член ряда эмпирически не обусловленным: весь чувственно воспринимаемый мир во всех его звеньях оно оставляет в его эмпирически обусловленном бытии. Следовательно, этот способ полагать в основу явлений безусловное бытие отличается от рассмотренной в предыдущем параграфе, эмпирически не обусловленной причинности (свободы) тем, что в случае свободы сама вещь как причина (*substantia phaenomenon*) ↑ все же еще входила в ряд условий и только ее каузальность мыслилась как умопостигаемая, здесь же необходимое существо должно было бы мыслиться целиком вне ряда чувственно воспринимаемого мира (как *ens extramundanum*) и только интеллигибельно; единственно этим путем можно избежать того, чтобы она сама не была подчинена закону случайности и зависимости всех явлений.

Итак, *регулятивный принцип* разума в отношении этой нашей задачи состоит в следующем: в чувственно воспринимаемом мире всё имеет эмпирически обусловленное существование, и никакое свойство в нем не имеет безусловной необходимости; в ряду условий [в чувственно воспринимаемом мире] нет ни одного члена, для которого не следовало бы ожидать и по возможности искать дальше эмпирические условия в возможном опыте; ничто не дает нам права выводить бытие какого бы то ни было условия вне эмпирического ряда или считать это бытие в самом ряду абсолютно независимым и самостоятельным, хотя этим не отрицается, | что весь ряд зависит от какого-нибудь умопостигаемого [интеллигибельного] существа (которое поэтому свободно от всякого эмпирического условия и скорее содержит в себе основание возможности всех этих явлений).

Однако мы вовсе не намереваемся доказывать таким путем безусловно необходимое бытие такого существа или обосновывать на этом хотя бы только возможность чисто умопостигаемого условия существования явлений чувственно воспринимаемого мира; подобно тому как мы [с одной стороны] ограничили разум, чтобы он не потерял нити эмпирических условий и не пускался в область *трансцендентных* оснований для объяснения, невыразимых *in concreto*, точно так же мы, с другой стороны, лишь ограничиваем теперь закон чисто эмпирического употребления рассудка, чтобы он не занимался решением вопроса о

Intelligible, ob es gleich von uns zur Erklärung der Erscheinungen nicht zu gebrauchen ist, darum *nicht für unmöglich* erkläre. Es wird also dadurch nur gezeigt, daß die durchgängige Zufälligkeit aller Naturdinge und aller ihrer (empirischen) Bedingungen ganz wohl mit der willkürlichen Voraussetzung einer notwendigen, obzwar bloß intelligiblen Bedingung zusammen bestehen könne, also kein wahrer Widerspruch zwischen diesen Behauptungen anzutreffen sei, mithin sie *beiderseits wahr*
A 563 *sein* können. Es mag immer ein solches schlechthin notwendiges Vers-
B 591 tandeswesen an sich unmöglich sein, so kann dieses doch aus der | allgemeinen Zufälligkeit und Abhängigkeit alles dessen, was zur Sinnenwelt gehört, imgleichen aus dem Prinzip, bei keinem einzigen Gliede derselben, sofern es zufällig ist, aufzuhören und sich auf eine Ursache außer der Welt zu berufen, keineswegs geschlossen werden. Die Vernunft geht ihren Gang im empirischen und ihren besonderen Gang im transzendentalen Gebrauche.

Die Sinnenwelt enthält nichts als Erscheinungen, diese aber sind bloße Vorstellungen, die immer wiederum sinnlich bedingt sind; und da wir hier niemals Dinge an sich selbst zu unseren Gegenständen haben, so ist nicht zu verwundern, daß wir niemals berechtigt sind, von einem Gliede der empirischen Reihen, welches es auch sei, einen Sprung außer dem Zusammenhange der Sinnlichkeit zu tun, gleich als wenn es Dinge an sich selbst wären, die außer ihrem transzendentalen Grunde existierten, und die man verlassen könnte, um die Ursache ihres Daseins außer ihnen zu suchen; welches bei zufälligen *Dingen* allerdings endlich Geschehen müßte, aber nicht bei bloßen *Vorstellungen* von Dingen, deren Zufälligkeit selbst nur Phänomen ist und auf keinen andern Regressus als denjenigen, der die Phänomena bestimmt, d. i. der empirisch ist, führen kann. Sich aber einen intelligiblen Grund der Erscheinungen, d. i. der Sinnenwelt, und denselben befreit von der Zufälligkeit der letzteren denken, ist weder dem uneingeschränkten empiri-
A 564 schen Regressus in der Reihe der Erscheinungen, noch der durchgängi-
B 592 gen Zufäl|ligkeit derselben entgegen. Das ist aber auch das Einzige, was wir zu Hebung der scheinbaren Antinomie zu leisten hatten, und was sich nur auf diese Weise tun ließ. Denn ist die jedesmalige Bedingung zu jedem Bedingten (dem Dasein nach) sinnlich und eben darum zur Reihe gehörig, so ist sie selbst wiederum bedingt (wie die Antithesis der vierten Antinomie es ausweist). Es mußte also entweder ein Widerstreit mit der Vernunft, die das Unbedingte fordert, bleiben, oder dieses au-

возможности вещей вообще и не объявлял интеллигибельное *невозможным* лишь потому, что оно не нужно нам для объяснения явлений. Итак, это лишь показывает, что совершенная случайность всех вещей природы и всех их (эмпирических) условий вполне согласуется с произвольным допущением необходимого, хотя и чисто умопостигаемого [интеллигибельного], условия; следовательно, никакого настоящего противоречия между этими утверждениями нет, и потому они *оба могут быть истинными*. Быть может, такое безусловно необходимое существо, мыслимое рассудком, само по себе невозможно, однако нельзя заключить это исходя из | всеобщей случайности и зависимости всего, что принадлежит к чувственно воспринимаемому миру, или из принципа, требующего, чтобы мы не останавливались ни на одном звене его, поскольку он случаен, и не ссылались на причины вне мира. Разум идет одной дорогой в эмпирическом употреблении и совершенно особой — в трансцендентальном.

Чувственный мир не содержит в себе ничего, кроме явлений, но явления суть только представления, которые в свою очередь всегда чувственно обусловлены. И так как здесь нашими объектами никогда не бывают вещи сами по себе, то нечего удивляться тому, что мы никогда не вправе делать скачок от какого бы то ни было члена эмпирического ряда за пределы чувственности, как это было бы возможно, если бы мы имели дело с вещами самими по себе, которые существовали бы вне своего трансцендентального основания и которые можно было бы оставить, чтобы искать причину их бытия вне их. В отношении случайных *вещей* это во всяком случае необходимо было бы сделать, но не в отношении того, что есть только *представления* о вещах, сама случайность которых есть лишь феномен и может приводить только к регрессу, определяющему феномены, т. е. к эмпирическому регрессу. Но мыслить себе умопостигаемое основание явлений, т. е. чувственного мира, [основание], свободное от случайности чувственного мира, не значит противоречить ни неограниченному эмпирическому регрессу в ряду явлений, ни полной случайности их. Только это мы и должны были сделать для устранения кажущейся антиномии, и только таким образом можно было это сделать. Действительно, если условие для всякого обусловленного (по своему бытию) всегда есть чувственное условие и именно поэтому принадлежит к ряду, то оно само также обусловлено (как это доказывает антитезис четвертой антиномии). Следовательно, или противоречие с разумом, который требует безусловного, должно оставаться, или безусловное должно быть полагаемо вне

ßer der Reihe, in dem Intelligiblen gesetzt werden, dessen Notwendigkeit keine empirische Bedingung erfordert noch verstattet und also respektive auf Erscheinungen unbedingt notwendig ist.

Der empirische Gebrauch der Vernunft (in Ansehung der Bedingungen des Daseins in der Sinnenwelt) wird durch die Einräumung eines bloß intelligiblen Wesens nicht affiziert, sondern geht nach dem Prinzip der durchgängigen Zufälligkeit von empirischen Bedingungen zu höheren, die immer ebensowohl empirisch sind. Ebensowenig schließt aber auch dieser regulative Grundsatz die Annehmung einer intelligiblen Ursache, die nicht in der Reihe ist, aus, wenn es um den reinen Gebrauch der Vernunft (in Ansehung der Zwecke) zu tun ist. Denn da bedeutet jene nur den für uns bloß transzendentalen und unbekannten Grund der Möglichkeit der sinnlichen Reihe überhaupt,
A 565 dessen von allen Bedingungen der letzteren unabhängiges und in Anse-
B 593 hung dieser unbedingt notwen|diges Dasein der unbegrenzten Zufälligkeit der ersteren und darum auch dem nirgend geendigten Regressus in der Reihe empirischer Bedingungen gar nicht entgegen ist.

Schlußanmerkung zur ganzen Antinomie der reinen Vernunft

Solange wir mit unseren Vernunftbegriffen bloß die Totalität der Bedingungen in der Sinnenwelt, und was in Ansehung ihrer der Vernunft zu Diensten geschehen kann, zum Gegenstande haben: so sind unsere Ideen zwar transzendental, aber doch *kosmologisch*. Sobald wir aber das Unbedingte (um das es doch eigentlich zu tun ist) in demjenigen setzen, was ganz außerhalb der Sinnenwelt, mithin außer aller möglichen Erfahrung ist, so werden die Ideen *transzendent:* sie dienen nicht bloß zur Vollendung des empirischen Vernunftgebrauchs (die immer eine nie auszuführende, aber dennoch zu befolgende Idee bleibt), sondern sie trennen sich davon gänzlich und machen sich selbst Gegenstände, deren Stoff nicht aus Erfahrung genommen, deren objektive Realität auch nicht auf der Vollendung der empirischen Reihe, sondern auf reinen Begriffen *a priori* beruht. Dergleichen transzendente Ideen haben einen bloß intelligiblen Gegenstand, welchen als ein transzendentales Objekt, von dem man übrigens nichts weiß, zuzulassen, aller-
A 566 dings erlaubt ist, wozu aber, um es als ein durch seine unterscheidende
B 594 und innere Prädikate bestimmbares Ding zu denken, wir weder | Grün-

ряда в умопостигаемом, необходимость которого не требует и не допускает никакого эмпирического условия и, стало быть, в отношении к явлениям есть необходимость безусловная.

Эмпирическое употребление разума (в отношении условий бытия в чувственно воспринимаемом мире) не аффицируется допущением чисто умопостигаемого существа, а на основании принципа полной случайности это употребление восходит от эмпирических условий к более отдаленным условиям, которые всегда опять-таки эмпирические. Точно так же и это регулятивное основоположение не исключает допущения находящейся вне ряда умопостигаемой причины, когда дело идет о чистом употреблении [разума] (в отношении целей). В самом деле, в таком случае умопостигаемая причина означает для нас лишь трансцендентальное и неизвестное основание возможности чувственного ряда вообще, и бытие ее, независимое от всех условий чувственного ряда и безусловно необходимое | в отношении его, вовсе не противоречит безграничной случайности его, а следовательно, и нигде не заканчивающемуся регрессу в ряду эмпирических условий.

Заключительное примечание к антиномии чистого разума в целом

Пока понятия нашего разума имеют предметом только тотальность условий в чувственно воспринимаемом мире и то, что может быть полезно разуму в отношении этого мира, до тех пор наши идеи суть, правда, трансцендентальные, но все же *космологические* идеи. Но как только мы внедряем безусловное (о котором, собственно, идет речь) в то, что находится целиком вне чувственно воспринимаемого мира, стало быть, вне всякого возможного опыта, то идеи становятся *трансцендентными*: они служат не просто для завершения эмпирического употребления разума (которое всегда остается неосуществимой идеей, хотя мы должны следовать ей), а совершенно обособляются от него и сами себе создают предметы, материал которых не заимствован из опыта и объективная реальность которых основывается не на завершении эмпирического ряда, а на чистых понятиях *a priori*. Подобные трансцендентные идеи имеют чисто умопостигаемый предмет, и допускать его как трансцендентальный объект — о котором, впрочем, ничего не известно, — вообще-то позволительно; но мыслить его как вещь, определимую соответственно ее отличитель-

de der Möglichkeit (als unabhängig von allen Erfahrungsbegriffen), noch die mindeste Rechtfertigung, einen solchen Gegenstand anzunehmen, auf unserer Seite haben, und welches daher ein bloßes Gedankending ist. Gleichwohl dringt uns unter allen kosmologischen Ideen diejenige, so die vierte Antinomie veranlaßte, diesen Schritt zu wagen. Denn das in sich selbst ganz und gar nicht gegründete, sondern stets bedingte Dasein der Erscheinungen fordert uns auf: uns nach etwas von allen Erscheinungen Unterschiedenem, mithin einem intelligiblen Gegenstande umzusehen, bei welchem diese Zufälligkeit aufhöre. Weil aber, wenn wir uns einmal die Erlaubnis genommen haben, außer dem Felde der gesamten Sinnlichkeit eine für sich bestehende Wirklichkeit anzunehmen, Erscheinungen nur als zufällige Vorstellungsarten intelligibler Gegenstände von solchen Wesen, die selbst Intelligenzen sind, anzusehen sind: so bleibt uns nichts anderes übrig als die Analogie, nach der wir die Erfahrungsbegriffe nutzen, um uns von intelligiblen Dingen, von denen wir an sich nicht die mindeste Kenntnis haben, doch irgendeinigen Begriff zu machen. weil wir das Zufällige nicht anders als durch Erfahrung kennen lernen, hier aber von Dingen, die gar nicht Gegenstände der Erfahrung sein sollen, die Rede ist, so werden wir ihre Kenntnis aus dem, was an sich notwendig ist, aus reinen Begriffen von Dingen überhaupt, ableiten müssen. Daher nötigt uns der erste Schritt, den wir außer der Sinnenwelt tun, | unsere neue Kenntnisse von der Untersuchung des schlechtin notwendigen Wesens anzufangen und von den Begriffen desselben die Begriffe von allen Dingen, sofern sie bloß intelligibel sind, abzuleiten; und diesen Versuch wollen wir in dem folgenden Hauptstücke anstellen.

A 567
B 595

Des zweiten Buchs der transzendentalen Dialektik
Drittes Hauptstück
Das Ideal der reinen Vernunft.
Erster Abschnitt

Von dem Ideal überhaupt

Wir haben oben gesehen, daß durch reine *Verstandesbegriffe* ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit gar keine Gegenstände können vorgestellt werden, weil die Bedingungen der objektiven Realität derselben fehlen, und nichts als die bloße Form des Denkens in ihnen angetroffen

ным и внутренним предикатам, мы не имеем ни | оснований возможности (так как он не зависит ни от каких эмпирических понятий), ни малейшего оправдания [даже] для допущения такого предмета; поэтому последний есть лишь пустое порождение мысли. Тем не менее среди космологических идей именно та, которая послужила поводом к четвертой антиномии, заставляет нас отважиться на этот шаг. В самом деле, всегда обусловленное, не имеющее никакой основы в самом себе бытие явлений требует от нас искать что-то отличное от всех явлений, стало быть, умопостигаемый предмет, в котором прекратилась бы эта случайность. Но если мы однажды уже позволили себе допустить вне области всей чувственности самостоятельно существующую действительность, то мы должны рассматривать явления только как случайные способы представления об умопостигаемых [интеллигибельных] предметах, о таких существах, которые сами суть интеллигенции [Intelligenzen], и потому нам остается только прибегнуть к аналогии с эмпирическими понятиями, чтобы составить себе хоть какое-нибудь понятие об умопостигаемых вещах, которые сами по себе совершенно неизвестны нам. Так как мы познаем случайное только в опыте — здесь же речь идет о вещах, которые вовсе не должны быть предметами опыта, — то нам приходится выводить свое знание о них из того, что необходимо само по себе, из чистых понятий о вещах вообще. Вот почему первый шаг, сделанный нами за пределы чувственного мира, | заставляет нас начинать свои новые знания с исследования абсолютно необходимого существа и из его понятий выводить понятия о всех вещах, поскольку они чисто умопостигаемые; эту попытку мы сделаем в следующей главе.

Второй книги трансцендентальной диалектики
Глава третья
Идеал чистого разума
Раздел первый

Об идеале вообще

Выше мы видели, что посредством чистых *понятий рассудка* без каких-либо условий чувственности невозможно представлять себе никакой предмет, так как чистые понятия не обладают объективной реальностью и содержат в себе только форму мышления. Однако, если они

wird. Gleichwohl können sie *in concreto* dargestellt werden, wenn man sie auf Erscheinungen anwendet; denn an ihnen haben sie eigentlich den Stoff zum Erfahrungsbegriffe, der nichts als ein Verstandesbegriff *in concreto* ist. *Ideen* aber sind noch weiter von der objektiven Realität entfernt als *Kategorien;* denn es kann keine Erscheinung gefun-
A 568 den werden, an der sie sich *in concreto* vorstellen ließen. Sie enthal-
B 596 ten eine gewisse | Vollständigkeit, zu welcher keine mögliche empirische Erkenntnis zulangt, und die Vernunft hat dabei nur eine systematische Einheit im Sinne, welcher sie die empirisch mögliche Einheit zu nähern sucht, ohne sie jemals völlig zu erreichen.

Aber noch weiter als die Idee scheint dasjenige von der objektiven Realität entfernt zu sein, was ich das Ideal nenne, und worunter ich die Idee nicht bloß *in concreto,* sondern *in individuo,* d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding, verstehe.

Die Menschheit in ihrer ganzen Vollkommenheit enthält nicht allein die Erweiterung aller zu dieser Natur gehörigen wesentlichen Eigenschaften, welche unseren Begriff von derselben ausmachen, bis zur vollständigen Kongruenz mit ihren Zwecken, welches unsere Idee der vollkommenen Menschheit sein würde, sondern auch alles, was außer diesem Begriffe zu der durchgängigen Bestimmung der Idee gehört; denn von allen entgegengesetzten Prädikaten kann sich doch nur ein einziges zu der Idee des vollkommensten Menschen schicken. Was uns ein Ideal ist, war dem *Plato* eine *Idee des göttlichen Verstandes,* ein einzelner Gegenstand in der reinen
A 569 Anschauung desselben, das Vollkommenste einer jeden Art möglicher We-
B 597 sen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung. |

Ohne uns aber so weit zu versteigen, müssen wir gestehen, daß die menschliche Vernunft nicht allein Ideen, sondern auch Ideale enthalte, die zwar nicht wie die *Platonischen* schöpferische, aber doch *praktische* Kraft (als regulative Prinzipien) haben und der Möglichkeit der Vollkommenheit gewisser *Handlungen* zum Grunde liegen. Moralische Begriffe sind nicht gänzlich reine Vernunftbegriffe, weil ihnen etwas Empirisches (Lust oder Unlust) zum Grunde liegt. Gleichwohl können sie in Ansehung des Prinzips, wodurch die Vernunft der an sich gesetzlosen Freiheit Schranken setzt, (also wenn man bloß auf ihre Form Acht hat) gar wohl zum Beispiele reiner Vernunftbegriffe dienen. Tugend und mit ihr menschliche Weisheit in ihrer ganzen Reinigkeit sind Ideen. Aber der Weise (des Stoikers) ist ein Ideal, d. i. ein Mensch, der bloß in Gedanken existiert, der aber mit der Idee der Weisheit völlig

применены к явлениям, их можно показать *in concreto*, так как именно в явлениях они находят материал для эмпирических понятий, которые суть не что иное, как понятия рассудка *in concreto*. Но *идеи* еще более далеки от объективной реальности, чем *категории*, так как нельзя найти ни одного явления, в котором их можно было бы представить себе *in concreto*. Они содержат в себе некоторую | полноту, какой не достигает ни одно возможное эмпирическое познание, и разум обладает при этом только систематическим единством в чувстве, и с этим единством он пытается сблизить эмпирически возможное единство, никогда не достигая его полностью.

Но, по-видимому, еще дальше, чем идея, от объективной реальности отстоит то, что я называю *идеалом* и под чем я разумею идею не только *in concreto*, но и *in individuo*, т. е. как единичную вещь, определимую или даже определенную только идеей.

Человечество, взятое в своем совершенстве, содержит в себе не только расширение всех присущих такой природе и входящих в наше понятие о нем существенных свойств вплоть до полного совпадения их с их целями, что было бы нашей идеей совершенного человечества, но и заключает в себе все, что кроме этого понятия необходимо для полного определения идеи; в самом деле, из всех противоположных предикатов только один подходит к идее наиболее совершенного человека. То, что мы называем идеалом, у Платона есть *идея божественного рассудка*, единичный предмет в его чистом созерцании, самый совершенный из всех видов возможных сущностей и первооснова всех копий в явлении. |

Не забираясь так далеко, мы должны, однако, признать, что человеческий разум содержит в себе не только идеи, но и идеалы, которые, правда, в отличие от *платоновских* не имеют творящей силы, но все же обладают *практической силой* (как регулятивные принципы) и лежат в основе возможности совершенства определенных *поступков*. Моральные понятия — это не вполне чистые понятия разума, так как в основе их лежит нечто эмпирическое (удовольствие или неудовольствие). Однако, что касается принципа, посредством которого разум ограничивает самое по себе не связанную законами свободу (следовательно, если обращать внимание только на форму этих понятий), они могут, конечно, служить примером чистых понятий разума. Добродетель и вместе с ней человеческая мудрость во всей их чистоте суть идеи. Но мудрец (стоиков) есть идеал, т. е. человек, который сущест-

kongruiert. So wie die Idee die Regel gibt, so dient das Ideal in solchem Falle zum *Urbilde* der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes; und wir haben kein anderes Richtmaß unserer Handlungen, als das Verhalten dieses göttlichen Menschen in uns, womit wir uns vergleichen, beurteilen und dadurch uns bessern, obgleich es niemals erreichen können. Diese Ideale, ob man ihnen gleich nicht objektive Realität (Existenz) zugestehen möchte, sind doch um deswillen nicht für Hirn-
A 570 gespinste anzusehen, sondern geben ein unentbehrliches Richtmaß der
B 598 Vernunft ab, die des Begriffs von dem, was | in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf, um danach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen. Das Ideal aber in einem Beispiele, d. i. in der Erscheinung, realisieren wollen, wie etwa den Weisen in einem Roman, ist untunlich und hat überdem etwas Widersinnisches und wenig Erbauliches an sich, indem die natürlichen Schranken, welche der Vollständigkeit in der Idee kontinuierlich Abbruch tun, alle Illusion in solchem Versuche unmöglich und dadurch das Gute, das in der Idee liegt, selbst verdächtig und einer bloßen Erdichtung ähnlich machen.

So ist es mit dem Ideale der Vernunft bewandt, welches jederzeit auf bestimmten Begriffen beruhen und zur Regel und Urbilde, es sei der Befolgung oder Beurteilung, dienen muß. Ganz anders verhält es sich mit den Geschöpfen der Einbildungskraft, darüber sich niemand erklären und einen verständlichen Begriff geben kann, gleichsam *Monogrammen,* die nur einzelne, obzwar nach keiner angeblichen Regel bestimmte Züge sind, welche mehr eine im Mittel verschiedener Erfahrungen gleichsam schwebende Zeichnung, als ein bestimmtes Bild ausmachen, dergleichen Maler und Physiognomen in ihrem Kopfe zu haben vorgeben, und die ein nicht mitzuteilendes Schattenbild ihrer Produkte oder auch Beurteilungen sein sollen. Sie können, obzwar nur uneigentlich, Ideale der Sinnlichkeit genannt werden, weil sie das nicht erreichbare Muster möglicher empirischer Anschauungen sein sollen
A 571 und gleich|wohl keine der Erklärung und Prüfung fähige Regel abgeben.
B 599 Die Absicht der Vernunft mit ihrem Ideale ist dagegen die durchgängige Bestimmung nach Regeln *a priori;* daher sie sich einen Gegenstand denkt, der nach Prinzipien durchgängig bestimmbar sein soll, obgleich dazu die hinreichenden Bedingungen in der Erfahrung mangeln und der Begriff selbst also transzendent ist.

вует только в мысли, но который полностью совпадает с идеей мудрости. Как идея дает *правила*, так идеал служит в таком случае *прообразом* для полного определения своих копий; и у нас нет иного мерила для наших поступков, кроме поведения этого божественного человека в нас, с которым мы сравниваем себя, оцениваем себя и благодаря этому исправляемся, никогда, однако, не будучи в состоянии сравняться с ним. Хотя и нельзя допустить объективной реальности (существования) этих идеалов, тем не менее нельзя на этом основании считать их химерами: они дают необходимое мерило разуму, который нуждается в понятии того, | что в своем роде совершенно, чтобы по нему оценивать и измерять степень и недостатки несовершенного. Но попытки осуществить идеал на примере, т. е. в явлении, скажем [изобразить] мудреца в романе, напрасны, более того, они в известной степени нелепы и малоназидательны, так как естественные границы, постоянно нарушающие совершенство в идее, исключают возможность какой бы то ни было иллюзии в такого рода попытках и тем самым то добро, которое содержится в идее, делают даже подозрительным и уподобляют его простому вымыслу.

Так обстоит дело с идеалом разума, который всегда должен основываться на определенных понятиях и служить правилом и прообразом для следования или оценки. Совершенно иначе обстоит дело с созданиями способности воображения, которые никто не может себе уяснить и о которых никто не в состоянии дать ясное понятие. Они суть как бы *монограммы*, представляющие собой лишь отдельные, хотя и не определимые никакими правилами черты, которые составляют скорее как бы смутное изображение различных данных опыта, чем определенную картину; наподобие того, что, по уверению художников и физиогномистов, витает в их голове как непередаваемые очертания их произведений или оценок. Их можно, хотя и не точно, назвать идеалами чувственности, так как они должны быть недосягаемым образцом возможных эмпирических созерцаний, хо|тя они и не дают никаких правил, доступных объяснению и проверке.

Наоборот, разум со своими идеалами имеет целью полное определение по правилам *a priori*; поэтому он мыслит предмет, который должен быть полностью определим согласно принципам, хотя для этого нет достаточных условий в опыте и, следовательно, само это понятие трансцендентно.

Des dritten Hauptstücks
Zweiter Abschnitt

Von dem transzendentalen Ideal
(Prototypon transzendentale)

Ein jeder *Begriff* ist in Ansehung dessen, was in ihm selbst nicht enthalten ist, unbestimmt und steht unter dem Grundsatze der *Bestimmbarkeit:* daß nur eines von *jeden zwei* einander kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikaten ihm zukommen könne, welcher auf dem Satze des Widerspruchs beruht und daher ein bloß logisches Prinzip ist, das von allem Inhalte der Erkenntnis abstrahiert und nichts als die logische Form derselben vor Augen hat.

Ein jedes *Ding* aber seiner Möglichkeit nach steht noch unter dem Grundsatze der *durchgängigen Bestimmung,* nach welchem ihm von
B 600 *allen möglichen* Prädikaten der | *Dinge,* sofern sie mit ihren Gegenteilen verglichen werden, eines zukommen muß. Dieses beruht nicht bloß auf dem Satze des Widerspruchs; denn es betrachtet außer dem Verhältnis zweier einander widerstreitenden Prädikate jedes Ding noch im Verhältnis auf die *gesamte Möglichkeit,* als den Inbegriff aller Prädikate der Dinge überhaupt, und indem es solche als Bedingung *a priori* voraussetzt, so stellt es ein jedes Ding so vor, wie es von dem Anteil, den es an jener gesamten Möglichkeit hat, seine eigene Möglichkeit ableite *. Das Principium der durchgängigen Bestimmung betrifft also den Inhalt und nicht bloß die logische Form. Es ist der Grundsatz der Synthesis aller Prädikate, die den vollständigen Begriff von einem Dinge machen sollen, und nicht bloß der analytischen Vorstellung durch eines zweier entgegengesetzten Prädikate,
B 601 und enthält eine transzendentale Voraussetzung, nämlich die | der

* Es wird also durch diesen Grundsatz jedes Ding auf ein gemeinschaftliches Korrelatum, nämlich die gesamte Möglichkeit, bezogen, welche, wenn sie (d. i. der Stoff zu allen möglichen Prädikaten) in der Idee eines einzigen Dinges angetroffen würde, eine Affinität alles Möglichen durch die Identität des Grundes der durchgängigen Bestimmungen desselben beweisen würde. Die *Bestimmbarkeit* eines jeden *Begriffs* ist der Allgemeinheit (*Universalitas*) des Grundsatzes der Ausschließung eines Mittleren zwischen zwei entgegengesetzten Prädikaten, die *Bestimmung* aber eines *Dinges* der Allheit (*Universitas*) oder dem Inbegriffe aller möglichen Prädikate untergeordnet.

Третьей главы
Раздел второй

О трансцендентальном идеале
(Prototypon transzendentale)

Всякое *понятие* неопределенно в отношении того, что не содержится в нем самом, и подчинено основоположению об *определимости*, согласно которому *из двух* контрадикторно-противоположных друг другу предикатов понятию может быть присущ только один. Это основоположение опирается на закон противоречия и потому составляет чисто логический принцип, отвлекающийся от всякого содержания познания и имеющий в виду только логическую форму его.

Но всякая *вещь* с точки зрения ее возможности подчинена еще принципу *полного определения*, согласно которому ей должен быть присущ один *из всех возможных* предикатов | *вещей*, поскольку они сопоставляются со своими противоположностями. Это основоположение опирается не только на закон противоречия, так как оно кроме отношения двух противоречащих друг другу предикатов рассматривает всякую вещь еще в отношении к *целостной возможности* как совокупности всех предикатов вещей вообще и, предполагая все это как условие *a priori*, представляет всякую вещь так, как она выводит свою собственную возможность из своего участия во всей целостной возможности*. Следовательно, принцип полного определения касается содержания, а не только логической формы. Этот принцип есть основоположение о синтезе всех предикатов, которые должны составлять полное понятие вещи, а не только аналитического представления посредством одного из двух противоположных друг другу предикатов, и содержит в себе трансцендентальное предположение, а именно | предположение о

* Следовательно, это основоположение относит всякую вещь к общему корреляту, а именно ко всей целостной возможности, которая, если бы она (т. е. материал для всех возможных предикатов) находилась в идее единичной вещи, обнаруживала бы сродство всего возможного благодаря тождеству основания для полного определения его. *Определимость* всякого *понятия* подчинена всеобщности (*Universalitas*) закона исключенного третьего при двух противоречащих предикатах, а *определение вещи* подчинено целокупности (*Universitas*), или совокупности всех возможных предикатов.

Materie zu *aller Möglichkeit,* welche *a priori* die *Data* zur *besonderen* Möglichkeit jedes Dinges enthalten soll.

Der Satz: *alles Existierende ist durchgängig bestimmt,* bedeutet nicht allein, daß von jedem Paare einander entgegengesetzter *gegebenen,* sondern auch von allen *möglichen* Prädikaten ihm immer eines zukomme; es werden durch diesen Satz nicht bloß Prädikate unter einander logisch, sondern das Ding selbst mit dem Inbegriffe aller möglichen Prädikate transzendental verglichen. Er will so viel sagen als: um ein Ding vollständig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen und es dadurch, es sei bejahend oder verneinend, bestimmen. Die durchgängige Bestimmung ist folglich ein Begriff, den wir niemals *in concreto* seiner Totalität nach darstellen können, und gründet sich also auf einer Idee, welche lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat, die dem Verstande die Regel seines vollständigen Gebrauchs vorschreibt.

Ob nun zwar diese Idee von dem *Inbegriffe aller Möglichkeit,* sofern er als Bedingung der durchgängigen Bestimmung eines jeden Dinges zum Grunde liegt, in Ansehung der Prädikate, die denselben ausmachen mögen, selbst noch unbestimmt ist, und wir dadurch nichts weiter als einen Inbegriff aller möglichen Prädikate überhaupt denken, so finden wir doch bei näherer Untersuchung, daß diese Idee als Urbegriff
A 574 eine Menge von Prädikaten ausstoße, die als abgeleitet durch andere
B 602 schon gegeben | sind, oder nebeneinander nicht stehen können, und daß sie sich bis zu einem durchgängig *a priori* bestimmten Begriffe läutere und dadurch der Begriff von einem einzelnen Gegenstande werde, der durch die bloße Idee durchgängig bestimmt ist, mithin ein *Ideal* der reinen Vernunft genannt werden muß.

Wenn wir alle möglichen Prädikate nicht bloß logisch, sondern transzendental, d. i. nach ihrem Inhalte, der an ihnen *a priori* gedacht werden kann, erwägen, so finden wir, daß durch einige derselben ein Sein, durch andere ein bloßes Nichtsein vorgestellt wird. Die logische Verneinung, die lediglich durch das Wörtchen Nicht angezeigt wird, hängt eigentlich niemals einem Begriffe, sondern nur dem Verhältnisse desselben zu einem andern im Urteile an und kann also dazu bei weitem nicht hinreichend sein, einen Begriff in Ansehung seines Inhalts zu bezeichnen. Der Ausdruck Nichtsterblich kann gar nicht zu erkennen geben, daß dadurch ein bloßes Nichtsein am Gegenstande vorgestellt werde, sondern läßt allen Inhalt unberührt. Eine transzendentale Verneinung bedeutet dagegen das Nichtsein an sich selbst, dem

материи *для всякой возможности*, которая должна *a priori* содержать в себе данные для *особой* возможности всякой вещи.

Положение *все существующее полностью определено* означает, что из всякой пары не только *данных*, но и всех *возможных*, противоположных друг другу предикатов один всегда присущ вещи. Посредством этого положения не только предикаты логически сопоставляются друг с другом, но и сама вещь трансцендентально сопоставляется с совокупностью всех возможных предикатов. Оно означает: для полного познания вещи необходимо познать все возможное и посредством него определять вещь утвердительно или отрицательно. Следовательно, полное определение есть понятие, которого мы никогда не можем показать *in concreto* во всей его тотальности; значит, оно основывается на идее, которая гнездится только в разуме, предписывающем рассудку правила его полного употребления.

И пусть эта идея *совокупности всего возможного*, поскольку она лежит в основе как условие полного определения всякой вещи, сама еще не определенна в отношении предикатов, которые могли бы составлять ее, и посредством нее мы мыслим только совокупность всех возможных предикатов вообще; однако при ближайшем рассмотрении мы находим, что эта идея как первичное понятие исключает множество предикатов, которые или уже даны посредством других предикатов как выводные, | или не могут стоять рядом друг с другом, и что она, очищаясь, образует полностью *a priori* определенное понятие и становится таким образом понятием о единичном предмете, который полностью определен одной лишь идеей, стало быть, должна называться *идеалом* чистого разума.

Рассматривая все возможные предикаты не только логически, но и трансцендентально, т. е. по их содержанию, которое можно мыслить в них *a priori*, мы находим, что через некоторые из них представляется бытие (Sein), а через другие — только небытие (Nichtsein). Логическое отрицание, обозначаемое лишь словечком *не*, никогда, собственно, не прилагается к понятию, а всегда прилагается только к отношению его к другому понятию в суждении и потому никак не может быть достаточным для обозначения содержания понятия. Слово *несмертно* не дает никакого знания о том, что посредством него представляется в предмете только небытие: оно оставляет совершенно незатронутым содержание. Трансцендентальное же отрицание обозначает небытие само по себе, которому противопоставляется трансцендентальное утверждение,

die transzendentale Bejahung entgegengesetzt wird, welche ein Etwas ist, dessen Begriff an sich selbst schon ein Sein ausdrückt und daher Realität (Sachheit) genannt wird, weil durch sie allein, und so weit sie
A 575 reicht, Gegenstände Etwas (Dinge) sind, die entgegenstehende Negati-
B 603 on hingegen | einen bloßen Mangel bedeutet und, wo diese allein gedacht wird, die Aufhebung alles Dinges vorgestellt wird.

Nun kann sich niemand eine Verneinung bestimmt denken, ohne daß er die entgegengesetzte Bejahung zum Grunde liegen habe. Der Blindgeborne kann sich nicht die mindeste Vorstellung von Finsternis machen, weil er keine vom Lichte hat; der Wilde nicht von Armut, weil er den Wohlstand nicht kennt *. Der Unwissende hat keinen Begriff von seiner Unwissenheit, weil er keinen von der Wissenschaft hat, usw. Es sind also auch alle Begriffe der Negationen abgeleitet, und die Realitäten enthalten die *Data* und sozusagen die Materie oder den transzendentalen Inhalt zu der Möglichkeit und durchgängigen Bestimmung aller Dinge.

Wenn also der durchgängigen Bestimmung in unserer Vernunft ein transzendentales Substratum zum Grunde gelegt wird, welches gleichsam den ganzen Vorrat des Stoffes, daher alle mögliche Prädikate der
A 576 Dinge genommen werden können, enthält, so ist dieses Substratum
B 604 nichts anderes, als die Idee von einem All der | Realität (*omnitudo realitatis*). Alle wahre Verneinungen sind alsdann nichts als *Schranken,* welches sie nicht genannt werden könnten, wenn nicht das unbeschränkte (das All) zum Grunde läge.

Es ist aber auch durch diesen Allbesitz der Realität der Begriff eines *Dinges an sich selbst* als durchgängig bestimmt vorgestellt, und der Begriff eines *entis realissimi* ist der Begriff eines einzelnen Wesens, weil von allen möglichen entgegengesetzten Prädikaten eines, nämlich das, was zum Sein schlechthin gehört, in seiner Bestimmung angetroffen wird. Also ist es ein transzendentales *Ideal,* welches der durchgängigen Bestimmung, die notwendig bei allem, was existiert, angetroffen

* Die Beobachtungen und Berechnungen der Sternkundigen haben uns viel Bewundernswürdiges gelehrt, aber das Wichtigste ist wohl, daß sie uns den Abgrund der *Unwissenheit* aufgedeckt haben, den die menschliche Vernunft ohne diese Kenntnisse sich niemals so groß hätte vorstellen können, und worüber das Nachdenken eine große Veränderung in der Bestimmung der Endabsichten unseres Vernunftgebrauchs hervorbringen muß.

высказывающее нечто такое, понятие чего уже само по себе выражает бытие (Sein) и потому называется реальностью (вещностью), так как только на основании этого утверждения и насколько оно простирается, предметы суть Нечто (вещи), тогда как противоположное ему отрицание означает | одно лишь отсутствие, и там, где мыслится только это отрицание, представляется устранение всякой вещи.

Нельзя мыслить отрицание определенно, не полагая в основу противоположного ему утверждения. Слепорожденный не может составить себе никакого представления о темноте, так как у него нет представления о свете; дикарь не представляет себе бедности, так как он не знает, что такое благосостояние *. Невежда не имеет никакого понятия о своем невежестве, так как он не имеет понятия о науке, и т. д. Таким образом, все отрицательные понятия производны, и реальности содержат в себе данные и, так сказать, материю, или трансцендентальное содержание, для возможности и полного определения всех вещей.

Если, следовательно, полное определение в нашем разуме имеет в основе трансцендентальный субстрат, который содержит в себе как бы весь запас материала, откуда могут быть взяты все возможные предикаты вещей, то этот субстрат есть не что иное, как идея всей | реальности (*omnitudo realitatis*). В таком случае все истинные отрицания суть не что иное, как *границы*, каковыми они не могли бы быть названы, если бы в основе не лежало безграничное (всё – das All).

Благодаря такому всеобладанию реальностью понятие *вещи самой по себе* представляется как полностью определенное, а понятие некоторого *entis realissimi* есть понятие единичного существа, так как из всех возможных противоположных друг другу предикатов один, а именно тот, который безусловно присущ бытию (Sein), всегда имеется в ее определении. Следовательно, в основе полного определения, необходимо присущего всему, что существует, лежит трансценденталь-

* Наблюдения и вычисления астрономов научили нас многим удивительным вещам, но важнее всего, пожалуй, то, что они открыли нам пропасть *незнания,* которую человеческий разум без этих знаний никогда не мог бы представлять себе столь огромной и размышления о которой должны произвести большие перемены в определении конечных целей употребления нашего разума.

wird, zum Grunde liegt und die oberste und vollständige materiale Bedingung seiner Möglichkeit ausmacht, auf welcher alles Denken der Gegenstände überhaupt ihrem Inhalte nach zurückgeführt werden muß. Es ist aber auch das einzige eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist, weil nur in diesem einzigen Falle ein an sich allgemeiner Begriff von einem Dinge durch sich selbst durchgängig bestimmt und als die Vorstellung von einem Individuum erkannt wird.

Die logische Bestimmung eines Begriffs durch die Vernunft beruht auf einem disjunktiven Vernunftschlusse, in welchem der Obersatz eine
A 577 logische Einteilung (die Teilung der Sphäre eines allgemeinen Begriffs)
B 605 enthält, der Untersatz diese Sphäre bis auf einen Teil einschränkt | und der Schlußsatz den Begriff durch diesen bestimmt. Der allgemeine Begriff einer Realität überhaupt kann *a priori* nicht eingeteilt werden, weil man ohne Erfahrung keine bestimmte Arten von Realität kennt, die unter jener Gattung enthalten wären. Also ist der transzendentale Obersatz der durchgängigen Bestimmung aller Dinge nichts anderes, als die Vorstellung des Inbegriffs aller Realität, nicht bloß ein Begriff, der alle Prädikate ihrem transzendentalen Inhalte nach *unter sich,* sondern der sie *in sich* begreift; und die durchgängige Bestimmung eines jeden Dinges beruht auf der Einschränkung dieses *All* der Realität, indem einiges derselben dem Dinge beigelegt, das übrige aber ausgeschlossen wird, welches mit dem Entweder und Oder des disjunktiven Obersatzes und der Bestimmung des Gegenstandes durch eins der Glieder dieser Teilung im Untersatze übereinkommt. Demnach ist der Gebrauch der Vernunft, durch den sie das transzendentale Ideal zum Grunde ihrer Bestimmung aller möglichen Dinge legt, demjenigen analogisch, nach welchem sie in disjunktiven Vernunftschlüssen verfährt; welches der Satz war, den ich oben zum Grunde der systematischen Einteilung aller transzendentalen Ideen legte, nach welchem sie den drei Arten von Vernunftschlüssen parallel und korrespondierend erzeugt werden.

Es versteht sich von selbst, daß die Vernunft zu dieser ihrer Absicht,
A 578 nämlich sich lediglich die notwendige durchgängige Bestimmung der
B 606 Dinge vorzustellen, nicht | die Existenz eines solchen Wesens, das dem Ideale gemäß ist, sondern nur die Idee desselben voraussetze, um von einer unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmung die bedingte, d. i. die des Eingeschränkten, abzuleiten. Das Ideal ist ihr also das Urbild (*Prototypon*) aller Dinge, welche insgesamt als mangel-

ный *идеал*, составляюший высшее и полное материальное условие возможности всего существующего, к которому должна сводиться всякая мысль о предметах вообще касательно их содержания. Более того, это единственно подлинный идеал, доступный человеческому разуму, так как только в этом единственном случае само по себе общее понятие о некоей вещи полностью определяется самим собой и познается как представление об индивидууме.

Логическое определение понятия благодаря разуму основывается на дизъюнктивном умозаключении разума, в котором бóльшая посылка содержит логическое деление (деление объема всеобщего понятия), меньшая посылка ограничивает | этот объем одной частью, а вывод определяет понятие этой частью. Всеобщее понятие реальности как таковой не может быть *a priori* подразделено нами, так как без опыта мы не знаем определенных видов реальности, которые содержались бы в родовом ее понятии. Следовательно, трансцендентальная бóльшая посылка полного определения всех вещей есть не что иное, как представление о совокупности всей реальности; она не только понятие, которое имеет в *подчинении* [*под собой*] все предикаты, если иметь в виду их трансцендентальное содержание, но и понятие, которое содержит их *в себе*. А полное определение всякой вещи основывается на ограничении этой всереальности, причем некоторая доля ее приписывается вещи, а все остальное исключается из нее, что соответствует дизъюнктивной большей посылке с ее *или – или* и определению предмета в меньшей посылке благодаря одному из членов этого деления. Таким образом, употребление разума, благодаря которому он полагает трансцендентальный идеал в основу своего определения всех возможных вещей, аналогично применению его в дизъюнктивных умозаключениях; это то положение, которое было выше положено в основу систематического подразделения всех трансцендентальных идей и согласно которому они возникают параллельно и соответственно трем видам умозаключений.

Для этой цели, т. е. для того чтобы представить себе только необходимое полное определение вещей, разум, конечно, допускает как предпосылку не | существование такого существа, которое соответствует идеалу, а только его идею, дабы вывести из безусловной тотальности полного определения тотальность обусловленную, т. е. тотальность ограниченного. Следовательно, идеал есть для разума прообраз (*Prototypon*) всех вещей, которые как несовершенные

hafte Kopien (*ectypa*) den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen und, indem sie demselben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen.

So wird denn alle Möglichkeit der Dinge (der Synthesis des Mannigfaltigen ihrem Inhalte nach) als abgeleitet und nur allein die desjenigen, was alle Realität in sich schließt, als ursprünglich angesehen. Denn alle Verneinungen (welche doch die einzigen Prädikate sind, wodurch sich alles andere vom realsten Wesen unterscheiden läßt) sind bloße Einschränkungen einer größeren und endlich der höchsten Realität, mithin setzen sie diese voraus und sind dem Inhalte nach von ihr bloß abgeleitet. Alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur eine ebensovielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftliches Substratum ist, einzuschränken, so wie alle Figuren nur als verschiedene Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich sind. Daher wird der bloß in der Vernunft befindliche Gegenstand ihres Ideals auch das *Urwesen* (*ens originarium*), sofern es keines über sich hat, das
A 579 *höchste Wesen* (*ens summum*), und sofern alles als bedingt unter ihm
B 607 steht, das *Wesen al|ler Wesen* (*ens entium*) genannt. Alles dieses aber bedeutet nicht das objektive Verhältnis eines wirklichen Gegenstandes zu andern Dingen, sondern der *Idee* zu *Begriffen* und läßt uns wegen der Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwissenheit.

Weil man auch nicht sagen kann, daß ein Urwesen aus viel abgeleiteten Wesen bestehe, indem ein jedes derselben jenes voraussetzt, mithin es nicht ausmachen kann, so wird das Ideal des Urwesens auch als einfach gedacht werden müssen.

Die Ableitung aller anderen Möglichkeit von diesem Urwesen wird daher, genau zu reden, auch nicht als eine *Einschränkung* seiner höchsten Realität und gleichsam als eine *Teilung* derselben angesehen werden können; denn alsdann würde das Urwesen als ein bloßes Aggregat von abgeleiteten Wesen angesehen werden, welches nach dem vorigen unmöglich ist, ob wir es gleich anfänglich, im ersten rohen Schattenrisse, so vorstellten. Vielmehr würde der Möglichkeit aller Dinge die höchste Realität als ein *Grund* und nicht als *Inbegriff* zum Grunde liegen und die Mannigfaltigkeit der ersteren nicht auf der Einschränkung des Urwesens selbst, sondern seiner vollständigen Folge beruhen, zu welcher denn auch unsere ganze Sinnlichkeit samt aller Realität in der Erscheinung gehören würde, die zu der Idee des höchsten Wesens als ein Ingredienz nicht gehören kann.

копии (*ectypa*) заимствуют из него материал для своей возможности и, более или менее приближаясь к нему, все же всегда бесконечно далеки от того, чтобы сравняться с ним.

Таким образом, всякая возможность вещей (синтеза многообразного по их содержанию) рассматривается как производная, и только возможность того, что заключает в себе всю реальность, рассматривается как изначальная. В самом деле, все отрицания (а это единственные предикаты, которыми от всереальнейшего существа можно отличить все остальное) суть лишь ограничения большей и в конечном итоге высшей реальности, стало быть, они предполагают ее и по содержанию лишь производны от нее. Все многообразие вещей есть лишь столь же многообразный способ отграничения понятия высшей реальности, составляющего общий субстрат вещей, подобно тому как все фигуры возможны лишь как различные способы ограничения бесконечного пространства. Поэтому предмет идеала разума, находящийся только в разуме, называется также изначальным существом [первосуществом] (*ens originarium*) или, поскольку оно стоит выше всего, высшим существом (*ens summum*), а поскольку все подчинено ему как обусловленное — также | существом всех существ (*ens entium*). Но все это означает не объективное отношение действительного предмета к другим вещам, а отношение *идеи* к *понятиям*, и мы остаемся в совершенном неведении относительно существования существа, обладающего столь исключительным превосходством.

Поскольку нельзя также утверждать, что первоначальное существо состоит из множества производных существ, потому что каждое из них предполагает ее и, стало быть, не может составлять его, постольку идеал первоначального существа должно мыслить как нечто простое.

Поэтому выведение всякой другой возможности из этого первосущества, строго говоря, нельзя также представлять себе как *ограничение* его высшей реальности и как бы *деление* его; ведь в таком случае первосущество рассматривалось бы как простой агрегат производных существ, что, согласно предыдущему, невозможно, хотя вначале, в первом грубом очерке, мы и представляли это именно так. Скорее высшая реальность составляла бы *основание* возможности всех вещей, а не их *совокупность*, и многообразие вещей зижделось бы на ограничении не самого изначального существа, а полноты его следствий, к числу которых должна бы относиться также вся наша чувственность вместе со всей реальностью в явлении, так как она не может входить в идею высшего существа как составная часть.

A 580 | Wenn wir nun dieser unserer Idee, indem wir sie hypostasieren,
B 608 soferner nachgehen, so werden wir das Urwesen durch den bloßen Begriff der höchsten Realität als ein einiges, einfaches, allgenugsames, ewiges etc., mit einem Worte, es in seiner unbedingten Vollständigkeit durch alle Prädikamente bestimmen können. Der Begriff eines solchen Wesens ist der von *Gott,* in transzendentalem Verstande gedacht; und so ist das Ideal der reinen Vernunft der Gegenstand einer transzendentalen *Theologie,* so wie ich es auch oben angeführt habe.

Indessen würde dieser Gebrauch der transzendentalen Idee doch schon die Grenzen ihrer Bestimmung und Zulässigkeit überschreiten. Denn die Vernunft legte sie nur als den *Begriff* von aller Realität der durchgängigen Bestimmung der Dinge überhaupt zum Grunde, ohne zu verlangen, daß alle diese Realität objektiv gegeben sei und selbst ein Ding ausmache. Dieses letztere ist eine bloße Erdichtung, durch welche wir das Mannigfaltige unserer Idee in einem Ideale als einem besonderen Wesen zusammenfassen und realisieren, wozu wir keine Befugnis haben, sogar nicht einmal, die Möglichkeit einer solchen Hypothese geradezu anzunehmen; wie denn auch alle Folgerungen, die aus einem solchen Ideale abfließen, die durchgängige Bestimmung der Dinge
A 581 überhaupt, als zu deren Behuf die Idee allein nötig war, nichts angehen
B 609 und darauf nicht den mindesten Einfluß haben. |

Es ist nicht genug, das Verfahren unserer Vernunft und ihre Dialektik zu beschreiben, man muß auch die Quellen derselben zu entdecken suchen, um diesen Schein selbst wie ein Phänomen des Verstandes erklären zu können; denn das Ideal, wovon wir reden, ist auf einer natürlichen und nicht bloß willkürlichen Idee gegründet. Daher frage ich: wie kommt die Vernunft dazu, alle Möglichkeit der Dinge als abgeleitet von einer einzigen, die zum Grunde liegt, nämlich der der höchsten Realität, anzusehen und diese sodann als in einem besonderen Urwesen enthalten vorauszusetzen?

Die Antwort bietet sich aus den Verhandlungen der transzendentalen Analytik von selbst dar. Die Möglichkeit der Gegenstände der Sinne ist ein Verhältnis derselben zu unserm Denken, worin etwas (nämlich die empirische Form) *a priori* gedacht werden kann, dasjenige aber, was die Materie ausmacht, die Realität in der Erscheinung (was der Empfindung entspricht), gegeben sein muß, ohne welches es auch gar nicht gedacht und mithin seine Möglichkeit nicht vorgestellt werden könnte. Nun kann ein Gegenstand der Sinne nur durchgängig bestimmt

| Расследуя подробнее эту свою идею и гипостазируя ее, мы можем определить первосущество с помощью одного лишь понятия высшей реальности как существо единое, простое, вседовлеющее, вечное и т. д.— одним словом, мы можем определить его в его безусловной полноте всеми предикаментами. Понятие такого существа есть понятие Бога в трансцендентальном смысле; таким образом, идеал чистого разума есть предмет трансцендентальной *теологии*, как я уже указывал выше.

А вследствие этого такое употребление трансцендентальной идеи выходило бы уже за пределы ее назначения и допустимости. Действительно, разум положил ее в основу полного определения вещей вообще только как *понятие* всей реальности, вовсе не требуя, чтобы вся эта реальность была дана объективно и сама составляла вещь. Последнее предположение есть чистый вымысел, посредством которого мы охватываем и реализуем многообразное, [имеющееся] в нашей идее, в идеале как особом существе, между тем как мы не имеем никакого права на это и не имеем оснований допускать даже возможность такой гипотезы; точно так же и все следствия, вытекающие из такого идеала, вовсе не касаются полного определения вещей вообще, для которого только и необходима была идея, и не имеют на него ни малейшего влияния. |

Недостаточно описывать образ действия нашего разума и его диалектику — надо пытаться еще обнаружить ее источники, чтобы иметь возможность объяснить самое эту видимость как феномен рассудка, так как идеал, о котором мы говорим, основывается на естественной, а не на произвольной только идее. Поэтому я спрашиваю: как разум приходит к рассмотрению всякой возможности вещей как производной от одной-единственной возможности, лежащей в основе, а именно от возможности высшей реальности, и затем допускает ее как содержашуюся в особом первосуществе?

Ответ сам собой вытекает из того, что обсуждалось в трансцендентальной аналитике. Возможность предметов чувств есть отношение к нашему мышлению, в котором нечто (а именно эмпирическую форму) можно мыслить *a priori*, а то, что составляет материю, реальность в явлении (то, что соответствует ощущению), должно быть дано, так как иначе его вообще нельзя было бы мыслить и, стало быть, его возможность не могла бы быть представлена. Но предмет чувств может быть полностью определен только в том случае, если

werden, wenn er mit allen Prädikaten der Erscheinung verglichen und durch dieselbe bejahend oder verneinend vorgestellt wird. Weil aber darin dasjenige, was das Ding selbst (in der Erscheinung) ausmacht,
A 582 nämlich das Reale, gegeben sein muß, ohne welches es auch gar nicht
B 610 gedacht werden könnte; dasjenige aber, worin | das Reale aller Erscheinungen gegeben ist, die einige allbefassende Erfahrung ist: so muß die Materie zur Möglichkeit aller Gegenstände der Sinne als in einem Inbegriffe gegeben vorausgesetzt werden, auf dessen Einschränkung allein alle Möglichkeit empirischer Gegenstände, ihr Unterschied voneinander und ihre durchgängige Bestimmung beruhen kann. Nun können uns in der Tat keine andere Gegenstände als die der Sinne und nirgend als in dem Kontext einer möglichen Erfahrung gegeben werden, folglich ist nichts für *uns* ein Gegenstand, wenn es nicht den Inbegriff aller empirischen Realität als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt. Nach einer natürlichen Illusion sehen wir nun das für einen Grundsatz an, der von allen Dingen überhaupt gelten müsse, welcher eigentlich nur von denen gilt, die als Gegenstände unserer Sinne gegeben werden. Folglich werden wir das empirische Prinzip unserer Begriffe der Möglichkeit der Dinge als Erscheinungen durch Weglassung dieser Einschränkung für ein transzendentales Prinzip der Möglichkeit der Dinge überhaupt halten.

Daß wir aber hernach diese Idee vom Inbegriffe aller Realität hypostasieren, kommt daher: weil wir die *distributive* Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die *kollektive* Einheit eines Erfahrungsganzen dialektisch verwandeln und an diesem Ganzen der Erscheinung uns ein einzelnes Ding
A 583 denken, was alle empirische Realität in sich enthält, welches denn vermittelst
B 611 der | schon gedachten transzendentalen Subreption mit dem Begriffe eines Dinges verwechselt wird, was an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge steht, zu deren durchgängiger Bestimmung es die realen Bedingungen hergibt *.

* Dieses Ideal des allerrealsten Wesens wird also, ob es zwar eine bloße Vorstellung ist, zuerst *realisiert,* d. i. zum Objekt gemacht, darauf *hypostasiert,* endlich durch einen natürlichen Fortschritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit sogar *personifiziert,* wie wir bald anführen werden; weil die regulative Einheit der Erfahrung nicht auf den Erscheinungen selbst (der Sinnlichkeit allein), sondern auf der Verknüpfung ihres Mannigfaltigen durch den *Verstand* (in einer Apperzeption) beruht, mithin die Einheit der höchsten Realität und die

он сопоставляется со всеми предикатами явления и представлен посредством них утвердительно или отрицательно. Но поскольку то, что составляет самое вещь (в явлении), а именно реальное, должно быть дано, [причем] без этого его нельзя было бы и мыслить, — а то,
5 в чем | дано реальное [содержание] всех явлений, есть единый всеохватывающий опыт, – постольку материю для возможности всех предметов чувств необходимо допускать как данную в виде некоторой совокупности, на ограничении которой только и может основываться вся возможность эмпирических предметов, их отличие друг
10 от друга и их полное определение. В самом деле, нам могут быть даны в качестве предметов только предметы чувств, и не иначе как в контексте возможного опыта, следовательно, предметом *для нас* может быть только то, что допускает совокупность всей эмпирической реальности как условие своей возможности. Под влиянием естест-
15 венной иллюзии мы думаем, что это основоположение должно быть приложимо ко всем вещам вообще, между тем как на самом деле оно приложимо только к тем вещам, которые даны как предметы наших чувств. Таким образом, эмпирический принцип наших понятий возможности вещей как явлений мы принимаем, упуская из виду это
20 ограничение, за трансцендентальный принцип возможности вещей вообще.

Последующее гипостазирование этой идеи совокупности всей реальности происходит оттого, что мы диалектически превращаем *дистрибутивное* единство эмпирического употребления рассудка в
25 *коллективное* единство эмпирического целого и мыслим единичную вещь в этой совокупности явлений, содержащей в себе всю эмпирическую реальность; затем эта совокупность посредством | уже упомянутой трансцендентальной подстановки принимается за понятие вещи, стоящей выше самой возможности всех вещей и доставляю-
30 щей реальные условия для их полного определения *.

* Итак, этот идеал всереальнейшего существа, хотя он есть только представление, сначала *реализуется,* т. е. превращается в объект, затем *гипостазируется* и, наконец, в силу естественного продвижения разума к завершению
35 единства, даже *персонифицируется,* как мы вскоре покажем это. Действительно, регулятивное единство опыта основывается не на самих явлениях (не на чувственности только), а на связи их многообразного [содержания] посредством *рассудка* (в апперцепции); поэтому единство высшей реально-

Des dritten Hauptstücks
Dritter Abschnitt

Von den Beweisgründen der spekulativen Vernunft, auf das Dasein eines höchsten Wesens zu schließen

Ungeachtet dieses dringenden Bedürfnisses der Vernunft, etwas vorauszusetzen, was dem Verstande zu der durchgängigen Bestimmung seiner Begriffe vollständig zum Grunde liegen könne, so bemerkt sie
A 584 doch das Idealische und bloß Gedichtete einer solchen Voraussetzung
B 612 viel zu leicht, als daß sie dadurch allein überredet werden sollte, ein | bloßes Selbstgeschöpf ihres Denkens sofort für ein wirkliches Wesen anzunehmen, wenn sie nicht wodurch anders gedrungen würde, irgendwo ihren Ruhestand in dem Regressus vom Bedingten, das gegeben ist, zum Unbedingten zu suchen, das zwar an sich und seinem bloßen Begriff nach nicht als wirklich gegeben ist, welches aber allein die Reihe der zu ihren Gründen hinausgeführten Bedingungen vollenden kann. Dieses ist nun der natürliche Gang, den jede menschliche Vernunft, selbst die gemeinste, nimmt, obgleich nicht eine jede in demselben aushält. Sie fängt nicht von Begriffen, sondern von der gemeinen Erfahrung an und legt also etwas Existierendes zum Grunde. Dieser Boden aber sinkt, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felsen des Absolutnotwendigen ruht. Dieser selber aber schwebt ohne Stütze, wenn noch außer und unter ihm leerer Raum ist, und er nicht selbst alles erfüllt und dadurch keinen Platz zum *Warum* mehr übrig läßt, d. i. der Realität nach unendlich ist.

Wenn etwas, was es auch sei, existiert, so muß auch eingeräumt werden, daß irgend etwas *notwendigerweise* existiere. Denn das Zufällige existiert nur unter der Bedingung eines anderen als seiner Ursache, und von dieser gilt der Schluß fernerhin bis zu einer Ursache, die nicht zufällig und eben darum ohne Bedingung notwendigerweise da ist. Das
A 585 ist das Argument, worauf die Vernunft ihren Fortschritt zum Urwesen
B 613 gründet. |

Nun sieht sich die Vernunft nach dem Begriffe eines Wesens um, das sich zu einem solchen Vorzuge der Existenz als die unbedingte

durchgängige Bestimmbarkeit (Möglichkeit) aller Dinge in einem höchsten Verstande, mithin in einer *Intelligenz* zu liegen scheint.

Третьей главы
Раздел третий

Об основаниях спекулятивного разума для умозаключения о бытии высшего существа

Несмотря на эту настоятельную потребность разума допускать в качестве предпосылки нечто такое, что могло бы лежать в основе полного определения понятий рассудка, разум все же слишком легко замечает идеальный и целиком вымышленный характер данного допущения, [и это препятствует тому], чтобы одно лишь оно должно было убедить его тотчас принять | простое порождение своего мышления за действительное существо, – если бы нечто другое не заставило его остановиться где-то в регрессе от данного обусловленного к безусловному, которое, правда, само по себе и по одному лишь своему понятию не дано как действительное, но без которого [данный] ряд условий, приводящих к его основаниям, не может быть завершен. Таков естественный путь, по которому идет всякий человеческий, даже самый обыденный, разум, хотя не всякий удерживается на этом пути. Разум начинает не с понятий, а с обыденного опыта и, следовательно, полагает в основу нечто существующее. Но эта почва ускользает у него из-под ног, если под ней нет твердой скалы абсолютно необходимого. Однако это абсолютно необходимое само как бы парит без опоры, если вне него и под ним есть еще пустое пространство и если оно само не заполняет собой всего, не оставляя уже никакого места для вопроса *«почему»*, т. е. будучи бесконечным по своей реальности.

Если что-то, чем бы оно ни было, существует, то обязательно надо допустить также, что где-то есть нечто, существующее *необходимым образом*. В самом деле, случайное существует только при наличии чего-то другого как своей причины, и об этом другом можно сказать то же самое, пока мы не дойдем до какой-то причины, которая не случайна и именно потому существует необходимо без всякого условия. Таков аргумент, на котором разум обосновывает свое продвижение к первосуществу. |

Затем разум оглядывается в поисках понятия существа, для которого подходило бы такое превосходство в существовании, как безусловная

сти и полная определимость (возможность) всех вещей кажутся содержащимися в некоем высшем рассудке, стало быть, *в мыслящем существе [интеллигенции]*.

Notwendigkeit schicke, nicht sowohl um alsdann von dem Begriffe desselben *a priori* auf sein Dasein zu schließen (denn getrauete sie sich dieses, so dürfte sie überhaupt nur unter bloßen Begriffen forschen und hätte nicht nötig, ein gegebenes Dasein zum Grunde zu legen), sondern nur um unter allen Begriffen möglicher Dinge denjenigen zu finden, der nichts der absoluten Notwendigkeit Widerstreitendes in sich hat. Denn daß doch irgend etwas schlechthin notwendig existieren müsse, hält sie nach dem ersteren Schlusse schon für ausgemacht. Wenn sie nun alles wegschaffen kann, was sich mit dieser Notwendigkeit nicht verträgt, außer einem: so ist dieses das schlechthin notwendige Wesen, man mag nun die Notwendigkeit desselben begreifen, d. i. aus seinem Begriffe allein ableiten können, oder nicht.

Nun scheint dasjenige, dessen Begriff zu allem Warum das Darum in sich enthält, das in keinem Stücke und in keiner Absicht defekt ist, welches allerwärts als Bedingung hinreicht, eben darum das zur absoluten Notwendigkeit schickliche Wesen zu sein, weil es bei dem Selbstbesitz aller Bedingungen zu allem Möglichen selbst keiner Bedingung bedarf, ja derselben nicht einmal fähig ist, folglich wenigstens in einem Stücke dem Begriffe der unbedingten Notwendigkeit ein Genüge tut, darin es kein anderer Begriff ihm gleich|tun kann, der, weil er mangelhaft und der Ergänzung bedürftig ist, kein solches Merkmal der Unabhängigkeit von allen ferneren Bedingungen an sich zeigt. Es ist wahr, daß hieraus noch nicht sicher gefolgert werden könne, daß, was nicht die höchste und in aller Absicht vollständige Bedingung in sich enthält, darum selbst seiner Existenz nach bedingt sein müsse; aber es hat denn doch das einzige Merkzeichen des unbedingten Daseins nicht an sich, dessen die Vernunft mächtig ist, um durch einen Begriff *a priori* irgendein Wesen als unbedingt zu erkennen.

A 586 B 614

Der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität würde sich also unter allen Begriffen möglicher Dinge zu dem Begriffe eines unbedingt notwendigen Wesens am besten schicken, und wenn er diesem auch nicht völlig genugtut, so haben wir doch keine Wahl, sondern sehen uns genötigt, uns an ihn zu halten; weil wir die Existenz eines notwendigen Wesens nicht in den Wind schlagen dürfen, geben wir sie aber zu, doch in dem ganzen Felde der Möglichkeit nichts finden können, was auf einen solchen Vorzug im Dasein einen gegründetern Anspruch machen könnte.

необходимость; он ищет такое понятие не для того, чтобы затем *a priori* заключить от него к его бытию (ведь если бы он решился на это, то он вообще мог бы заниматься исследованием одних лишь понятий и не чувствовал бы необходимости полагать в основу какое-то данное бытие), а для того, чтобы из всех понятий возможных вещей найти то, в котором нет ничего противоречащего абсолютной необходимости. Действительно, на основании вышеприведенного вывода разум считает уже установленным, что должно существовать нечто безусловно необходимое. И если он может отвергнуть все, что не согласуется с этой необходимостью, кроме чего-то одного, то это одно и есть безусловно необходимое существо, все равно, понимаем ли мы необходимость его, т. е. можем ли мы вывести необходимость из одного лишь понятия этого существа, или нет.

То, понятие чего содержит в себе [определение] «потому что ...» как ответ на всякий вопрос «*почему*» и что не имеет изъяна ни в какой своей части, ни в каком отношении и служит достаточным условием для всего, по той именно причине кажется существом, подходящим для абсолютной необходимости, что оно, заключая в себе все условия для всего возможного, само не нуждается ни в каком условии и, более того, не может иметь никакого условия, следовательно, удовлетворяет понятию безусловной необходимости по крайней мере в том отношении, в котором никакие другие понятия не могут сравнять|ся с ним, так как, будучи недостаточными и нуждаясь в дополнении, они не выказывают такого признака независимости от всех дальнейших условий. Правда, отсюда нельзя еще с уверенностью заключать, что все, что не содержит в себе высшего и во всех отношениях полного условия, должно быть поэтому обусловленным по своему существованию; но все же оно не имеет в себе того единственного признака безусловного бытия, который дает разуму возможность познать посредством понятия *a priori* какое-то существо как безусловное.

Следовательно, понятие существа, обладающего высшей реальностью, из всех понятий возможных вещей наиболее подходило бы к понятию безусловно необходимого существа, и, если даже оно не вполне удовлетворяет ему, все же у нас нет выбора, и мы вынуждены придерживаться его, так как мы не можем игнорировать существование необходимого существа, а допуская его, нельзя найти ничего во всей сфере возможного, что могло бы предъявлять более обоснованное притязание на такое превосходство в бытии.

So ist also der natürliche Gang der menschlichen Vernunft beschaffen. Zuerst überzeugt sie sich vom Dasein *irgendeines* notwendigen Wesens. In diesem erkennt sie eine unbedingte Existenz. Nun sucht sie den Begriff des Unabhängigen von aller Bedingung und findet | ihn in dem, was selbst die zureichende Bedingung zu allem andern ist, d. i. in demjenigen, was alle Realität enthält. Das All aber ohne Schranken ist absolute Einheit und führt den Begriff eines einigen, nämlich des höchsten Wesens bei sich; und so schließt sie, daß das höchste Wesen als Urgrund aller Dinge schlechthin notwendigerweise da sei.

Diesem Begriffe kann eine gewisse Gründlichkeit nicht gestritten werden, wenn von *Entschließungen* die Rede ist, nämlich wenn einmal das Dasein irgendeines notwendigen Wesens zugegeben wird, und man darin übereinkommt, daß man seine Partei ergreifen müsse, worin man dasselbe setzen wolle; denn alsdann kann man nicht schicklicher wählen, oder man hat vielmehr keine Wahl, sondern ist genötigt, der absoluten Einheit der vollständigen Realität als dem Urquelle der Möglichkeit seine Stimme zu geben. Wenn uns aber nichts treibt, uns zu entschließen, und wir lieber diese ganze Sache dahin gestellt sein ließen, bis wir durch das volle Gewicht der Beweisgründe zum Beifalle gezwungen würden, d. i. wenn es bloß um *Beurteilung* zu tun ist, wie viel wir von dieser Aufgabe wissen, und was wir uns nur zu wissen schmeicheln: dann erscheint obiger Schluß bei weitem nicht in so vorteilhafter Gestalt und bedarf Gunst, um den Mangel seiner Rechtsansprüche zu ersetzen.

Denn wenn wir alles so gut sein lassen, wie es hier vor uns liegt: daß nämlich erstlich von irgendeiner | gegebenen Existenz (allenfalls auch bloß meiner eigenen) ein richtiger Schluß auf die Existenz eines unbedingt notwendigen Wesens stattfinde; zweitens daß ich ein Wesen, welches alle Realität, mithin auch alle Bedingung enthält, als schlechthin unbedingt ansehen müsse, folglich der Begriff des Dinges, welches sich zur absoluten Notwendigkeit schickt, hierdurch gefunden sei: so kann daraus doch gar nicht geschlossen werden, daß der Begriff eines eingeschränkten Wesens, das nicht die höchste Realität hat, darum der absoluten Notwendigkeit widerspreche. Denn ob ich gleich in seinem Begriffe nicht das Unbedingte antreffe, was das All der Bedingungen schon bei sich führt, so kann daraus doch gar nicht gefolgert werden, daß sein Dasein eben darum bedingt sein müsse; so wie ich in einem hypothetischen Vernunftschlusse nicht sagen kann: wo eine gewisse Bedingung

Таков, следовательно, естественный путь человеческого разума. Сначала он убеждается в бытии *какого-то* необходимого существа. В нем он познает безусловное существование. Затем он ищет понятие того, что независимо от каких бы то ни было условий, и находит | его в том, что само служит достаточным условием для всего остального, т. е. в том, что содержит в себе всю реальность. Но всё (das All), не имеющие границ, есть абсолютное единство, приводящее к понятию единого, а именно высшего, существа; так разум заключает, что высшее существо как первооснова всех вещей существует безусловно необходимо.

Этому понятию нельзя отказать в некоторой основательности, если речь идет о [принятых] *решениях*, а именно если мы уже признали бытие какого-то необходимого существа и пришли к общему мнению, что необходимо решить, куда его отнести; действительно, в таком случае нельзя сделать более удачный выбор или, вернее, выбора совсем нет, и мы вынуждены высказаться в пользу абсолютного единства полной реальности как первоисточника возможности. Но если ничто не заставляет нас принимать решение и мы охотнее оставили бы вопрос открытым до тех пор, пока веские доводы не вынудят нас к согласию, т. е. если мы имеем дело только с *обсуждением* вопроса о том, что мы знаем об этой задаче и что нам только кажется известным, тогда вышеуказанный вывод представляется нам вовсе не в столь выгодном свете и нуждается в благосклонном отношении, которое восполнило бы пробел в его законных притязаниях.

Действительно, если мы будем довольствоваться тем, что здесь нам предложено, а именно, во-первых, что от какого-нибудь | данного существования (хотя бы только от моего собственного) можно правильно заключать к существованию некоего безусловно необходимого существа и, во-вторых, что существо, содержащее в себе всю реальность, стало быть также и все условия, должно рассматриваться мной как абсолютно безусловное, следовательно, тем самым найдено понятие вещи, согласуемой с абсолютной необходимостью, то отсюда вовсе еще нельзя заключить, что понятие ограниченного существа, не обладающего высшей реальностью, противоречит поэтому абсолютной необходимости. В самом деле, хотя в его понятии я не нахожу безусловного, которое уже содержит в себе все условия, вместе взятые, тем не менее из этого я еще не могу делать вывод, что ее бытие именно поэтому должно быть обусловленным, подобно тому как в гипотетическом умозаключении я не

(nämlich hier der Vollständigkeit nach Begriffen) nicht ist, da ist auch das Bedingte nicht. Es wird uns vielmehr unbenommen bleiben, alle übrige eingeschränkte Wesen ebensowohl für unbedingt notwendig gelten zu lassen, ob wir gleich ihre Notwendigkeit aus dem allgemeinen Begriffe, den wir von ihnen haben, nicht schließen können. Auf diese Weise aber hätte dieses Argument uns nicht den mindesten Begriff von Eigenschaften eines notwendigen Wesens verschafft und überall gar nichts geleistet.

A 589 Gleichwohl bleibt diesem Argumente eine gewisse Wichtigkeit und
B 617 ein Ansehen, das ihm wegen dieser objektiven | Unzulänglichkeit noch nicht sofort genommen werden kann. Denn setzt, es gebe Verbindlichkeiten, die in der Idee der Vernunft ganz richtig, aber ohne alle Realität der Anwendung auf uns selbst, d. i. ohne Triebfedern, sein würden, wo nicht ein höchstes Wesen vorausgesetzt würde, das den praktischen Gesetzen Wirkung und Nachdruck geben könnte: so würden wir auch eine Verbindlichkeit haben, den Begriffen zu folgen, die, wenn sie gleich nicht objektiv zulänglich sein möchten, doch nach dem Maße unserer Vernunft überwiegend sind, und in Vergleichung mit denen wir doch nichts Besseres und Überführenderes erkennen. Die Pflicht zu wählen würde hier die Unschlüssigkeit der Spekulation durch einen praktischen Zusatz aus dem Gleichgewichte bringen, ja die Vernunft würde bei ihr selbst, als dem nachsehendsten Richter, keine Rechtfertigung finden, wenn sie unter dringenden Bewegursachen, obzwar nur mangelhafter Einsicht, diesen Gründen ihres Urteils, über die wir doch wenigstens keine bessere kennen, nicht gefolgt wäre.

Dieses Argument, ob es gleich in der Tat transzendental ist, indem es auf der inneren Unzulänglichkeit des Zufälligen beruht, ist doch so einfältig und natürlich, daß es dem gemeinsten Menschensinne angemessen ist, sobald dieser nur einmal darauf geführt wird. Man sieht Dinge sich verändern, entstehen und vergehen; sie müssen also, oder
A 590 wenigstens ihr Zustand, eine Ursache haben. Von jeder Ursache aber,
B 618 die jemals in der Erfahrung gegeben wer|den mag, läßt sich eben dieses wiederum fragen. Wohin sollen wir nun die *oberste* Kausalität billiger verlegen als dahin, wo auch die *höchste* Kausalität ist, d. i. in dasjenige Wesen, was zu jeder möglichen Wirkung die Zulänglichkeit in sich selbst ursprünglich enthält, dessen Begriff auch durch den einzigen Zug einer allbefassenden Vollkommenheit sehr leicht zustandekommt. Diese höchste Ursache halten wir denn für schlechthin notwendig,

могу утверждать, что там, где нет того или иного условия (здесь именно условие полноты согласно понятиям), нет также и обусловленного. Вернее, нам не возбраняется считать все остальные ограниченные существа точно так же безусловно необходимыми, хотя из своего общего понятия о них мы не можем заключать об их необходимости. Но таким образом этот аргумент не дал бы нам и самого малого понятия о свойствах необходимого существа и вообще не приводил бы ни к каким результатам.

Тем не менее этот аргумент сохраняет некоторое значение и вес, которого еще нельзя отнять у него из-за этой его объективной | недостаточности. В самом деле, если допустить, что имеются обязанности, в идее разума совершенно правильные, но лишенные всякого реального применения к нам самим, т. е. лишенные всяких мотивов, пока мы не допустим высшего существа, которое могло бы придать действенность и силу практическим законам, – то мы были бы также обязаны следовать понятиям, которые, хотя, быть может, и недостаточны объективно, тем не менее, согласно мерилу нашего разума, имеют наибольший вес, и в сравнении с ними мы не познаем ничего лучшего и более убедительного. Обязанность произвести выбор положила бы здесь конец нерешительности спекуляции благодаря присоединившемуся практическому мотиву, более того, разум для себя самого как наиболее снисходительного судьи не нашел бы никаких оправданий, если бы при настоятельных мотивах, хотя и недостаточном усмотрении, он не последовал этим доводам для своих суждений, лучше которых мы во всяком случае не знаем.

Этот аргумент, хотя в действительности он трансцендентален, так как основывается на внутренней недостаточности случайного, отличается, однако, такой простотой и естественностью, что удовлетворяет самый обыденный человеческий разум, как только его наводят на этот аргумент. Мы наблюдаем, как вещи изменяются, возникают и исчезают; следовательно, они, или по крайней мере их состояния, должны иметь причину. Но по поводу всякой причины, которая может быть дана | в опыте, можно в свою очередь поставить тот же вопрос [о причине]. Куда же с наибольшим правом можно отнести *главенствующую* каузальность, если не туда, где находится также *высшая* каузальность, т. е. к тому существу, которое изначально содержит в себе достаточное основание для всякого возможного действия и понятие которого легко установить при помощи одной лишь черты всеохватывающего совер-

weil wir es schlechterdings notwendig finden, bis zu ihr hinaufzusteigen, und keinen Grund, über sie noch weiter hinaus zu gehen. Daher sehen wir bei allen Völkern durch ihre blindeste Vielgötterei doch einige Funken des Monotheismus durchschimmern, wozu nicht Nachdenken und tiefe Spekulation, sondern nur ein nach und nach verständlich gewordener natürlicher Gang des gemeinen Verstandes geführt hat.

Es sind nur drei Beweisarten vom Dasein Gottes aus spekulativer Vernunft möglich.

Alle Wege, die man in dieser Absicht einschlagen mag, fangen entweder von der bestimmten Erfahrung und der dadurch erkannten besonderen Beschaffenheit unserer Sinnenwelt an und steigen von ihr nach Gesetzen der Kausalität bis zur höchsten Ursache außer der Welt hinauf; oder sie legen nur unbestimmte Erfahrung, d. i. irgendein Dasein, empirisch zum Grunde; oder sie abstrahieren endlich von aller
A 591 Erfahrung und schließen gänzlich *a priori* aus bloßen Begriffen auf
B 619 das Dasein einer höchsten Ursache. Der erste Beweis ist der *physikotheologische,* der zweite der *kosmologische,* der dritte der *ontologische* Beweis. Mehr gibt es ihrer nicht, und mehr kann es auch nicht geben.

Ich werde dartun: daß die Vernunft auf dem einen Wege (dem empirischen) so wenig, als auf dem anderen (dem transzendentalen) etwas ausrichte, und daß sie vergeblich ihre Flügel ausspanne, um über die Sinnenwelt durch die bloße Macht der Spekulation hinaus zu kommen. Was aber die Ordnung betrifft, in welcher diese Beweisarten der Prüfung vorgelegt werden müssen, so wird sie gerade die umgekehrte von derjenigen sein, welche die sich nach und nach erweiternde Vernunft nimmt, und in der wir sie auch zuerst gestellt haben. Denn es wird sich zeigen: daß, obgleich Erfahrung den ersten Anlaß dazu gibt, dennoch bloß der *transzendentale Begriff* die Vernunft in dieser ihrer Bestrebung leite und in allen solchen Versuchen das Ziel ausstecke, das sie sich vorgesetzt hat. Ich werde also von der Prüfung des transzendentalen Beweises anfangen und nachher sehen, was der Zusatz des Empirischen zur Vergrößerung seiner Beweiskraft tun könne.

шенства. Эту высшую причину мы считаем безусловно необходимой, потому что признаем безусловно необходимым добраться до нее и не имеем никакого основания идти дальше нее. Поэтому мы замечаем, что у всех народов сквозь самое слепое многобожие все же пробиваются искры монотеизма, к которому привели не размышление и глубокая спекуляция, а лишь естественные пути обыденного рассудка, постепенно становившиеся понятными.

Возможны только три способа доказательства бытия Бога исходя из спекулятивного разума.

Все пути, по которым можно следовать с этой целью, или начинаются с определенного опыта и познанной с его помощью особой природы нашего чувственного мира, восходя от нее по законам каузальности до высшей причины, находящейся вне мира, или эмпирически полагают в основу лишь неопределенный опыт, т. е. какое-нибудь бытие [вообще], или, наконец, отвлекаются от всякого опыта и исходя из одних лишь понятий заключают совершенно *a priori* к бытию высшей причины. Первое доказательство называется *физикотеологическим*, второе — *космологическим*, а третье — *онтологическим*. Других доказательств нет и не может быть.

Я докажу, что разум ничего не может достигнуть ни на одном (эмпирическом), ни на другом (трансцендентальном) пути и что он напрасно расправляет свои крылья, чтобы одной лишь силой спекуляции выйти за пределы чувственно воспринимаемого мира. Что же касается порядка, в котором следует рассматривать эти способы доказательства, то он прямо противоположен тому, какого придерживается постепенно обогащающийся разум и в каком мы их поставили выше. И далее будет показано: хотя опыт дает первый толчок для такого рассмотрения, все же только *трансцендентальное понятие* направляет разум в этом его стремлении и во всех таких попытках определяет цель, которую он себе поставил. Поэтому я начну с рассмотрения трансцендентального доказательства и затем уже покажу, что может сделать прибавление эмпирического для усиления его доказательности.

A 592
B 620

| Des dritten Hauptstücks
Vierter Abschnitt

Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes

Man sieht aus dem bisherigen leicht: daß der Begriff eines absolut notwendigen Wesens ein reiner Vernunftbegriff, d. i. eine bloße Idee, sei, deren objektive Realität dadurch, daß die Vernunft ihrer bedarf, noch lange nicht bewiesen ist, welche auch nur auf eine gewisse, obzwar unerreichbare Vollständigkeit Anweisung gibt und eigentlich mehr dazu dient, den Verstand zu begrenzen, als ihn auf neue Gegenstände zu erweitern. Es findet sich hier nun das Befremdliche und Widersinnische, daß der Schluß von einem gegebenen Dasein überhaupt auf irgendein schlechthin notwendiges Dasein dringend und richtig zu sein scheint, und wir gleichwohl alle Bedingungen des Verstandes, sich einen Begriff von einer solchen Notwendigkeit zu machen, gänzlich wider uns haben.

Man hat zu aller Zeit von dem *absolut notwendigen* Wesen geredet und sich nicht sowohl Mühe gegeben, zu verstehen, ob und wie man sich ein Ding von dieser Art auch nur denken könne, als vielmehr dessen Dasein zu beweisen. Nun ist zwar eine Namenerklärung von
A 593 diesem Begriffe ganz leicht, daß es nämlich so etwas sei, dessen
B 621 Nichtsein unmöglich ist; aber man wird hierdurch um nichts | klüger in Ansehung der Bedingungen, die es unmöglich machen, das Nichtsein eines Dinges als schlechterdings undenklich anzusehen, und die eigentlich dasjenige sind, was man wissen will, nämlich ob wir uns durch diesen Begriff überall etwas denken, oder nicht. Denn alle Bedingungen, die der Verstand jederzeit bedarf, um etwas als notwendig anzusehen, vermittelst des Worts: *Unbedingt* wegwerfen, macht mir noch lange nicht verständlich, ob ich alsdann durch einen Begriff eines Unbedingtnotwendigen noch etwas, oder vielleicht gar nichts denke.

Noch mehr: diesen auf das bloße Geratewohl gewagten und endlich ganz geläufig gewordenen Begriff hat man noch dazu durch eine Menge Beispiele zu erklären geglaubt, so daß alle weitere Nachfrage wegen seiner Verständlichkeit ganz unnötig geschienen. Ein jeder Satz der Geometrie, z. B. daß ein Triangel drei Winkel habe, ist schlechthin notwendig; und so redete man von einem Gegenstande, der ganz au-

| Третьей главы
Раздел четвертый

О невозможности онтологического доказательства бытия Бога

Из сказанного выше легко усмотреть, что понятие абсолютно необходимого существа есть чистое понятие разума, т. е. лишь идея, объективная реальность которой далеко еще не доказана тем, что разум нуждается в ней; она содержит в себе лишь указание на определенную, хотя и недостижимую, полноту и, собственно, служит скорее для того, чтобы ограничивать рассудок, чем обогащать его новыми предметами. Здесь представляется странным и нелепым то, что заключение от данного бытия вообще к какому-то безусловно необходимому бытию кажется нужным и правильным, и тем не менее все условия, при которых рассудок может составить себе понятие о такой необходимости, целиком против нас.

Во все времена говорили об *абсолютно необходимом* существе, но усилия направлялись не столько на то, чтобы понять, можно ли и каким образом можно хотя бы только мыслить такую вещь, сколько на то, чтобы доказать ее бытие. Номинальную дефиницию этого понятия, правда, нетрудно дать, а именно: оно есть нечто такое, небытие (Nichtsein) чего невозможно; однако этим мы не становимся более | сведущими относительно условий, которые заставляют нас признать, что небытие какой-нибудь вещи просто нельзя мыслить, а между тем как раз эти условия мы и хотим узнать, а именно хотим узнать, мыслим ли мы вообще что-нибудь посредством этого понятия или нет. В самом деле, если мы посредством слова *безусловный* отвергаем все условия, в которых всегда нуждается рассудок, чтобы рассматривать нечто как необходимое, то для меня далеко еще не понятно, мыслю ли я вслед за этим посредством понятия безусловно необходимого еще что-то или, быть может, вообще ничего не мыслю.

Более того, это принятое сначала наугад и сделавшееся в конце концов совершенно привычным понятие надеялись еще объяснить на множестве примеров, так что все дальнейшие вопросы о его понятности казались совершенно ненужными. Всякое положение геометрии, например, что треугольник имеет три угла, безусловно необходимо; то же самое утверждали и о предмете, целиком находя-

ßerhalb der Sphäre unseres Verstandes liegt, als ob man ganz wohl verstände, was man mit dem Begriffe von ihm sagen wolle.

Alle vorgegebenen Beispiele sind ohne Ausnahme nur von *Urteilen,* aber nicht von *Dingen* und deren Dasein hergenommen. Die unbedingte Notwendigkeit der Urteile aber ist nicht eine absolute Notwendigkeit der
A 594 Sachen. Denn die absolute Notwendigkeit des Urteils ist nur eine bedingte
B 622 Notwendigkeit der Sache, oder des | Prädikats im Urteile. Der vorige Satz sagte nicht, daß drei Winkel schlechterdings notwendig sind, sondern, unter der Bedingung, daß ein Triangel da ist (gegeben ist), sind auch drei Winkel (in ihm) notwendigerweise da. Gleichwohl hat diese logische Notwendigkeit eine so große Macht ihrer Illusion bewiesen, daß, indem man sich einen Begriff *a priori* von einem Dinge gemacht hatte, der so gestellt war, daß man seiner Meinung nach das Dasein mit in seinen Umfang begriff, man daraus glaubte sicher schließen zu können, daß, weil dem Objekt dieses Begriffs das Dasein notwendig zukommt, d. i. unter der Bedingung, daß ich dieses Ding als gegeben (existierend) setze, auch sein Dasein notwendig (nach der Regel der Identität) gesetzt werde, und dieses Wesen daher selbst schlechterdings notwendig sei, weil sein Dasein in einem nach Belieben angenommenen Begriffe und unter der Bedingung, daß ich den Gegenstand desselben setze, mitgedacht wird.

Wenn ich das Prädikat in einem identischen Urteile aufhebe und behalte das Subjekt, so entspringt ein Widerspruch, und daher sage ich: jenes kommt diesem notwendigerweise zu. Hebe ich aber das Subjekt zusammt dem Prädikate auf, so entspringt kein Widerspruch; denn *es ist nichts mehr,* welchem widersprochen werden könnte. Einen Triangel setzen und doch die drei Winkel desselben aufheben, ist widersprechend, aber den Triangel samt seinen drei Winkeln aufheben, ist kein
A 595 Widerspruch. Gerade eben so ist es mit dem Begriffe eines absolut not-
B 623 wendigen | Wesens bewandt. Wenn ihr das Dasein desselben aufhebt, so hebt ihr das Ding selbst mit allen seinen Prädikaten auf; wo soll alsdann der Widerspruch herkommen? Äußerlich ist nichts, dem widersprochen würde, denn das Ding soll nicht äußerlich notwendig sein; innerlich auch nichts, denn ihr habt durch Aufhebung des Dinges selbst alles Innere zugleich aufgehoben. Gott ist allmächtig; das ist ein notwendiges Urteil. Die Allmacht kann nicht aufgehoben werden, wenn ihr eine Gottheit, d. i. ein unendliches Wesen, setzt, mit dessen Begriff jener identisch ist. Wenn ihr aber sagt: *Gott ist nicht,* so ist weder die Allmacht, noch irgendein anderes seiner Prädikate gegeben; denn sie sind

щемся вне сферы нашего рассудка, как будто вполне понимая, что́ хотят сказать о нем с помощью этого понятия.

Все без исключения приводимые примеры этого рода относятся только к *суждениям*, а не к *вещам* и их бытию. Но безусловная необходимость суждений не есть абсолютная необходимость вещей. В самом деле, абсолютная необходимость суждения есть лишь обусловленная необходимость вещи или | предиката в суждении. Приведенное выше положение не утверждает, что три угла безусловно необходимы, а устанавливает, что если дан треугольник, то также необходимо имеются три угла (в нем). Однако сила иллюзии этой логической необходимости столь велика, что, *a priori* составив себе понятие о вещи, включающее, по нашему мнению, бытие в свой объем, мы полагаем, будто можно с уверенностью заключить отсюда следующее: раз объекту этого понятия бытие присуще с необходимостью, т. е. при условии, что я полагаю эту вещь как данную (существующую), то ее бытие также полагается необходимо (согласно закону тождества), и потому само это существо должно быть безусловно необходимым, так как его бытие мыслится вместе с произвольно принятым нами понятием и при условии, что я полагаю его предмет.

Если в тождественном суждении я отвергаю предикат и сохраняю субъект, то возникает противоречие; поэтому я говорю, что [в тождественном суждении] предикат необходимо присущ субъекту. Но если я отвергаю субъект вместе с предикатом, то противоречия не возникает, так как *не остается уже ничего*, чему нечто могло бы противоречить. Полагать треугольник и в то же время отрицать [в нем] три угла — противоречиво; но отрицание треугольника вместе с его тремя углами не заключает в себе никакого противоречия. То же самое относится и к понятию абсолютно необходимого | существа. Если вы отвергаете его бытие, то вы отвергаете самое эту вещь вместе со всеми ее предикатами; откуда же здесь может возникнуть противоречие? Вовне нет ничего, чему бы [это] противоречило, так как эта вещь не должна обладать внешней необходимостью; внутренне также ничего нет, [чему бы это противоречило], так как, отвергнув самое вещь, вы вместе с тем отвергли и все внутреннее [в ней]. Суждение *Бог всемогущ* есть суждение необходимости. Полагая божество, т. е. *бесконечное существо*, нельзя отрицать всемогущество, понятие которого тождественно с понятием божества. Но если вы говорите: *Бога нет*, то не дано ни всемогущества,

alle zusammt dem Subjekte aufgehoben, und es zeigt sich in diesem Gedanken nicht der mindeste Widerspruch.

Ihr habt also gesehen, daß, wenn ich das Prädikat eines Urteils zusammt dem Subjekte aufhebe, niemals ein innerer Widerspruch entspringen könne, das Prädikat mag auch sein, welches es wolle. Nun bleibt euch keine Ausflucht übrig als, ihr müßt sagen: es gibt Subjekte, die gar nicht aufgehoben werden können, die also bleiben müssen. Das würde aber ebensoviel sagen als: es gibt schlechterdings notwendige Subjekte; eine Voraussetzung, an deren Richtigkeit ich eben gezweifelt habe, und deren Möglichkeit ihr mir zeigen wolltet. Denn ich kann mir
A 596 nicht den geringsten Begriff von einem Dinge machen, welches, wenn
B 624 es mit allen seinen Prädikaten aufgehoben | würde, einen Widerspruch zurückließe; und ohne den Widerspruch habe ich durch bloße reine Begriffe *a priori* kein Merkmal der Unmöglichkeit.

Wider alle diese allgemeinen Schlüsse (deren sich kein Mensch weigern kann) fordert ihr mich durch einen Fall auf, den ihr als einen Beweis durch die Tat aufstellet: daß es doch einen und zwar nur diesen Einen Begriff gebe, da das Nichtsein oder das Aufheben seines Gegenstandes in sich selbst widersprechend sei; und dieses ist der Begriff des allerrealsten Wesens. Es hat, sagt ihr, alle Realität, und ihr seid berechtigt, ein solches Wesen als möglich anzunehmen (welches ich für jetzt einwillige, obgleich der sich nicht widersprechende Begriff noch lange nicht die Möglichkeit des Gegenstandes beweist)*. Nun ist unter aller
A 597 Realität auch das Dasein mit begriffen: also liegt das Dasein in dem
B 625 Begriffe von einem Möglichen. Wird dieses | Ding nun aufgehoben, so wird die innere Möglichkeit des Dinges aufgehoben, welches widersprechend ist.

* Der Begriff ist allemal möglich, wenn er sich nicht widerspricht. Das ist das logische Merkmal der Möglichkeit, und dadurch wird sein Gegenstand vom *nihil negativum* unterschieden. Allein er kann nichts destoweniger ein leerer Begriff sein, wenn die objektive Realität der Synthesis, dadurch der Begriff erzeugt wird, nicht besonders dargetan wird; welches aber jederzeit, wie oben gezeigt worden, auf Prinzipien möglicher Erfahrung und nicht auf dem Grundsatze der Analysis (dem Satze des Widerspruchs) beruht. Das ist eine Warnung, von der Möglichkeit der Begriffe (logische) nicht sofort auf die Möglichkeit der Dinge (reale) zu schließen.

какого-нибудь другого из его предикатов, так как все они отвергаются вместе с субъектом, и в этой мысли нет ни малейшего противоречия.

Итак, вы видите: если я отвергаю предикат суждения вместе с субъектом, никогда не может возникнуть внутреннее противоречие, каков бы ни был предикат. Для вас остается лишь один выход — утверждать, что есть субъекты, которые вовсе нельзя отрицать и которые, следовательно, должны оставаться. Однако это было бы равносильно утверждению, что есть безусловно необходимые субъекты, а между тем правильность именно этого предположения я и подверг сомнению, и возможность его вы собирались доказать. Действительно, я не могу составить себе ни малейшего понятия о вещи, которая в случае отрицания ее вместе со всеми ее предикатами | оставила бы за собой противоречие, а кроме противоречия я, исходя из одних лишь чистых понятий *a priori*, не имею никакого иного признака невозможности.

Вопреки всем этим общим соображениям (которых не может отвергнуть ни один человек) вы бросаете мне вызов, ссылаясь на один случай как на фактическое доказательство того, что все же существует одно, и притом только одно, понятие: небытие или отрицание его предмета внутренне противоречиво, и это есть понятие всереальнейшего существа. Вы говорите, что оно заключает в себе всю реальность и что вы имеете полное основание допускать такое существо как возможное (с чем я пока соглашаюсь, хотя отсутствие противоречия в понятии далеко еще не служит доказательством возможности предмета)*. Но всякая реальность включает в себя также и бытие; следовательно, бытие входит в понятие возможной вещи. Если эта вещь отрицается, то отрицается внутренняя возможность ее, что противоречиво.

* *Понятие всегда возможно, если оно не противоречит самому себе. В этом состоит логический признак возможности и посредством него предмет понятия отличается от nihil negativum.* Но тем не менее такое понятие может быть пустым, если объективная реальность синтеза, посредством которого оно образуется, не доказана специально; однако это доказательство, как показано выше, всегда основывается на принципах возможного опыта, а не на основоположении об анализе (не на законе противоречия). Это — предостережение против того, чтобы от возможности понятий (логической) мы тотчас же заключали к возможности вещей (реальной).

Ich antworte: Ihr habt schon einen Widerspruch begangen, wenn ihr in den Begriff eines Dinges, welches ihr lediglich seiner Möglichkeit nach denken wolltet, es sei unter welchem versteckten Namen, schon den Begriff seiner Existenz hinein brachtet. Räumt man euch dieses ein, so habt ihr dem Scheine nach gewonnen Spiel, in der Tat aber nichts gesagt; denn ihr habt eine bloße Tautologie begangen. Ich frage euch, ist der Satz: *dieses oder jenes Ding* (welches ich euch als möglich einräume, es mag sein, welches es wolle) *existiert;* ist, sage ich, dieser Satz ein analytischer oder synthetischer Satz? Wenn er das erstere ist, so tut ihr durch das Dasein des Dinges zu eurem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu; aber alsdann müßte entweder der Gedanke, der in euch ist, das Ding selber sein, oder ihr habt ein Dasein als zur Möglichkeit gehörig vorausgesetzt und alsdann das Dasein dem Vorgeben nach aus der inneren Möglichkeit geschlossen, welches nichts als eine elende Tautologie ist. Das Wort: Realität, welches im Begriffe des Dinges anders klingt, als Existenz im Begriffe des Prädikats, macht es nicht aus. Denn wenn ihr auch alles Setzen (unbestimmt, was ihr setzt) Realität nennt, so habt ihr das Ding schon mit allen seinen Prädikaten Begriffe
A 598 des Subjekts gesetzt und als wirklich angenommen, und im Prädikate
B 626 wie|derholt ihr es nur. Gesteht ihr dagegen, wie es billigermaßen jeder Vernünftige gestehen muß, daß ein jeder Existenzialsatz synthetisch sei: wie wollt ihr denn behaupten, daß das Prädikat der Existenz sich ohne Widerspruch nicht aufheben lasse? da dieser Vorzug nur den analytischen, als deren Charakter eben darauf beruht, eigentümlich zukommt.

Ich würde zwar hoffen, diese grüblerische Argutation ohne allen Umschweif durch eine genaue Bestimmung des Begriffs der Existenz zunichtezumachen, wenn ich nicht gefunden hätte, daß die Illusion in Verwechselung eines logischen Prädikats mit einem realen (d. i. der Bestimmung eines Dinges) beinahe alle Belehrung ausschlage. Zum *logischen Prädikate* kann alles dienen, was man will, sogar das Subjekt kann von sich selbst prädiziert werden; denn die Logik abstrahiert von allem Inhalte. Aber die *Bestimmung* ist ein Prädikat, welches über den Begriff des Subjekts hinzukommt und ihn vergrößert. Sie muß also nicht in ihm schon enthalten sein.

Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Ur-

Я отвечаю: вы впали в противоречие уже тогда, когда вы ввели понятие существования, под каким бы именем оно ни скрывалось, в понятие вещи, которую вы собирались мыслить лишь как возможную. Если позволить вам это, то внешне вы выиграли игру, между тем как на деле вы ничего не сказали, ибо это лишь тавтология. Я спрашиваю вас: есть ли суждение – *такая-то или иная вещь* (которую я, какова бы она ни была, допускаю вместе с вами как возможную) *существует* – аналитическое или синтетическое? Если оно аналитическое, то утверждением о бытии вещи вы ничего не прибавляете к вашей мысли о вещи; но в таком случае ваша мысль должна быть или самой этой вещью, или же вы предполагаете, что бытие принадлежит к возможности вещи, и затем уверяете, будто о [ее] бытии вы заключили из [ее] внутренней возможности, а это есть лишь жалкая тавтология. Слово *реальность*, которое в понятии вещи звучит иначе, чем существование в понятии предиката, здесь не помогает. В самом деле, если вы называете всякое полагание (независимо от того, что́ вы полагаете) реальностью, то вы уже в понятии субъекта полагали вещь со всеми ее предикатами, принимая ее как действительную, и в предикате только повто|ряете это. Если же вы признаете, как и должен это признавать каждый разумный человек, что все суждения о существовании синтетические, то как же вы тогда утверждаете, что предикат существования нельзя отрицать без противоречия? Ведь это преимущество присуще только аналитическому суждению, отличительный признак которого именно на этом и основывается.

Я надеялся бы прямо свести на нет эти бесплодные хитросплетения точным определением понятия существования, если бы я не заметил, что иллюзия, возникающая от смешения логического предиката с реальным (т. е. с определением вещи), не преодолевается почти никаким поучением. *Логическим предикатом* может служить все, что угодно, даже субъект может быть предикатом самого себя: ведь логика отвлекается от всякого содержания. Но *определение* есть предикат, который прибавляется к понятию субъекта и расширяет его, следовательно, оно уже не должно содержаться в нем.

Ясно, что *бытие* (Sein) не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только позиционирование вещи или некоторых определений само по себе. В логическом употреблении оно есть

teils. Der Satz: *Gott ist allmächtig,* enthält zwei Begriffe, die ihre Ob-
A 599 jekte haben: Gott und Allmacht; das Wörtchen: *ist,* ist noch nicht ein
B 627 Prädikat obenein, son|dern nur das, was das Prädikat *beziehungsweise* aufs Subjekt setzt. Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit allen seinen Prädikaten (worunter auch die Allmacht gehört) zusammen und sage: *Gott ist,* oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten und zwar den *Gegenstand* in Beziehung auf meinen *Begriff.* Beide müssen genau einerlei enthalten, und es kann daher zu dem Begriffe, der bloß die Möglichkeit ausdrückt, darum daß ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben (durch den Ausdruck: er ist) denke, nichts weiter hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche. Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche. Denn da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein. Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Talern, als bei dem bloßen Begriffe derselben (d. i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne daß durch dieses Sein au-
A 600 ßerhalb meinem Begriffe diese gedachte hundert Taler selbst im min-
B 628 desten vermehrt werden. |

Wenn ich also ein Ding, durch welche und wie viel Prädikate ich will, (selbst in der durchgängigen Bestimmung) denke, so kommt dadurch, daß ich noch hinzusetze: dieses Ding ist, nicht das mindeste zu dem Dinge hinzu. Denn sonst würde nicht eben dasselbe, sondern mehr existieren, als ich im Begriffe gedacht hatte, und ich könnte nicht sagen, daß gerade der Gegenstand meines Begriffs existiere. Denke ich mir auch sogar in einem Dinge alle Realität außer einer, so kommt dadurch, daß ich sage: ein solches mangelhaftes Ding existiert, die fehlende Realität nicht hinzu; sondern es existiert gerade mit demselben Mangel behaftet, als ich es gedacht habe, sonst würde etwas anderes, als ich dachte, existieren. Denke ich mir nun ein Wesen als die höchste Realität (ohne Mangel), so bleibt noch immer die Frage, ob es existiere, oder nicht. Denn obgleich an meinem Begriffe von dem möglichen

лишь связка в суждении. Положение *Бог есть всемогущее* [*существо*] содержит в себе два понятия, имеющие свои объекты: Бог и всемогущество; словечко *есть* (ist) не составляет здесь дополнительного предиката, а есть лишь то, что предикат полагает *по отношению* к субъекту. Если я беру субъект (Бог) вместе со всеми его предикатами (к числу которых принадлежит и всемогущество) и говорю *Бог есть* или *есть Бог*, то я не прибавляю никакого нового предиката к понятию Бога, а только полагаю субъект сам по себе вместе со всеми его предикатами, и притом как *предмет* в отношении к моему *понятию*. Оба они должны иметь совершенно одинаковое содержание, и потому к понятию, выражающему только возможность, ничего не может быть прибавлено, потому что я мыслю его предмет просто как данный (посредством выражения: *он есть*). Таким образом, в действительном содержится не больше, чем в только возможном. Сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров. В самом деле, так как возможные талеры означают понятие, а действительные талеры — предмет и его позиционирование само по себе, то в случае если бы предмет содержал в себе больше, чем понятие, мое понятие не выражало бы всего предмета и, следовательно, не было бы адекватным ему. Но мое имущество больше при наличии ста действительных талеров, чем при одном лишь понятии их (т. е. возможности их). В самом деле, в случае действительности предмет не только аналитически содержится в моем понятии, но и прибавляется синтетически к моему понятию (которое служит определением моего состояния), нисколько не увеличивая эти мыслимые сто талеров этим бытием вне моего понятия. |

Итак, если я мыслю вещь посредством каких угодно предикатов и какого угодно количества их (даже всесторонне определяя ее), то от добавления, что эта вещь *есть* [имеется], к ней решительно ничего не прибавляется. В противном случае существовало бы не то же самое, а больше того, что я мыслил в понятии, и я не мог бы сказать, что существует именно предмет моего понятия. Если даже я мыслю в какой-нибудь вещи все реальности, кроме одной, то от того, что я скажу «эта вещь, в которой чего-то не хватает, существует», недостающая реальность не прибавляется: вещь существует именно с тем недостатком, с каким я ее мыслил, в противном случае существовало бы что-то иное, чем помысленное мною. Если, далее, я мыслю некое существо как высшую реальность (без недостатка), то всегда все еще остается вопрос, существует оно или нет. Действительно, хотя в моем

realen Inhalte eines Dinges überhaupt nichts fehlt, so fehlt doch noch etwas an dem Verhältnisse zu meinem ganzen Zustande des Denkens, nämlich daß die Erkenntnis jenes Objekts auch *a posteriori* möglich sei. Und hier zeigt sich auch die Ursache der hierbei obwaltenden Schwierigkeit. Wäre von einem Gegenstande der Sinne die Rede, so würde ich die Existenz des Dinges mit dem bloßen Begriffe des Dinges nicht verwechseln können. Denn durch den Begriff wird der Gegenstand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empiri-
A 601 schen Erkenntnis überhaupt als einstimmig, durch die Existenz aber als
B 629 in dem Kontext der gesamten Erfah|rung enthalten gedacht; da denn durch die Verknüpfung mit dem Inhalte der gesamten Erfahrung der Begriff vom Gegenstande nicht im mindesten vermehrt wird, unser Denken aber durch denselben eine mögliche Wahrnehmung mehr bekommt. Wollen wir dagegen die Existenz durch die reine Kategorie allein denken, so ist kein Wunder, daß wir kein Merkmal angeben können, sie von der bloßen Möglichkeit zu unterscheiden.

Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wieviel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen. Bei Gegenständen der Sinne geschieht dieses durch den Zusammenhang mit irgendeiner meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen; aber für Objekte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich *a priori* erkannt werden müßte; unser Bewußtsein aller Existenz aber (es sei durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen) gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung; und eine Existenz außer diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können.

Der Begriff eines höchsten Wesens ist eine in mancher Absicht sehr nützliche Idee; sie ist aber eben darum, weil sie bloß Idee ist, ganz un-
A 602 fähig, um vermittelst ihrer allein unsere Erkenntnis in Ansehung des-
B 630 sen, was existiert, | zu erweitern. Sie vermag nicht einmal so viel, daß sie uns in Ansehung der Möglichkeit eines mehreren belehrte. Das analytische Merkmal der Möglichkeit, das darin besteht, daß bloße Positionen (Realitäten) keinen Widerspruch erzeugen, kann ihm zwar nicht gestritten werden; da aber die Verknüpfung aller realen Eigenschaften in einem Dinge eine Synthesis ist, über deren Möglichkeit wir *a priori*

понятии о возможном реальном содержании вещи вообще ничего не упущено, тем не менее в отношении ко всему моему состоянию мышления чего-то еще недостает, а именно что познание этого объекта возможно также *a posteriori*. Здесь именно обнаруживается источник нашего основного затруднения. Если бы речь шла о предмете чувств, то я не мог бы смешать существование вещи просто с понятием вещи. Ибо посредством понятия предмет мыслится только как согласный со всеобщими условиями возможного эмпирического познания вообще, а посредством существования он мыслится как содержащийся в контексте совокупного опы|та. В самом деле, ведь от связи с содержанием совокупного опыта понятие предмета нисколько не обогащается, но наше мышление благодаря этому понятию получает одним возможным восприятием больше. Если же мы хотим мыслить существование только посредством чистой категории, то не удивительно, что мы не можем указать никакого признака, чтобы отличить его от простой возможности.

Итак, что бы и сколько бы ни содержало наше понятие предмета, мы во всяком случае должны выйти за его пределы, чтобы приписать предмету существование. Для предметов чувств это достигается посредством связи с каким-нибудь из моих восприятий по эмпирическим законам; но что касается объектов чистого мышления, то у нас нет никакого средства познать их бытие, потому что его необходимо было бы познавать совершенно *a priori*, между тем как осознание нами всякого существования (все равно, осуществляется ли оно непосредственно восприятиями или посредством выводов, связывающих что-то с восприятием) целиком принадлежит к единству опыта, и, хотя нельзя утверждать, что существование вне области опыта абсолютно невозможно, тем не менее оно [имеет характер] предположения, которое мы ничем обосновать не можем.

Понятие высшего существа есть в некоторых отношениях чрезвычайно полезная идея; но эта идея именно потому, что она есть только идея, совершенно не годится для того, чтобы только с ее помощью расширять наше познание в отношении того, | что существует. Она не в состоянии научить нас чему-то большему даже в отношении возможности. Аналитический признак возможности, состоящий в том, что одни лишь полагания (реальности) не создают никаких противоречий, нельзя, правда, оспаривать у него. Но поскольку сочетание всех реальных свойств в одной вещи есть синтез, о возможности ко-

nicht urteilen können, weil uns die Realitäten spezifisch nicht gegeben sind, und, wenn dieses auch geschähe, überall gar kein Urteil darin stattfindet, weil das Merkmal der Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse immer nur in der Erfahrung gesucht werden muß, zu welcher aber der Gegenstand einer Idee nicht gehören kann: so hat der berühmte *Leibniz* bei weitem das nicht geleistet, wessen er sich schmeichelte, nämlich eines so erhabenen idealischen Wesens Möglichkeit *a priori* einsehen zu wollen.

Es ist also an dem so berühmten ontologischen (cartesianischen) Beweise vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch möchte wohl ebensowenig aus bloßen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte.

A 603
B 631

| Des dritten Hauptstücks Fünfter Abschnitt

Von der Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises vom Dasein Gottes

Es war etwas ganz Unnatürliches und eine bloße Neuerung des Schulwitzes, aus einer ganz willkürlich entworfenen Idee das Dasein des ihr entsprechenden Gegenstandes selbst ausklauben zu wollen. In der Tat würde man es nie auf diesem Wege versucht haben, wäre nicht das Bedürfnis unserer Vernunft, zur Existenz überhaupt irgend etwas Notwendiges (bei dem man im Aufsteigen stehen bleiben könne) anzunehmen, vorhergegangen, und wäre nicht die Vernunft, da diese Notwendigkeit unbedingt und *a priori* gewiß sein muß, gezwungen worden, einen Begriff zu suchen, der wo möglich einer solchen Forderung ein Genüge täte und ein Dasein völlig *a priori* zu erkennen gäbe. Diesen glaubte man nun in der Idee eines allerrealsten Wesens zu finden, und so wurde diese nur zur bestimmteren Kenntnis desjenigen, wovon man schon anderweitig überzeugt oder überredet war, es müsse existieren, nämlich des notwendigen Wesens gebraucht. Indes verhehlte man diesen natürlichen Gang der Vernunft, und anstatt bei diesem Begriffe zu endigen, versuchte man von ihm anzufangen, um die Notwendigkeit des Daseins aus ihm abzuleiten, die er doch nur zu

торого мы не можем судить *a priori*, ибо эти реальности не даны нам специфически, а если бы и были даны, отсюда еще не получалось бы никакого суждения, потому что признак возможности синтетических познаний всегда следует искать только в опыте, к которому предмет идеи принадлежать не может, — постольку знаменитый Лейбниц не сумел (хотя он льстил себе той мыслью, что это ему удалось) *a priori* усмотреть возможность столь возвышенного идеального существа.

Следовательно, все старания и труды, затраченные на столь знаменитое онтологическое (картезианское) доказательство бытия высшего существа из понятий, потеряны даром, и человек столь же мало может обогатиться знаниями с помощью одних лишь идей, как мало обогатился бы купец, который, желая улучшить свое имущественное положение, приписал бы несколько нулей к своей кассовой наличности.

| Третьей главы Раздел пятый

О невозможности космологического доказательства бытия Бога

Попытка извлечь из совершенно произвольно построенной идеи бытие самого́ соответствующего ей предмета была чем-то совершенно противоестественным и представляла собой лишь нововведение школьного остроумия. В действительности этот путь никогда не был бы избран, если бы разум до этого не испытывал потребности допустить для существования вообще что-то необходимое (дальше чего можно было бы не идти при восхождении) и если бы он не был вынужден, так как эта необходимость должна быть безусловной и *a priori* достоверной, искать понятие, которое по возможности удовлетворяло бы такому требованию и позволило бы познать бытие совершенно *a priori*. Такое понятие надеялись найти в идее всереальнейшей существа, и потому эта идея использовалась лишь для более определенного знания о том, относительно чего мы на основании других соображений уже были убеждены или дали себя убедить в том, что оно должно существовать, а именно [что должно иметь место] необходимое существо. Однако об этом естественном пути разума умалчивали и, вместо того чтобы заканчивать этим понятием, пытались начинать с него, чтобы вывести из него необходи-

A 604 ergänzen | bestimmt war. Hieraus entsprang nun der verunglückte on-
B 632 tologische Beweis, der weder für den natürlichen und gesunden Verstand, noch für die schulgerechte Prüfung etwas Genugtuendes bei sich führt.

Der *kosmologische* Beweis, den wir jetzt untersuchen wollen, behält die Verknüpfung der absoluten Notwendigkeit mit der höchsten Realität bei; aber anstatt wie der vorige von der höchsten Realität auf die Notwendigkeit im Dasein zu schließen, schließt er vielmehr von der zum voraus gegebenen unbedingten Notwendigkeit irgendeines Wesens auf dessen unbegrenzte Realität und bringt sofern alles wenigstens in das Geleis einer, ich weiß nicht ob vernünftigen oder vernünftelnden, wenigstens natürlichen Schlußart, welche nicht allein für den gemeinen, sondern auch den spekulativen Verstand die meiste Überredung bei sich führt; wie sie denn auch sichtbarlich zu allen Beweisen der natürlichen Theologie die ersten Grundlinien zieht, denen man jederzeit nachgegangen ist und ferner nachgehen wird, man mag sie nun durch noch so viel Laubwerk und Schnörkel verzieren und verstecken, als man immer will. Diesen Beweis, den *Leibniz* auch den *a contingentia mundi* nannte, wollen wir jetzt vor Augen stellen und der Prüfung unterwerfen.

Er lautet also: Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren. Nun existiere zum mindesten ich
A 605 selbst: also existiert ein absolut notwendiges Wesen. Der Untersatz ent-
B 633 hält eine Erfahrung, der Obersatz die Schlußfolge aus einer Erfahrung überhaupt auf das Dasein des Notwendigen *. Also hebt der Beweis eigentlich von der Erfahrung an, mithin ist er nicht gänzlich *a priori* geführt oder ontologisch; und weil der Gegenstand aller möglichen Erfahrung Welt heißt, so wird er darum der *kosmologische* Beweis genannt. Da er auch von aller besonderen Eigenschaft der Gegenstände der Erfahrung, dadurch sich diese Welt von jeder möglichen unterscheiden

* Diese Schlußfolge ist zu bekannt, als daß es nötig wäre, sie hier weitläuftig vorzutragen. Sie beruht auf dem vermeintlich transzendentalen Naturgesetz der Kausalität: daß alles *Zufällige* seine Ursache habe, die, wenn sie wiederum zufällig ist, ebensowohl eine Ursache haben muß, bis die Reihe der einander untergeordneten Ursachen sich bei einer schlechthin notwendigen Ursache endigen muß, ohne welche sie keine Vollständigkeit haben würde.

мость бытия, к которой на самом деле это понятие должно было служить | дополнением. Отсюда возникло неудавшееся онтологическое доказательство, не представляющееся удовлетворительным ни для естественного и здравого рассудка, ни для ученого исследования.

Космологическое доказательство, которое мы собираемся теперь рассматривать, сохраняет связь абсолютной необходимости с высшей реальностью. Но если онтологическое доказательство заключает от высшей реальности к необходимости бытия, то космологическое доказательство скорее заключает от данной заранее безусловной необходимости некоторого существа к его безграничной реальности и постольку приводит все по крайней мере в колею, не знаю уж разумного или умствующего, но во всяком случае естественного способа выведения, наиболее убедительного не только для обыденного, но и для спекулятивного рассудка. И действительно, оно совершенно очевидно дает для всех доказательств естественной теологии первые основные направления, по которым всегда следовали и будут следовать, сколько бы их ни украшали и ни маскировали всевозможными гирляндами и завитушками. Это доказательство, которое Лейбниц называл также доказательством a *contingentia mundi* ↑, мы теперь представим и подвергнем испытанию.

Оно гласит: если нечто существует, то должно существовать также и безусловно необходимое существо. По меньшей мере существую я сам, следовательно, существует и абсолютно необходимое существо. Меньшая посылка содержит в себе факт опыта, а бóльшая посылка содержит в себе заключение от опыта вообще к бытию необходимого *. Итак, это доказательство начинается, собственно, с опыта, стало быть, оно ведется не вполне *a priori* или онтологически, и так как предмет всего возможного опыта называется миром, то оно называется *космологическим* доказательством. А поскольку оно отвлекается от всех частных свойств предметов опыта, которыми наш мир может

* Это заключение слишком известно, чтобы необходимо было излагать его здесь подробно. Оно основывается на мнимо-трансцендентальном естественном законе каузальности, который гласит, что все *случайное* имеет причину, и если эта причина в свою очередь случайна, то она также должна иметь причину, пока весь ряд подчиненных друг другу причин закончится безусловно необходимой причиной, без которой он не был бы завершен.

mag, abstrahiert: so wird er schon in seiner Benennung auch vom physikotheologischen Beweise unterschieden, welcher Beobachtungen der besonderen Beschaffenheit dieser unserer Sinnenwelt zu Beweisgründen braucht.

Nun schließt der Beweis weiter: das notwendige Wesen kann nur auf eine einzige Art, d. i. in Ansehung aller möglichen entgegengesetzten Prädikate nur durch eines derselben, bestimmt werden, folglich muß es durch seinen Begriff durchgängig bestimmt sein. Nun ist nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich, der dasselbe *a priori* durch-
A 606 gängig bestimmt, nämlich der des *entis realissimi*. Also ist der Beg-
B 634 riff des allerrealsten Wesens der | einzige, dadurch ein notwendiges Wesen gedacht werden kann, d. i. es existiert ein höchstes Wesen notwendigerweise.

In diesem kosmologischen Argumente kommen so viel vernünftelnde Grundsätze zusammen, daß die spekulative Vernunft hier alle ihre dialektische Kunst aufgeboten zu haben scheint, um den größtmöglichen transzendentalen Schein zustandezubringen. Wir wollen ihre Prüfung indessen eine Weile bei Seite setzen, um nur eine List derselben offenbar zu machen, mit welcher sie ein altes Argument in verkleideter Gestalt für ein neues aufstellt und sich auf zweier Zeugen Einstimmung beruft, nämlich einen reinen Vernunftzeugen und einen anderen von empirischer Beglaubigung, da es doch nur der erstere allein ist, welcher bloß seinen Anzug und Stimme verändert, um für einen zweiten gehalten zu werden. Um seinen Grund recht sicher zu legen, fußt sich dieser Beweis auf Erfahrung und gibt sich dadurch das Ansehen, als sei er vom ontologischen Beweise unterschieden, der auf lauter reine Begriffe *a priori* sein ganzes Vertrauen setzt. Dieser Erfahrung aber bedient sich der kosmologische Beweis nur, um einen einzigen Schritt zu tun, nämlich zum Dasein eines notwendigen Wesens überhaupt. Was dieses für Eigenschaften habe, kann der empirische Beweisgrund nicht lehren, sondern da nimmt die Ver-
A 607 nunft gänzlich von ihm Abschied und forscht hinter lauter Begriffen:
B 635 was nämlich ein absolut notwendiges Wesen überhaupt | für Eigenschaften haben müsse, d. i. welches unter allen möglichen Dingen die erforderlichen Bedingungen (*requisita*) zu einer absoluten Notwendigkeit in sich enthalte. Nun glaubt sie im Begriffe eines allerrealsten Wesens einzig und allein diese Requisite anzutreffen und schließt sodann: das ist das schlechterdings notwendige Wesen. Es ist

отличаться от всякого [другого] возможного мира, постольку оно уже по своему названию должно отличаться также от физикотеологического доказательства, которое нуждается в наблюдениях над особой природой нашего чувственно воспринимаемого мира.

Далее это доказательство развивается следующим образом: необходимое существо может быть определено только одним-единственным способом, т. е. лишь посредством одного из всевозможных противоположных предикатов, следовательно, оно должно быть полностью определено своим понятием. Но возможно только одно понятие вещи, полностью определяющее вещь *a priori*, а именно понятие об *entis realissimi*. Следовательно, понятие всереальнейшего существа есть | единственное понятие, посредством которого можно мыслить необходимое существо, а значит, высшее существо существует необходимым образом.

В этом космологическом доказательстве сосредоточено столько умствующих основоположений, что кажется, будто спекулятивный разум пустил здесь в ход все свое диалектическое искусство, дабы вызвать возможно бóльшую трансцендентальную видимость. Однако, прежде чем мы исследуем его, мы вскроем хитрость разума, с какой он выдает старое доказательство в замаскированном виде за новое и ссылается на согласие двух свидетелей, а именно чистого разума и эмпирической веры, между тем как на самом деле присутствует только первый и меняет лишь свою одежду и голос, чтобы быть принятым за второго свидетеля. Дабы вполне прочно установить свое основание, это доказательство опирается на опыт и таким образом придает себе такой вид, будто оно отличается от онтологического доказательства, которое полагается исключительно на чистые понятия *a priori*. Но этим опытом космологическое доказательство пользуется лишь для того, чтобы сделать один только шаг, а именно к бытию необходимого существа вообще. Какими свойствами обладает это существо — об этом ничего не может сказать эмпирическое основание для доказательства, и разум здесь совершенно расстается с ним, пытаясь исследовать только понятия, а именно рассматривая, какими свойствами должно обладать абсолютно необходимое существо вообще, | т. е. какая из всех возможных вещей содержит в себе условия (*requisita*), требуемые для абсолютной необходимости. Далее, он полагает, что находит эти условия единственно в понятии всереальнейшего существа, и заключает затем: это и есть безусловно необходимое существо. Но при этом, конечно, предполагают, что понятие существа, обладающего высшей реальностью, вполне удовлетворяет понятию абсолютной необходимости бытия, т. е.

aber klar, daß man hierbei voraussetzt, der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität tue dem Begriffe der absoluten Notwendigkeit im Dasein völlig genug, d. i. es lasse sich aus jener auf diese schließen; ein Satz, den das ontologische Argument behauptete, welches man also im kosmologischen Beweise annimmt und zum Grunde legt, da man es doch hatte vermeiden wollen. Denn die absolute Notwendigkeit ist ein Dasein aus bloßen Begriffen. Sage ich nun: der Begriff des *entis realissimi* ist ein solcher Begriff und zwar der einzige, der zu dem notwendigen Dasein passend und ihm adäquat ist, so muß ich auch einräumen, daß aus ihm das letztere geschlossen werden könne. Es ist also eigentlich nur der ontologische Beweis aus lauter Begriffen, der in dem sogenannten kosmologischen alle Beweiskraft enthält; und die angebliche Erfahrung ist ganz müßig, vielleicht um uns nur auf den Begriff der absoluten Notwendigkeit zu führen, nicht aber um diese an irgendeinem bestimmten Dinge darzutun. Denn sobald wir dieses zur Absicht haben, müssen wir sofort
A 608 alle Erfahrung verlassen und unter reinen Begriffen suchen, welcher
B 636 von ihnen wohl die Be|dingungen der Möglichkeit eines absolut notwendigen Wesens enthalte. Ist aber auf solche Weise nur die Möglichkeit eines solchen Wesens eingesehen, so ist auch sein Dasein dargetan; denn es heißt so viel als: unter allem Möglichen ist Eines, das absolute Notwendigkeit bei sich führt, d. i. dieses Wesen existiert schlechterdings notwendig.

Alle Blendwerke im Schließen entdecken sich am leichtesten, wenn man sie auf schulgerechte Art vor Augen stellt. Hier ist eine solche Darstellung.

Wenn der Satz richtig ist: ein jedes schlechthin notwendige Wesen ist zugleich das allerrealste Wesen (als welches der *nervus probandi* des kosmologischen Beweises ist), so muß er sich wie alle bejahenden Urteile wenigstens *per accidens* umkehren lassen; also: einige allerrealste Wesen sind zugleich schlechthin notwendige Wesen. Nun ist aber ein *ens realissimum* von einem anderen in keinem Stücke unterschieden, und was also von *einigen* unter diesem Begriffe enthaltenen gilt, das gilt auch von *allen*. Mithin werde ich's (in diesem Falle) auch *schlechthin* umkehren können, d. i. ein jedes allerrealste Wesen ist ein notwendiges Wesen. Weil nun dieser Satz bloß aus seinen Begriffen *a priori* bestimmt ist, so muß der bloße Begriff des realsten Wesens auch die absolute Notwendigkeit desselben bei sich führen;

что от всереальнейшего существа можно заключать к абсолютной необходимости бытия; это то самое положение, которое утверждалось в онтологическом доказательстве, следовательно, оно принято и положено в основу в космологическом доказательстве, несмотря на то что космологическое доказательство стремилось избежать его. Действительно, абсолютная необходимость есть бытие, основанное на одних лишь понятиях. Если я говорю теперь, что понятие об *entis realissimi* есть такое, и притом единственное, понятие, которое подходит к необходимому бытию и адекватно ему, то я должен также допустить, что от него можно заключить к необходимому бытию. Следовательно, вся сила так называемого космологического доказательства заключается, собственно, лишь в онтологическом доказательстве из одних лишь понятий, а мнимый опыт оказался совершенно бесполезным; быть может, он служит еще для того, чтобы привести нас к понятию абсолютной необходимости, но не для того, чтобы доказать эту необходимость при помощи какой-то определенной вещи. В самом деле, как только мы задаемся такой целью, мы вынуждены тотчас же покинуть всякий опыт и искать среди чистых понятий, какое из них содержит в себе усло|вия возможности абсолютно необходимого существа. Но, усмотрев этим путем лишь возможность такого существа, мы считаем доказанным также его бытие; это равносильно следующему утверждению: среди всего возможного есть нечто одно, обладающее абсолютной необходимостью, значит, это существо существует безусловно необходимо.

Все ошибки в аргументации легче всего вскрыть, если показать их в силлогистической форме. Мы приступим теперь к такому изложению их.

Если истинно суждение *всякое безусловно необходимое существо есть вместе с тем всереальнейшее существо* (это суждение составляет *nervus probandi* космологического доказательства), то оно, как и все утвердительные суждения, должно допускать обращение по крайней мере *per accidens*; стало быть, некоторые всереальнейшие существа суть вместе с тем безусловно необходимые существа. Но всякое *ens realissimum* ничем не отличается от других всереальнейших существ; поэтому то, что относится к *некоторым* существам, подходящим под это понятие, относится и ко *всем* [существам этого рода]. Поэтому я могу (в данном случае) произвести такое *простое* обращение, т. е. утверждать, что всякое всереальнейшее существо есть необходимое существо. И так как это положение определено только из своих понятий *a priori*, то уже само понятие всере-

welches eben der ontologische Beweis behauptete und der kosmologische nicht an|erkennen wollte, gleichwohl aber seinen Schlüssen, obzwar versteckterweise, unterlegte.

So ist denn der zweite Weg, den die spekulative Vernunft nimmt, um das Dasein des höchsten Wesens zu beweisen, nicht allein mit dem ersten gleich trüglich, sondern hat noch dieses Tadelhafte an sich, daß er eine *ignoratio elenchi* begeht, indem er uns verheißt, einen neuen Fußsteig zu führen, aber nach einem kleinen Umschweif uns wiederum auf den alten zurückbringt, den wir seinetwegen verlassen hatten.

Ich habe kurz vorher gesagt, daß in diesem kosmologischen Argumente sich ein ganzes Nest von dialektischen Anmaßungen verborgen halte, welches die transzendentale Kritik leicht entdecken und zerstören kann. Ich will sie jetzt nur anführen und es dem schon geübten Leser überlassen, den trüglichen Grundsätzen weiter nachzuforschen und sie aufzuheben.

Da befindet sich denn z. B. 1) der transzendentale Grundsatz, vom Zufälligen auf eine Ursache zu schließen, welcher nur in der Sinnenwelt von Bedeutung ist, außerhalb derselben aber auch nicht einmal einen Sinn hat. Denn der bloß intellektuelle Begriff des Zufälligen kann gar keinen synthetischen Satz, wie den der Kausalität hervorbringen, und der Grundsatz der letzteren hat gar keine Bedeutung und kein Merkmal seines Gebrauchs, als nur in der Sinnenwelt; hier aber sollte er gerade dazu dienen, um über die Sinnenwelt hinaus zu kommen. 2) Der | Grundsatz, von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe über einander gegebener Ursachen in der Sinnenwelt auf eine erste Ursache zu schließen, wozu uns die Prinzipien des Vernunftgebrauchs selbst in der Erfahrung nicht berechtigen, viel weniger diesen Grundsatz über dieselbe (wohin diese Kette gar nicht verlängert werden kann) ausdehnen können. 3) Die falsche Selbstbefriedigung der Vernunft in Ansehung der Vollendung dieser Reihe, dadurch daß man endlich alle Bedingung, ohne welche doch kein Begriff einer Notwendigkeit stattfinden kann, wegschafft und, da man alsdann nichts weiter begreifen kann, dieses für eine Vollendung seines Begriffs annimmt. 4) Die Verwechslung der logischen Möglichkeit eines Begriffs von aller vereinigten Realität (ohne inneren Widerspruch) mit der transzendentalen, welche ein Principium der Tunlichkeit einer solchen Synthesis bedarf, das aber wiederum nur auf das Feld möglicher Erfahrungen gehen kann, usw.

A 609 B 637 A 610 B 638

альнейшего существа должно заключать в себе абсолютную его необходимость. Именно это утверждение и содержалось в онтологическом доказательстве, а космологическое не хотело при|знавать его, но тем не менее положило его в основу своих заключений, хотя и в скрытом виде.

Таким образом, второй путь, избранный спекулятивным разумом для доказательства бытия высшего существа, не только столь же ошибочен, как и первый, но заслуживает упрека еще и в том отношении, что совершает *ignoratio elenchi*, так как обещает повести нас новым путем, но, поплутав немного по окольной дороге, опять возвращает нас на покинутый нами ради этого старый путь.

Несколько выше я сказал, что в этом космологическом доказательстве скрыто целое гнездо диалектических притязаний, которые трансцендентальная критика может легко обнаружить и разрушить. Я только перечислю их теперь и предоставлю опытному уже читателю подробнее исследовать обманчивые основоположения и опровергнуть их.

В нем содержится, например, 1) трансцендентальное основоположение для заключения от случайного к причине; это основоположение имеет значение только для чувственно воспринимаемого мира, а вне этого мира оно также не имеет ни малейшего смысла. Действительно, чисто интеллектуальное понятие случайного не может дать никакого синтетического положения, каково, например, положение о каузальности, и данное основоположение имеет значение и критерий своего употребления только в чувственно воспринимаемом мире; между тем здесь оно должно было служить именно для того, чтобы выйти за пределы чувственно воспринимаемого мира; 2) основоположение | для заключения от невозможности бесконечного ряда данных друг за другом в чувственно воспринимаемом мире причин к некоей первой причине, на что принципы употребления разума не дают нам основания даже в опыте и еще менее на то, чтобы это основоположение могло быть распространено за пределы опыта (куда эта цепь вовсе не может быть продолжена); 3) ложное самоудовлетворение разума по поводу завершения этого ряда тем, что мы устраняем наконец все условия, хотя без этих условий никакое понятие необходимости невозможно, и, так как вслед за этим ничего более нельзя понять, принимаем это за завершение нашего понятия; 4) смешение логической возможности понятия всеобъемлющей реальности (без внутреннего противоречия) с трансцендентальной возможностью, для которой необходим принцип осуществимости такого синтеза, а этот принцип в свою очередь может относиться лишь к области возможного опыта, и т. д.

Das Kunststück des kosmologischen Beweises zielt bloß darauf ab, um dem Beweise des Daseins eines notwendigen Wesens *a priori* durch bloße Begriffe auszuweichen, der ontologisch geführt werden müßte, wozu wir uns aber gänzlich unvermögend fühlen. In dieser Absicht schließen wir aus einem zum Grunde gelegten wirklichen Dasein (einer Erfahrung überhaupt), so gut es sich will tun lassen, auf irgendeine schlechterdings notwendige Bedingung desselben. Wir haA 511 ben alsdann dieser ihre Möglichkeit nicht nötig zu erklären. Denn
B 639 wenn | bewiesen ist, daß sie dasei, so ist die Frage wegen ihrer Möglichkeit ganz unnötig. Wollen wir nun dieses notwendige Wesen nach seiner Beschaffenheit näher bestimmen, so suchen wir nicht dasjenige, was hinreichend ist, aus seinem Begriffe die Notwendigkeit des Daseins zu begreifen; denn könnten wir dieses, so hätten wir keine empirische Voraussetzung nötig; nein, wir suchen nur die negative Bedingung (*conditio sine qua non*), ohne welche ein Wesen nicht absolut notwendig sein würde. Nun würde das in aller andern Art von Schlüssen aus einer gegebenen Folge auf ihren Grund wohl angehen; es trifft sich aber hier unglücklicherweise, daß die Bedingung, die man zur absoluten Notwendigkeit fordert, nur in einem einzigen Wesen angetroffen werden kann, welches daher in seinem Begriffe alles, was zur absoluten Notwendigkeit erforderlich ist, enthalten müßte und also einen Schluß *a priori* auf dieselbe möglich macht; d. i. ich müßte auch umgekehrt schließen können: welchem Dinge dieser Begriff (der höchsten Realität) zukommt, das ist schlechterdings notwendig; und kann ich so nicht schließen (wie ich denn dieses gestehen muß, wenn ich den ontologischen Beweis vermeiden will), so bin ich auch auf meinem neuen Wege verunglückt und befinde mich wiederum da, von wo ich ausging. Der Begriff des höchsten Wesens tut wohl allen Fragen *a priori* ein Genüge, die wegen der inneA 612 ren Bestimmungen eines Dinges können aufgeworfen werden, und ist
B 640 darum auch ein Ideal ohne|gleichen, weil der allgemeine Begriff dasselbe zugleich als ein Individuum unter allen möglichen Dingen auszeichnet. Er tut aber der Frage wegen seines eigenen Daseins gar kein Genüge, als warum es doch eigentlich nur zu tun war, und man konnte auf die Erkundigung dessen, der das Dasein eines notwendigen Wesens annahm und wissen wollte, welches denn unter allen Dingen dafür angesehen werden müsse, nicht antworten: Dies hier ist das notwendige Wesen.

Уловка космологического доказательства имеет целью лишь избежать доказательства бытия необходимого существа, которое ведется *a priori* из одних только понятий, и которое должно было бы вестись онтологически, а мы между тем чувствуем себя совершенно неспособными на это. С этой целью мы насколько возможно заключаем от того, что положено в основу действительного бытия (от опыта вообще), к какому-нибудь абсолютно необходимому условию его. В данном случае нам не нужно объяснять возможность такого условия. В самом деле, если | доказано, что оно есть, то вопрос о его возможности совершенно лишний. Если же мы хотим точнее определить природу этого необходимого существа, то мы ищем не то, понятие чего позволяет нам понять необходимость бытия; ведь если бы мы могли найти это, мы не нуждались бы ни в какой эмпирической предпосылке. Нет, мы ищем только негативное условие (*conditio sine qua non*), без которого никакое существо не было бы абсолютно необходимым. Это было бы хорошо для всякого другого способа заключений от данного следствия к его основанию; но здесь, к несчастью, оказывается, что условие, требующееся для абсолютной необходимости, можно найти только в одном-единственном существе, которое поэтому должно было бы заключать в своем понятии все, что требуется для абсолютной необходимости и, следовательно, дает возможность заключать к ней *a priori*; иными словами, я должен был бы располагать возможностью для обратного заключения: вещь, к которой подходит это понятие (высшей реальности), безусловно необходима; а если я не могу заключать так (в чем я должен признаться, если хочу избежать онтологического доказательства), то я потерпел неудачу также и на этом новом пути и опять нахожусь там, откуда начинал свой путь. Конечно, понятие высшего существа дает *a priori* удовлетворительный ответ на все вопросы, которые могут быть поставлены относительно внутренних определений вещи, и потому представляет собой идеал, не имеющий себе | равного, ибо всеобщее понятие выделяет его из всех возможных вещей также как нечто индивидуальное. Но на вопрос о его собственном бытии оно не дает удовлетворительного ответа, между тем как речь шла именно и только об этом; и если бы кто-нибудь, допустив бытие некоего необходимого существа, пожелал узнать, какая же из всех вещей должна рассматриваться как такое существо, мы не могли бы ответить: вот оно, это необходимое существо.

Es mag wohl erlaubt sein, das Dasein eines Wesens von der höchsten Zulänglichkeit als Ursache zu allen möglichen Wirkungen *anzunehmen,* um der Vernunft die Einheit der Erklärungsgründe, welche sie sucht, zu erleichtern. Allein sich so viel herauszunehmen, daß man sogar sage: *ein solches Wesen existiert notwendig,* ist nicht mehr die bescheidene Äußerung einer erlaubten Hypothese, sondern die dreiste Anmaßung einer apodiktischen Gewißheit; denn was man als schlechterdings notwendig zu erkennen vorgibt, davon muß auch die Erkenntnis absolute Notwendigkeit bei sich führen.

Die ganze Aufgabe des transzendentalen Ideals kommt darauf an: entweder zu der absoluten Notwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriffe von irgendeinem Dinge die absolute Notwendigkeit desselben zu finden. Kann man das eine, so muß man auch das andere können;
A 613 denn als schlechthin notwendig erkennt die Vernunft nur dasjenige, was
B 641 aus seinem Begriffe notwendig ist. Aber bei|des übersteigt gänzlich alle äußersten Bestrebungen, unseren Verstand über diesen Punkt zu befriedigen, aber auch alle Versuche, ihn wegen dieses seines Unvermögens zu beruhigen.

Die unbedingte Notwendigkeit, die wir als den letzten Träger aller Dinge so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauderhaft erhaben sie auch ein *Haller* schildern mag, macht lange den schwindelichten Eindruck nicht auf das Gemüt; denn sie *mißt* nur die Dauer der Dinge, aber *trägt* sie nicht. Man kann sich des Gedanken nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; *aber woher bin ich denn?* Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste schwebt ohne Haltung bloß vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne die mindeste Hindernis verschwinden zu lassen.

Viele Kräfte der Natur, die ihr Dasein durch gewisse Wirkungen äußern, bleiben für uns unerforschlich; denn wir können ihnen durch Beobachtung nicht weit genug nachspüren. Das den Erscheinungen
A 614 zum Grunde liegende transzendentale Objekt und mit demselben der
B 642 Grund, warum unsere Sinnlichkeit diese vielmehr als an|dere oberste Bedingungen habe, sind und bleiben für uns unerforschlich, obzwar

Конечно, можно *допускать* бытие существа, составляющего в высшей степени достаточную причину для всех возможных действий, чтобы помочь разуму в его поисках единства оснований для объяснения. Но зайти так далеко, чтобы утверждать даже, что *такое существо существует необходимо*, – это значит покинуть скромный язык дозволенной гипотезы и заявить дерзкое притязание на аподиктическую достоверность; в самом деле, относительно того, что надлежит познать как безусловно необходимое, само это наше познание также должно принести с собой абсолютную необходимость.

Вся задача трансцендентального идеала сводится к тому, чтобы подыскать или к абсолютной необходимости понятие, или к понятию какой-нибудь вещи абсолютную необходимость ее. Если можно достигнуть первого, то и второе должно быть достижимым; в самом деле, разум познает как абсолютно необходимое лишь то, что обладает необходимостью согласно своему понятию. Но эта двой|ная задача превышает все самые большие наши усилия удовлетворить в этом отношении рассудок, а также все попытки успокоить его по поводу этой его неспособности.

Безусловная необходимость, в которой мы столь настоятельно нуждаемся как в последнем носителе всех вещей, есть настоящая пропасть для человеческого разума. Даже вечность, в какой бы устрашающе возвышенной форме ни описывал ее *Галлер* ↑, вовсе не производит столь потрясающего впечатления на ум, так как она только *измеряет* продолжительность вещей, но не служит их *носителем*. Нельзя отделаться от мысли, хотя нельзя также и примириться с ней, что существо, которое мы представляем себе как высшее из всех возможных существ, как бы говорит само себе: я есмь из вечности в вечность, вне меня существует лишь то, что возникает только по моей воле; *но откуда же я само*? Здесь все ускользает из-под наших ног, и величайшее, так же как и наименьшее, совершенство лишь витает без всякой опоры перед спекулятивным разумом, которому ничего не стоит беспрепятственно устранить как то, так и другое.

Многие силы природы, обнаруживающие свое бытие через определенные действия, остаются недоступными нашему исследованию, ибо мы не можем достаточно далеко проследить их путем наблюдения. Трансцендентальный объект, лежащий в основе явлений, и вместе с ним то, на основании чего наша чувственность подчинена одним, а не дру|гим высшим условиям, недоступны нашему исследованию, и оста-

die Sache selbst übrigens gegeben, aber nur nicht eingesehen ist. Ein Ideal der reinen Vernunft kann aber nicht *unerforschlich* heißen, weil es weiter keine Beglaubigung seiner Realität aufzuweisen hat, als das Bedürfnis der Vernunft, vermittelst desselben alle synthetische Einheit zu vollenden. Da es also nicht einmal als denkbarer Gegenstand gegeben ist, so ist es auch nicht als ein solcher unerforschlich; vielmehr muß es als bloße Idee in der Natur der Vernunft seinen Sitz und seine Auflösung finden und also erforscht werden können; denn eben darin besteht Vernunft, daß wir von allen unseren Begriffen, Meinungen und Behauptungen, es sei aus objektiven, oder, wenn sie ein bloßer Schein sind, aus subjektiven Gründen, Rechenschaft geben können.

Entdeckung und Erklärung des dialektischen Scheins in allen transzendentalen Beweisen vom Dasein eines notwendigen Wesens

Beide bisher geführten Beweise waren transzendental, d. i. unabhängig von empirischen Prinzipien, versucht. Denn obgleich der kosmologische eine Erfahrung überhaupt zum Grunde legt, so ist er doch nicht aus irgendeiner besonderen Beschaffenheit derselben, sondern
A 615 aus reinen Vernunftprinzipien in Beziehung auf eine durchs empirische
B 643 Bewußtsein überhaupt gegebene Existenz geführ | und verläßt sogar diese Anleitung, um sich auf lauter reine Begriffe zu stützen. Was ist nun in diesen transzendentalen Beweisen die Ursache des dialektischen, aber natürlichen Scheins, welcher die Begriffe der Notwendigkeit und höchsten Realität verknüpft und dasjenige, was doch nur Idee sein kann, realisiert und hypostasiert? Was ist die Ursache der Unvermeidlichkeit, etwas als an sich notwendig unter den existierenden Dingen anzunehmen und doch zugleich vor dem Dasein eines solchen Wesens als einem Abgrunde zurückzubeben; und wie fängt man es an, daß sich die Vernunft hierüber selbst verstehe und aus dem schwankenden Zustande eines schüchternen und immer wiederum zurückgenommenen Beifalls zur ruhigen Einsicht gelange?

Es ist etwas überaus Merkwürdiges, daß, wenn man voraussetzt, etwas existiere, man der Folgerung nicht Umgang haben kann, daß auch irgend etwas notwendigerweise existiere. Auf diesem ganz natürlichen (obzwar darum noch nicht sicheren) Schlusse beruhte das kosmo-

ются таковыми, пусть по сути дела вопрос поставлен, но только не постигнут. Однако идеал чистого разума не может называться *недоступным исследованию*, так как в подтверждение его реальности не нужно указывать ничего, кроме потребности разума завершать посредством идеала всякое синтетическое единство. Раз такой идеал никогда не дан даже как мыслимый предмет, то в качестве такового он и не может быть недоступным исследованию; будучи только идеей, он должен найти свое место, свое разрешение в природе разума и, значит, иметь возможность быть исследованным, ибо разум в том и состоит, что мы можем отдать себе отчет обо всех своих понятиях, мнениях и утверждениях независимо от того, покоятся ли они на объективных основаниях или, если они суть одна лишь видимость, на субъективных основаниях.

Обнаружение и объяснение диалектической видимости во всех трансцендентальных доказательствах бытия необходимого существа

Оба приведенных ранее доказательства велись трансцендентальным путем, т. е. независимо от эмпирических принципов. Действительно, хотя космологическое доказательство полагает в основу опыт вообще, однако оно исходит не из какого-то частного свойства опыта, а из чистых принципов разума в отношении к существованию, данному посредством эмпирического сознания вообще, | и даже этим перестает руководствоваться, чтобы опереться исключительно на чистые понятия. Где же в этих трансцендентальных доказательствах причины диалектической, но естественной видимости, которая связывает друг с другом понятия необходимости и высшей реальности, превращая в реальность и гипостазируя то, что однако же может быть только идеей? Где причина неизбежности того, что мы должны допускать нечто как само по себе необходимое среди существующих вещей и в то же время с ужасом отступать перед мыслью о бытии такого существа, как отступают перед пропастью; и как подобраться к тому, чтобы разум понял сам себя и, избавившись от такого колеблющегося состояния (то робкой поддержки, а то и все нового движения вспять), пришел в этом вопросе к невозмутимо спокойному прозрению?

В высшей степени примечательно: допустив, что нечто существует, нельзя избежать вывода, что некоторое нечто существует с необходимостью. На этом совершенно естественном (хотя от этого еще не надежном) заключении основывается космологическое доказа-

logische Argument. Dagegen mag ich einen Begriff von einem Dinge annehmen, welchen ich will, so finde ich, daß sein Dasein niemals von mir als schlechterdings notwendig vorgestellt werden könne, und daß mich nichts hindere, es mag existieren, was da wolle, das Nichtsein desselben zu denken; mithin ich zwar zu dem Existierenden überhaupt
A 616 etwas Notwendiges annehmen müsse, kein einziges Ding aber selbst als
B 644 an sich notwendig denken könne. Das | heißt: ich kann das Zurückgehen zu den Bedingungen des Existierens niemals *vollenden,* ohne ein notwendiges Wesen anzunehmen; ich kann aber von demselben niemals *anfangen.*

Wenn ich zu existierenden Dingen überhaupt etwas Notwendiges denken muß, kein Ding aber an sich selbst als notwendig zu denken befugt bin, so folgt daraus unvermeidlich, daß Notwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge selbst angehen und treffen müsse, weil sonst ein Widerspruch vorgehen würde; mithin keiner dieser beiden Grundsätze objektiv sei, sondern sie allenfalls nur subjektive Prinzipien der Vernunft sein können, nämlich einerseits zu allem, was als existierend gegeben ist, etwas zu suchen, das notwendig ist, d. i. niemals anderswo als bei einer *a priori* vollendeten Erklärung aufzuhören, andererseits aber auch diese Vollendung niemals zu hoffen, d. i. nichts Empirisches als unbedingt anzunehmen, und sich dadurch fernerer Ableitung zu überheben. In solcher Bedeutung können beide Grundsätze als bloß heuristisch und *regulativ,* die nichts als das formale Interesse der Vernunft besorgen, ganz wohl bei einander bestehen. Denn der eine sagt: ihr sollt so über die Natur philosophieren, *als ob* es zu allem, was zur Existenz gehört, einen notwendigen ersten Grund gebe, lediglich um systematische Einheit in eure Erkenntnis
A 617 zu bringen, indem ihr einer solchen Idee, nämlich einem eingebilde-
B 645 ten obersten Grunde, nachgeht; der andere aber warnt euch, keine | einzige Bestimmung, die die Existenz der Dinge betrifft, für einen solchen obersten Grund, d. i. als absolut notwendig, anzunehmen, sondern euch noch immer den Weg zur ferneren Ableitung offen zu erhalten und sie daher jederzeit noch als bedingt zu behandeln. Wenn aber von uns alles, was an den Dingen wahrgenommen wird, als bedingt notwendig betrachtet werden muß: so kann auch kein Ding (das empirisch gegeben sein mag) als absolut notwendig angesehen werden.

тельство. Но с другой стороны, если я допускаю понятие о какой бы то ни было вещи, я нахожу, что ее бытие никогда не может быть представлено мной как безусловно необходимое, и ничто не мешает мне, какова бы ни была существующая вещь, мыслить ее небытие
5 [Nichtsein]; стало быть, я должен, правда, вместе с существующим вообще допускать также нечто необходимое, но никакую отдельную вещь не могу мыслить как необходимую самое по себе. Это | означает: я никогда не могу *завершить* нисхождение к условиям существующего, не допуская необходимого существа, но я никогда не могу
10 с необходимого существа *начать*.

Если для существующих вещей вообще я должен мыслить что-то необходимое, но в то же время не имею права мыслить как необходимую никакую вещь саму по себе, то отсюда неизбежно вытекает, что необходимость и случайность должны касаться не самих вещей,
15 так как иначе здесь было бы противоречие; стало быть, ни одно из этих основоположений не объективно; они могут быть разве что субъективными принципами разума, требующими, с одной стороны, чтобы для всего, что дано как существующее, мы искали то, что необходимо, т. е. [требующими] останавливаться только на *a priori*
20 завершенном объяснении, но, с другой стороны, чтобы мы также никогда не надеялись на это завершение, т. е. не принимали ничего эмпирического за безусловное и не освобождали себя таким образом от дальнейшего выведения. С таким значением оба эти основоположения вполне могут существовать рядом как чисто эвристические и
25 *регулятивные*, обеспечивающие только формальный интерес разума. В самом деле, одно из них гласит: вы должны так философствовать о природе, *как если бы* для всего, что принадлежит к существованию, имелось необходимое первое основание, имеющее исключительной целью — следуя такой идее, а именно воображаемому высшему
30 основанию — внести в ваше познание систематическое единство; другое же основоположение предостерегает вас, чтобы ни | одно определение, касающееся существования вещей, вы не принимали за такое высшее основание, т. е. за нечто абсолютно необходимое, а всегда сохраняли открытым путь для дальнейшего выведения и все еще
35 рассматривали его как обусловленное. Но если все, что может быть воспринято в вещах, необходимо должно рассматриваться нами как обусловленное, то ни одна вещь (пусть она дана эмпирически) не может рассматриваться как абсолютно необходимая.

Es folgt aber hieraus, daß ihr das Absolutnotwendige *außerhalb der Welt* annehmen müßt: weil es nur zu einem Prinzip der größtmöglichen Einheit der Erscheinungen als deren oberster Grund dienen soll und ihr *in der Welt* niemals dahin gelangen könnt, weil die zweite Regel euch gebietet, alle empirische Ursachen der Einheit jederzeit als abgeleitet anzusehen.

Die Philosophen des Altertums sahen alle Form der Natur als zufällig, die Materie aber nach dem Urteile der gemeinen Vernunft als ursprünglich und notwendig an. Würden sie aber die Materie nicht als Substratum der Erscheinungen respektiv, sondern *an sich selbst* ihrem Dasein nach betrachtet haben, so wäre die Idee der absoluten Notwendigkeit sogleich verschwunden. Denn es ist nichts, was die Vernunft an dieses Dasein schlechthin bindet, sondern sie kann solches jederzeit
A 618 und ohne Widerstreit in Gedanken aufheben; in Gedanken aber lag
B 646 auch allein die absolute Notwendigkeit. | Es mußte also bei dieser Überredung ein gewisses regulatives Prinzip zum Grunde liegen. In der Tat ist auch Ausdehnung und Undurchdringlichkeit (die zusammen den Begriff von Materie ausmachen) das oberste empirische Principium der Einheit der Erscheinungen und hat, sofern als es empirisch unbedingt ist, eine Eigenschaft des regulativen Prinzips an sich. Gleichwohl, da jede Bestimmung der Materie, welche das Reale derselben ausmacht, mithin auch die Undurchdringlichkeit eine Wirkung (Handlung) ist, die ihre Ursache haben muß und daher immer noch abgeleitet ist, so schickt sich die Materie doch nicht zur Idee eines notwendigen Wesens als eines Prinzips aller abgeleiteten Einheit: weil jede ihrer realen Eigenschaften, als abgeleitet, nur bedingt notwendig ist und also an sich aufgehoben werden kann, hiermit aber das ganze Dasein der Materie aufgehoben werden würde, wenn dieses aber nicht geschähe, wir den höchsten Grund der Einheit empirisch erreicht haben würden, welches durch das zweite regulative Prinzip verboten wird. So folgt, daß die Materie und überhaupt, was zur Welt gehörig ist, zu der Idee eines notwendigen Urwesens als eines bloßen Prinzips der größten empirischen Einheit nicht schicklich sei, sondern daß es außerhalb der Welt gesetzt werden müsse; da wir denn die Erscheinungen der Welt und ihr Dasein immer getrost von anderen ableiten können, als ob es kein notwendiges
A 619 Wesen gäbe, und dennoch zu der Vollständigkeit der Ableitung unaufB 647 hörlich streben kön|nen, als ob ein solches als ein oberster Grund vorausgesetzt wäre.

Отсюда в свою очередь следует, что вы должны признать абсолютно необходимое *находящимся вне мира*, так как оно должно служить только принципом возможно большего единства явлений как их высшее основание, и *в мире* вы никогда не можете дойти до него, так как второе правило повелевает вам рассматривать все эмпирические причины единства всегда как производные.

Философы древности рассматривали всякую форму природы как случайную, а материю сообразно с суждением обыденного разума считали первоначальной и необходимой. Но если бы они рассматривали материю не относительно, как субстрат явлений, а как *самое по себе*, с точки зрения ее бытия, то идея абсолютной необходимости тотчас же исчезла бы. В самом деле, нет ничего, что абсолютно привязывало бы разум к этому бытию; он может всегда и без противоречий отвергнуть его мысленно, но именно только в мыслях и заключалась эта абсолютная необходимость. | Следовательно, в основе этого убеждения должен был лежать некоторый регулятивный принцип. И в самом деле, протяженность и непроницаемость (образующие вместе понятие материи) составляют высший эмпирический принцип единства явлений, и этот принцип, в той мере, в какой он эмпирически не обусловлен, обладает свойством регулятивного принципа. Однако поскольку всякое определение материи, составляющее реальное [содержание] ее, не исключая, стало быть, и непроницаемости, есть действие (действование, Handlung), которое должно иметь свою причину и потому все еще должно быть производным, – поскольку материя несовместима с идеей необходимого существа как принципа всего производного единства; ведь в самом деле, любое из ее реальных свойств как производное обладает лишь обусловленной необходимостью и, следовательно, само по себе может быть устранено, а вместе с ним было бы устранено и все бытие материи; а если бы этого не происходило, то это означало бы, будто мы эмпирически достигли высшего основания единства, что воспрешается вторым регулятивным принципом. Отсюда следует, что материя и вообще все принадлежащее к миру несовместимо с идеей необходимого первосущества как одного лишь принципа высшего эмпирического единства; это существо должно было бы быть полагаемо вне мира, и в таком случае мы можем спокойно выводить явления в мире и их бытие из других явлений, как если бы никакого необходимого существа не было, и тем не менее иметь воз|можность постоянно стремиться к полноте в выведении, как если бы такое существо допускалось как высшее основание.

Das Ideal des höchsten Wesens ist nach diesen Betrachtungen nichts anderes, als ein *regulatives Prinzip* der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, *als ob* sie aus einer allgenugsamen notwendigen Ursache entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen notwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen, und ist nicht eine Behauptung einer an sich notwendigen Existenz. Es ist aber zugleich unvermeidlich, sich vermittelst einer transzendentalen Subreption dieses formale Prinzip als konstitutiv vorzustellen und sich diese Einheit hypostatisch zu denken. Denn so wie der Raum, weil er alle Gestalten, die lediglich verschiedene Einschränkungen desselben sind, ursprünglich möglich macht, ob er gleich nur ein Principium der Sinnlichkeit ist, dennoch eben darum für ein schlechterdings notwendiges für sich bestehendes Etwas und einen *a priori* an sich selbst gegebenen Gegenstand gehalten wird: so geht es auch ganz natürlich zu, daß, da die systematische Einheit der Natur auf keinerlei Weise zum Prinzip des empirischen Gebrauchs unserer Vernunft aufgestellt werden kann, als sofern wir die Idee eines allerrealsten Wesens als der obersten Ursache zum Grunde legen, diese Idee dadurch als ein wirklicher Gegen-
A620 stand und dieser wiederum, weil er die oberste Bedingung ist, als not-
B648 wendig vorgestellt, mithin ein *regulatives* Prin|zip in ein *konstitutives* verwandelt werde; welche Unterschiebung sich dadurch offenbart, daß, wenn ich nun dieses oberste Wesen, welches respektiv auf die Welt schlechthin (unbedingt) notwendig war, als Ding für sich betrachte, diese Notwendigkeit keines Begriffs fähig ist und also nur als formale Bedingung des Denkens, nicht aber als materiale und hypostatische Bedingung des Daseins in meiner Vernunft anzutreffen gewesen sein müsse.

Des dritten Hauptstücks
Sechster Abschnitt

Von der Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises

Wenn denn weder der Begriff von Dingen überhaupt, noch die Erfahrung von irgendeinem *Dase:n überhaupt* das, was gefordert wird, leisten kann, so bleibt noch ein Mittel übrig: zu versuchen, ob nicht eine *bestimmte Erfahrung,* mithin die der Dinge der gegenwärtigen Welt,

Согласно этим воззрениям, идеал высшей сущности есть не что иное, как *регулятивный принцип* разума, требующий, чтобы разум рассматривал все связи в мире так, *как если бы* они возникали из вседовлеющей необходимой причины, дабы обосновывать на ней правило систематического и необходимого, согласно всеобщим законам, единства в объяснении этих связей; в этом идеале не содержится утверждения о самом по себе необходимом существовании. Однако посредством трансцендентальной подмены мы неизбежно также представляем себе этот формальный принцип как конститутивный и мыслим это единство, гипостазируя его. Подобно этому мы поступаем и по отношению к пространству, ибо пространство первоначально делает возможными все фигуры, которые суть только различные ограничения его, хотя оно и есть лишь принцип чувственности, тем не менее именно поэтому пространство принимается за безусловно необходимое и самостоятельно существующее Нечто и рассматривается как предмет, данный сам по себе *a priori*. Точно так же совершенно естественно, что систематическое единство природы может быть выставлено в качестве принципа эмпирического употребления нашего разума лишь в том случае, если мы полагаем в основу идею всереальнейшего существа как высшей причины, и тем самым эта идея представляется как действительный предмет, а этот предмет в свою очередь, так как он есть высшее условие, рассматривается как необходимый, стало быть, *регулятивный* прин|цип превращается в *конститутивный*. Эта подмена становится очевидной вследствие вот чего: когда я это высшее существо, которое в отношении к миру было абсолютно (безусловно) необходимым, рассматриваю как вещь для себя, то эта необходимость не может быть подведена под понятие и, следовательно, должна была находиться в моем разуме только как формальное условие мышления, а не как материальное и субстанциальное [гипостатическое] условие бытия.

Третьей главы
Раздел шестой

О невозможности физикотеологического доказательства

Если же ни понятие о вещах вообще, ни опыт относительно какого бы то ни было *бытия вообще* не могут дать того, что требуется, то остается испытать еще одно средство, а именно [выяснить], не служит ли *определенный опыт*, стало быть, опыт, касающийся вещей данного нам

ihre Beschaffenheit und Anordnung, einen Beweisgrund abgebe, der uns sicher zur Überzeugung von dem Dasein eines höchsten Wesens verhelfen könne. Einen solchen Beweis würden wir den *physikotheologischen* nennen. Sollte dieser auch unmöglich sein, so ist überall kein ge-
A 621 nugtuender Beweis aus bloß spekulativer Vernunft für das Dasein eines
B 649 Wesens, welches unserer transzendentalen Idee entspräche, möglich. |

Man wird nach allen obigen Bemerkungen bald einsehen, daß der Bescheid auf diese Nachfrage ganz leicht und bündig erwartet werden könne. Denn wie kann jemals Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemessen sein sollte? Darin besteht eben das Eigentümliche der letzteren, daß ihr niemals irgendeine Erfahrung kongruieren könne. Die transzendentale Idee von einem notwendigen allgenugsamen Urwesen ist so überschwenglich groß, so hoch über alles Empirische, das jederzeit bedingt ist, erhaben, daß man teils niemals Stoff genug in der Erfahrung auftreiben kann, um einen solchen Begriff zu füllen, teils immer unter dem Bedingten herumtappt und stets vergeblich nach dem Unbedingten, wovon uns kein Gesetz irgendeiner empirischen Synthesis ein Beispiel oder dazu die mindeste Leitung gibt, suchen wird.

Würde das höchste Wesen in dieser Kette der Bedingungen stehen, so würde es selbst ein Glied der Reihe derselben sein und ebenso, wie die niederen Glieder, denen es vorgesetzt ist, noch fernere Untersuchung wegen seines noch höheren Grundes erfordern. Will man es dagegen von dieser Kette trennen und als ein bloß intelligibles Wesen nicht in der Reihe der Naturursachen mitbegreifen: welche Brücke kann die Vernunft alsdann wohl schlagen, um zu demselben zu gelangen, da alle Gesetze des Überganges von Wirkungen zu Ursachen, ja alle Synthesis und Erweiterung un-
A 622 serer Erkenntnis überhaupt auf nichts anderes als mögliche Erfahrung, mit-
B 650 hin bloß auf | Gegenstände der Sinnenwelt gestellt sind und nur in Ansehung ihrer eine Bedeutung haben können?

Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen so unermeßlichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, man mag diese nun in der Unendlichkeit des Raumes, oder in der unbegrenzten Teilung desselben verfolgen, daß selbst nach den Kenntnissen, welche unser schwacher Verstand davon hat erwerben können, alle Sprache über so viele und unabsehlich große Wunder ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu messen und selbst unsere Gedanken alle Begrenzung vermissen, so daß sich unser Urteil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredteres Erstaunen auflösen muß. Allerwärts sehen wir eine Kette

мира, а также их свойств и их порядка, таким доводом, который мог бы привести нас к твёрдому убеждению в бытии высшего существа. Такое доказательство мы назовем *физикотеологическим*. Если бы и оно было невозможно, то из одного лишь спекулятивного разума вообще невозможно никакое удовлетворительное доказательство бытия существа, которое соответствовало бы нашей трансцендентальной идее. |

Из всех предыдущих замечаний ясно, что на этот вопрос легко получить убедительный ответ. Действительно, разве может быть когда-нибудь дан опыт, адекватный идее? Особенность идеи в том именно и состоит, что никакой опыт никогда не может быть ей адекватным. Трансцендентальная идея необходимого вседовлеющего первосущества столь безмерно широка, в такой степени возвышается над всем всегда обусловленным эмпирическим, что отчасти никогда нельзя набрать в опыте достаточно материала, чтобы наполнить такое понятие; отчасти же мы всегда действуем ощупью среди обусловленного и тщетно ищем безусловного, причем никакой закон эмпирического синтеза не дает нам примера его и не указывает никакого пути к нему.

Если бы высшее существо находилось в этой цепи условий, то оно само было бы членом их ряда и подобно низшим членам, впереди которых оно стоит, требовало бы еще дальнейшего исследования своего высшего основания. Если же, напротив, возникает желание отделить его от этой цепи и не включать его, как чисто умопостигаемое существо, в ряд естественных причин, то какой же мост может быть построен разумом, чтобы дойти до него? Ведь все законы перехода от действий к причинам и, более того, весь синтез и расширение нашего познания вообще относятся только к возможному опыту, стало быть, только к предметам чувственно воспринимаемого мира и лишь в отношении к ним могут иметь какое-то значение.

Мир, в каждый данный момент наличный, открывает нам столь неизмеримое поприще многообразия, порядка, целесообразности и красоты независимо от того, прослеживаем ли мы их в бесконечности пространства или в безграничном делении его, что даже при всех знаниях, которые мог приобрести о них наш слабый рассудок, всякая речь перед столь многочисленными и необозримо великими чудесами становится бессильной, все числа теряют свою способность измерять и даже наша мысль утрачивает всякую определенность, так что наше суждение о целом неизбежно превращается в

von Wirkungen und Ursachen, von Zwecken und den Mitteln, Regelmäßigkeit im Entstehen oder Vergehen; und indem nichts von selbst in den Zustand getreten ist, darin es sich befindet, so weist es immer weiter hin nach einem anderen Dinge als seiner Ursache, welche gerade eben dieselbe weitere Nachfrage notwendig macht, so daß auf solche Weise das ganze All im Abgrunde des Nichts versinken müßte, nähme man nicht etwas an, das außerhalb diesem unendlichen Zufälligen, für sich selbst ursprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe hielte und als die Ursache seines Ursprungs ihm zugleich seine Fortdauer sicherte. Diese höchste
A 623 Ursache (in Ansehung aller Dinge der Welt), wie groß soll man sie sich
B 651 denken? Die Welt kennen wir nicht ihrem ganzen In|halte nach, noch weniger wissen wir ihre Größe durch die Vergleichung mit allem, was möglich ist, zu schätzen. Was hindert uns aber, daß, da wir einmal in Absicht auf Kausalität ein äußerstes und oberstes Wesen bedürfen, wir es nicht zugleich dem Grade der Vollkommenheit nach *über alles andere Mögliche* setzen sollten? welches wir leicht, obzwar freilich nur durch den zarten Umriß eines abstrakten Begriffs, bewerkstelligen können, wenn wir uns in ihm als einer einigen Substanz alle mögliche Vollkommenheit vereinigt vorstellen; welcher Begriff der Forderung unserer Vernunft in der Ersparung der Prinzipien günstig, in sich selbst keinen Widersprüchen unterworfen und selbst der Erweiterung des Vernunftgebrauchs mitten in der Erfahrung durch die Leitung, welche eine solche Idee auf Ordnung und Zweckmäßigkeit gibt, zuträglich, nirgend aber einer Erfahrung auf entschiedene Art zuwider ist.

Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, klärste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Dasein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht von selbst entdeckt hätte, und erweitert unsere Naturkenntnisse durch
A 624 den Leitfaden einer besonderen Einheit, deren Prinzip außer der Natur
B 652 ist. Diese Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache, nämlich die | veranlassende Idee, zurück und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Überzeugung.

Es würde daher nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst sein, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch so mächtige und unter ihren Händen immer wachsende, obzwar nur empirische Beweisgründe unablässig gehoben wird, kann durch keine

безмолвное, но зато тем более красноречивое изумление. Повсюду мы видим цепь действий и причин, целей и средств, закономерность в возникновении и исчезновении, и так как ничто не приходит само собой в то состояние, в котором оно находится, то это всегда указывает на какую-нибудь другую вещь как на свою причину, которая в свою очередь необходимо вызывает такой же вопрос, так что всецелое (das ganze All) должно было бы погрузиться в пропасть ничто, если бы мы не признали нечто, которое – сушествуя само по себе первоначально и независимо вне этого бесконечного [ряда] случайного – поддерживало бы всецелое и как причина его происхождения обеспечивало вместе с тем его сохранение. Сколь великой должна мыслиться эта высшая причина (в отношении всех вещей в мире)? Мы не знаем всего со|держания мира, еще менее можем мы определить его величину, сравнивая его со всем, что возможно. Но если уж мы нуждаемся в последнем и высшем существе в отношении каузальности, то что мешает нам поставить его по степени совершенства сразу *выше другого возможного*? Мы легко можем достигнуть этого, правда лишь в виде неясных очертаний абстрактного понятия, если представим себе все возможное совершенство соединенным в нем как в некоторой единой субстанции; это понятие отвечает требованию нашего разума иметь минимальное число принципов, оно не заключает в себе противоречий, эта идея благоприятствует даже расширению употребления разума в опыте, указывая на порядок и целесообразность, и решительно нигде не противоречит опыту.

Это доказательство заслуживает, чтобы о нем всегда упоминали с уважением. Оно – самое старое, самое ясное и наиболее соответствующее обыденному человеческому разуму доказательство. Доказательство побуждает к изучению природы, так же как оно само получает отсюда свое начало и черпает все новые силы. Оно вносит цели и намерения туда, где наше наблюдение само не обнаружило бы их, и расширяет наши знания о природе, руководствуясь особым единством, принцип которого находится вне природы. В свою очередь эти знания влияют на свою причину, а именно на | вызвавшую их идею, и придают вере в высшего творца силу неодолимого убеждения.

Поэтому было бы не только печально, но и совершенно напрасно пытаться умалить значение этого доказательства. Разум, постоянно возвышаемый столь вескими и все возрастающими в его руках доказательствами, хотя лишь эмпирическими, не может быть подав-

Zweifel subtiler, abgezogener Spekulation so niedergedrückt werden, daß sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und der Majestät des Weltbaues wirft, gerissen werden sollte, um sich von Größe zu Größe bis zur allerhöchsten, vom Bedingten zur Bedingung bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben.

Ob wir aber gleich wider die Vernunftmäßigkeit und Nützlichkeit dieses Verfahrens nichts einzuwenden, sondern es vielmehr zu empfehlen und aufzumuntern haben, so können wir darum doch die Ansprüche nicht billigen, welche diese Beweisart auf apodiktische Gewißheit und auf einen gar keiner Gunst oder fremden Unterstützung bedürftigen Beifall machen möchte; und es kann der guten Sache keineswegs schaden, die dogmatische Sprache eines hohnsprechenden Vernünftlers auf den Ton der Mäßigung und Bescheidenheit eines zur Beruhigung
A 625 hinreichenden, obgleich eben nicht unbedingte Unterwerfung ge-
B 653 bietenden | Glaubens herabzustimmen. Ich behaupte demnach, daß der physikotheologische Beweis das Dasein eines höchsten Wesens niemals allein dartun könne, sondern es jederzeit dem ontologischen (welchem er nur zur Introduktion dient) überlassen müsse, diesen Mangel zu ergänzen, mithin dieser immer noch den *einzig möglichen Beweisgrund* (wofern überall nur ein spekulativer Beweis stattfindet) enthalte, den keine menschliche Vernunft vorbeigehen kann.

Die Hauptmomente des gedachten physischtheologischen Beweises sind folgende: 1) In der Welt finden sich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach bestimmter Absicht, mit großer Weisheit ausgeführt und in einem Ganzen von unbeschreiblicher Mannigfaltigkeit des Inhalts sowohl, als auch unbegrenzter Größe des Umfangs. 2) Den Dingen der Welt ist diese zweckmäßige Anordnung ganz fremd und hängt ihnen nur zufällig an, d. i. die Natur verschiedener Dinge konnte von selbst durch so vielerlei sich vereinigende Mittel zu bestimmten Endabsichten nicht zusammenstimmen, wären sie nicht durch ein anordnendes vernünftiges Prinzip nach zum Grunde liegenden Ideen dazu ganz eigentlich gewählt und angelegt worden. 3) Es existiert also eine erhabene und weise Ursache (oder mehrere), die nicht bloß als blindwirkende allvermögende Natur durch *Fruchtbarkeit,* sondern als Intelligenz durch *Freiheit* die Ursache der Welt sein muß. 4) Die Einheit derselben läßt sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung der Teile der Welt als

лен сомнениями утонченной и отвлеченной спекуляции: ему достаточно одного взгляда на чудеса природы и величие мироздания, чтобы избавиться, как от сновидения, от всякой мудрствующей нерешительности и подниматься от великого к великому до высочайшего, от обусловленного к условиям и вплоть до высшего и необусловленного творца.

Против разумности и полезности этого метода мы не имеем никаких возражений, скорее даже рекомендуем и поощряем его; но тем не менее мы не можем одобрить притязания этого способа доказательства на аподиктическую достоверность и на согласие, не нуждающееся в снисходительности или поддержке со стороны; и если догматический язык язвительного софиста заменить умеренным и скромным тоном веры, хотя и не требующей безусловного подчинения, но достаточной, чтобы дать успокоение, то это не повредило бы хорошему делу. | В соответствии с этим я утверждаю, что одно лишь физикотеологическое доказательство ↑ само никогда не может подтвердить бытие высшего существа — ему приходится предоставить онтологическому доказательству (к которому оно служит лишь введением) восполнить этот пробел, так что онтологический аргумент все еще составляет *единственно возможное основание для доказательства* (поскольку всюду имеет место только спекулятивное доказательство), и никакой человеческий разум не может миновать его.

Главные моменты упомянутого физикотеологического доказательства таковы: 1) в мире мы везде находим явные признаки порядка, с великой мудростью установленного согласно определенной цели и образующего целое с неописуемым многообразием содержания, а также безграничной величиной объема; 2) это целесообразное упорядочение совершенно чуждо вещам в мире и принадлежит им лишь случайным образом, т. е. природа различных вещей не могла бы сама собой с помощью столь многоразлично соединяющихся средств согласоваться с определенными конечными целями, если бы эти средства не были специально для этого избраны и для этого предназначены упорядочивающим разумным принципом согласно положенным в основу идеям; 3) следовательно, существует возвышенная и мудрая причина (или несколько причин), которая должна быть причиной мира не просто как слепо действующая всемогущая природа через *плодородие*, а как мыслящее существо через *свободу*; 4) единство этой причины можно с достоверностью вывести из единства взаимного отношения частей мира (как

A 626 Glieder von ei|nem künstlichen Bauwerk an demjenigen, wohin un-
B 654 sere Beobachtung reicht, mit Gewißheit, weiterhin aber nach allen Grundsätzen der Analogie mit Wahrscheinlichkeit schließen.

Ohne hier mit der natürlichen Vernunft über ihren Schluß zu schikanieren, da sie aus der Analogie einiger Naturprodukte mit demjenigen, was menschliche Kunst hervorbringt, wenn sie der Natur Gewalt tut und sie nötigt, nicht nach ihren Zwecken zu verfahren, sondern sich in die unsrigen zu schmiegen, (der Ähnlichkeit derselben mit Häusern, Schiffen, Uhren) schließt, es werde eben eine solche Kausalität, nämlich Verstand und Wille, bei ihr zum Grunde liegen, wenn sie die innere Möglichkeit der freiwirkenden Natur (die alle Kunst und vielleicht selbst sogar die Vernunft zuerst möglich macht) noch von einer anderen, obgleich übermenschlichen Kunst ableitet, welche Schlußart vielleicht die schärfste transzendentale Kritik nicht aushalten dürfte: muß man doch gestehen, daß, wenn wir einmal eine Ursache nennen sollen, wir hier nicht sicherer als nach der Analogie mit dergleichen zweckmäßigen Erzeugungen, die die einzigen sind, wovon uns die Ursachen und Wirkungsart völlig bekannt sind, verfahren können. Die Vernunft würde es bei sich selbst nicht verantworten können, wenn sie von der Kausalität, die sie kennt, zu dunkeln und unerweislichen Erklärungsgründen, die sie nicht kennt, übergehen wollte.

A 627 Nach diesem Schlusse müßte die Zweckmäßigkeit und Wohlge-
B 655 reimtheit so vieler Naturanstalten bloß die Zufällig|keit der Form, aber nicht der Materie, d. i. der Substanz in der Welt, beweisen; denn zu dem letzteren würde noch erfordert werden, daß bewiesen werden könnte, die Dinge der Welt wären an sich selbst zu dergleichen Ordnung und Einstimmung nach allgemeinen Gesetzen untauglich, wenn sie nicht, selbst *ihrer Substanz nach,* das Produkt einer höchsten Weisheit wären; wozu aber ganz andere Beweisgründe, als die von der Analogie mit menschlicher Kunst erfordert werden würden. Der Beweis könnte also höchstens einen *Weltbaumeister,* der durch die Tauglichkeit des Stoffs, den er bearbeitet, immer sehr eingeschränkt wäre, aber nicht einen *Weltschöpfer,* dessen Idee alles unterworfen ist, dartun, welches zu der großen Absicht, die man vor Augen hat, nämlich ein allgenugsames Urwesen zu beweisen, bei weitem nicht hinreichend ist. Wollten wir die Zufälligkeit der Materie selbst beweisen, so müßten wir zu einem transzendentalen Argumente unsere Zuflucht nehmen, welches aber hier eben hat vermieden werden sollen.

звеньев | искусного строения) во всем, что доступно нашему наблюдению, а в том, что выходит за пределы наблюдения, вывести с вероятностью, согласно всем основоположениям об аналогии.

Мы не будем здесь придираться к естественному разуму ↑ за его вывод, когда он — на основании аналогии между некоторыми продуктами природы и произведениями человеческого умения, насилующего природу и заставляющего ее действовать не согласно ее целям, а приспособляться к нашим целям (на основании сходства этих продуктов природы с домами, кораблями, часами), — заключает, что такая же каузальность, а именно рассудок и воля, лежит в основе природы, и при этом выводит внутреннюю возможность свободно действующей природы (которая единственно и делает возможным все искусство и, быть может, даже самый разум) также из некоторого другого умения, хотя и сверхчеловеческого; быть может, такой способ умозаключения не выдержал бы строгой трансцендентальной критики, но все же нельзя не признать: если уж мы должны указать причину, то у нас нет здесь более верного пути, как заключать по аналогии с подобными целесообразными произведениями, единственными, причина и способ действия которых хорошо нам известны. Разум не мог бы найти у себя самого оправдания, если бы он пожелал вместо известной ему каузальности прибегнуть к непонятным и недоказуемым, неизвестным ему основаниям для объяснения.

Согласно этому выводу, целесообразность и гармония столь многих устроений природы должны были бы служить только доказательством случай|ности формы, но не материи, т. е. субстанции в мире; в самом деле, для подтверждения этого нужно было бы еще иметь возможность доказать, что вещи в мире сами по себе были бы непригодны к подобному порядку и согласию сообразно общим законам, если бы они также и по самой *своей субстанции* не были продуктом высшей мудрости; но для этого доказательства потребовались бы совершенно иные основания, чем аналогия с тем, что создано человеком. Следовательно, самое большее, чего может достигнуть физикотеологический аргумент, — это доказать существование *зодчего мира*, всегда сильно ограниченного пригодностью обрабатываемого им материала, но не *творца мира*, идее которого подчинено все; между тем для великой цели, которая имелась в виду, а именно для доказательства вседовлеющего первосущества, этого далеко не достаточно. Если же мы захотели бы доказать случайность самой материи, то нам пришлось бы прибегнуть к трансцендентальному аргументу, чего здесь как раз надо было избегнуть.

Der Schluß geht also von der in der Welt so durchgängig zu beobachtenden Ordnung und Zweckmäßigkeit, als einer durchaus zufälligen Einrichtung, auf das Dasein einer *ihr proportionierten* Ursache. Der Begriff dieser Ursache aber muß uns etwas ganz *Bestimmtes* von ihr zu erkennen geben, und er kann also kein anderer sein, als der von einem
A 628 Wesen, das alle Macht, Weisheit etc., mit einem Worte alle Vollkom-
B 656 menheit als ein allgenugsames We|sen besitzt. Denn die Prädikate von *sehr großer,* von erstaunlicher, von unermeßlicher Macht und Trefflichkeit geben gar keinen bestimmten Begriff und sagen eigentlich nicht, was das Ding an sich selbst sei, sondern sind nur Verhältnisvorstellungen von der Größe des Gegenstandes, den der Beobachter (der Welt) mit sich selbst und seiner Fassungskraft vergleicht, und die gleich hochpreisend ausfallen, man mag den Gegenstand vergrößern, oder das beobachtende Subjekt in Verhältnis auf ihn kleiner machen. Wo es auf Größe (der Vollkommenheit) eines Dinges überhaupt ankommt, da gibt es keinen bestimmten Begriff als den, so die ganze mögliche Vollkommenheit begreift, und nur das All (*omnitudo*) der Realität ist im Begriffe durchgängig bestimmt.

Nun will ich nicht hoffen, daß sich jemand unterwinden sollte, das Verhältnis der von ihm beobachteten Weltgröße (nach Umfang sowohl als Inhalt) zur Allmacht, der Weltordnung zur höchsten Weisheit, der Welteinheit zur absoluten Einheit des Urhebers etc. einzusehen. Also kann die Physikotheologie keinen bestimmten Begriff von der obersten Weltursache geben und daher zu einem Prinzip der Theologie, welches wiederum die Grundlage der Religion ausmachen soll. nicht hinreichend sein.

Der Schritt zu der absoluten Totalität ist durch den empirischen
A 629 Weg ganz und gar unmöglich. Nun tut man ihn doch aber im physisch-
B 657 theologischen Beweise. Wel|ches Mittels bedient man sich also wohl, über eine so weite Kluft zu kommen?

Nachdem man bis zur Bewunderung der Größe der Weisheit, der Macht etc. des Welturhebers gelangt ist und nicht weiter kommen kann, so verläßt man auf einmal dieses durch empirische Beweisgründe geführte Argument und geht zu der gleich anfangs aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt geschlossenen Zufälligkeit derselben. Von dieser Zufälligkeit allein geht man nun lediglich durch transzendentale Begriffe zum Dasein eines Schlechthinnotwendigen und von dem Begriffe der absoluten Notwendigkeit der ersten Ursache auf den durch-

Итак, заключают от повсеместно наблюдаемых в мире порядка и целесообразности как совершенно случайного устроения к бытию причины, *соразмерной этому устроению*. Но понятие этой причины должно дать нам нечто совершенно *определенное* для познания ее; следовательно, оно должно быть понятием о существе, которое обладает всем могуществом, всей мудростью и т. д. — одним словом, всем совершенством как суще|ство вседостаточное. В самом деле, предикаты *очень большого*, удивительного, неизмеримого могущества и превосходства не дают никакого определенного понятия и, собственно, не указывают, что представляет собой вещь сама по себе, а суть лишь касающиеся отношений представления об [определенной] величине предмета, сравниваемого наблюдателем (мира) с собой и со своей способностью понимания; они оказываются одинаково хвалебными как в том случае, когда увеличивается предмет, так и в том, когда наблюдающий субъект становится меньше в сравнении с предметом. Если речь идет о величине (совершенства) вещи вообще, то у нас нет иного определенного понятия, кроме того, которое охватывает все возможное совершенство, и только вся совокупность (*omnitudo*) реальности определена в понятии целиком.

Но, я надеюсь, никто не возьмется утверждать, что он в состоянии постичь отношение наблюдаемой им величины мира (как по объему, так и по содержанию) к всемогуществу, отношение порядка вещей в мире к высшей мудрости, отношение единства мира к абсолютному единству творца и т. д. Следовательно, физикотеология не может дать определенного понятия о высшей причине мира и потому недостаточна для принципа теологии, который в свою очередь должен составлять основание религии.

Сделать шаг к абсолютной тотальности эмпирическим путем совершенно невозможно. Между тем физикотеологическое доказательство делает этот шаг. Каки|ми же средствами оно пользуется, чтобы перешагнуть через такую пропасть?

Дойдя до удивления по поводу величия, мудрости, мощи и т. д. творца мира и не будучи в состоянии идти дальше, [сторонники этого доказательства] внезапно оставляют это доказательство, которое приводится посредством эмпирических доводов, и переходят к случайности мира, выведенной в самом начале из порядка и целесообразности мира. Далее, от одной этой случайности они переходят исключительно посредством трансцендентальных понятий к бытию безусловно необходимого и от понятия абсолютной необходимости первой причины — к целиком оп-

gängig bestimmten oder bestimmenden Begriff desselben, nämlich einer allbefassenden Realität. Also blieb der physischtheologische Beweis in seiner Unternehmung stecken, sprang in dieser Verlegenheit plötzlich zu dem kosmologischen Beweise über, und da dieser nur ein versteckter ontologischer Beweis ist, so vollführte er seine Absicht wirklich bloß durch reine Vernunft, ob er gleich anfänglich alle Verwandtschaft mit dieser abgeleugnet und alles auf einleuchtende Beweise aus Erfahrung ausgesetzt hatte.

Die Physikotheologen haben also gar nicht Ursache, gegen die transzendentale Beweisart so spröde zu tun und auf sie mit dem Eigendünkel hellsehender Naturkenner als auf das Spinnengewebe finsterer
A 630 Grübler herabzusehen. Denn wenn sie sich nur selbst prüfen wollten, so
B 658 würden sie finden, daß, nachdem sie eine gute Strecke auf dem | Boden der Natur und Erfahrung fortgegangen sind und sich gleichwohl immer noch ebensoweit von dem Gegenstande sehen, der ihrer Vernunft entgegen scheint, sie plötzlich diesen Boden verlassen und ins Reich bloßer Möglichkeiten übergehen, wo sie auf den Flügeln der Ideen demjenigen nahe zu kommen hoffen, was sich aller ihrer empirischen Nachsuchung entzogen hatte. Nachdem sie endlich durch einen so mächtigen Sprung festen Fuß gefaßt zu haben vermeinen, so verbreiten sie den nunmehr bestimmten Begriff (in dessen Besitz sie, ohne zu wissen wie, gekommen sind) über das ganze Feld der Schöpfung und erläutern das Ideal, welches lediglich ein Produkt der reinen Vernunft war, obzwar kümmerlich genug und weit unter der Würde seines Gegenstandes, durch Erfahrung, ohne doch gestehen zu wollen, daß sie zu dieser Kenntnis oder Voraussetzung durch einen andern Fußsteig als den der Erfahrung gelangt sind.

So liegt demnach dem physikotheologischen Beweise der kosmologische, diesem aber der ontologische Beweis vom Dasein eines einigen Urwesens als höchsten Wesens zum Grunde, und da außer diesen drei Wegen keiner mehr der spekulativen Vernunft offen ist, so ist der ontologische Beweis aus lauter reinen Vernunftbegriffen der einzige mögliche, wenn überall nur ein Beweis von einem so weit über allen empirischen Verstandesgebrauch erhabenen Satze möglich ist.

ределенному или определяющему понятию ее, а именно к понятию всеохватывающей реальности. Следовательно, физикотеологическое доказательство застряло на пути, перескочило, попав в затруднение, к космологическому доказательству, и так как это доказательство есть лишь замаскированное онтологическое доказательство, то физикотеологическое доказательство достигло своей цели в действительности только с помощью чистого разума, хотя вначале оно отрицало всякое родство с ним и все строило на очевидных доказательствах из опыта.

Следовательно, сторонники физикотеологического доказательства не имеют оснований столь пренебрежительно относиться к трансцендентальному способу доказательства и свысока смотреть на него с самомнением ясновидящих знатоков природы как на хитросплетения мрачных фантазеров. Ибо если бы они только пожелали проверить самих себя, то заметили бы, что, пройдя значительное расстояние на | почве природы и опыта и видя себя тем не менее попрежнему столь же далекими от предмета, который манит к себе их разум, они внезапно покидают эту почву и переходят в царство одних лишь возможностей, где надеются на крыльях идей подойти ближе к тому, что ускользало от всех их эмпирических изысканий. Вообразив, будто благодаря такому огромному прыжку им удалось наконец встать на твердую почву, они распространяют сделавшееся теперь определенным понятие (не зная, каким образом они овладели им) на всю область творения и с помощью опыта, правда, в довольно жалким виде, далеко не соответствующем достоинству предмета, поясняют идеал — порождение одного лишь чистого разума, не желая, однако, сознаться, что пришли к этому знанию или предположению вовсе не путем опыта.

Таким образом, в основе физикотеологического доказательства лежит космологическое доказательство, а в основе космологического — онтологическое доказательство бытия единого первосущества как высшего существа, и так как для спекулятивного разума нет более путей, кроме этих трех, то онтологическое доказательство, исходящее из одних лишь чистых понятий разума, есть единственно возможное доказательство, если только вообще возможно доказательство положения, столь превосходящего всякое эмпирическое употребление рассудка.

A 631
B 659

| Des dritten Hauptstücks
Siebenter Abschnitt

Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft

Wenn ich unter Theologie die Erkenntnis des Urwesens verstehe, so ist sie entweder die aus bloßer Vernunft (*theologia rationalis*) oder aus Offenbarung (*revelata*). Die erstere denkt sich nun ihren Gegenstand entweder bloß durch reine Vernunft vermittelst lauter transzendentaler Begriffe (*ens originarium, realissimum, ens entium*) und heißt die transzendentale Theologie, oder durch einen Begriff, den sie aus der Natur (unserer Seele) entlehnt, als die höchste Intelligenz und müßte die natürliche Theologie heißen. Der, so allein eine transzendentale Theologie einräumt, wird *Deist*, der, so auch eine natürliche Theologie annimmt, *Theist* genannt. Der erstere gibt zu, daß wir allenfalls das Dasein eines Urwesens durch bloße Vernunft erkennen können, wovon aber unser Begriff bloß transzendental sei, nämlich nur als von einem Wesen, das alle Realität hat, die man aber nicht näher bestimmen kann. Der zweite behauptet, die Vernunft sei im Stande, den Gegenstand nach der Analogie mit der Natur näher zu bestimmen, nämlich als ein Wesen, das durch Verstand und Freiheit
A 632 den Urgrund aller anderen Dinge in sich enthalte. Jener stellt sich also
B 660 unter demselben bloß eine *Weltursache* (ob durch die | Notwendigkeit seiner Natur, oder durch Freiheit, bleibt unentschieden), dieser einen *Welturheber* vor.

Die transzendentale Theologie ist entweder diejenige, welche das Dasein des Urwesens von einer Erfahrung überhaupt (ohne über die Welt, wozu sie gehört, etwas näher zu bestimmen) abzuleiten gedenkt, und heißt *Kosmotheologie*, oder glaubt durch bloße Begriffe ohne Beihilfe der mindesten Erfahrung sein Dasein zu erkennen und wird *Ontotheologie* genannt.

Die *natürliche Theologie* schließt auf die Eigenschaften und das Dasein eines Welturhebers aus der Beschaffenheit, der Ordnung und Einheit, die in dieser Welt angetroffen wird, in welcher zweierlei Kausalität und deren Regel angenommen werden muß, nämlich Natur und Freiheit. Daher steigt sie von dieser Welt zur höchsten Intelligenz auf, entweder als dem Prinzip aller natürlichen, oder aller sittlichen Ordnung und

| Третьей главы
Раздел седьмой

Критика всякой теологии, основанной на спекулятивных принципах разума

Если под теологией я разумею познание первосущества, то теология основывается или на одном лишь разуме (*theologia rationalis*), или на откровении (*theologia revelata*). Первая мыслит свой предмет или только посредством чистого разума с помощью одних лишь трансцендентальных понятий (*ens originarium, realissimum, ens entium*) и называется трансцендентальной теологией, или же посредством понятия, которое она заимствует из природы (нашей души) как высшее мыслящее существо, и должна называться естественной теологией. Тот, кто допускает только трансцендентальную теологию, называется *деистом*; а тот, кто допускает также и естественную теологию, называется *теистом*. Деист признает, что мы во всяком случае можем познать посредством одного лишь разума бытие первосущества, но имеем только трансцендентальное понятие о нем, а именно только как о существе, обладающем всей реальностью, которую, однако, нельзя определить точнее. Теист утверждает, что разум в состоянии точнее определить этот предмет по аналогии с природой, а именно как существо, содержащее первоначальное основание всех остальных вещей благодаря рассудку и свободе. Следовательно, первый подразумевает под этим существом только *причину мира* (есть ли она причина | через необходимость своей природы или через свободу — этот вопрос остается нерешенным), а второй — *творца мира*.

Трансцендентальная теология или задается целью вывести бытие первосущества из опыта вообще (не определяя точнее, каков мир, к которому он относится), и тогда она называется *космотеологией*, или же она надеется познать его бытие посредством одних лишь понятий без всякой помощи опыта, и тогда называется *онтотеологией*.

От характера, порядка и единства, наблюдаемых в нашем мире, в котором должна быть допущена двоякая каузальность и ее правила, а именно природа и свобода, *естественная теология* заключает к свойствам и бытию творца мира. Поэтому она восходит от этого мира к высшему мыслящему существу [интеллигенции] или как принципу всего естественного порядка и совершенства, или же как принципу всего

Vollkommenheit. Im ersteren Falle heißt sie *Physikotheologie,* im letzten *Moraltheologie* *.

Da man unter dem Begriffe von Gott nicht etwa bloß eine blindwir-
A 633 kende ewige Natur als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes We-
B 661 sen, das durch Verstand | und Freiheit der Urheber der Dinge sein soll, zu verstehen gewohnt ist, und auch dieser Begriff allein uns interessiert, so könnte man nach der Strenge dem *Deisten* allen Glauben an Gott absprechen und ihm lediglich die Behauptung eines Urwesens oder obersten Ursache übrig lassen. Indessen da niemand darum, weil er etwas sich nicht zu behaupten getrauet, beschuldigt werden darf, er wolle es gar leugnen, so ist es gelinder und billiger, zu sagen: der *Deist* glaube einen *Gott,* der *Theist* aber einen *lebendigen Gott* (*summam intelligentiam*). Jetzt wollen wir die möglichen Quellen aller dieser Versuche der Vernunft aufsuchen.

Ich begnüge mich hier, die theoretische Erkenntnis durch eine solche zu erklären, wodurch ich erkenne, was *da ist,* die praktische aber, dadurch ich mir vorstelle, was *dasein soll.* Diesemnach ist der theoretische Gebrauch der Vernunft derjenige, durch den ich *a priori* (als notwendig) erkenne, daß etwas sei; der praktische aber, durch den *a priori* erkannt wird, was geschehen solle. Wenn nun entweder, daß etwas sei oder geschehen solle, ungezweifelt gewiß, aber doch nur bedingt ist: so kann doch entweder eine gewisse bestimmte Bedingung dazu schlechthin notwendig sein, oder sie kann nur als beliebig und zufällig vorausgesetzt werden. Im ersteren Falle wird die Bedingung postuliert (*per thesin*), im zweiten supponiert (*per hypo-*
A 634 *thesin*). Da es praktische Gesetze gibt, die schlechthin notwendig
B 662 sind (die moralische), so muß, | wenn diese irgendein Dasein als die Bedingung der Möglichkeit ihrer *verbindenden* Kraft notwendig voraussetzen, dieses Dasein *postuliert* werden, darum weil das Bedingte, von welchem der Schluß auf diese bestimmte Bedingung geht, selbst *a priori* als schlechterdings notwendig erkannt wird. Wir werden künftig von den moralischen Gesetzen zeigen, daß sie das Dasein eines höchsten Wesens nicht bloß voraussetzen, sondern auch, da sie in

* Nicht theologische Moral; denn die enthält sittliche Gesetze, welche das Dasein eines höchsten Weltregierers *voraussetzen,* da hingegen die Moraltheologie eine Überzeugung vom Dasein eines höchsten Wesens ist, welche sich auf sittliche Gesetze gründet.

нравственного порядка и совершенства. В первом случае она называется *физикотеологией*, а во втором — *этикотеологией* *.

Так как под понятием Бога принято разуметь не слепо действующую вечную природу как корень вещей, а высшее существо, которое, посредством рассудка | и свободы, должно быть творцом вещей, и так как только это понятие интересует нас, то, строго говоря, можно утверждать, что *деисты* отвергают всякую веру в Бога и признают лишь первосущество, или высшую причину. Однако того, кто не решается что-то утверждать, еще нельзя на этом основании обвинять в том, будто он хочет отрицать это. Вот почему снисходительнее и справедливее будет сказать, что *деист* верит в *Бога*, а *теист* верит в *живого Бога* (*summam intelligentiam*). Теперь мы приступим к отысканию возможных источников всех этих попыток разума.

Я ограничиваюсь здесь дефиницией теоретического познания как такого, посредством которого я познаю, *что́ есть, налично (da ist)*, а практического — как такого, посредством которого я представляю себе, *что́ должно быть, наличествовать (dasein soll)*. Соответственно этому теоретическое употребление разума есть то, посредством которого я *a priori* (как необходимое) познаю, что нечто есть, имеет место, а практическое — то, посредством которого я *a priori* познаю, что должно произойти. Если то, что нечто есть или должно произойти, несомненно достоверно, но чем-то обусловлено, то некоторое определенное его условие или может быть абсолютно необходимым, или же его можно предполагать только как произвольное и случайное. В первом случае условие постулируется (*per thesin*), а во втором оно предполагается (*per hypothesin*). Так как существуют практические законы, безусловно необходимые (нравственные законы), то, | если они необходимо предполагают какое-нибудь [наличное] бытие как условие возможности своей *обязывающей* силы, это бытие должно *постулироваться*, потому что обусловленное, от которого заключают к этому определенному условию, само познается *a priori* как абсолютно необходимое. Впоследствии мы покажем, что нравственные законы не только предполагают бытие высшего существа,

* Это не теологическая мораль, ибо она содержит в себе нравственные законы, *предполагающие* бытие высшего правителя мира; этикотеология есть убеждение в бытии высшего существа, основывающееся на нравственных законах.

anderweitiger Betrachtung schlechterdings notwendig sind, es mit Recht, aber freilich nur praktisch postulieren; jetzt setzen wir diese Schlußart noch beiseite.

Da, wenn bloß von dem, was da ist (nicht, was sein soll), die Rede ist, das Bedingte, welches uns in der Erfahrung gegeben wird, jederzeit auch als zufällig gedacht wird, so kann die zu ihm gehörige Bedingung daraus nicht als schlechthin notwendig erkannt werden, sondern dient nur als eine respektiv notwendige oder vielmehr *nötige,* an sich selbst aber und *a priori* willkürliche Voraussetzung zum Vernunfterkenntnis des Bedingten. Soll also die absolute Notwendigkeit eines Dinges im theoretischen Erkenntnisse erkannt werden, so könnte dieses allein aus Begriffen *a priori* geschehen, niemals aber als einer Ursache in Beziehung auf ein Dasein, das durch Erfahrung gegeben ist.

Eine theoretische Erkenntnis ist *spekulativ,* wenn sie auf einen Gegenstand oder solche Begriffe von einem Gegenstande geht, wozu man
A 635 in keiner Erfahrung ge|langen kann. Sie wird der *Naturerkenntnis* entgegengesetzt, welche auf keine andere Gegenstände oder Prädikate derselben geht, als die in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können.
B 663

Der Grundsatz, von dem, was geschieht, (dem empirisch Zufälligen) als Wirkung auf eine Ursache zu schließen, ist ein Prinzip der Naturerkenntnis, aber nicht der spekulativen. Denn wenn man von ihm als einem Grundsatze, der die Bedingung möglicher Erfahrung überhaupt enthält, abstrahiert und, indem man alles Empirische wegläßt, ihn vom Zufälligen überhaupt aussagen will, so bleibt nicht die mindeste Rechtfertigung eines solchen synthetischen Satzes übrig, um daraus zu ersehen, wie ich von etwas, was da ist, zu etwas davon ganz Verschiedenem (genannt Ursache) übergehen könne; ja der Begriff einer Ursache verliert ebenso wie des Zufälligen in solchem bloß spekulativen Gebrauche alle Bedeutung, deren objektive Realität sich *in concreto* begreiflich machen lasse.

Wenn man nun vom Dasein der *Dinge* in der Welt auf ihre Ursache schließt, so gehört dieses nicht zum *natürlichen,* sondern zum *spekulativen* Vernunftgebrauch: weil jener nicht die Dinge selbst (Substanzen), sondern nur das, was *geschieht,* also ihre *Zustände,* als empirisch zufällig auf irgendeine Ursache bezieht; daß die Substanz selbst (die Materie)
A 636 dem Dasein nach zufällig sei, würde ein bloß spekulatives Vernunfter-
B 664 kenntnis | sein müssen. Wenn aber auch nur von der Form der Welt, der Art ihrer Verbindung und dem Wechsel derselben die Rede wäre, ich

но и, будучи в некотором ином отношении безусловно необходимыми, с полным правом постулируют его, хотя, конечно, лишь практически; однако пока что мы этой аргументации касаться не будем.

Если речь идет только о том, что́ есть, наличествует (а не о том, что́ должно быть), то обусловленное, которое нам дается в опыте, всегда мыслится также как случайное; поэтому относящееся к нему условие нельзя из него познать как абсолютно необходимое: оно представляет собой лишь относительно необходимое или, вернее, *нужное*, однако само по себе и *a priori* произвольное предположение для познания разумом обусловленного. Следовательно, если в теоретическом познании должна быть познана абсолютная необходимость вещи, то этого можно было бы достигнуть только исходя из понятий *a priori*, а не из причины в ее отношении к бытию, данному в опыте.

Теоретическое познание бывает *спекулятивным*, если оно направлено на такой предмет или такие понятия о предмете, к которым нельзя прийти | ни в каком опыте. Оно противоположно *познанию природы*, которое направлено только на те предметы или их предикаты, которые могут быть даны в возможном опыте.

Основоположение, согласно которому мы от происходящего (от эмпирически случайного) как действия заключаем к причине, есть принцип познания природы, а не принцип спекулятивного познания. Действительно, если мы отвлечемся от него как от основоположения, содержащего в себе условие возможного опыта вообще, и, оставив в стороне все эмпирическое, выскажем его относительно случайного вообще, то у нас не останется никакого оправдания такого синтетического положения, чтобы усмотреть из него, каким образом я могу перейти от того, что есть, что налично, к чему-то совершенно отличному от него (называемому причиной); более того, в таком чисто спекулятивном употреблении понятие причины, так же как понятие случайного, теряет всякое значение, объективная реальность которого могла бы поддаваться пониманию *in concreto.*

Итак, если мы от бытия *вещей* в мире заключаем к их причине, то это — *спекулятивное* употребление его, а не употребление разума для *познания природы*, так как употребление разума для познания природы относит к причине не самые вещи (субстанции), а только то, что *происходит*, следовательно, их *состояния* как эмпирически случайные; что сама субстанция (материя) по своему бытию случайна, [это познание] должно было бы быть чисто спекулятивным | познанием разума. Если бы речь шла даже только о форме мира, о способе свя-

wollte aber daraus auf eine Ursache schließen, die von der Welt gänzlich unterschieden ist: so würde dieses wiederum ein Urteil der bloß spekulativen Vernunft sein, weil der Gegenstand hier gar kein Objekt einer möglichen Erfahrung ist. Aber alsdann würde der Grundsatz der Kausalität, der nur innerhalb dem Felde der Erfahrungen gilt und außer demselben ohne Gebrauch, ja selbst ohne Bedeutung ist, von seiner Bestimmung gänzlich abgebracht.

Ich behaupte nun, daß alle Versuche eines bloß spekulativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind, daß aber die Prinzipien ihres Naturgebrauchs ganz und gar auf keine Theologie führen; folglich, wenn man nicht moralische Gesetze zum Grunde legt oder zum Leitfaden braucht, es überall keine Theologie der Vernunft geben könne. Denn alle synthetische Grundsätze des Verstandes sind von immanentem Gebrauch; zu der Erkenntnis eines höchsten Wesens aber wird ein transzendenter Gebrauch derselben erfordert, wozu unser Verstand gar nicht ausgerüstet ist. Soll das empirisch gültige Gesetz der Kausalität zu dem Urwesen führen, so müßte dieses in die Kette der
A 637 Gegenstände der Erfahrung mitgehören; alsdann wäre es aber wie alle
B 665 Erscheinungen selbst wiederum bedingt. Erlaubte man | aber auch den Sprung über die Grenze der Erfahrung hinaus vermittelst des dynamischen Gesetzes der Beziehung der Wirkungen auf ihre Ursachen: welchen Begriff kann uns dieses Verfahren verschaffen? Bei weitem keinen Begriff von einem höchsten Wesen, weil uns Erfahrung niemals die größte aller möglichen Wirkungen (als welche das Zeugnis von ihrer Ursache ablegen soll) darreicht. Soll es uns erlaubt sein, bloß um in unserer Vernunft nichts Leeres übrig zu lassen, diesen Mangel der völligen Bestimmung durch eine bloße Idee der höchsten Vollkommenheit und ursprünglichen Notwendigkeit auszufüllen: so kann dieses zwar aus Gunst eingeräumt, aber nicht aus dem Rechte eines unwiderstehlichen Beweises gefordert werden. Der physischtheologische Beweis könnte also vielleicht wohl anderen Beweisen (wenn solche zu haben sind) Nachdruck geben, indem er Spekulation mit Anschauung verknüpft: für sich selbst aber bereitet er mehr den Verstand zur theologischen Erkenntnis vor und gibt ihm dazu eine gerade und natürliche Richtung, als daß er *allein* das Geschäfte vollenden könnte.

Man sieht also hieraus wohl, daß transzendentale Fragen nur transzendentale Antworten, d. i. aus lauter Begriffen *a priori* ohne die

зей в нем и их смене и я хотел бы заключить отсюда к причине, совершенно отличной от мира, то и это было бы лишь суждением спекулятивного разума, потому что предмет здесь вовсе не есть объект возможного опыта. Но в таком случае совершенно извращалось бы назначение основоположения о каузальности, которое приложимо только в сфере опыта, а вне ее не имеет никакого употребления и даже никакого значения.

Итак, я утверждаю, что все попытки чисто спекулятивного употребления разума в отношении теологии совершенно бесплодны и по своему внутреннему характеру никчемны, а принципы его употребления в отношении природы вовсе не ведут ни к какой теологии; следовательно, если не положить в основу моральные законы или не руководствоваться ими, то вообще не может быть никакой теологии разума. В самом деле, все синтетические основоположения рассудка имеют имманентное употребление, а для познания высшего существа требуется трансцендентное употребление их, для чего наш рассудок вовсе не оснащен. Если эмпирически значимый закон каузальности должен приводить к первосуществу, то это существо должно было бы принадлежать к цепи предметов опыта, но в таком случае оно, как и все явления, само в свою очередь было бы обусловленным. Если же можно было бы позволить | себе скачок за пределы опыта с помошью динамического закона отношения действий к их причинам, то какое понятие мог бы обеспечить нам этот прием? Отнюдь не понятие о высшем существе, так как опыт никогда не дает нам величайшего из всех возможных действий (которое свидетельствовало бы о такой же причине). Если бы нам было позволено заполнить этот пробел в полном определении одной лишь идеей высшего совершенства и первоначальной необходимости, чтобы не оставалось никакой пустоты в нашем разуме, то из милости это можно, правда, допустить, но по праву неопровержимого доказательства этого нельзя требовать. Таким образом, физикотеологическое доказательство, быть может, увеличивало бы силу других доказательств (если таковые возможны), связывая спекуляцию с созерцанием, но само по себе оно лишь подготовляет рассудок к теологическому познанию и дает ему прямое и естественное направление, а *одно оно* не могло бы завершить это дело.

Отсюда видно, что трансцендентальные вопросы допускают только трансцендентальные ответы, т. е. ответы, исходящие из од-

mindeste empirische Beimischung, erlauben. Die Frage ist hier aber offenbar synthetisch und verlangt eine Erweiterung unserer Erkenntnis
A 638 über alle Grenzen der Erfahrung hinaus, nämlich zu dem Dasein eines
B 666 Wesens, das unserer bloßen Idee entspre|chen soll, der niemals irgendeine Erfahrung gleichkommen kann. Nun ist nach unseren obigen Beweisen alle synthetische Erkenntnis *a priori* nur dadurch möglich, daß sie die formalen Bedingungen einer möglichen Erfahrung ausdrückt, und alle Grundsätze sind also nur von immanenter Gültigkeit, d. i. sie beziehen sich lediglich auf Gegenstände empirischer Erkenntnis oder Erscheinungen. Also wird auch durch transzendentales Verfahren in Absicht auf die Theologie einer bloß spekulativen Vernunft nichts ausgerichtet.

Wollte man aber lieber alle obigen Beweise der Analytik in Zweifel ziehen, als sich die Überredung von dem Gewichte der solange gebrauchten Beweisgründe rauben lassen: so kann man sich doch nicht weigern, der Aufforderung ein Genüge zu tun, wenn ich verlange, man solle sich wenigstens darüber rechtfertigen, wie und vermittelst welcher Erleuchtung man sich denn getraue, alle mögliche Erfahrung durch die Macht bloßer Ideen zu überfliegen. Mit neuen Beweisen oder ausgebesserter Arbeit alter Beweise würde ich bitten mich zu verschonen. Denn ob man zwar hierin eben nicht viel zu wählen hat, indem endlich doch alle bloß spekulative Beweise auf einen einzigen, nämlich den ontologischen, hinauslaufen, und ich also eben nicht fürchten darf, sonderlich durch die Fruchtbarkeit der dogmatischen Verfechter jener sinnenfreien Vernunft belästigt zu werden;
A 639 obgleich ich überdem auch, ohne mich darum sehr streitbar zu dünken, die
B 667 Ausforderung | nicht ausschlagen will, in jedem Versuche dieser Art den Fehlschluß aufzudecken und dadurch seine Anmaßung zu vereiteln: so wird daher doch die Hoffnung besseren Glücks bei denen, welche einmal dogmatischer Überredungen gewohnt sind, niemals völlig aufgehoben; und ich halte mich daher an der einzigen billigen Forderung, daß man sich allgemein und aus der Natur des menschlichen Verstandes samt allen übrigen Erkenntnisquellen darüber rechtfertige, wie man es anfangen wolle, sein Erkenntnis ganz und gar *a priori* zu erweitern und bis dahin zu erstrecken, wo keine mögliche Erfahrung und mithin kein Mittel hinreicht, irgendeinem von uns selbst ausgedachten Begriffe seine objektive Realität zu versichern. Wie der Verstand auch zu diesem Begriffe gelangt sein mag, so kann doch das Dasein des Gegenstandes desselben nicht analytisch in demselben gefunden werden, weil eben darin die Erkenntnis der *Existenz*

них лишь понятий *a priori*, без всякой эмпирической примеси. Но вопрос здесь явно синтетический и требует расширения нашего познания за пределы всякого опыта, а именно вплоть до бытия существа, которое должно быть сообраз|но нашей чистой идее, с коей опыт никогда не может сравняться. Но согласно нашим вышеприведенным доказательствам, всякое синтетическое познание *a priori* возможно только благодаря тому, что оно выражает формальные условия возможного опыта, и потому все основоположения имеют лишь имманентную значимость, т. е. относятся только к предметам эмпирического познания, или к явлениям. Следовательно, трансцендентальный метод также ничего не может дать для теологии, основанной на одном лишь спекулятивном разуме.

Если кто-либо предпочел бы скорее подвергнуть сомнению все вышеприведенные доказательства аналитики, чем лишиться убеждения в весомости столь долго применявшихся доказательств, то все же он обязан пойти навстречу моему требованию, согласно которому надо по крайней мере убедительно показать, как и посредством какого прозрения он берется перелетать через всякий возможный опыт на крыльях одних лишь идей. От новых доказательств или поправок к старым я просил бы меня избавить. Правда, выбор здесь невелик, так как в конце концов все чисто спекулятивные доказательства сводятся к одному лишь, а именно онтологическому, доказательству, и у меня, следовательно, нет основания опасаться быть слишком обремененным плодовитостью догматических поборников разума, свободного от чувственности. К тому же я, хотя и не считаю себя уж очень большим спорщиком, принимаю вызов | — во всякой подобного рода попытке обнаружить ложный вывод и тем самым свести на нет его притязания; однако все это нисколько не разрушает надежд на большую удачу у тех, кто уже привык к догматическим доводам; поэтому я выставляю одно лишь справедливое требование: чтобы в общей форме и исходя из природы человеческого рассудка – вместе [с использованием] всех прочих источников познания – обосновали, каким образом собираются совершенно *a priori* расширить свое познание и довести его до такого пункта, куда не достигает никакой возможный опыт и где, стало быть, нет средств обеспечить объективную реальность какому бы то ни было выдуманному нами самими понятию. Каким бы путем рассудок ни пришел к этому понятию, все же бытие его предмета нельзя найти в нем аналити-

des Objekts besteht, daß dieses *außer dem Gedanken* an sich selbst gesetzt ist. Es ist aber gänzlich unmöglich, aus einem Begriffe von selbst hinaus zu gehen und, ohne daß man der empirischen Verknüpfung folgt (wodurch aber jederzeit nur Erscheinungen gegeben werden), zu Entdeckung neuer Gegenstände und überschwenglicher Wesen zu gelangen.

Ob aber gleich die Vernunft in ihrem bloß spekulativen Gebrauche zu dieser so großen Absicht bei weitem nicht zulänglich ist, nämlich
A 640 zum Dasein eines obersten Wesens zu gelangen: so hat sie doch darin
B 668 sehr großen | Nutzen, die Erkenntnis desselben, im Fall sie anders woher geschöpft werden könnte, zu *berichtigen,* mit sich selbst und jeder intelligiblen Absicht einstimmig zu machen und von allem, was dem Begriffe eines Urwesens zuwider sein möchte, und aller Beimischung empirischer Einschränkungen zu reinigen.

Die transzendentale Theologie bleibt demnach aller ihrer Unzulänglichkeit ungeachtet dennoch von wichtigem negativen Gebrauche und ist eine beständige Zensur unserer Vernunft, wenn sie bloß mit reinen Ideen zu tun hat, die eben darum kein anderes als transzendentales Richtmaß zulassen. Denn wenn einmal in anderweitiger, vielleicht praktischer Beziehung die *Voraussetzung* eines höchsten und allgenugsamen Wesens als oberster Intelligenz ihre Gültigkeit ohne Widerrede behauptete: so wäre es von der größten Wichtigkeit, diesen Begriff auf seiner transzendentalen Seite als den Begriff eines notwendigen und allerrealsten Wesens genau zu bestimmen und, was der höchsten Realität zuwider ist, was zur bloßen Erscheinung (dem Anthropomorphismus im weiteren Verstande) gehört, wegzuschaffen und zugleich alle entgegengesetzte Behauptungen, sie mögen nun *atheistisch* oder *deistisch* oder *anthropomorphistisch* sein, aus dem Wege zu räumen; welches in einer solchen kritischen Behandlung sehr leicht
A 641 ist, indem dieselben Gründe, durch welche das Unvermögen der
B 669 menschlichen Vernunft in Ansehung der *Behauptung* des Daseins eines dergleichen | Wesens vor Augen gelegt wird, notwendig auch zureichen, um die Untauglichkeit einer jeden *Gegenbehauptung* zu beweisen. Denn wo will jemand durch reine Spekulation der Vernunft die Einsicht hernehmen, daß es kein höchstes Wesen als Urgrund von Allem gebe, oder daß ihm keine von den Eigenschaften zukomme, welche wir ihren Folgen nach als analogisch mit den dynamischen Realitäten eines denkenden Wesens uns vorstellen, oder daß sie in dem letzteren Falle auch allen Einschränkungen unterworfen sein

чески, потому что познание *существования объекта* именно в том и состоит, что объект полагается *вне мысли,* сам по себе. Но совершенно невозможно, исходя из самого понятия и не следуя за эмпирической связью (которая, однако, дает всегда только явления), прийти к открытию новых предметов и неких невообразимых существ.

Но хотя разум в своем чисто спекулятивном употреблении далеко не достаточен для этого столь великого замысла — дойти до бытия высшего существа, тем не менее он приносит большую | пользу тем, что в случае, если познание этого существа может быть почерпнуто из какого-то иного источника, он *уточняет* его, приводя его в согласие с самим собой и со всяким интеллигибельным замыслом, а также очищает такое познание от всего, что могло бы противоречить понятию первосущества, и от всякой примеси эмпирических ограничений.

Поэтому трансцендентальная теология, несмотря на всю свою недостаточность, все же сохраняет важное негативное значение и служит постоянной цензурой нашего разума, когда он имеет дело с одними лишь чистыми идеями, которые именно поэтому допускают только трансцендентальное мерило. Действительно, если бы оказалось, что в некотором другом, быть может практическом, отношении *допущение в качестве предпосылки* высшего и вседовлеющего существа как верховной интеллигенции беспрекословно утверждает свою значимость, то было бы чрезвычайно важно точно определить это понятие с его трансцендентальной стороны как понятие необходимого и всереальнейшего существа, а также удалить из него все, что противоречит высшей реальности и относится только к явлению (к антропоморфизму в широком смысле), и устранить с пути все противоположные утверждения, все равно будут ли они *атеистическими*, или *деистическими*, или *антропоморфическими*. При таком критическом способе исследования этого легко достигнуть, так как те же самые основания, которые обнаруживают неспособность человеческого разума обосновать *утверждение* о бытии подобного | существа, несомненно, достаточны также и для того, чтобы доказать несостоятельность и всякого *противоположного утверждения*. Действительно, откуда кто-то путем чистой спекуляции разума намеревается усмотреть, что никакого высшего существа как первоосновы всего нет или что ему не присуще ни одно из свойств, которые мы по их следствиям представляем себе аналогичными с динамическими реальностями мыслящего существа, или что в последнем случае они должны были бы быть под-

müßten, welche die Sinnlichkeit den Intelligenzen, die wir durch Erfahrung kennen, unvermeidlich auferlegt.

Das höchste Wesen bleibt also für den bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft ein bloßes, aber doch *fehlerfreies* Ideal, ein Begriff welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt, dessen objektive Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann; und wenn es eine Moraltheologie geben sollte, die diesen Mangel ergänzen kann, so beweist alsdann die vorher nur problematische transzendentale Theologie ihre Unentbehrlichkeit durch Bestimmung ihres Begriffs und unaufhörliche Zensur einer durch Sinnlichkeit oft genug getäuschten und mit ihren eigenen Ideen nicht immer einstimmigen Vernunft. Die Notwendigkeit, die Unendlichkeit, die Einheit, das Dasein außer der Welt (nicht als Weltseele),
A 642 die Ewigkeit ohne Bedingungen der Zeit, die Allgegenwart ohne Be-
B 670 dingungen | des Raumes, die Allmacht etc. sind lauter transzendentale Prädikate, und daher kann der gereinigte Begriff derselben, den eine jede Theologie so sehr nötig hat, bloß aus der transzendentalen gezogen werden.

Anhang zur transzendentalen Dialektik

Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft

Der Ausgang aller dialektischen Versuche der reinen Vernunft bestätigt nicht allein, was wir schon in der transzendentalen Analytik bewiesen, nämlich daß alle unsere Schlüsse, die uns über das Feld möglicher Erfahrung hinausführen wollen, trüglich und grundlos sind; sondern er lehrt uns zugleich dieses Besondere: daß die menschliche Vernunft dabei einen natürlichen Hang habe, diese Grenze zu überschreiten, daß transzendentale Ideen ihr ebenso natürlich seien, als dem Verstande die Kategorien, obgleich mit dem Unterschiede, daß, so wie die letztern zur Wahrheit, d. i. der Übereinstimmung unserer Begriffe mit dem Objekte, führen, die erstern einen bloßen, aber unwiderstehlichen Schein bewirken, dessen Täuschung man kaum durch die schärfste Kritik abhalten kann.

Alles, was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, muß zweckmä-
A 643 ßig und mit dem richtigen Gebrauche derselben einstimmig sein, wenn
B 671 wir nur einen gewissen | Mißverstand verhüten und die eigentliche Richtung derselben ausfindig machen können. Also werden die trans-

вержены всем ограничениям, неизбежно налагаемым чувственностью на известное нам из опыта интеллигибельное.

Следовательно, для чистого спекулятивного употребления разума высшее существо остается только идеалом, однако *безукоризненным идеалом*, понятие которого завершает и увенчивает все человеческое познание и объективную реальность которого этим путем, правда, нельзя доказать, но и нельзя также опровергнуть; и если должна существовать этикотеология, которая может восполнить этот пробел, то в таком случае трансцендентальная теология, бывшая до тех пор лишь проблематической, может доказать свою незаменимость путем определения своего понятия и постоянной цензуры разума, довольно часто обманывающегося чувственностью и не всегда согласного с своими собственными идеями. Необходимость, бесконечность, единство, бытие вне мира (не в качестве мировой души), вечность без условий времени, присутствование везде без условий | пространства, всемогущество и т. п. — все это чисто трансцендентальные предикаты, и потому их очищенное понятие, в котором так нуждается всякая теология, может быть получено только из трансцендентальной теологии.

Приложение к трансцендентальной диалектике

О регулятивном употреблении идей чистого разума

Результат всех диалектических попыток чистого разума не только подтверждает то, что мы доказали уже в трансцендентальной аналитике, а именно что все наши заключения, желающие вывести нас за пределы возможного опыта, обманчивы и неосновательны, но и показывает нам, в частности, что человеческий разум при этом естественно склонен переходить эту границу и что трансцендентальные идеи для него так же естественны, как категории для рассудка, однако с той разницей, что последние ведут к истине, т. е. к соответствию наших понятий с объектом, а первые производят только видимость, но непреодолимую видимость, против обманчивости которой вряд ли можно устоять, даже прибегая к самой острой критике.

Все, что имеет основу в природе наших способностей, должно быть целесообразным и согласным с их правильным употреблением, если только мы можем оградить себя от некоторых | недоразумений и найти для них верное направление. Следовательно, трансценденталь-

zendentalen Ideen allem Vermuten nach ihren guten und folglich *immanenten* Gebrauch haben, obgleich, wenn ihre Bedeutung verkannt und sie für Begriffe von wirklichen Dingen genommen werden, sie transzendent in der Anwendung und eben darum trüglich sein können. Denn nicht die Idee an sich selbst, sondern bloß ihr Gebrauch kann entweder in Ansehung der gesamten möglichen Erfahrung *überfliegend* (transzendent), oder *einheimisch* (immanent) sein, nachdem man sie entweder geradezu auf einen ihr vermeintlich entsprechenden Gegenstand, oder nur auf den Verstandesgebrauch überhaupt in Ansehung der Gegenstände, mit welchen er zu tun hat, richtet; und alle Fehler der Subreption sind jederzeit einem Mangel der Urteilskraft, niemals aber dem Verstande oder der Vernunft zuzuschreiben.

Die Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand und vermittelst desselben auf ihren eigenen empirischen Gebrauch, *schafft* also keine Begriffe (von Objekten), sondern *ordnet* sie nur und gibt ihnen diejenige Einheit, welche sie in ihrer größtmöglichen Ausbreitung haben können, d. i. in Beziehung auf die Totalität der Reihen, als auf welche der Verstand gar nicht sieht, A 644 sondern nur auf diejenige Verknüpfung, *dadurch* allerwärts *Reihen* der B 672 Bedingungen nach Begriffen *zustandekommen*. Die Vernunft hat | also eigentlich nur den Verstand und dessen zweckmäßige Anstellung zum Gegenstande; und wie dieser das Mannigfaltige im Objekt durch Begriffe vereinigt, so vereinigt jene ihrerseits das Mannigfaltige der Begriffe durch Ideen, indem sie eine gewisse kollektive Einheit zum Ziele der Verstandeshandlungen setzt, welche sonst nur mit der distributiven Einheit beschäftigt sind.

Ich behaupte demnach: die transzendentalen Ideen sind niemals von konstitutivem Gebrauche, so daß dadurch Begriffe gewisser Gegenstände gegeben würden, und in dem Falle, daß man sie so versteht, sind es bloß vernünftelnde (dialektische) Begriffe. Dagegen aber haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich notwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einen Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (*focus imaginarius*), d. i. ein Punkt, ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen. Nun

ные идеи, по всей вероятности, должны иметь полезное и, значит, *имманентное* употребление, хотя, если неверно понять их значение и принимать их за понятия действительных вещей, они могут стать трансцендентными в своем применении и потому обманчивыми. В самом деле, не идея сама по себе, а только ее употребление может быть в отношении всего возможного опыта или *выходящим за его пределы* (трансцендентным), или *присущим* ему (имманентным) в зависимости от того, направляем ли мы идею прямо на якобы соответствующий ей предмет или только на употребление рассудка вообще по отношению к предметам, с которыми он имеет дело; и все ошибки, вызываемые подстановкой, всегда следует приписывать недостатку, относящемуся к способности суждения, а не рассудку или разуму.

Разум никогда не имеет прямого отношения к предмету, а имеет всегда отношение только к рассудку и посредством него — к его собственному эмпирическому употреблению; следовательно, разум не *создает* никаких понятий (об объектах), а только *упорядочивает* их и дает им то единство, которое они могут иметь при максимальном своем расширении, т. е. в отношении к тотальности рядов; рассудок обращает внимание не на эту тотальность, а только на ту связь, *посредством которой* повсюду *возникают ряды* условий согласно понятиям. Следовательно, разум | имеет своим предметом, собственно, только рассудок и его служебную роль; и подобно тому как рассудок объединяет многообразное в объекте посредством понятий, так и разум, со своей стороны, объединяет многообразное понятий посредством идей, полагая некоторое общее единство целью действий рассудка, которые вообще-то занимаются только дистрибутивным единством.

Итак, я утверждаю: трансцендентальные идеи никогда не имеют конститутивного употребления, благодаря которому были бы даны понятия тех или иных предметов, а в случае, если их понимают таким образом, они становятся лишь умствующими (диалектическими) понятиями. Но зато они имеют превосходное и неизбежно необходимое регулятивное употребление, а именно они направляют рассудок к определенной цели, ввиду которой линии направления всех его правил сходятся в одной точке, и, хотя эта точка есть только идея (*focus imaginarius*), т. е. точка, из которой рассудочные понятия в действительности не исходят, так как она находится целиком за пределами возможного опыта, тем не менее она служит для того, чтобы сообщить им наибольшее единство наряду с наибольшим расширением. Отсюда,

entspringt uns zwar hieraus die Täuschung, als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst, der außer dem Felde empirisch möglicher Erkenntnis läge, ausgeflossen wären (so wie die Objekte hinter der Spiegelfläche gesehen werden); allein diese Illusion (welche
A 645 man doch hindern kann, daß sie nicht betrügt) ist gleichwohl
B 673 un|entbehrlich notwendig, wenn wir außer den Gegenständen, die uns vor Augen sind, auch diejenigen zugleich sehen wollen, die weit davon uns im Rücken liegen, d. i. wenn wir in unserem Falle den Verstand über jede gegebene Erfahrung (den Teil der gesamten möglichen Erfahrung) hinaus, mithin auch zur größtmöglichen und äußersten Erweiterung abrichten wollen.

Übersehen wir unsere Verstandeserkenntnisse in ihrem ganzen Umfange, so finden wir, daß dasjenige, was Vernunft ganz eigentümlich darüber verfügt und zustandezubringen sucht, das *Systematische* der Erkenntnis sei, d. i. der Zusammenhang derselben aus einem Prinzip. Diese Vernunfteinheit setzt jederzeit eine Idee voraus, nämlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntnis, welches vor der bestimmten Erkenntnis der Teile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Teile seine Stelle und Verhältnis zu den übrigen *a priori* zu bestimmen. Diese Idee postuliert demnach vollständige Einheit der Verstandeserkenntnis, wodurch diese nicht bloß ein zufälliges Aggregat, sondern ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird. Man kann eigentlich nicht sagen, daß diese Idee ein Begriff vom Objekte sei, sondern von der durchgängigen Einheit dieser Begriffe, sofern dieselbe dem Verstande zur Regel dient. Dergleichen Vernunftbegriffe werden nicht aus der Natur geschöpft, vielmehr befragen wir
A 646 die Natur nach diesen Ideen und halten unsere Erkenntnis für mangel-
B 674 haft, solange sie | denselben nicht adäquat ist. Man gesteht, daß sich schwerlich *reine Erde, reines Wasser, reine Luft* etc. finde. Gleichwohl hat man die Begriffe davon doch nötig (die also, was die völlige Reinigkeit betrifft, nur in der Vernunft ihren Ursprung haben), um den Anteil, den jede dieser Naturursachen an der Erscheinung hat, gehörig zu bestimmen; und so bringt man alle Materien auf die Erden (gleichsam die bloße Last), Salze und brennliche Wesen (als die Kraft), endlich auf Wasser und Luft als Vehikeln (gleichsam Maschinen, vermittelst deren die vorigen wirken), um nach dei Idee eines Mechanismus die chemischen Wirkungen der Materien unter einander zu erklären. Denn wiewohl man sich nicht wirklich so ausdrückt, so ist doch ein solcher

правда, возникает обманчивое представление, будто эти направляющие линии исходят из самого предмета, который якобы находится вне области эмпирически возможного познания (подобно тому как видны объекты за отражающей поверхностью); однако эта иллюзия (которой, впрочем, можно помешать вводить нас в заблуждение) не|избежно необходима, если кроме предметов, находящихся перед нашими глазами, мы хотим одновременно видеть также и те предметы, которые лежат далеко от них за нашей спиной, т. е. в нашем случае – если мы хотим направить рассудок за пределы всякого данного опыта (составляющего часть всего возможного опыта), стало быть, довести его до максимального и крайнего расширения.

Рассматривая все наши рассудочные познания во всем их объеме, мы находим, что то, чем разум совершенно особо располагает и что он стремится осуществить, — это *систематичность* познания, т. е. связь познаний согласно одному принципу. Это единство разума всегда предполагает идею, а именно идею о форме познания как целого, которое предшествует определенному познанию частей и содержит в себе условия для определения *a priori* места всякой части и отношения ее к другим частям. Таким образом, эта идея постулирует полное единство рассудочного познания, благодаря которому таковое познание составляет не случайный агрегат, а связную по необходимым законам систему. Собственно, нельзя сказать, что эта идея есть понятие объекта; она есть понятие полного единства этих понятий, поскольку это единство служит правилом для рассудка. Такие понятия разума черпаются не из природы; скорее наоборот, мы задаем вопросы природе сообразно этим идеям и считаем наше познание недостаточным, пока оно не | адекватно им. Мы признаем, что вряд ли можно найти *чистую землю, чистую воду, чистый воздух* и т. п. Тем не менее их понятия необходимы (и, следовательно, эти понятия, что касается полной чистоты, имеют своим источником только разум), чтобы надлежащим образом определить участие каждой из этих естественных причин в явлении. Так, мы сводим все виды материи к земле (так сказать, к одной лишь тяжести), к солям и горючим веществам (как силам), наконец, к воде и воздуху как к средствам общения (это как бы машины, при помощи которых действуют указанные вещества), чтобы согласно идее некоторого механизма объяснить химические действия видов материи друг на друга. В самом деле, хотя в действительности так не выражаются,

Einfluß der Vernunft auf die Einteilungen der Naturforscher sehr leicht zu entdecken.

Wenn die Vernunft ein Vermögen ist, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten, so ist entweder das Allgemeine schon *an sich gewiß* und gegeben, und alsdann erfordert es nur *Urteilskraft* zur Subsumtion, und das Besondere wird dadurch notwendig bestimmt. Dieses will ich den apodiktischen Gebrauch der Vernunft nennen. Oder das Allgemeine wird nur *problematisch* angenommen und ist eine bloße Idee; das Besondere ist gewiß, aber die Allgemeinheit der Regel zu dieser Folge ist noch ein Problem: so werden mehrere besondere Fälle, die insge-
A 647 samt gewiß sind, an der Regel versucht, ob sie daraus fließen; und in
B 675 diesem Falle, wenn es den Anschein hat, daß alle | anzugebenden besonderen Fälle daraus abfolgen, wird auf die Allgemeinheit der Regel, aus dieser aber nachher auf alle Fälle, die auch an sich nicht gegeben sind, geschlossen. Diesen will ich den hypothetischen Gebrauch der Vernunft nennen.

Der hypothetische Gebrauch der Vernunft aus zum Grunde gelegten Ideen als problematischen Begriffen ist eigentlich nicht *konstitutiv,* nämlich nicht so beschaffen, daß dadurch, wenn man nach aller Strenge urteilen will, die Wahrheit der allgemeinen Regel, die als Hypothese angenommen worden, folge; denn wie will man alle mögliche Folgen wissen, die, indem sie aus demselben angenommenen Grundsatze folgen, seine Allgemeinheit beweisen? Sondern er ist nur regulativ, um dadurch, so weit als es möglich ist, Einheit in die besonderen Erkenntnisse zu bringen und die Regel dadurch der Allgemeinheit zu *nähern.*

Der hypothetische Vernunftgebrauch geht also auf die systematische Einheit der Verstandeserkenntnisse, diese aber ist der *Probierstein der Wahrheit* der Regeln. Umgekehrt ist die systematische Einheit (als bloße Idee) lediglich nur *projektierte* Einheit, die man an sich nicht als gegeben, sondern nur als Problem ansehen muß; welche aber dazu dient, zu dem mannigfaltigen und besonderen Verstandesgebrauche ein Principium zu finden und diesen dadurch auch über
A 648 die Fälle, die nicht gegeben sind, zu leiten und zusammenhängend zu
B 676 machen. |

Man sieht aber hieraus nur, daß die systematische oder Vernunfteinheit der mannigfaltigen Verstandeserkenntnis ein *logisches* Prinzip sei, um da, wo der Verstand allein nicht zu Regeln hinlangt, ihm

тем не менее нетрудно обнаружить такое влияние разума на классификации, устанавливаемые естествоиспытателями.

Если разум есть способность выводить особенное из всеобщего, то всеобщее или уже *само по себе достоверно* и дано, и тогда требуется лишь *способность суждения* для подведения, и особенное необходимо определяется этим. Такое применение разума я буду называть аподиктическим. Или же всеобщее принимается только *проблематически* и составляет лишь идею, тогда как особенное достоверно, но всеобщность правила для этого следствия еще составляет проблему. Тогда многие случаи особенного, которые все достоверны, проверяются при помощи правила, не вытекают ли они из него; если похоже на то, что все | случаи особенного, которые могут быть указаны, вытекают из правила, то отсюда мы заключаем ко всеобщности правила, а затем от всеобщности правила – ко всем случаям, даже тем, которые сами по себе не даны. Такое употребление разума я буду называть гипотетическим.

Гипотетическое употребление разума, основанное на идеях, [рассматриваемых] как проблематические понятия, собственно, не есть *конститутивное* употребление, т. е. оно не такое, благодаря которому, если хотят судить по всей строгости, следовала бы истинность всеобщих правил, допускаемых в виде гипотезы. Ибо как же мы можем знать все возможные следствия, которые, вытекая из одного и того же принятого основоположения, доказывали бы его всеобщность? Это применение разума только регулятивное, и цель его — вносить насколько возможно единство в [процессы] познания особенного и тем самым *приближать* правила к всеобщности.

Следовательно, гипотетическое употребление разума имеет целью систематическое единство рассудочных познаний, а это единство служит *критерием истинности* правил. Наоборот, систематическое единство (только как идея) есть, с другой стороны, исключительно лишь *спроектированное* единство, которое само по себе должно рассматриваться не как данное, а лишь как проблема; однако оно служит для того, чтобы подыскать принцип к многообразному и к употреблению рассудка [в аспекте] особенного, и тем самым привести его также к случаям, которые не даны, и придать ему связность. |

Отсюда видно лишь, что систематическое или достигаемое разумом единство многообразных познаний рассудка есть *логический* принцип, требующий помочь рассудку посредством идей там, где он один не может

durch Ideen fortzuhelfen und zugleich der Verschiedenheit seiner Regeln Einhelligkeit unter einem Prinzip (systematische) und dadurch Zusammenhang zu verschaffen, so weit als es sich tun läßt. Ob aber die Beschaffenheit der Gegenstände oder die Natur des Verstandes, der sie als solche erkennt, an sich zur systematischen Einheit bestimmt sei, und ob man diese *a priori* auch ohne Rücksicht auf ein solches Interesse der Vernunft in gewisser Maße postulieren und also sagen könne: alle mögliche Verstandeserkenntnisse (darunter die empirischen) haben Vernunfteinheit und stehen unter gemeinschaftlichen Prinzipien, woraus sie unerachtet ihrer Verschiedenheit abgeleitet werden können: das würde ein *transzendentaler* Grundsatz der Vernunft sein, welcher die systematische Einheit nicht bloß subjektiv– und logisch–, als Methode, sondern objektiv–notwendig machen würde.

Wir wollen dieses durch einen Fall des Vernunftgebrauchs erläutern. Unter die verschiedenen Arten von Einheit nach Begriffen des Verstandes gehört auch die der Kausalität einer Substanz, welche Kraft genannt wird. Die verschiedenen Erscheinungen eben derselben Substanz zeigen beim ersten Anblicke so viel Ungleichartigkeit, daß man daher
A 649 anfänglich beinahe so vielerlei Kräfte derselben annehmen muß, als
B 677 Wirkungen sich hervortun, wie in | dem menschlichen Gemüte die Empfindung, Bewußtsein, Einbildung, Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft, Lust, Begierde usw. Anfänglich gebietet eine logische Maxime diese anscheinende Verschiedenheit so viel als möglich dadurch zu verringern, daß man durch Vergleichung die versteckte Identität entdecke und nachsehe, ob nicht Einbildung, mit Bewußtsein verbunden, Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft, vielleicht gar Verstand und Vernunft sei. Die Idee einer *Grundkraft,* von welcher aber die Logik gar nicht ausmittelt, ob es dergleichen gebe, ist wenigstens das Problem einer systematischen Vorstellung der Mannigfaltigkeit von Kräften. Das logische Vernunftprinzip erfordert diese Einheit so weit als möglich zustandezubringen, und je mehr die Erscheinungen der einen und anderen Kraft unter sich identisch gefunden werden, desto wahrscheinlicher wird es, daß sie nichts als verschiedene Äußerungen einer und derselben Kraft sind, welche (komparativ) ihre *Grundkraft* heißen kann. Ebenso verfährt man mit den übrigen.

Die komparativen Grundkräfte müssen wiederum unter einander verglichen werden, um sie dadurch, daß man ihre Einhelligkeit ent-

дойти до правил, и вместе с тем привести, насколько это возможно, различные правила его к согласию (систематическому) под одним принципом и тем самым привести его к связности. Что же касается рассмотрения того, не предопределены ли свойства предмета или природа рассудка, познающего их в качестве таковых, как они суть сами по себе, к систематическому единству и нельзя ли в какой-то мере *a priori* постулировать это единство также и безотносительно к такому интересу разума и, значит, иметь возможность сказать, что все возможные рассудочные познания (в том числе и эмпирические) располагают достигнутым разумом единством и подчинены общим принципам, из которых они могут быть выведены, несмотря на все свои различия, — такого рода утверждение было бы *трансцендентальным* основоположением разума, которое установило бы не только субъективную и логическую необходимость систематического единства как метода, но и его объективную необходимость.

Мы хотим пояснить это одним из случаев употребления разума. К различным видам единства сообразно понятиям рассудка принадлежит также единство каузальности субстанции, называемой силой. Различные явления одной и той же субстанции показывают на первый взгляд так много разнородного, что сначала приходится допускать чуть ли не столько же сил, сколько обнаруживается действий; например, в | человеческой душе это ощущение, сознание, воображение, воспоминание, остроумие, способность различения, удовольствие, желание и т. д. Вначале логическая максима предписывает по возможности ограничить это кажущееся разнообразие, обнаруживая путем сравнения скрытое тождество и исследуя, не есть ли связанное с сознанием воображение [в то же время] — воспоминание, остроумие, способность различения, а даже, может быть, рассудок и разум. Идея *первоначальной силы*, о которой логика, однако, не дает никаких сведений, есть по крайней мере проблема систематического представления о многообразии сил. Логический принцип разума требует, насколько возможно, осуществлять это единство, и, чем более явления одной и другой силы оказываются тождественными между собой, тем вероятнее становится, что они суть лишь различные проявления одной и той же силы, которая (в сравнительном смысле) может называться их *первоначальной силой*. Точно так же поступают и с другими [явлениями].

Эти первоначальные, в сравнительном смысле, силы должны в свою очередь сопоставляться между собой, чтобы при обнаружении согласия

deckt, einer einzigen radikalen, d. i. absoluten, Grundkraft nahe zu bringen. Diese Vernunfteinheit aber ist bloß hypothetisch. Man behauptet nicht, daß eine solche in der Tat angetroffen werden müsse,
A 650 sondern daß man sie zu Gunsten der Vernunft, nämlich zu Errichtung
B 678 gewisser Prinzipien, für die mancherlei Regeln, | die die Erfahrung an die Hand geben mag, suchen und, wo es sich tun läßt, auf solche Weise systematische Einheit ins Erkenntnis bringen müsse.

Es zeigt sich aber, wenn man auf den transzendentalen Gebrauch des Verstandes Acht hat, daß diese Idee einer Grundkraft überhaupt nicht bloß als Problem zum hypothetischen Gebrauche bestimmt sei, sondern objektive Realität vorgebe, dadurch die systematische Einheit der mancherlei Kräfte einer Substanz postuliert und ein apodiktisches Vernunftprinzip errichtet wird. Denn ohne daß wir einmal die Einhelligkeit der mancherlei Kräfte versucht haben, ja selbst wenn es uns nach allen Versuchen mißlingt, sie zu entdecken, setzen wir doch voraus: es werde eine solche anzutreffen sein; und dieses nicht allein, wie in dem angeführten Falle wegen der Einheit der Substanz; sondern wo sogar viele, obzwar in gewissem Grade gleichartige, angetroffen werden, wie an der Materie überhaupt, setzt die Vernunft systematische Einheit mannigfaltiger Kräfte voraus, da besondere Naturgesetze unter allgemeineren stehen, und die Ersparung der Prinzipien nicht bloß ein ökonomischer Grundsatz der Vernunft, sondern inneres Gesetz der Natur wird.

In der Tat ist auch nicht abzusehen, wie ein logisches Prinzip der Vernunfteinheit der Regeln stattfinden könne, wenn nicht ein transzendentales vorausgesetzt würde, durch welches eine solche systema-
A 651 tische Einheit, als den Objekten selbst anhängend, *a priori* als not-
B 679 wendig | angenommen wird. Denn mit welcher Befugnis kann die Vernunft im logischen Gebrauche verlangen, die Mannigfaltigkeit der Kräfte, welche uns die Natur zu erkennen gibt, als eine bloß versteckte Einheit zu behandeln und sie aus irgendeiner Grundkraft, so viel an ihr ist, abzuleiten, wenn es ihr freistände zuzugeben, daß es ebensowohl möglich sei, alle Kräfte wären ungleichartig, und die systematische Einheit ihrer Ableitung der Natur nicht gemäß? Denn alsdann würde sie gerade wider ihre Bestimmung verfahren, indem sie sich eine Idee zum Ziele setzte, die der Natureinrichtung ganz widerspräche. Auch kann man nicht sagen, sie habe zuvor von der zufälligen Beschaffenheit der Natur diese Einheit nach Prinzipien der Vernunft abgenommen. Denn das Gesetz der Vernunft, sie zu suchen, ist not-

между ними их можно было бы подвести под одну радикальную, т. е. абсолютную первоначальную силу. Но это достигаемое разумом единство только гипотетическое. Утверждается не то, что такую силу действительно до́лжно встретить, а то, что мы должны искать ее с пользой для разума, и именно с целью установления определенных принципов для различных правил, | которые могут быть даны опытом, и, таким образом, где возможно, вносить систематическое единство в познавание.

Но если обратить внимание на трансцендентальное употребление рассудка, то оказывается, что эта идея первоначальной силы вообще не только предназначается для гипотетического употребления как проблема, но и претендует на объективную реальность, постулируя систематическое единство различных сил субстанции и устанавливая аподиктический принцип разума. Действительно, не проверив еще согласия между различными силами и даже потерпев неудачу во всех попытках выявить его, мы все же предполагаем: оно имеется; и это не только ввиду единства субстанции, как в приведенном случае; даже и там, где имеется много субстанций, правда, в известной степени однородных, как, например, в материи вообще, разум предполагает систематическое единство различных сил, так как частные законы природы, касающиеся особенного, подчинены всеобщим законам, и экономия принципов становится не только принципом экономности разума, но и внутренним законом природы.

В самом деле, нельзя усмотреть, каким образом логический принцип достигаемого разумом единства правил мог бы иметь место, если бы не предполагался трансцендентальный принцип, благодаря которому такое систематическое единство как присущее самим объектам допускается *a priori* и в качестве | необходимого. Действительно, по какому же праву разум в логическом употреблении мог бы требовать, чтобы многообразие сил, которое природа делает доступным нашему познанию, рассматривалось только как скрытое единство и по возможности выводилось из какой-то первоначальной силы, если бы разум был свободен утверждать, что в такой же степени возможно, чтобы все силы были разнородны и чтобы систематическое единство выведения их не было адекватно природе? Ведь в таком случае он действовал бы прямо против своего назначения, ставя себе целью идею, которая совершенно противоречила бы устроению природы. Нельзя также утверждать, что из случайных свойств природы он раньше выводил это единство по принципам разума. Действительно, закон разума, требую-

wendig, weil wir ohne dasselbe gar keine Vernunft, ohne diese aber keinen zusammenhängenden Verstandesgebrauch und in dessen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit haben würden, und wir also in Ansehung des letzteren die systematische Einheit der Natur durchaus als objektiv gültig und notwendig voraussetzen müssen.

Wir finden diese transzendentale Voraussetzung auch auf eine bewundernswürdige Weise in den Grundsätzen der Philosophen versteckt, wiewohl sie solche darin nicht immer erkannt, oder sich selbst gestanden haben. Daß alle Mannigfaltigkeiten einzelner Dinge die Identität
A 652 der Art nicht ausschließen; daß die mancherlei Arten nur als
B 680 ver|schiedentliche Bestimmungen von wenigen *Gattungen,* diese aber von noch höheren *Geschlechtern* etc. behandelt werden müssen; daß also eine gewisse systematische Einheit aller möglichen empirischen Begriffe, sofern sie von höheren und allgemeineren abgeleitet werden können, gesucht werden müsse: ist eine Schulregel oder logisches Prinzip, ohne welches kein Gebrauch der Vernunft stattfände, weil wir nur sofern vom Allgemeinen aufs Besondere schließen können, als allgemeine Eigenschaften der Dinge zum Grunde gelegt werden, unter denen die besonderen stehen.

Daß aber auch in der Natur eine solche Einhelligkeit angetroffen werde, setzen die Philosophen in der bekannten Schulregel voraus: daß man die Anfänge (Prinzipien) nicht ohne Not vervielfältigen müsse (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda).* Dadurch wird gesagt, daß die Natur der Dinge selbst zur Vernunfteinheit Stoff darbiete, und die anscheinende unendliche Verschiedenheit dürfe uns nicht abhalten, hinter ihr Einheit der Grundeigenschaften zu vermuten, von welchen die Mannigfaltigkeit nur durch mehrere Bestimmung abgeleitet werden kann. Dieser Einheit, ob sie gleich eine bloße Idee ist, ist man zu allen Zeiten so eifrig nachgegangen, daß man eher Ursache gefunden, die Begierde nach ihr zu mäßigen, als sie aufzumuntern. Es war schon viel, daß die Scheidekünstler alle Salze auf zwei
A 653 Hauptgattungen, saure und laugenhafte, zurückführen konnten, sie
B 681 versuchen sogar auch diesen Unterschied bloß als eine Varietät | oder verschiedene Äußerung eines und desselben Grundstoffs anzusehen. Die mancherlei Arten von Erden (den Stoff der Steine und sogar der Metalle) hat man nach und nach auf drei, endlich auf zwei zu bringen gesucht; allein damit noch nicht zufrieden, können sie sich des Gedan-

щий искать это единство, необходим, так как без него мы не имели бы никакого разума, без разума не имели бы никакого связного употребления рассудка, а без этого употребления не имели бы никакого достаточного критерия эмпирической истинности, ввиду чего мы должны, таким образом, предполагать систематическое единство природы непременно как объективно значимое и необходимое.

Эту трансцендентальную предпосылку мы удивительным образом находим в скрытой форме также в основоположениях философов, хотя они не всегда замечают это или себе в том признаются. Что все многообразие единичных вещей не исключает тождества *вида*, что различные виды должны рассматриваться лишь как раз|личные определения немногих *родов*, а эти в свою очередь — как определения еще более высоких *классов*, что, следовательно, должно искать некоторое систематическое единство всех возможных, эмпирических понятий, поскольку они могут быть выведены из более высоких и более общих понятий,— это есть некоторое правило школы или логический принцип, без которого не было бы никакого употребления разума, потому что мы можем заключать от всеобщего к особенному лишь постольку, поскольку в основу полагаются всеобщие свойства вещей, которым подчинены свойства особенного.

Существование такого согласия также и в природе философы допускают в известном правиле школы, согласно которому не следует без нужды умножать число начал, т. е. принципов (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*). Тем самым утверждается, что сама природа вещей дает материал для достигаемого разумом единства и что кажущиеся бесконечные различия не должны помешать нам предположить, что за ними кроется единство основных свойств, из которых многообразие может быть выведено лишь при помощи многих определений. Хотя это единство есть только идея, его всегда искали столь ревностно, что есть больше оснований сдерживать эту страсть, чем поощрять ее. Химики сделали значительный шаг вперед уже тогда, когда смогли свести все соли к двум основным видам — к кислым и щелочным солям, и даже это различие они пытаются рассматривать только как разновидности | или различные проявления одного и того же основного вещества. Различные виды земель (вещество камней и даже металлов) химики постепенно пытались свести к трем и наконец к двум видам. Однако, не довольствуясь этим, они не могут отделаться от

kens nicht entschlagen, hinter diesen Varietäten dennoch eine einzige Gattung, ja wohl gar zu diesen und den Salzen ein gemeinschaftliches Prinzip zu vermuten. Man möchte vielleicht glauben, dieses sei ein bloß ökonomischer Handgriff der Vernunft, um sich so viel als möglich Mühe zu ersparen, und ein hypothetischer Versuch, der, wenn er gelingt, dem vorausgesetzten Erklärungsgrunde eben durch diese Einheit Wahrscheinlichkeit gibt. Allein eine solche selbstsüchtige Absicht ist sehr leicht von der Idee zu unterscheiden, nach welcher jedermann voraussetzt, diese Vernunfteinheit sei der Natur selbst angemessen, und daß die Vernunft hier nicht bettele, sondern gebiete, obgleich ohne die Grenzen dieser Einheit bestimmen zu können.

Wäre unter den Erscheinungen, die sich uns darbieten, eine so große Verschiedenheit, ich will nicht sagen der Form (denn darin mögen sie einander ähnlich sein), sondern dem Inhalte, d. i. der Mannigfaltigkeit existierender Wesen nach, daß auch der allerschärfste menschliche Verstand durch Vergleichung der einen mit der anderen nicht die mindeste Ähnlichkeit ausfindig machen könnte (ein Fall, der sich wohl
A 654 denken läßt), so würde das logische Gesetz der Gattungen ganz und gar
B 682 nicht stattfinden; und es würde | selbst kein Begriff von Gattung oder irgendein allgemeiner Begriff, ja sogar kein Verstand stattfinden, als der es lediglich mit solchen zu tun hat. Das logische Prinzip der Gattungen setzt also ein transzendentales voraus, wenn es auf Natur (darunter ich hier nur Gegenstände, die uns gegeben werden, verstehe) angewandt werden soll. Nach demselben wird in dem Mannigfaltigen einer möglichen Erfahrung notwendig Gleichartigkeit vorausgesetzt (ob wir gleich ihren Grad *a priori* nicht bestimmen können), weil ohne dieselbe keine empirischen Begriffe, mithin keine Erfahrung möglich wäre.

Dem logischen Prinzip der Gattungen, welches Identität postuliert, steht ein anderes, nämlich das der *Arten,* entgegen, welches Mannigfaltigkeit und Verschiedenheiten der Dinge unerachtet ihrer Übereinstimmung unter derselben Gattung bedarf und es dem Verstande zur Vorschrift macht, auf diese nicht weniger als auf jene aufmerksam zu sein. Dieser Grundsatz (der Scharfsinnigkeit oder des Unterscheidungsvermögens) schränkt den Leichtsinn des ersteren (des Witzes) sehr ein, und die Vernunft zeigt hier ein doppeltes, einander widerstreitendes Interesse, einerseits das Interesse des *Umfanges* (der Allgemeinheit) in Ansehung der Gattungen, andererseits des *Inhalts* (der Bestimmtheit) in Absicht auf die Mannigfaltigkeit der Arten, weil der Verstand im ers-

мысли, что за этими разновидностями скрывается всего лишь один вид и даже что существует один обший принцип для земли и солей. Можно было бы, пожалуй, думать, что это только прием разума ради экономии — насколько возможно сберечь труд — и гипотетическая попытка, которая в случае удачи придает именно благодаря этому единству правдоподобие предпосланному основанию объяснения. Однако такой эгоистический замысел легко отличить от идеи, согласно которой всякий предполагает, что это достигаемое разумом единство соответствует самой природе и что разум здесь не просит милостыни, а повелевает, хотя и не может определить границы этого единства.

Если бы среди явлений, представляющихся нам, было столь большое различие, не скажу чтобы по форме (так как в этом отношении они могут быть сходными друг с другом), а по содержанию, т. е. по многообразию существующих сущностей, что даже самый проницательный человеческий рассудок не мог бы найти путем сравнения их ни малейшего сходства между ними (случай, который вполне позволительно помыслить), то логический закон родов вовсе не мог бы существовать и не было бы | самого понятия рода или какого-то всеобщего понятия, более того, не было бы даже рассудка, так как он имеет дело только с такими понятиями. Следовательно, логический принцип родов, если он должен быть применен к природе (под которой я разумею здесь только предметы, которые нам даются), предполагает трансцендентальный принцип. Согласно ему в многообразном, [имеющемся] в возможном опыте, необходимо предполагается однородность (хотя степень ее мы не можем определить *a priori*), так как без нее не были бы возможны никакие эмпирические понятия, стало быть, никакой опыт.

Логическому принципу родов, постулирующему тождество, противоположен другой принцип, а именно принцип *видов*, для которого требуется многообразие вешей и различие между ними, несмотря на принадлежность их к одному и тому же роду, и который предписывает рассудку обращать внимание на различия не меньше, чем на тождество. Это основоположение (проницательности или способности различения) сильно ограничивает легкомыслие первой способности (остроумия), и разум обнаруживает здесь двойственный, противоречивый интерес: с одной стороны, интерес к *объему* (ко всеобшности) в отношении родов, а с другой стороны, интерес к *содержанию* (к определенности) в отношении многообразия видов, так как рассудок в первом

teren Falle zwar viel *unter* seinen Begriffen, im zweiten aber desto mehr
A 655 *in denselben* denkt. Auch äußert sich dieses | an der sehr verschiedenen
B 683 Denkungsart der Naturforscher, deren einige (die vorzüglich spekulativ sind), der Ungleichartigkeit gleichsam feind, immer auf die Einheit der Gattung hinaussehen, die anderen (vorzüglich empirische Köpfe) die Natur unaufhörlich in so viel Mannigfaltigkeit zu spalten suchen, daß man beinahe die Hoffnung aufgeben müßte, ihre Erscheinungen nach allgemeinen Prinzipien zu beurteilen.

Dieser letzteren Denkungsart liegt offenbar auch ein logisches Prinzip zum Grunde, welches die systematische Vollständigkeit aller Erkenntnisse zur Absicht hat, wenn ich, von der Gattung anhebend, zu dem Mannigfaltigen, das darunter enthalten sein mag, herabsteige und auf solche Weise dem System Ausbreitung, wie im ersteren Falle, da ich zur Gattung aufsteige, Einfalt zu verschaffen suche. Denn aus der Sphäre des Begriffs, der eine Gattung bezeichnet, ist ebensowenig wie aus dem Raume, den Materie einnehmen kann, zu ersehen, wie weit die Teilung derselben gehen könne. Daher jede *Gattung* verschiedene *Arten,* diese aber verschiedene *Unterarten* erfordert; und da keine der letzteren stattfindet, die nicht immer wiederum eine Sphäre (Umfang als *conceptus communis)* hätte, so verlangt die Vernunft in ihrer ganzen Erweiterung, daß keine Art als die unterste an sich selbst angesehen werde, weil, da sie doch immer ein Begriff ist, der nur das, was verschiedenen Dingen gemein ist, in sich enthält, dieser nicht durch-
A 656 gängig bestimmt, mithin auch nicht | zunächst auf ein Individuum be-
B 684 zogen sein könne, folglich jederzeit andere Begriffe, d. i. Unterarten, unter sich enthalten müsse. Dieses Gesetz der Spezifikation könnte so ausgedrückt werden: *entium varietates non temere esse minuendas.*

Man sieht aber leicht, daß auch dieses logische Gesetz ohne Sinn und Anwendung sein würde, läge nicht ein transzendentales *Gesetz der Spezifikation* zum Grunde, welches zwar freilich nicht von den Dingen, die unsere Gegenstände werden können, eine wirkliche *Unendlichkeit* in Ansehung der Verschiedenheiten fordert, denn dazu gibt das logische Prinzip, als welches lediglich die *Unbestimmtheit* der logischen Sphäre in Ansehung der möglichen Einteilung behauptet, keinen Anlaß; aber dennoch dem Verstande auferlegt, unter jeder Art, die uns vorkommt, Unterarten und zu jeder Verschiedenheit kleinere Verschiedenheiten zu suchen. Denn würde es keine niedere Begriffe geben, so gäbe es auch

случае мыслит многое *в подчинении* своим понятиям, а во втором случае он мыслит многое *внутри этих* понятий. Это проявляется | в весьма разных способах мышления естествоиспытателей, из которых одни (склонные преимущественно к спекулятивному мышлению), так сказать, враги разнородности, всегда ищут единства рода, а другие (преимущественно эмпирические умы) постоянно стремятся раздробить природу на столько разновидностей, что приходиться почти утрачивать надежду судить о ее явлениях сообразно общим принципам.

В основе последнего способа мышления совершенно очевидно лежит также логический принцип, имеющий в виду систематическую полноту всех познаний, когда я начинаю с рода, а потом нисхожу к многообразию, которое может содержаться в нем, и таким образом стараюсь придать системе широту охвата, подобно тому как в первом случае, восходя к роду, я стараюсь придать ей единообразие. Действительно, подобно тому как из пространства, занимаемого материей, не видно, до каких пределов она делима, точно так же из объема понятия, обозначающего род, не видно, сколь далеко может продолжаться деление его. Поэтому для каждого *рода* требуются различные *виды*, а для *видов* — различные *подвиды*; а так как и последние всегда в свою очередь имели бы объем (объем как *conceptus communis*), то разум при своем расширении требует, чтобы ни один вид не рассматривался сам по себе как самый низший, потому что, все еще будучи понятием, которое содержит в себе только то, что обще различным вещам, оно не определено целиком, стало быть, не может быть | отнесено прямо к индивидуальному и, следовательно, всегда должно содержать в себе другие понятия, т. е. подвиды. Этот закон спецификации ↑ можно было бы выразить так: *entium varietates non temere esse minuendas.*

Но легко понять, что и этот логический закон не имел бы смысла и применения, если бы в его основе не лежал трансцендентальный *закон спецификации*. Этот закон, конечно, не требует от вещей, которые могут стать предметами для нас, действительной *бесконечности* в отношении различий; ведь логический принцип, утверждающий только *неопределенность* логического объема в отношении возможной классификации, не дает никакого повода к этому; но тем не менее он возлагает на рассудок обязанность искать для всякого встречающегося нам вида подвиды и для всякого различия — более мелкие различия. Действительно, если бы не было низших понятий, то не было бы и высших. Но рассудок все

keine höhere. Nun erkennt der Verstand alles nur durch Begriffe: folglich, so weit er in der Einteilung reicht, niemals durch bloße Anschauung, sondern immer wiederum durch niedere Begriffe. Die Erkenntnis der Erscheinungen in ihrer durchgängigen Bestimmung (welche nur durch Verstand möglich ist) fordert eine unaufhörlich fortzusetzende Spezifikation seiner Begriffe und einen Fortgang zu immer noch bleibenden Verschiedenheiten, wovon in dem Begriffe der Art und noch mehr dem der Gattung abstrahiert worden. |

A 657 B 685

Auch kann dieses Gesetz der Spezifikation nicht von der Erfahrung entlehnt sein; denn diese kann keine so weit gehende Eröffnungen geben. Die empirische Spezifikation bleibt in der Unterscheidung des Mannigfaltigen bald stehen, wenn sie nicht durch das schon vorhergehende transzendentale Gesetz der Spezifikation als ein Prinzip der Vernunft geleitet worden, solche zu suchen und sie noch immer zu vermuten, wenn sie sich gleich nicht den Sinnen offenbart. Daß absorbierende Erden noch verschiedener Art (Kalk- und muriatische Erden) sind, bedurfte zur Entdeckung eine zuvorkommende Regel der Vernunft, welche dem Verstande es zur Aufgabe machte, die Verschiedenheit zu suchen, indem sie die Natur so reichhaltig voraussetzte, sie zu vermuten. Denn wir haben ebensowohl nur unter Voraussetzung der Verschiedenheiten in der Natur Verstand, als unter der Bedingung, daß ihre Objekte Gleichartigkeit an sich haben, weil eben die Mannigfaltigkeit desjenigen, was unter einem Begriff zusammengefaßt werden kann, den Gebrauch dieses Begriffs und die Beschäftigung des Verstandes ausmacht.

Die Vernunft bereitet also dem Verstande sein Feld: 1. durch ein Prinzip der *Gleichartigkeit* des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen; 2. durch einen Grundsatz der *Varietät* des Gleichartigen unter niederen Arten; und um die systematische Einheit zu vollenden, fügt sie 3. noch ein Gesetz der *Affinität* aller Begriffe hinzu, welches einen kontinuierlichen Übergang von einer jeden | Art zu jeder anderen durch stufenartiges Wachstum der Verschiedenheit gebietet. Wir können sie die Prinzipien der *Homogenität,* der *Spezifikation* und der *Kontinuität* der Formen nennen. Das letztere entspringt dadurch, daß man die zwei ersteren vereinigt, nachdem man sowohl im Aufsteigen zu höheren Gattungen, als im Herabsteigen zu niederen Arten den systematischen Zusammenhang in der Idee vollendet hat; denn alsdann sind alle Mannigfaltigkeiten unter einander verwandt, weil sie insgesamt durch alle Grade der erweiterten Bestimmung von einer einzigen, obersten Gattung abstammen.

A 658 B 686

познает только посредством понятий; следовательно, сколько бы он ни производил подразделений, он не может познавать посредством одного лишь созерцания, а всегда снова же познает посредством низших понятий. Познание явлений в их полном определении (возможном только посредством рассудка) требует безостановочно продолжающейся спецификации наших понятий и продвижения к все еще остающимся различиям, от которых видовое понятие, а в еще большей мере родовое понятие, отвлекаются. |

Этот закон спецификации не может быть заимствован также из опыта, так как опыт не может открывать столь далеких горизонтов. Эмпирическая спецификация скоро прекращает различение многообразного, если не руководствуется предшествующим ей трансцендентальным законом спецификации как принципом разума, требующим искать различия и предполагать их даже в том случае, если они и не открываются чувствам. Чтобы обнаружить, что поглощающие почвы бывают различных видов (известковые и солянокислые), нужно было предварительно иметь правило разума, которое ставит рассудку задачу искать различия, предполагая природу настолько богатой, что их следует ожидать. В самом деле, мы что-то понимаем лишь при предположении различий в природе, как и при условии, что объекты ее сами по себе однородны, поскольку именно многообразие того, что может быть охвачено одним понятием, и составляет употребление этого понятия и занятие для рассудка.

Итак, разум подготавливает рассудку его поле деятельности: 1) посредством принципа *однородности* многообразного в рамках высших родов; 2) посредством основоположения о *разнообразии* однородного, в рамках низших видов; а для завершения систематического единства он присоединяет 3) еще закон *сродства* всех понятий, требующий непрерывности перехода от одного | вида ко всякому другому виду путем постепенного нарастания различий. Эти принципы мы можем назвать принципами *однородности, спецификации* и *непрерывности* форм. Последний принцип возникает от соединения двух первых принципов, после того как систематическая связь завершена в идее как путем восхождения к высшим родам, так и путем нисхождения к низшим видам; в самом деле, в этом случае все многообразия оказываются родственными друг другу, так как все они ведут свое происхождение от одного высшего рода через все ступени расширенного определения.

Man kann sich die systematische Einheit unter den drei logischen Prinzipien auf folgende Art sinnlich machen. Man kann einen jeden Begriff als einen Punkt ansehen, der als der Standpunkt eines Zuschauers seinen Horizont hat, d. i. eine Menge von Dingen, die aus demselben können vorgestellt und gleichsam überschauet werden. Innerhalb diesem Horizonte muß eine Menge von Punkten ins Unendliche angegeben werden können, deren jeder wiederum seinen engeren Gesichtskreis hat; d. i. jede Art enthält Unterarten nach dem Prinzip der Spezifikation, und der logische Horizont besteht nur aus kleineren Horizonten (Unterarten), nicht aber aus Punkten, die keinen Umfang haben (Individuen). Aber zu verschiedenen Horizonten, d. i. Gattungen, die aus ebensoviel Begriffen bestimmt werden, läßt sich ein gemeinschaftlicher Horizont, daraus man sie insgesamt als aus einem
A 659 B 687 Mittelpunkte überschaut, | gezogen denken, welcher die höhere Gattung ist, bis endlich die höchste Gattung der allgemeine und wahre Horizont ist, der aus dem Standpunkte des höchsten Begriffs bestimmt wird und alle Mannigfaltigkeit als Gattungen, Arten und Unterarten unter sich befaßt.

Zu diesem höchsten Standpunkte führt mich das Gesetz der Homogenität, zu allen niedrigen und deren größten Varietät das Gesetz der Spezifikation. Da aber auf solche Weise in dem ganzen Umfange aller möglichen Begriffe nichts Leeres ist, und außer demselben nichts angetroffen werden kann, so entspringt aus der Voraussetzung jenes allgemeinen Gesichtskreises und der durchgängigen Einteilung desselben der Grundsatz: *non datur vacuum formarum,* d. i. es gibt nicht verschiedene ursprüngliche und erste Gattungen, die gleichsam isoliert und voneinander (durch einen leeren Zwischenraum) getrennt wären, sondern alle mannigfaltige Gattungen sind nur Abteilungen einer einzigen, obersten und allgemeinen Gattung; und aus diesem Grundsatze dessen unmittelbare Folge: *datur continuum formarum,* d. i. alle Verschiedenheiten der Arten grenzen an einander und erlauben keinen Übergang zueinander durch einen Sprung, sondern nur durch alle kleinere Grade des Unterschiedes, dadurch man von einer zu der anderen gelangen kann; mit einem Worte, es gibt keine Arten oder Unterarten, die
A 660 B 688 einander (im Begriffe der Vernunft) die nächsten wären, sondern es sind noch immer Zwischenarten möglich, deren Unterschied von der ersten | und zweiten kleiner ist, als dieser ihr Unterschied voneinander.

Das erste Gesetz also verhütet die Ausschweifung in die Mannigfaltigkeit verschiedener ursprünglichen Gattungen und empfiehlt die Gleichartigkeit;

Систематическое единство в рамках этих трех логических принципов можно выразить в чувственно воспринимаемой форме следующим образом. Всякое понятие можно рассматривать как точку, которая, как точка зрения наблюдателя, имеет свой горизонт, т. е. определенное множество вещей, которые можно представить и как бы обозреть из этой точки. Необходимо, чтобы внутри этого горизонта можно было указать бесчисленное множество точек, из которых каждая в свою очередь имеет свой более узкий кругозор; иными словами, всякий вид содержит в себе подвиды согласно принципу спецификации, и логический горизонт состоит лишь из меньших горизонтов (подвидов), а не из точек, не имеющих никакого объема (не из индивидуумов). Но для различных горизонтов, т. е. родов, определяемых столькими же понятиями, можно мыслить себе общий горизонт, из которого, как из средоточия, все они обозримы — | и этот горизонт есть более высокий род, а высший род в конце концов есть всеобщий и истинный горизонт, определяемый с точки зрения высшего понятия и охватывающий собой все многообразие как роды, виды и подвиды.

К этой высшей точке зрения меня ведет закон однородности, а ко всем низшим точкам зрения и величайшему разнообразию их — закон спецификации. Но так как ввиду этого во всем объеме всех возможных понятий нет никакой пустоты, а вне этого объема нет ничего, то из предположения обрисованного выше всеобщего кругозора и полного деления его вытекает следующее основоположение: *non datur vacuum formarum*, т. е. не бывает таких различных первоначальных и первых родов, которые были бы как бы изолированы и отделены друг от друга (пустым промежутком); все многообразные роды суть лишь подразделения одного высшего и общего рода; а из этого основоположения непосредственно вытекает следующее: *datur continuum formarum*, т. е. все различия между видами граничат друг с другом и допускают переход друг к другу не путем скачков, а через все меньшие степени различия, благодаря чему можно прийти от одного вида к другому. Одним словом, нет видов или подвидов, которые были бы ближайшими друг к другу (в понятии разума), а между ними всегда возможны промежуточные виды, отличающиеся от первых | и вторых меньше, чем эти последние друг от друга.

Следовательно, первый закон предотвращает чрезмерное увлечение многообразием различных первоначальных родов и рекоменду-

das zweite schränkt dagegen diese Neigung zur Einhelligkeit wiederum ein und gebietet Unterscheidung der Unterarten, bevor man sich mit seinem allgemeinen Begriffe zu den Individuen wende. Das dritte vereinigt jene beide, indem es bei der höchsten Mannigfaltigkeit dennoch die Gleichartigkeit durch den stufenartigen Übergang von einer Species zur anderen vorschreibt, welches eine Art von Verwandtschaft der verschiedenen Zweige anzeigt, insofern sie insgesamt aus einem Stamme entsprossen sind.

Dieses logische Gesetz des *continui specierum (formarum logicarum)* setzt aber ein transzendentales voraus (*lex continui in natura),* ohne welches der Gebrauch des Verstandes durch jene Vorschrift nur irre geleitet werden würde, indem er vielleicht einen der Natur gerade entgegengesetzten Weg nehmen würde. Es muß also dieses Gesetz auf reinen transzendentalen und nicht empirischen Gründen beruhen. Denn in dem letzteren Falle würde es später kommen als die Systeme; es hat aber eigentlich das Systematische der Naturerkenntnis zuerst hervorgebracht. Es sind hinter diesen Gesetzen auch nicht etwa
A 661 Absichten auf eine mit ihnen als bloßen Versuchen anzustellende Probe
B 689 verborgen, obwohl freilich dieser Zusammenhang, wo er zutrifft, einen mächtigen Grund abgibt, die hypothetisch ausgedachte Einheit für gegründet zu halten, und sie also auch in dieser Absicht ihren Nutzen haben; sondern man sieht es ihnen deutlich an, daß sie die Sparsamkeit der Grundursachen, die Mannigfaltigkeit der Wirkungen und eine daher rührende Verwandtschaft der Glieder der Natur an sich selbst für vernunftmäßig und der Natur angemessen urteilen, und diese Grundsätze also direkt und nicht bloß als Handgriffe der Methode ihre Empfehlung bei sich führen.

Man sieht aber leicht, daß diese Kontinuität der Formen eine bloße Idee sei, der ein kongruierender Gegenstand in der Erfahrung gar nicht aufgewiesen werden kann: *nicht allein* um deswillen, weil die Species in der Natur wirklich abgeteilt sind und daher an sich ein *quantum discretum* ausmachen müssen, und, wenn der stufenartige Fortgang in der Verwandtschaft derselben kontinuierlich wäre, sie auch eine wahre Unendlichkeit der Zwischenglieder, die innerhalb zweier gegebenen Arten lägen, enthalten müßte, welches unmöglich ist; *sondern auch,* weil wir von diesem Gesetz gar keinen bestimmten empirischen Gebrauch machen können, indem dadurch nicht das geringste Merkmal der Affinität angezeigt wird, nach welchem und wie weit wir die Gradfolge ihrer Verschiedenheit zu suchen, sondern nichts weiter als eine allgemeine Anzeige, daß wir sie zu suchen haben.

ет нам однородность; второй закон, наоборот, сдерживает эту склонность к отождествлению и заставляет нас различать подвиды, прежде чем обратиться со своим всеобщим понятием к индивидууму. Третий закон соединяет оба первых закона, предписывая при высшем многообразии однородность через ступенчатый переход от одного вида к другим, вследствие чего обнаруживается сродство различных ветвей, поскольку все они выросли из одного ствола.

Но этот логический закон *continui specierum* (*formarum logicarum*) предполагает трансцендентальный закон (*lex continui in natura*), без которого употребление рассудка из-за перечисленных выше предписаний приводило бы только к заблуждениям, так как оно, быть может, избрало бы путь, прямо противоположный природе. Следовательно, этот закон должен опираться на чистые трансцендентальные, а не эмпирические основания. Ведь в последнем случае он появился бы позднее, чем системы [познания], между тем как на самом деле первое, что создано указанным законом, — это систематичность познания природы. За этими законами не скрывается также некое намерение производить проверку, предпринимаемую как простые попытки, хотя, конечно, такая связь | — там, где она имеется, — дает серьезный повод считать гипотетически вымышленное единство обоснованным, и, следовательно, такие законы полезны также и в этом отношении. В то же время из них ясно видно, что экономность числа основных причин, многообразие действий и проистекающее отсюда сродство звеньев природы сами по себе рассматриваются ими как разумные и соответствующие природе; следовательно, эти основоположения заслуживают прямой рекомендации, и не только в качестве методических приемов.

Однако ясно, что эта непрерывность форм есть только идея, и в опыте вовсе нельзя указать предмет, соответствующий ей, *не только* потому, что виды в природе действительно обособлены друг от друга и, следовательно, сами по себе должны образовать *quantum discretum* (а если бы постепенное продвижение в их сродстве было непрерывным, то между двумя данными видами существовало бы действительно бесконечное число промежуточных звеньев, что невозможно), *но также* и потому, что мы не в состоянии найти для этого закона определенного эмпирического употребления, так как этот закон не указывает никакого признака сродства, по которому можно было бы определить, где и в какой мере мы должны искать степени различия, а заключает в себе только общее указание, что мы должны искать их.

A 622 | Wenn wir die jetzt angeführten Prinzipien ihrer Ordnung nach ver-
B 690 setzen, um sie dem *Erfahrungsgebrauch* gemäß zu stellen, so würden die Prinzipien der systematischen *Einheit* etwa so stehen: *Mannigfaltigkeit, Verwandtschaft* und *Einheit,* jede derselben aber als Idee im höchsten Grade ihrer Vollständigkeit genommen. Die Vernunft setzt die Verstandeserkenntnisse voraus, die zunächst auf Erfahrung angewandt werden, und sucht ihre Einheit nach Ideen, die viel weiter geht, als Erfahrung reichen kann. Die Verwandtschaft des Mannigfaltigen unbeschadet seiner Verschiedenheit unter einem Prinzip der Einheit betrifft nicht bloß die Dinge, sondern weit mehr noch die bloßen Eigenschaften und Kräfte der Dinge. Daher, wenn uns z. B. durch eine (noch nicht völlig berichtigte) Erfahrung der Lauf der Planeten als kreisförmig gegeben ist, und wir finden Verschiedenheiten: so vermuten wir sie in demjenigen, was den Zirkel nach einem beständigen Gesetze durch alle unendliche Zwischengrade zu einem dieser abweichenden Umläufe abändern kann, d. i. die Bewegungen der Planeten, die nicht Zirkel sind, werden etwa dessen Eigenschaften mehr oder weniger nahe kommen, und fallen auf die Ellipse. Die Kometen zeigen eine noch größere Verschiedenheit ihrer Bahnen, da sie (soweit Beobachtung reicht) nicht einmal im Kreise zurückkehren, allein wir raten auf einen parabolischen Lauf,
A 663 der doch mit der Ellipsis verwandt ist und, wenn die lange Achse der
B 691 letzteren sehr weit gestreckt ist, in allen unseren | Beobachtungen von ihr nicht unterschieden werden kann. So kommen wir nach Anleitung jener Prinzipien auf Einheit der Gattungen dieser Bahnen in ihrer Gestalt, dadurch aber weiter auf Einheit der Ursache aller Gesetze ihrer Bewegung (die Gravitation); von da wir nachher unsere Eroberungen ausdehnen und auch alle Varietäten und scheinbare Abweichungen von jenen Regeln aus demselben Prinzip zu erklären suchen, endlich gar mehr hinzufügen, als Erfahrung jemals bestätigen kann, nämlich uns nach den Regeln der Verwandtschaft selbst hyperbolische Kometenbahnen zu denken, in welchen diese Körper ganz und gar unsere Sonnenwelt verlassen und, indem sie von Sonne zu Sonne gehen, die entferntern Teile eines für uns unbegrenzten Weltsystems, das durch eine und dieselbe bewegende Kraft zusammenhängt, in ihrem Laufe vereinigen.

Was bei diesen Prinzipien merkwürdig ist und uns auch allein beschäftigt, ist dieses: daß sie transzendental zu sein scheinen, und, ob sie gleich bloße Ideen zur Befolgung des empirischen Gebrauchs der Ver-

| Если мы расположим теперь указанные принципы систематического *единства* по порядку *соответственно их употреблению в опыте*, то они должны образовать следующий ряд: *многообразие, родство* [a] *и единство*, причем каждое из этих [понятий], как идея, берется в высшей степени своей полноты. Разум предполагает рассудочные познания, применяемые прежде всего к опыту, и ищет в них единство согласно идеям, идущее гораздо дальше того, что может доставить опыт. Родство многообразного, подводимого, несмотря на свои различия, под принцип единства, касается не только вещей, но в гораздо большей степени — их свойств и сил. Поэтому, например, если движение планет дано нам на основании (еще не вполне подтвержденного) опыта как круговое и мы находим в нем различия, то мы предполагаем эти различия в том, что может, изменяя круг на основании постоянного закона, провести его через все бесконечное множество промежуточных звеньев к одной из этих отклоняющихся орбит, т. е. мы предполагаем, что движения планет, не описывающие круга, должны более или менее приближаться к свойствам круга и образуют эллипс. Кометы обнаруживают еще большее различие в своих орбитах, так как они (насколько простирается наблюдение) даже не возвращаются назад по круговым линиям, однако мы приписываем им параболический путь, который все же родствен эллипсу, и если длинная ось эллипса очень растянута, то во всех наших | наблюдениях эллиптический путь нельзя отличить от параболического. Так мы, руководствуясь упомянутыми принципами, приходим к единству рода этих орбит по их фигуре (Gestalt), а тем самым также и к единству причины всех законов их движений (к тяготению); отсюда мы затем расширяем свои завоевания и стараемся объяснить также все разновидности и кажущиеся отклонения от этих правил, исходя из того же самого принципа; наконец, присоединяем даже больше того, что опыт когда-либо может подтвердить, а именно согласно правилам родства мы мыслим для комет даже гиперболические орбиты, двигаясь по которым эти небесные тела совершенно покидают нашу солнечную систему и, переходя от солнца к солнцу, объединяют в своем движении более отдаленные части безграничного для нас мироздания, связанного одной и той же движущей силой.

В этих принципах примечательно и единственно интересно для нас следующее: они кажутся трансцендентальными и, — хотя содержат в себе только идеи для следования эмпирическому применению разума,

nunft enthalten, denen der letztere nur gleichsam asymptotisch, d. i. bloß annähernd, folgen kann, ohne sie jemals zu erreichen, sie gleichwohl als synthetische Sätze *a priori* objektive, aber unbestimmte Gültigkeit haben und zur Regel möglicher Erfahrung dienen, auch wirklich in Bearbeitung derselben als heuristische Grundsätze mit gu-
A 664 tem Glücke gebraucht werden, ohne daß man doch eine transzendenta-
B 692 le Deduktion der|selben zustandebringen kann, welches, wie oben bewiesen worden, in Ansehung der Ideen jederzeit unmöglich ist.

Wir haben in der transzendentalen Analytik unter den Grundsätzen des Verstandes die *dynamischen,* als bloß regulative Prinzipien der *Anschauung,* von den *mathematischen,* die in Ansehung der letzteren konstitutiv sind, unterschieden. Diesem ungeachtet sind gedachte dynamische Gesetze allerdings konstitutiv in Ansehung der *Erfahrung,* indem sie die *Begriffe,* ohne welche keine Erfahrung stattfindet, *a priori* möglich machen. Prinzipien der reinen Vernunft können dagegen nicht einmal in Ansehung der empirischen *Begriffe* konstitutiv sein, weil ihnen kein korrespondierendes Schema der Sinnlichkeit gegeben werden kann, und sie also keinen Gegenstand *in concreto* haben können. Wenn ich nun von einem solchen empirischen Gebrauch derselben als konstitutiver Grundsätze abgehe, wie will ich ihnen dennoch einen regulativen Gebrauch und mit demselben einige objektive Gültigkeit sichern, und was kann derselbe für Bedeutung haben?

Der Verstand macht für die Vernunft ebenso einen Gegenstand aus, als die Sinnlichkeit für den Verstand. Die Einheit aller möglichen empirischen Verstandeshandlungen systematisch zu machen, ist ein Geschäfte der Vernunft, so wie der Verstand das Mannigfaltige der Erscheinungen durch Begriffe verknüpft und unter empirische Gesetze
A 665 bringt. Die Verstandeshandlungen aber ohne Schemate der Sinnlichkeit
B 693 sind *unbestimmt;* ebenso ist die *Ver|nunfteinheit* auch in Ansehung der Bedingungen, unter denen, und des Grades, wie weit der Verstand seine Begriffe systematisch verbinden soll, an sich selbst *unbestimmt.* Allein obgleich für die durchgängige systematische Einheit aller Verstandesbegriffe kein Schema in der *Anschauung* ausfindig gemacht werden kann, so kann und muß doch ein *Analogon* eines solchen Schema gegeben werden, welches die Idee des *Maximum* der Abteilung und der Vereinigung der Verstandeserkenntnis in einem Prinzip ist. Denn das Größte und Absolutvollständige läßt sich bestimmt gedenken, weil alle restringierende Bedingungen, welche unbestimmte Mannigfaltigkeit

за которыми это применение разума может следовать только как бы асимптотически, т. е. только приближаясь к ним, но никогда не достигая их, — тем не менее обладают, как синтетические положения *a priori*, объективной, пусть и неопределенной, значимостью, служат правилом возможного опыта и действительно удачно применяются при обработке опыта как эвристические основоположения; однако трансцендентальная дедукция их | не может быть осуществлена, так как она вообще невозможна в отношении идей, как это было доказано выше.

Среди основоположений рассудка мы выделили в трансцендентальной аналитике *динамические* основоположения как чисто регулятивные принципы *созерцания* в отличие от *математических* основоположений, которые конститутивны в отношении созерцания. Тем не менее эти динамические законы, конечно, конститутивны в отношении *опыта*, так как они делают *a priori* возможными *понятия*, без которых нет никакого опыта. Принципы же чистого разума не могут быть конститутивными даже в отношении эмпирических *понятий*, потому что для них не может быть дана соответствующая схема чувственности и, следовательно, они не могут иметь предмет *in concreto*. Но если я отказываюсь от такого эмпирического употребления их как конститутивных основоположений, то как же я тем не менее хочу обеспечить за ними регулятивное употребление и вместе с тем некоторую объективную значимость и какое значение может иметь это регулятивное употребление?

Рассудок служит предметом для разума точно так же, как чувственность служит предметом для рассудка. Задача разума — сделать единство всех возможных эмпирических действий рассудка систематическим, подобно тому как рассудок связывает посредством понятий многообразное, [имеющееся в] явлениях, и подводит его под эмпирические законы. Но действия рассудка без схем чувственности *неопределенны*; точно так же само по себе *неопределенно* и достигаемое *разумом* | *единство* в отношении условий, при которых рассудок должен связывать в систему свои понятия, а также в отношении степени, до которой он должен устанавливать эту связь. Однако хотя для полного систематического единства всех рассудочных понятий нельзя найти никакой схемы в *созерцании*, тем не менее может и должен быть дан некий *аналог* такой схеме, и им служит идея *максимума* подразделения и объединения познания рассудка в один принцип. Действительно, наибольшее и абсолютно завершенное можно мыслить как определенное, потому что [при этом] устраняются все

geben, weggelassen werden. Also ist die Idee der Vernunft ein Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit, aber mit dem Unterschiede, daß die Anwendung der Verstandesbegriffe auf das Schema der Vernunft nicht ebenso eine Erkenntnis des Gegenstandes selbst ist (wie bei der Anwendung der Kategorien auf ihre sinnliche Schemate), sondern nur eine Regel oder Prinzip der systematischen Einheit alles Verstandesgebrauchs. Da nun jeder Grundsatz, der dem Verstande durchgängige Einheit seines Gebrauchs *a priori* festsetzt, auch, obzwar nur indirekt, von dem Gegenstande der Erfahrung gilt: so werden die Grundsätze der reinen Vernunft auch in Ansehung dieses letzteren objektive Realität haben; allein nicht um etwas an ihnen *zu bestimmen,* sondern
A 666 nur um das Verfahren anzuzeigen, nach welchem der empirische und
B 694 bestimmte | Erfahrungsgebrauch des Verstandes mit sich selbst durchgängig zusammenstimmend werden kann, dadurch daß er mit dem Prinzip der durchgängigen Einheit *so viel als möglich* in Zusammenhang gebracht und davon abgeleitet wird.

Ich nenne alle subjektiven Grundsätze, die nicht von der Beschaffenheit des Objekts, sondern dem Interesse der Vernunft in Ansehung einer gewissen möglichen Vollkommenheit der Erkenntnis dieses Objekts hergenommen sind, *Maximen* der Vernunft. So gibt es Maximen der spekulativen Vernunft, die lediglich auf dem spekulativen Interesse derselben beruhen, ob es zwar scheinen mag, sie wären objektive Prinzipien.

Wenn bloß regulative Grundsätze als konstitutiv betrachtet werden, so können sie als objektive Prinzipien widerstreitend sein; betrachtet man sie aber bloß als Maximen, so ist kein wahrer Widerstreit, sondern bloß ein verschiedenes Interesse der Vernunft, welches die Trennung der Denkungsart verursacht. In der Tat hat die Vernunft nur ein einiges Interesse, und der Streit ihrer Maximen ist nur eine Verschiedenheit und wechselseitige Einschränkung der Methoden, diesem Interesse ein Genüge zu tun.

Auf solche Weise vermag bei *diesem* Vernünftler mehr das Interesse
A 667 der *Mannigfaltigkeit* (nach dem Prinzip der Spezifikation), bei *jenem* aber
B 695 das Interesse der *Einheit* (nach dem Prinzip der Aggregation). Ein jeder | derselben glaubt sein Urteil aus der Einsicht des Objekts zu haben und gründet es doch lediglich auf der größeren oder kleineren Anhänglichkeit an einen von beiden Grundsätzen, deren keine auf objektiven Gründen beruht, sondern nur auf dem Vernunftinteresse, und die daher besser Maximen als Prinzipien genannt werden könnten. Wenn ich einsehende

ограничивающие условия, дающие неопределенное многообразие. Следовательно, идея разума представляет собой аналог схеме чувственности, но с той разницей, что применение понятий рассудка к схеме разума есть (в отличие от применения категорий к их чувственным схемам) не познание самого предмета, а только правило или принцип систематического единства всего употребления рассудка. Далее, так как всякое основоположение, *a priori* устанавливающее для рассудка полное единство его употребления, приложимо, хотя только косвенно, также к предметам опыта, то основоположения чистого разума имеют объективную реальность также и в отношении этих предметов, однако не для того, чтобы что-то *определять* в них, а только для того, чтобы указать, каким путем эмпирическое и | определенное употребление рассудка в опыте может быть полностью согласовано само с собой благодаря тому, что оно *в максимально возможной степени* приводится в связь с принципом полного единства и выводится из него.

Все субъективные основоположения, взятые не из природы объекта, а из интереса разума в отношении некоторого возможного совершенства познания этого объекта, я называю *максимами* разума. Так, бывают максимы спекулятивного разума, которые основываются исключительно на спекулятивном интересе разума, хотя и могут казаться объективными принципами.

Если чисто регулятивные основоположения рассматриваются как конститутивные, то в качестве объективных принципов они могут противоречить друг другу; если же они рассматриваются только как *максимы*, то между ними по истине нет никакого противоречия, а есть лишь различие интересов разума, вызывающее расхождение в способах мышления. На самом же деле у разума есть только один единый интерес, и спор между его максимами есть лишь различие и взаимное ограничение методов удовлетворения этого интереса.

Так, на *одного* умствующего философа имеет большее влияние интерес к *многообразию* (согласно принципу спецификации), а на *другого* — интерес к *единству* (согласно принципу агрегации). Каждый | из них воображает, будто черпает свое суждение из постижения объекта, а на самом деле основывает его на большей или меньшей приверженности к одному из этих двух основоположений, которые опираются не на объективные основания, а только на интерес разума, и именно потому правильнее называть их максимами, а не

Männer miteinander wegen der Charakteristik der Menschen, der Tiere oder Pflanzen, ja selbst der Körper des Mineralreichs im Streite sehe, da die einen z. B. besondere und in der Abstammung gegründete Volkscharaktere, oder auch entschiedene und erbliche Unterschiede der Familien, Rassen usw. annehmen, andere dagegen ihren Sinn darauf setzen, daß die Natur in diesem Stücke ganz und gar einerlei Anlagen gemacht habe, und aller Unterschied nur auf äußeren Zufälligkeiten beruhe: so darf ich nur die Beschaffenheit des Gegenstandes in Betrachtung ziehen, um zu begreifen, daß er für beide viel zu tief verborgen liege, als daß sie aus Einsicht in die Natur des Objekts sprechen könnten. Es ist nichts anderes als das zwiefache Interesse der Vernunft, davon dieser Teil das eine, jener das andere zu Herzen nimmt oder auch affektiert, mitin die Verschiedenheit der Maximen der Naturmannigfaltigkeit oder der Natureinheit, welche sich gar wohl vereinigen lassen, aber, solange sie für objektive Einsichten gehalten werden, nicht allein Streit, sondern auch
A 668 Hindernisse veranlassen, welche die Wahrheit lange aufhalten, bis ein
B 696 Mittel gefunden wird, das | streitige Interesse zu vereinigen und die Vernunft hierüber zufrieden zu stellen.

Ebenso ist es mit der Behauptung oder Anfechtung des so berufenen, von *Leibniz* in Gang gebrachten und durch *Bonnet* trefflich aufgestutzten Gesetzes der *kontinuierlichen Stufenleiter* der Geschöpfe bewandt, welche nichts als eine Befolgung des auf dem Interesse der Vernunft beruhenden Grundsatzes der Affinität ist; denn Beobachtung und Einsicht in die Einrichtung der Natur konnte es gar nicht als objektive Behauptung an die Hand geben. Die Sprossen einer solchen Leiter, so wie sie uns Erfahrung angeben kann, stehen viel zu weit aus einander, und unsere vermeintlich kleine Unterschiede sind gemeiniglich in der Natur selbst so weite Klüfte, daß auf solche Beobachtungen (vornehmlich bei einer großen Mannigfaltigkeit von Dingen, da es immer leicht sein muß, gewisse Ähnlichkeiten und Annäherungen zu finden) als Absichten der Natur gar nichts zu rechnen ist. Dagegen ist die Methode, nach einem solchen Prinzip Ordnung in der Natur aufzusuchen, und die Maxime, eine solche, obzwar unbestimmt, wo oder wie weit, in einer Natur überhaupt als gegründet anzusehen, allerdings ein rechtmäßiges und treffliches regulatives Prinzip der Vernunft, welches aber als ein solches viel weiter geht, als daß Erfahrung oder Beobachtung ihr gleichkommen könnte, doch ohne etwas zu bestimmen, sondern ihr nur zur systematischen Einheit den Weg vorzuzeichnen.

принципами. Когда наблюдаешь спор между проницательными людьми ↑ из-за характеристики людей, животных, растений или даже минералов, причем одни допускают, например, существование особых народных характеров, обусловленных происхождением, или резкие наследственные различия между семействами, расами и т. п., а другие, наоборот, настаивают, что природа дала в этом отношении совершенно одинаковые задатки и все различия зависят только от внешних случайностей, — то стоит только принять во внимание природу объекта, и тотчас же станет понятно, что для обеих сторон она слишком глубоко скрыта, чтобы они могли говорить на основании проникновения в нее. Каждый из спорящих принимает к сердцу только одну из сторон двойственного интереса разума, стало быть, отличающиеся друг от друга максимы многообразия природы или максимы единства природы, которые, конечно, совместимы, но если их принимают за объективные взгляды, то они не только дают повод к спорам, но и создают препятствия, надолго задерживающие истину, пока не будет найдено средство объединить | противоположные интересы и таким образом удовлетворить разум.

Так же обстоит дело, когда утверждают или оспаривают столь известный, пущенный в ход Лейбницем и удачно подновленный Боннэ ↑ закон *непрерывной лестницы* ↑ тварей, который есть не что иное, как следование основоположению о сродстве, опирающемуся на интерес разума; в самом деле, наблюдение природы и проникновение в ее устройство не могут дать повод к установлению этого закона как объективного утверждения. Ступени такой лестницы тварей, как они могут быть даны опытом, слишком далеко отстоят друг от друга, и наши так называемые мелкие различия обычно в самой природе суть столь глубокие пропасти, что на такие наблюдения нельзя рассчитывать как на цели самой природы (в особенности ввиду того, что при огромном многообразии вещей всегда легко найти некоторые сходства и степени приближения). Наоборот, метод, каким следует искать — согласно такому принципу — порядок в природе, и максима, согласно которой такой порядок рассматривается как имеющий свою основу в природе вообще (хотя и неясно, где и в какой мере), составляют, конечно, правильный и превосходный регулятивный принцип разума; но как регулятивный принцип он заходит столь далеко, что опыт или наблюдение не может с ним сравняться, правда, он ничего не определяет, а только указывает опыту путь к систематическому единству.

A 669
B 697

| *Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft*

Die Ideen der reinen Vernunft können nimmermehr an sich selbst dialektisch sein, sondern ihr bloßer Mißbrauch muß es allein machen, daß uns von ihnen ein trüglicher Schein entspringt; denn sie sind uns durch die Natur unserer Vernunft aufgegeben, und dieser oberste Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Spekulation kann unmöglich selbst ursprüngliche Täuschungen und Blendwerke entalten. Vermutlich werden sie also ihre gute und zweckmäßige Bestimmung in der Naturanlage unserer Vernunft haben. Der Pöbel der Vernünftler schreit aber wie gewöhnlich über Ungereimtheit und Widersprüche und schmäht auf die Regierung, in deren innerste Pläne er nicht zu dringen vermag, deren wohltätigen Einflüssen er auch selbst seine Erhaltung und sogar die Kultur verdanken sollte, die ihn in den Stand setzt, sie zu tadeln und zu verurteilen.

Man kann sich eines Begriffes *a priori* mit keiner Sicherheit bedienen, ohne seine transzendentale Deduktion zustandegebracht zu haben. Die Ideen der reinen Vernunft verstatten zwar keine Deduktion von der Art, als die Kategorien; sollen sie aber im mindesten einige,
A 670 wenn auch nur unbestimmte, objektive Gültigkeit haben und nicht bloß
B 698 leere Gedankendinge (*entia rationis ratiocinantis)* vorstellen, | so muß durchaus eine Deduktion derselben möglich sein, gesetzt daß sie auch von derjenigen weit abwiche, die man mit den Kategorien vornehmen kann. Das ist die Vollendung des kritischen Geschäftes der reinen Vernunft, und dieses wollen wir jetzt übernehmen.

Es ist ein großer Unterschied, ob etwas meiner Vernunft als ein *Gegenstand schlechthin,* oder nur als ein *Gegenstand in der Idee* gegeben wird. In dem ersteren Falle gehen meine Begriffe dahin, den Gegenstand zu bestimmen; im zweiten ist es wirklich nur ein Schema, dem direkt kein Gegenstand, auch nicht einmal hypothetisch zugegeben wird, sondern welches nur dazu dient, um andere Gegenstände vermittelst der Beziehung auf diese Idee nach ihrer systematischen Einheit, mithin indirekt uns vorzustellen. So sage ich, der Begriff einer höchsten Intelligenz ist eine bloße Idee, d. i. seine objektive Realität soll nicht darin bestehen, daß er sich geradezu auf einen Gegenstand bezieht (denn in solcher Bedeutung würden wir seine objektive Gültigkeit nicht rechtfertigen können), sondern er ist nur ein nach Bedingungen der

| *О конечной цели естественной диалектики человеческого разума*

Идеи чистого разума сами по себе никогда не могут быть диалектическими, и одно лишь злоупотребление ими приводит к тому, что у нас возникают иллюзии, вводящие в заблуждение; в самом деле, эти идеи заданы нам природой нашего разума, и это высшее судилище всех прав и притязаний нашей спекуляции само никак не может быть источником первоначальных заблуждений и фикций. Следовательно, надо предполагать, что идеи имеют полезное и целесообразное назначение в естественном складе нашего разума. Между тем умствующая чернь по обыкновению кричит о нелепостях и противоречиях, порицая правительство, сокровенных планов которого она не способна понять и благодетельному влиянию которого она обязана самим своим существованием и даже культурой, дающей ей возможность порицать и осуждать это правительство.

Нельзя с уверенностью пользоваться понятием *a priori*, не осуществляя трансцендентальной дедукции его. Идеи чистого разума не допускают, правда, такой дедукции, как категории; но если они должны иметь некоторую, хотя бы неопределенную, объективную значимость, а не быть только пустыми порождениями мысли (*entia rationis ratiocinantis*), | то должна быть вполне возможна их дедукция – при условии, что она далеко отклоняется от той дедукции, которую можно допустить в отношении категорий. Этой задачей завершается критическая работа чистого разума, и к решению ее мы теперь и приступим.

Далеко не одно и то же, дано ли что-нибудь моему разуму как *предмет абсолютно* или оно дано только как *предмет в идее.* В первом случае мои понятия направлены на то, чтобы определить предмет, а во втором мы имеем дело в действительности только со схемой, для которой не дан прямо, и также не дан гипотетически, никакой предмет и которая служит только для того, чтобы представлять нам другие предметы в их систематическом единстве посредством отношения к этой идее, стало быть, косвенным образом. Так, я утверждаю, что понятие высшего мыслящего существа [интеллигенции] есть только идея, т. е. объективная реальность этого понятия должна состоять не в том, что оно прямо относится к некоему предмету (так как в таком значении мы не могли бы обосновать его объективную значимость); оно есть лишь

Vernunfteinheit geordnetes Schema von dem Begriffe eines Dinges überhaupt, welches nur dazu dient, um die größte systematische Einheit im empirischen Gebrauche unserer Vernunft zu erhalten, indem man den Gegenstand der Erfahrung gleichsam von dem eingebildeten
A 671 Gegenstande dieser Idee als seinem Grunde oder Ursache ableitet. Als-
B 699 dann heißt es z. B.: die Dinge der Welt müssen | so betrachtet werden, *als ob* sie von einer höchsten Intelligenz ihr Dasein hätten. Auf solche Weise ist die Idee eigentlich nur ein heuristischer und nicht ostensiver Begriff und zeigt an, nicht wie ein Gegenstand beschaffen ist, sondern wie wir unter der Leitung desselben die Beschaffenheit und Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung überhaupt suchen sollen. Wenn man nun zeigen kann, daß, obgleich die dreierlei transzendentalen Ideen (*psychologische, kosmologische* und *theologische)* direkt auf keinen ihnen korrespondierenden Gegenstand und dessen *Bestimmung* bezogen werden, dennoch alle Regeln des empirischen Gebrauchs der Vernunft unter Voraussetzung eines solchen *Gegenstandes in der Idee* auf systematische Einheit führen und die Erfahrungserkenntnis jederzeit erweitern, niemals aber derselben zuwider sein können: so ist es eine notwendige *Maxime* der Vernunft, nach dergleichen Ideen zu Verfahren. Und dieses ist die transzendentale Deduktion aller Ideen der spekulativen Vernunft, nicht als konstitutiver Prinzipien der Erweiterung unserer Erkenntnis über mehr Gegenstände, als Erfahrung geben kann, sondern als *regulativer* Prinzipien der systematischen Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Erkenntnis überhaupt, welche dadurch in ihren eigenen Grenzen mehr angebauet und berichtigt wird, als es ohne
A 672 solche Ideen, durch den bloßen Gebrauch der Verstandesgrundsätze,
B 700 geschehen könnte. |

Ich will dieses deutlicher machen. Wir wollen den genannten Ideen als Prinzipien zu Folge *erstlich* (in der Psychologie) alle Erscheinungen, Handlungen und Empfänglichkeit unseres Gemüts an dem Leitfaden der inneren Erfahrung so verknüpfen, *als ob* dasselbe eine einfache Substanz wäre, die mit persönlicher Identität beharrlich (wenigstens im Leben) existiert, indessen daß ihre Zustände, zu welchen die des Körpers nur als äußere Bedingungen gehören, kontinuierlich wechseln. Wir müssen *zweitens* (in der Kosmologie) die Bedingungen der inneren sowohl als der äußeren Naturerscheinungen in einer solchen nirgend zu vollendenden Untersuchung verfolgen, *als ob* dieselbe an sich unendlich und ohne ein erstes oder oberstes Glied sei, obgleich wir darum

упорядочиваемая согласно условиям наибольшего единства разума схема понятия вещи вообще, служащая только для того, чтобы получить наибольшее систематическое единство в эмпирическом употреблении нашего разума, когда мы как бы выводим предмет опыта из воображаемого предмета этой идеи как из основания или причины его. Так, например, говорится, что вещи в мире должны | рассматриваться так, *как если бы* они получали свое существование от высшего мыслящего существа. Таким образом, идея есть, собственно, только эвристическое, а не демонстрирующее [остенсивное] ↑ понятие. Она не демонстрирует нам, какими свойствами обладает предмет, а указывает, как мы должны, ориентируясь на него, *выявлять* свойства и связи предметов опыта вообще. Итак, если можно показать, что троякого рода трансцендентальные идеи *(психологическая, космологическая* и *теологическая),* хотя они и не относятся прямо ни к какому соответствующему им предмету или *определению* предмета, тем не менее при допущении такого *предмета в идее* приводят все правила эмпирического употребления разума к систематическому единству и всегда расширяют опытное познание, никогда не будучи в состоянии противоречить ему, – то действовать согласно таким идеям есть необходимая *максима* разума. В этом и состоит трансцендентальная дедукция всех идей спекулятивного разума не как *конститутивных* принципов распространения нашего познания на большее число предметов, чем может дать опыт, а как *регулятивных* принципов систематического единства многообразного, [имеющегося] в эмпирическом познании вообще, которое благодаря этому становится в своих собственных границах более разработанным и уточненным, чем этого можно было бы достигнуть без таких идей посредством одного лишь употребления основоположений рассудка. |

Я хочу пояснить это. Следуя этим идеям как принципам, мы должны, *во-первых,* (в психологии) стараться, чтобы наша [чувствующая] душа во всех своих явлениях, действиях и восприятиях руководствовалась внутренним опытом так, *как если бы* она была простой субстанцией, которая, обладая личным тождеством, существует постоянно (по крайней мере на протяжении жизни), между тем как состояния ее, к которым состояния тела относятся лишь как внешние условия, непрестанно меняются. *Во-вторых,* (в космологии) мы должны прослеживать условия и внутренних и внешних явлений природы, проводя такое исследование, которое нигде не может быть закончено, *как если бы* оно само по себе было бесконечным и не имело первого или высшего звена;

außerhalb aller Erscheinungen die bloß intelligiblen ersten Gründe derselben nicht leugnen, aber sie doch niemals in den Zusammenhang der Naturerklärungen bringen dürfen, weil wir sie gar nicht kennen. Endlich und *drittens* müssen wir (in Ansehung der Theologie) alles, was nur immer in den Zusammenhang der möglichen Erfahrung gehören mag, so betrachten, *als ob* diese eine absolute, aber durch und durch abhängige und immer noch innerhalb der Sinnenwelt bedingte Einheit ausmache, doch aber zugleich, als ob der Inbegriff aller Erscheinungen (die Sinnenwelt selbst) einen einzigen obersten und allgenugsamen Grund außer ihrem Umfange habe, nämlich eine gleichsam selbstständige, ursprüngliche und schöpferische Vernunft, in Beziehung auf welche wir allen | empirischen Gebrauch *unserer* Vernunft in seiner größten Erweiterung so richten, *als ob* die Gegenstände selbst aus jenem Urbilde aller Vernunft entsprungen wären. Das heißt: nicht von einer einfachen, denkenden Substanz die innern Erscheinungen der Seele, sondern nach der Idee eines einfachen Wesens jene voneinander ableiten; nicht von einer höchsten Intelligenz die Weltordnung und systematische Einheit derselben ableiten, sondern von der Idee einer höchstweisen Ursache die Regel hernehmen, nach welcher die Vernunft bei der Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen in der Welt zu ihrer eigenen Befriedigung am besten zu brauchen sei.

A 673 B 701

Nun ist nicht das Mindeste, was uns hindert, diese Ideen auch als objektiv und hypostatisch *anzunehmen,* außer allein die kosmologische, wo die Vernunft auf eine Antinomie stößt, wenn sie solche zustandebringen will (die psychologische und theologische enthalten dergleichen gar nicht). Denn ein Widerspruch ist in ihnen nicht; wie sollte uns daher jemand ihre objektive Realität streiten können, da er von ihrer Möglichkeit ebensowenig weiß, um sie zu verneinen, als wir, um sie zu bejahen! Gleichwohl ists, um etwas anzunehmen, noch nicht genug, daß keine positive Hindernis dawider ist; und es kann uns nicht erlaubt sein, Gedankenwesen, welche alle unsere Begriffe übersteigen, obgleich keinem widersprechen, auf den bloßen Credit der ihr Geschäfte gern vollendenden spekulativen Vernunft als wirkliche und bestimmte Gegenstände einzuführen. Also sollen sie an sich selbst nicht angenommen werden, sondern nur ihre Realität als eines Schema des regulativen Prinzips der systematischen Einheit aller Naturerkenntnis gelten, mithin sollen sie nur als Analoga von wirklichen Dingen, aber nicht als solche an sich selbst zum Grunde gelegt werden. Wir heben von dem

A 674 B 702

хотя мы на этом основании не отвергаем за пределами всех явлений чисто умопостигаемые первые основания их, однако никогда не должны пользоваться ими для объяснения природы, так как вообще не знаем их. Наконец, *в-третьих,* (в отношении теологии) все, что только может принадлежать к связи возможного опыта, мы должны рассматривать так, *как если бы* возможный опыт составлял абсолютное, но совершенно зависимое и внутри чувственно воспринимаемого мира все еще обусловленное единство, но в то же самое время *как если бы* совокупность всех явлений (сам чувственно воспринимаемый мир) имела вне своего объема одно высшее и вседовлеющее основание, а именно как бы самостоятельный, первоначальный и творческий разум, в отношении к которому мы направляем все | эмпирическое употребление *нашего* разума в его наибольшей широте так, *как если бы* сами предметы возникли из этого прообраза всякого разума. Это означает, что мы должны выводить внутренние явления души не из простой мыслящей субстанции, а друг из друга соответственно идее простой сущности; мы не должны выводить порядок мира и его систематическое единство из высшего мыслящего существа [интеллигенции], а должны из идеи премудрой причины заимствовать правило, согласно которому следует наилучшим образом применять разум для его собственного удовлетворения при связывании причин и действий в мире.

Далее, ничто не мешает нам *принимать* эти идеи за объективные и гипостазировать их, за исключением лишь космологической идеи, в которой разум впадает в антиномии, если он хочет осуществить ее (психологическая и теологическая идеи не содержат в себе антиномии). Действительно, противоречий в них нет; так каким же образом кто-нибудь мог бы оспаривать их объективную реальность, если отрицающие их возможность знают о них так же мало, как и утверждающие возможность их! Однако для того, чтобы принимать что-то, еще не достаточно не встречать никаких положительных препятствий; и нам не может быть позволено вводить в качестве действительных и определенных предметов выходящие за пределы всех наших понятий, хотя и не противоречащие им, фикции, основываясь только на доверии к спекулятивному разуму, стремящемуся завершить свой труд. | Следовательно, они не должны быть приняты не сами по себе, а иметь значение реальности только в качестве схемы регулятивного принципа систематического единства всего познания природы, стало быть, они должны быть положены в основу только как аналог действительным вещам, а

Gegenstande der Idee die Bedingungen auf, welche unseren Verstandesbegriff einschränken, die aber es auch allein möglich machen, daß wir von irgendeinem Dinge einen bestimmten Begriff haben können. Und nun denken wir uns ein Etwas, wovon wir, was es an sich selbst sei, gar keinen Begriff haben, aber wovon wir uns doch ein Verhältnis zu dem Inbegriffe der Erscheinungen denken, das demjenigen analogisch ist, welches die Erscheinungen untereinander haben.

Wenn wir demnach solche idealische Wesen annehmen, so erweitern wir eigentlich nicht unsere Erkenntnis über die Objekte möglicher Erfahrung, sondern nur die empirische Einheit der letzteren durch die systematische Einheit, wozu uns die Idee das Schema gibt, welche mithin nicht als konstitutives, sondern bloß als regulatives Prinzip gilt. Denn daß wir ein der Idee korrespondierendes Ding, ein Etwas oder wirkliches Wesen, setzen, dadurch ist nicht gesagt, wir wollten unsere Erkenntnis der Dinge mit transzendenten Begriffen erweitern; denn
A 675 dieses Wesen wird nur in der Idee und nicht an sich selbst zum Grunde
B 703 gelegt, mithin nur um die systematische Ein|heit auszudrücken, die uns zur Richtschnur des empirischen Gebrauchs der Vernunft dienen soll, ohne doch etwas darüber auszumachen, was der Grund dieser Einheit oder die innere Eigenschaft eines solchen Wesens sei, auf welchem als Ursache sie beruhe.

So ist der transzendentale und einzige bestimmte Begriff, den uns die bloß spekulative Vernunft von Gott gibt, im genauesten Verstande *deistisch:* d. i. die Vernunft gibt nicht einmal die objektive Gültigkeit eines solchen Begriffs, sondern nur die Idee von Etwas an die Hand, worauf alle empirische Realität ihre höchste und notwendige Einheit gründet, und welches wir uns nicht anders, als nach der Analogie einer wirklichen Substanz, welche nach Vernunftgesetzen die Ursache aller Dinge sei, denken können, wofern wir es ja unternehmen, es überall als einen besonderen Gegenstand zu denken, und nicht lieber, mit der bloßen Idee des regulativen Prinzips der Vernunft zufrieden, die Vollendung aller Bedingungen des Denkens, als überschwenglich für den menschlichen Verstand bei Seite setzen wollen; welches aber mit der Absicht einer vollkommenen systematischen Einheit in unserem Erkenntnis, der wenigstens die Vernunft keine Schranken setzt, nicht zusammen bestehen kann.

Daher geschiehts nun, daß, wenn ich ein göttliches Wesen annehme, ich zwar weder von der inneren Möglichkeit seiner höchsten Voll-

не как действительные вещи сами по себе. Мы освобождаем предмет идеи от условий, которые ограничивают наши рассудочные понятия, но которые единственно и дают нам возможность иметь определенное понятие о какой-либо вещи. Таким образом, мы мыслим нечто такое, о чем мы понятия не имеем, каково оно само по себе, но отношение чего к совокупности явлений мы мыслим как аналогичное отношению явлений друг к другу.

Таким образом, допуская подобные идеальные сущности, мы, собственно, не расширяем нашего познания за пределы объектов возможного опыта, а только расширяем его эмпирическое единство посредством систематического единства, для которого идея дает нам схему, имеющую, стало быть, силу не конститутивного, а только регулятивного принципа. В самом деле, из того, что мы полагаем соответствующую идее вещь, полагаем Нечто, или действительную сущность, вовсе еще не следует, будто мы хотим расширить наше познание вещей посредством трансцендентальных понятий; ведь эта сущность полагается в основу только в идее, а не сама по себе, стало быть, только для того, чтобы выразить систематическое един|ство, которым мы должны руководствоваться в эмпирическом употребления разума, вовсе не решая вопроса, каково основание этого единства или внутренняя природа такого существа, от которого как от причины зависит это единство.

Таким образом, трансцендентальное и единственно определенное понятие о Боге, которое дает нам чисто спекулятивный разум, есть в самом точном смысле слова *деистическое* понятие, т. е. разум не утверждает даже объективной значимости такого понятия, он только дает идею некоего Нечто, на котором основывается высшее и необходимое единство всей эмпирической реальности и которое мы можем мыслить не иначе как по аналогии с действительной субстанцией — сообразной с законами разума причиной всех вещей, — в том случае, если мы задумали повсюду мыслить это нечто как особый предмет и если мы не предпочитаем, удовлетворившись лишь идеей регулятивного принципа разума, оставить в стороне завершение всех условий мышления как чрезмерное для человеческого рассудка, что, однако, несовместимо со стремлением к совершенному систематическому единству в нашем познании, которому разум по крайней мере не устанавливает никаких границ.

Поэтому, если я допускаю божественное существо, я, правда, не имею никакого понятия ни о внутренней возможности его высше-

kommenheit, noch der Notwendigkeit seines Daseins den mindesten
A 676 Begriff habe, | aber alsdann doch allen anderen Fragen, die das Zufälli-
B 704 ge betreffen, ein Genüge tun kann und der Vernunft die vollkommenste Befriedigung in Ansehung der nachzuforschenden größten Einheit in ihrem empirischen Gebrauche, aber nicht in Ansehung dieser Voraussetzung selbst verschaffen kann; welches beweist, daß ihr spekulatives Interesse, und nicht ihre Einsicht sie berechtige, von einem Punkte, der so weit über ihrer Sphäre liegt, auszugehen, um daraus ihre Gegenstände in einem vollständigen Ganzen zu betrachten.

Hier zeigt sich nun ein Unterschied der Denkungsart bei einer und derselben Voraussetzung, der ziemlich subtil, aber gleichwohl in der Transzendentalphilosophie von großer Wichtigkeit ist. Ich kann genugsamen Grund haben, etwas relativ anzunehmen (*suppositio relativa*), ohne doch befugt zu sein, es schlechthin anzunehmen (*suppositio absoluta*) Diese Unterscheidung trifft zu, wenn es bloß um ein regulatives Prinzip zu tun ist, wovon wir zwar die Notwendigkeit an sich selbst, aber nicht den Quell derselben erkennen, und dazu wir einen obersten Grund bloß in der Absicht annehmen, um desto bestimmter die Allgemeinheit des Prinzips zu denken, als z. B. wenn ich mir ein Wesen als existierend denke, das einer bloßen und zwar transzendentalen Idee korrespondiert. Denn da kann ich das Dasein dieses Dinges niemals an sich selbst annehmen, weil keine
A 677 Begriffe, dadurch ich mir irgend|einen Gegenstand bestimmt denken
B 705 kann, dazu gelangen, und die Bedingungen der objektiven Gültigkeit meiner Begriffe durch die Idee selbst ausgeschlossen sind. Die Begriffe der Realität, der Substanz, der Kausalität, selbst die der Notwendigkeit im Dasein haben außer dem Gebrauche, da sie die empirische Erkenntnis eines Gegenstandes möglich machen, gar keine Bedeutung, die irgendein Objekt bestimmte. Sie können also zwar zur Erklärung der Möglichkeit der Dinge in der Sinnenwelt, aber nicht der Möglichkeit eines *Weltganzen selbst* gebraucht werden, weil dieser Erklärungsgrund außerhalb der Welt und mithin kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung sein müßte. Nun kann ich gleichwohl ein solches unbegreifliches Wesen, den Gegenstand einer bloßen Idee, relativ auf die Sinnenwelt, obgleich nicht an sich selbst, annehmen. Denn wenn dem größtmöglichen empirischen Gebrauche meiner Vernunft eine Idee (der systematisch vollständigen Einheit, von der ich bald bestimmter reden werde) zum Grunde liegt, die an sich

го совершенства, ни о необходимости его бытия, | но все же могу удовлетворительно ответить на все вопросы, касающиеся случайного, и могу доставить разуму величайшее удовлетворение в отношении искомого наибольшего единства в его эмпирическом употреблении, однако не в отношении самого этого допущения; что доказывает: не прозрения разума, а его спекулятивный интерес дает ему право исходить из столь далеко выходящего за его сферу пункта, чтобы рассматривать из него свои объекты в виде завершенного целого

Здесь обнаруживается различие в способе мышления при одной и той же принятой предпосылке, различие довольно тонкое, но чрезвычайно важное для трансцендентальной философии. Я могу иметь достаточное основание допускать нечто относительно (*suppositio relativa*), не имея, однако, права делать свое допущение безусловно (*suppositio absoluta*) Это различение оказывается верным, если речь идет только о регулятивном принципе, необходимость которого, правда, сама в себе познается нами, но источник этой необходимости мы не познаем, а признаем для него высшее основание лишь с той целью, чтобы тем определеннее мыслить всеобщность принципа, — например, когда я мыслю себе некое существо как существующее, соответствующее только идее, и притом трансцендентальной идее. Действительно, бытие такой вещи я никогда не могу принимать за бытие само по себе, так как для этого недостаточны понятия, посредством которых я могу мыслить себе предмет определенным, и условия объективной значимости моих понятий исключаются самой идеей. Понятия реальности, субстанции, причинности, даже понятия необходимости в бытии, если взять их вне того употребления, при котором они делают возможным эмпирическое познание предмета, не имеют значения, которое определяло бы какой-нибудь объект. Следовательно, они могут быть, правда, употреблены для объяснения возможности вещей в чувственно воспринимаемом мире, но не для объяснения возможности *самого мироздания*, так как это основание для объяснения должно было бы находиться вне мира и, стало быть, не являлось бы предметом возможного опыта. Тем не менее я могу допускать такую непонятную сущность — предмет чистой идеи — релятивно, по отношению к чувственно воспринимаемому миру, но не как [имеющееся] само по себе Действительно, если в основе возможно большего эмпирического употребления моего разума лежит идея (систематически завершенного единства, о котором вскоре я буду гово-

selbst niemals adäquat in der Erfahrung kann dargestellt werden, ob sie gleich, um die empirische Einheit dem höchstmöglichen Grade zu nähern, unumgänglich notwendig ist: so werde ich nicht allein befugt, sondern auch genötigt sein, diese Idee zu realisieren, d. i. ihr einen wirklichen Gegenstand zu setzen, aber nur als ein Etwas überhaupt, das ich an sich selbst garnicht kenne, und dem ich nur als einem
A 678 Grunde jener systematischen Einheit in Beziehung auf diese letztere
B 706 solche Eigenschaften gebe, | als den Verstandesbegriffen im empirischen Gebrauche analogisch sind. Ich werde mir also nach der Analogie der Realitäten in der Welt, der Substanzen, der Kausalität und der Notwendigkeit, ein Wesen denken, das alles dieses in der höchsten Vollkommenheit besitzt, und, indem diese Idee bloß auf meiner Vernunft beruht, dieses Wesen als *selbständige Vernunft,* was durch Ideen der größten Harmonie und Einheit Ursache vom Weltganzen ist, denken können, so daß ich alle die Idee einschränkende Bedingungen weglasse, lediglich um unter dem Schutze eines solchen Urgrundes systematische Einheit des Mannigfaltigen im Weltganzen und vermittelst derselben den größtmöglichen empirischen Vernunftgebrauch möglich zu machen, indem ich alle Verbindungen so ansehe, *als ob* sie Anordnungen einer höchsten Vernunft wären, von der die unsrige ein schwaches Nachbild ist. Ich denke mir alsdann dieses höchste Wesen durch lauter Begriffe, die eigentlich nur in der Sinnenwelt ihre Anwendung haben; da ich aber auch jene transzendentale Voraussetzung zu keinem andern als relativen Gebrauch habe, nämlich daß sie das Substratum der größtmöglichen Erfahrungseinheit abgeben solle, so darf ich ein Wesen, das ich von der Welt unterscheide, ganz wohl durch Eigenschaften denken, die lediglich zur Sinnenwelt gehören. Denn ich verlange keineswegs und bin auch nicht befugt es zu verlangen, diesen Gegenstand meiner Idee nach
A 679 dem, was er an sich sein mag, zu erkennen; denn dazu habe ich keine
B 707 Be|griffe, und selbst die Begriffe von Realität, Substanz, Kausalität, ja sogar der Notwendigkeit im Dasein verlieren alle Bedeutung und sind leere Titel zu Begriffen ohne allen Inhalt, wenn ich mich außer dem Felde der Sinne damit hinauswage. Ich denke mir nur die Relation eines mir an sich ganz unbekannten Wesens zur größten systematischen Einheit des Weltganzen, lediglich um es zum Schema des regulativen Prinzips des größtmöglichen empirischen Gebrauchs meiner Vernunft zu machen.

рить более определенно), которая сама по себе никогда же может быть показана в опыте адекватно, хотя для приближения к возможно большей степени эмпирического единства она неизбежно необходима, то я не только имею право, но и вынужден реализовать эту идею, т. е. полагать для нее действительный предмет, однако лишь как нечто вообще, что само по себе мне неизвестно и чему я только как основанию упомянутого систематического единства приписываю – в отношении к этому единству – свойства, | как аналогичные рассудочным понятиям в эмпирическом употреблении. Поэтому я по аналогии с реальностями в мире, с субстанциями, каузальностью и необходимостью мыслю некое существо, обладающее всем этим во всей полноте, и так как эта идея основывается только на моем разуме, то я могу мыслить это существо как *самостоятельный разум,* составляющий причину мироздания посредством идей величайшей гармонии и единства. При этом я оставляю в стороне все ограничивающие идею условия исключительно для того, чтобы при помощи такой первоосновы сделать возможным систематическое единство многообразного в мироздании и через посредство этого единства — возможно более широкое эмпирическое употребление разума, ибо я рассматриваю все связи так, *как если бы* они были установлениями некоего высшего разума, лишь слабую копию которого составляет наш разум. В таком случае я мыслю себе эту высшую сущность исключительно посредством понятий, которые, собственно, имеют применение только в чувственно воспринимаемом мире; но так как указанное трансцендентальное предположение имеет у меня только относительное применение, а именно как субстрат возможно большего эмпирического единства, то я имею право мыслить существо, которое я отличаю от мира, приписывая ему свойства, принадлежащие только чувственно воспринимаемому миру. В самом деле, я отнюдь не требую и не имею права требовать, чтобы этот предмет моей идеи был познан соответственно тому, чем он может быть сам по себе; действительно, для этого у меня нет ни-каких по|нятий, и сами понятия реальности, субстанции, каузальности и даже необходимости в бытии теряют всякий смысл и оказываются лишь названиями понятий без всякого содержания, если я отваживаюсь выйти с ними за пределы чувств. Я мыслю себе только отношение некоего существа, которое само по себе совершенно неизвестно мне, к наибольшему систематическому единству мироздания исключительно для того, чтобы сделать его схемой регулятивного принципа возможно большего эмпирического употребления моего разума.

Werfen wir unseren Blick nun auf den transzendentalen Gegenstand unserer Idee, so sehen wir, daß wir seine Wirklichkeit nach den Begriffen von Realität, Substanz, Kausalität etc. *an sich selbst* nicht voraussetzen können, weil diese Begriffe auf etwas, das von der Sinnenwelt ganz unterschieden ist, nicht die mindeste Anwendung haben. Also ist die Supposition der Vernunft von einem höchsten Wesen als oberster Ursache bloß relativ, zu Behuf der systematischen Einheit der Sinnenwelt gedacht und ein bloßes Etwas in der Idee, wovon wir, was es *an sich* sei, keinen Begriff haben. Hierdurch erklärt sich auch, woher wir zwar in Beziehung auf das, was existierend den Sinnen gegeben ist, der Idee eines an sich *notwendigen* Urwesens bedürfen, niemals aber von diesem und seiner absoluten *Notwendigkeit* den mindesten Begriff haben können.

Nunmehr können wir das Resultat der ganzen transzendentalen
A 680 Dialektik deutlich vor Augen stellen und die | Endabsicht der Ideen der
B 708 reinen Vernunft, die nur durch Mißverstand und Unbehutsamkeit dialektisch werden, genau bestimmen. Die reine Vernunft ist in der Tat mit nichts als sich selbst beschäftigt und kann auch kein anderes Geschäfte haben, weil ihr nicht die Gegenstände zur Einheit des Erfahrungsbegriffs, sondern die Verstandeserkenntnisse zur Einheit des Vernunftbegriffs, d i. des Zusammenhanges in einem Prinzip, gegeben werden. Die Vernunfteinheit ist die Einheit des Systems, und diese systematische Einheit dient der Vernunft nicht objektiv zu einem Grundsatze, um sie über die Gegenstände, sondern subjektiv als Maxime, um sie über alles mögliche empirische Erkenntnis der Gegenstände zu verbreiten. Gleichwohl befördert der systematische Zusammenhang, den die Vernunft dem empirischen Verstandesgebrauche geben kann, nicht allein dessen Ausbreitung, sondern bewährt auch zugleich die Richtigkeit desselben; und das Principium einer solchen systematischen Einheit ist auch objektiv, aber auf unbestimmte Art (*principium vagum*): nicht als konstitutives Prinzip, um etwas in Ansehung seines direkten Gegenstandes zu bestimmen, sondern um als bloß regulativer Grundsatz und Maxime den empirischen Gebrauch der Vernunft durch Eröffnung neuer Wege, die der Verstand nicht kennt, ins Unendliche
A 681 (Unbestimmte) zu befördern und zu befestigen, ohne dabei jemals den
B 709 Gesetzen des empirischen Gebrauchs im Mindesten zuwider zu sein. |

Die Vernunft kann aber diese systematische Einheit nicht anders denken, als daß sie ihrer Idee zugleich einen Gegenstand gibt, der

Если мы теперь бросим взгляд на трансцендентальный предмет нашей идеи, то увидим, что мы не можем сделать предпосылкой его действительность саму по себе, согласно понятиям реальности, субстанции, каузальности и т. п., так как эти понятия не имеют никакого применения к тому, что совершенно отличается от чувственно воспринимаемого мира. Следовательно, предположение разума о высшем существе как высшей причине мыслится только относительно, для систематического единства чувственно воспринимаемого мира, и есть лишь нечто в идее, о чем мы не имеем никакого понятия, что́ же оно есть *само по себе*. Этим объясняется так же и то, почему мы, нуждаясь в идее самого по себе *необходимого* первосущества в отношении к тому, что дано чувствам как существующее, все же не можем иметь ни малейшего понятия об этом существе и его абсолютной *необходимости*.

Теперь мы можем отчетливо показать результат всей трансцендентальной диалектики и | точно определить конечную цель идей чистого разума, которые только по недоразумению и неосмотрительности становятся диалектическими. На самом деле чистый разум занимается только самим собой и не может иметь никакого иного занятия, так как ему даются не предметы для единства эмпирического понятия, а рассудочные познания для единства понятий разума, т. е. для единства связи согласно единому принципу. Достигаемое разумом единство есть единство системы, и это систематическое единство служит разуму не объективно как основоположение, приложимое к предметам, а субъективно как максима, приложимая ко всему возможному эмпирическому познанию предметов. Тем не менее систематическая связь, которую разум может дать эмпирическому применению рассудка, не только содействует расширению этого применения, но и обеспечивает правильность его; принцип такого систематического единства также и объективен, но неопределенно (*principium vagum*): не как конститутивный принцип для определения чего-то в отношении своего непосредственного предмета, а только как регулятивное основоположение и максима для того, чтобы, открывая неизвестные рассудку новые пути, расширять и укреплять до бесконечности (неопределенно далеко) эмпирическое употребление разума, никогда при этом не противореча законам такого употребления. |

Но разум может мыслить это систематическое единство не иначе, как давая своей идее предмет, который, однако, не может быть дан ни в

aber durch keine Erfahrung gegeben werden kann; denn Erfahrung gibt niemals ein Beispiel vollkommener systematischer Einheit. Dieses Vernunftwesen (*ens rationis ratiocinatae)* ist nun zwar eine bloße Idee und wird also nicht schlechthin und *an sich selbst* als etwas Wirkliches angenommen, sondern nur problematisch zum Grunde gelegt (weil wir es durch keine Verstandesbegriffe erreichen können), um alle Verknüpfung der Dinge der Sinnenwelt so anzusehen, *als ob* sie in diesem Vernunftwesen ihren Grund hätten, lediglich aber in der Absicht, um darauf die systematische Einheit zu gründen, die der Vernunft unentbehrlich, der empirischen Verstandeserkenntnis aber auf alle Weise beförderlich und ihr gleichwohl niemals hinderlich sein kann.

Man verkennt sogleich die Bedeutung dieser Idee, wenn man sie für die Behauptung oder auch nur die Voraussetzung einer wirklichen Sache hält, welcher man den Grund der systematischen Weltverfassung zuzuschreiben gedächte; vielmehr läßt man es gänzlich unausgemacht, was der unseren Begriffen sich entziehende Grund derselben an sich für Beschaffenheit habe, und setzt sich nur eine Idee zum Gesichtspunkte, aus welchem einzig und allein man jene der Vernunft so wesentliche
A 682 und dem Verstande so heilsame Einheit verbreiten kann; mit einem
B 710 Worte: | dieses transzendentale Ding ist bloß das Schema jenes regulativen Prinzips, wodurch die Vernunft, so viel an ihr ist, systematische Einheit über alle Erfahrung verbreitet.

Das erste Objekt einer solchen Idee bin ich selbst, bloß als denkende Natur (Seele) betrachtet. Will ich die Eigenschaften, mit denen ein denkend Wesen an sich existiert, aufsuchen, so muß ich die Erfahrung befragen, und selbst von allen Kategorien kann ich keine auf diesen Gegenstand anwenden, als insofern das Schema derselben in der sinnlichen Anschauung gegeben ist. Hiermit gelange ich aber niemals zu einer systematischen Einheit aller Erscheinungen des inneren Sinnes. Statt des Erfahrungsbegriffs also (von dem, was die Seele wirklich ist), der uns nicht weit führen kann, nimmt die Vernunft den Begriff der empirischen Einheit alles Denkens und macht dadurch, daß sie diese Einheit unbedingt und ursprünglich denkt, aus demselben einen Vernunftbegriff (Idee) von einer einfachen Substanz, die, an sich selbst unwandelbar (persönlich identisch), mit andern wirklichen Dingen außer ihr in Gemeinschaft stehe; mit einem Worte: von einer einfachen selbstständigen Intelligenz. Hierbei aber

каком опыте, ибо опыт никогда не дает примера совершенного систематического единства. Это существо, созданное разумом (*ens rationis ratiocinatae*), есть, правда, лишь идея и потому признается не абсолютно и не признается *само по себе* как нечто действительное, а бывает положено в основу только проблематически (так как мы не можем дойти до этого существа при помощи рассудочных понятий), чтобы рассматривать всю связь между вещами чувственно воспринимаемого мира так, *как если бы* они имели свое основание в этом существе, созданном разумом; однако мы делаем это исключительно с целью основать на ней систематическое единство, которое для разума необходимо, а для эмпирического рассудочного познания во всех отношениях полезно и никогда не может быть ему помехой.

Значение этой идеи толкуют неверно, когда принимают ее за утверждение или хотя бы только за предположение некоей действительной вещи, которой приписывалось бы основание системного устройства мира; скорее остается нерешенным вопрос, каково само по себе основание этого устройства, недоступное нашим понятиям, и идея устанавливается только как точка зрения, с которой единственно и можно распространить это столь существенное для разума и столь полезное для рассудка единство; одним словом, | эта трансцендентальная вещь есть лишь схема того регулятивного принципа, посредством которого разум, насколько это в его власти, распространяет систематическое единство на весь опыт.

Первым объектом такой идеи служу я сам, рассматриваемый только как мыслящая природа (душа – Seele). Если я хочу узнать, какими свойствами обладает мыслящее существо само по себе в его существовании, то я должен обратиться к опыту, и даже категории я могу применять к этому предмету лишь постольку, поскольку схема их дана в чувственном созерцании. Но таким путем я никогда не прихожу к систематическому единству всех явлений внутреннего чувства. Поэтому вместо эмпирического понятия (о том, что представляет собой душа – die Seele – в действительности), которое не может повести нас далеко, разум берет понятие эмпирического единства всякого мышления и, мысля это единство безусловным и первоначальным, создает из него понятие разума (идею) о простой субстанции, которая, будучи сама по себе неизменной (тождественной как личность), находится в общении с другими действительными вещами; одним словом, разум создает понятия простого самостоятельного мыслящего существа [интеллигенции]. Но при этом он

hat sie nichts anderes vor Augen, als Prinzipien der systematischen Einheit in Erklärung der Erscheinungen der Seele, nämlich alle Bestimmungen als in einem einigen Subjekte, alle Kräfte, so viel mög-
A 683 lich, als abgeleitet von einer einigen Grundkraft, allen Wechsel als
B 711 gehörig zu den Zuständen | eines und desselben beharrlichen Wesens zu betrachten und alle *Erscheinungen* im Raume als von den Handlungen des *Denkens* ganz unterschieden vorzustellen. Jene Einfachheit der Substanz etc. sollte nur das Schema zu diesem regulativen Prinzip sein und wird nicht vorausgesetzt, als sei sie der wirkliche Grund der Seeleneigenschaften. Denn diese können auch auf ganz anderen Gründen beruhen, die wir garnicht kennen; wie wir denn die Seele auch durch diese angenommene Prädikate eigentlich nicht an sich selbst erkennen könnten, wenn wir sie gleich von ihr schlechthin wollten gelten lassen, indem sie eine bloße Idee ausmachen, die *in concreto* gar nicht vorgestellt werden kann. Aus einer solchen psychologischen Idee kann nun nichts andres als Vorteil entspringen, wenn man sich nur hütet, sie für etwas mehr als bloße Idee, d. i. bloß relativisch auf den systematischen Vernunftgebrauch in Ansehung der Erscheinungen unserer Seele, gelten zu lassen. Denn da mengen sich keine empirische Gesetze körperlicher Erscheinungen, die ganz von anderer Art sind, in die Erklärungen dessen, was bloß vor den *inneren* Sinn gehört: da werden keine windige Hypothesen von Erzeugung, Zerstörung und Palingenesie der Seelen etc. zugelassen; also wird die Betrachtung dieses Gegenstandes des inneren Sinnes ganz rein und unvermengt mit ungleichartigen Eigenschaften angestellt, überdem die Vernunftuntersuchung darauf gerichtet, die Erklärungsgründe in
A 684 diesem Subjekte, so weit es möglich ist, auf ein einziges Prinzip hi-
B 712 nauszu|führen; welches alles durch ein solches Schema, *als ob* es ein wirkliches Wesen wäre, am besten, ja sogar einzig und allein bewirkt wird. Die psychologische Idee kann auch nichts andres als das Schema eines regulativen Begriffs bedeuten. Denn wollte ich auch nur fragen, ob die Seele nicht an sich geistiger Natur sei, so hätte diese Frage gar keinen Sinn. Denn durch einen solchen Begriff nehme ich nicht bloß die körperliche Natur, sondern überhaupt alle Natur Weg, d. i. alle Prädikate irgendeiner möglichen Erfahrung, mithin alle Bedingungen, zu einem solchen Begriffe einen Gegenstand zu denken, als welches doch einzig und allein es macht, daß man sagt, er habe einen Sinn.

имеет перед глазами не что иное, как принципы систематического единства в объяснении явлений души, требующие рассмотрения всех определений как находящихся в едином субъекте, всех сил — по возможности как производных от одной первоначальной силы, а всякой смены — как принадлежащей к состояниям | одного и того же постоянно пребывающего существа, так чтобы все *явления* в пространстве представлялись как совершенно отличные от действований *мышления*. Простота субстанции и т. п. должна служить только схемой для этого регулятивного принципа, причем вовсе не предполагается, будто она есть действительное основание для свойств души (Seele). В самом деле, эти свойства могут опираться также и на совершенно другие основания, вовсе не известные нам; и если бы мы прямо приписали душе эти свойства, все равно посредством этих принятых предикатов мы не познали бы душу самое по себе, так как они составляют только идею, которая вообще не может быть представлена *in concreto*. Из такой психологической идеи могут проистекать одни только преимущества, если только мы будем остерегаться принимать ее за нечто большее, чем за идею только, т. е. если лишь в релятивном смысле будем считать ее годной для систематического употребления разума применительно к явлениям нашей души. Действительно, в таком случае к объяснению того, что принадлежит только к *внутреннему* чувству, не примешиваются эмпирические законы телесных явлений, имеющие совершенно иной характер; в таком случае не допускаются легковесные гипотезы о возникновении, разрушении и возрождении душ и т. п.; следовательно, этот предмет внутреннего чувства рассматривается в совершенно чистом виде, не смешанным с инородными свойствами, и исследование разума к тому же направляется на то, чтобы по возможности свести основания для объяснения в этом субъекте к одному принципу; | все это достигается лучше всего и даже единственно и исключительно посредством такой схемы, *как если бы* этот субъект был действительным существом. Психологическая идея и не может означать ничего иного, кроме схемы регулятивного понятия. Действительно, если бы кто-то пожелал спросить, не духовной ли природы душа сама по себе, то этот вопрос не имел бы никакого смысла. Ибо посредством такого понятия я устраняю не только телесную природу, но и природу вообще, т. е. все предикаты любого возможного опыта, стало быть, все условия, при которых соответственно такому понятию мыслится предмет, между тем только там, где есть эти условия, мы имеем право говорить, что понятие имеет смысл.

Die zweite regulative Idee der bloß spekulativen Vernunft ist der Weltbegriff überhaupt. Denn Natur ist eigentlich nur das einzige gegebene Objekt, in Ansehung dessen die Vernunft regulative Prinzipien bedarf. Diese Natur ist zwiefach, entweder die denkende, oder die körperliche Natur. Allein zu der letzteren, um sie ihrer inneren Möglichkeit nach zu denken, d. i. die Anwendung der Kategorien auf dieselbe zu bestimmen, bedürfen wir keiner Idee, d. i. einer die Erfahrung übersteigenden Vorstellung; es ist auch keine in Ansehung derselben möglich, weil wir darin bloß durch sinnliche Anschauung geleitet werden, und nicht wie in dem psychologischen Grundbegriffe (Ich), welcher
A 685 eine gewisse Form des Denkens, nämlich die Einheit desselben *a priori*,
B 713 enthält. Also bleibt uns für die | reine Vernunft nichts übrig, als Natur überhaupt und die Vollständigkeit der Bedingungen in derselben nach irgendeinem Prinzip. Die absolute Totalität der Reihen dieser Bedingungen in der Ableitung ihrer Glieder ist eine Idee, die zwar im empirischen Gebrauche der Vernunft niemals völlig zustandekommen kann, aber doch zur Regel dient, wie wir in Ansehung derselben verfahren sollen: nämlich in der Erklärung gegebener Erscheinungen (im Zurückgehen oder Aufsteigen) so, *als ob* die Reihe an sich unendlich wäre, d. i. *in indefinitum;* aber wo die Vernunft selbst als bestimmende Ursache betrachtet wird (in der Freiheit), also bei praktischen Prinzipien, *als ob* wir nicht ein Objekt der Sinne, sondern des reinen Verstandes vor uns hätten, wo die Bedingungen nicht mehr in der Reihe der Erscheinungen, sondern außer derselben gesetzt werden können, und die Reihe der Zustände angesehen werden kann, *als ob* sie schlechthin (durch eine intelligible Ursache) angefangen würde; welches alles beweist, daß die kosmologischen Ideen nichts als regulative Prinzipien und weit davon entfernt sind, gleichsam konstitutiv eine wirkliche Totalität solcher Reihen zu setzen. Das übrige kann man an seinen Orte unter der Antinomie der reinen Vernunft suchen.

Die dritte Idee der reinen Vernunft, welche eine bloß relative Supposition eines Wesens enthält, als der einigen und allgenugsamen Ursa-
A 686 che aller kosmologischen Reihen, ist der Vernunftbegriff von *Gott*. Den
B 714 Gegenstand | dieser Idee haben wir nicht den mindesten Grund schlechthin anzunehmen (*an sich zu supponieren);* denn was kann uns wohl dazu vermögen, oder auch nur berechtigen, ein Wesen von der höchsten Vollkommenheit und als seiner Natur nach schlechthin notwendig aus dessen bloßem Begriffe an sich selbst zu glauben oder zu

Вторая регулятивная идея чисто спекулятивного разума есть понятие мира вообще. Ибо природа, собственно, есть лишь единственный данный объект, в отношении которого разум нуждается в регулятивных принципах. Эта природа двойственна: она есть или мыслящая, или телесная природа. Чтобы мыслить одну лишь телесную природу по ее внутренней возможности, т. е. определять применение к ней категорий, мы не нуждаемся в идее, т. е в представлении, выходящем за пределы опыта, к тому же в отношении телесной природы и невозможна никакая идея, так как мы руководствуемся в ней только чувственным созерцанием, и не так, как в психологическом основании понятия *(Я)*, которое *a priori* содержит определенную форму мышления, а именно единство мышления. Следовательно, для | чистого разума нам остается только природа вообще и полнота условий в ней согласно некоторому принципу. Абсолютная тотальность рядов этих условий при выведении их членов есть идея, которая в эмпирическом употреблении разума никогда, правда, не может быть полностью осуществлена, однако все же служит правилом, руководствуясь которым мы должны поступать по отношению к таким рядам, а именно при объяснении данных явлений (в нисхождении или восхождении), действовать так, *как если бы* ряд сам по себе был бесконечным, т. е. *in indefinitum*; там же, где сам разум рассматривается как определяющая причина (в свободе), следовательно, где речь идет о практических принципах, мы должны поступать так, *как если бы* перед нами находился не объект чувств, а объект чистого рассудка, где условия могут полагаться не в ряду явлений, а вне его, и ряд состояний может рассматриваться так, *как если бы* он только начинался (посредством умопостигаемой причины). Все это показывает, что космологические идеи суть не что иное как регулятивные принципы и далеки от того, чтобы полагать как бы конститутивно действительную тотальность этих рядов. Остальное можно найти в соответствующем месте главы об антиномии чистого разума.

Третья идея чистого разума, содержащая в себе только относительное предположение о существе, составляющем единую и вседовлеющую причину всех космологических рядов, есть понятие разума о *боге*. Предмет | этой идеи мы не имеем ни малейшего основания признавать безусловно *(предполагать, что он существует сам по себе);* действительно, что может побудить нас или хотя бы дать нам право полагать или утверждать, что имеется существо, обладающее высшим совершенством и абсолютно необходимое по своей природе, на основании одного лишь понятия

behaupten, wäre es nicht die Welt, in Beziehung auf welche diese Supposition allein notwendig sein kann; und da zeigt es sich klar, daß die Idee desselben, so wie alle spekulative Ideen, nichts weiter sagen wolle, als daß die Vernunft gebiete, alle Verknüpfung der Welt nach Prinzipien einer systematischen Einheit zu betrachten, mithin *als ob* sie insgesamt aus einem einzigen allbefassenden Wesen als oberster und allgenugsamer Ursache entsprungen wären. Hieraus ist klar, daß die Vernunft hierbei nichts als ihre eigene formale Regel in Erweiterung ihres empirischen Gebrauchs zur Absicht haben könne, niemals aber eine Erweiterung *über alle Grenzen des empirischen Gebrauchs,* folglich unter dieser Idee kein konstitutives Prinzip ihres auf mögliche Erfahrung gerichteten Gebrauchs verborgen liege.

Die höchste formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht, ist die *zweckmäßige* Einheit der Dinge, und das *spekulative* Interesse der Vernunft macht es notwendig, alle Anordnung in der Welt so
A 687 anzusehen, *als ob* sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft ent-
B 715 sprossen wäre. Ein solches Prinzip eröffnet nämlich unserer | auf das Feld der Erfahrungen angewandten Vernunft ganz neue Aussichten, nach teleologischen Gesetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen und dadurch zu der größten systematischen Einheit derselben zu gelangen. Die Voraussetzung einer obersten Intelligenz als der alleinigen Ursache des Weltganzen, aber freilich bloß in der Idee, kann also jederzeit der Vernunft nutzen und dabei doch niemals schaden. Denn wenn wir in Ansehung der Figur der Erde (der runden, doch etwas abgeplatteten) *, der Gebirge und Meere etc. lauter weise Absichten eines Urhebers zum voraus annehmen, so können wir auf diesem Wege eine Menge von Entdeckungen machen. Bleiben wir nur bei dieser Voraussetzung als einem bloß *regulativen* Prinzip, so kann selbst der Irrtum uns nicht

* Der Vorteil, den eine kugelige Erdgestalt schafft, ist bekannt genug; aber wenige wissen, daß ihre Abplattung als eines Sphäroids es allein verhindert, daß nicht die Hervorragungen des festen Landes oder auch kleinerer, vielleicht durch Erdbeben aufgeworfener Berge die Achse der Erde kontinuierlich und in nicht eben langer Zeit ansehnlich verrücken, wäre nicht die Aufschwellung der Erde unter der Linie ein so gewaltiger Berg, den der Schwung jedes andern Berges niemals merklich aus seiner Lage in Ansehung der Achse bringen kann. Und doch erklärt man diese weise Anstalt ohne Bedenken aus dem Gleichgewicht der ehmals flüssigen Erdmasse.

его, когда бы не было мира, в отношении к которому только и может быть необходимым это предположение; при этом ясно обнаруживается, что идея такого существа подобно всем спекулятивным идеям выражает лишь то, что разум предписывает нам рассматривать все связи в мире согласно принципам систематического единства, стало быть, так, *как если бы* все они возникали из одного-единственного всеохватывающего существа как высшей и вседовлеющей причины. Отсюда ясно, что разум может иметь при этом целью не что иное, как свое собственное формальное правило при расширении своего эмпирического употребления, а вовсе не расширение за *все пределы эмпирического употребления;* следовательно, под этой идеей вовсе не скрывается конститутивный принцип направленного на возможный опыт употребления разума.

Это высшее формальное единство, основывающееся исключительно на понятиях разума, есть *целесообразное* единство вещей, и *спекулятивный* интерес разума с необходимостью заставляет рассматривать все устроение мира так, *как если бы* оно возникало из намерения наивысшего разума. В самом деле, такой принцип открывает нашему | разуму, применяемому к сфере опыта, совершенно новую перспективу — связать вещи в мире согласно телеологическим законам и тем самым дойти до их наибольшего и систематического единства. Следовательно, допущение некоего высшего мыслящего существа [интеллигенции] как единственной причины мироздания, но, конечно, лишь в идее, всегда может быть полезным разуму и никогда не может повредить ему. Действительно, если в отношении фигуры Земли (круглой, но несколько сплющенной) ↑ *, гор и морей и т. д. мы заранее предполагаем только мудрые замыслы творца, то на этом пути мы можем сделать много открытий. Если это предположение будет для нас лишь *регулятивными* принципом, то даже и ошибка не может повредить нам. В самом деле, из ошибки следовало бы лишь то, что там, где мы ожидали телеологи-

* Преимущества от шарообразности Земли достаточно известны; однако немногие знают, что только ее сплющенность как сфероида препятствует тому, чтобы выступы материков или хотя бы и небольшие, созданные, быть может, землетрясением горы постоянно и, пожалуй, в короткое время значительно перемещали ось Земли; расширение Земли у экватора представляет собой такую огромную гору, что размах всякой другой горы не может заметно вывести ее из ее положения по отношению к оси. Тем не менее это мудрое устройство мы без колебаний объясняем равновесием земной массы, которая прежде была жидкой.

schaden. Denn es kann allenfalls daraus nichts weiter folgen, als daß,
A 688 wo wir einen teleologischen Zusammenhang (*nexus finalis*) erwar-
B 716 teten, ein bloß mechanischer oder physischer (*nexus effectivus*) |
angetroffen werde, wodurch wir in einem solchen Falle nur eine Einheit mehr vermissen, aber nicht die Vernunfteinheit in ihrem empirischen Gebrauche verderben. Aber sogar dieser Querstrich kann das Gesetz selbst in allgemeiner und teleologischer Absicht überhaupt nicht treffen. Denn obzwar ein Zergliederer eines Irrtumes überführt werden kann, wenn er irgendein Gliedmaß eines tierischen Körpers auf einen Zweck bezieht, von welchem man deutlich zeigen kann, daß er daraus nicht erfolge: so ist es doch gänzlich unmöglich, in einem Falle zu *beweisen,* daß eine Natureinrichtung, es mag sein welche es wolle, ganz und gar keinen Zweck habe. Daher erweitert auch die Physiologie (der Ärzte) ihre sehr eingeschränkte empirische Kenntnis von den Zwecken des Gliederbaues eines organischen Körpers durch einen Grundsatz, welchen bloß reine Vernunft eingab, so weit, daß man darin ganz dreist und zugleich mit aller Verständigen Einstimmung annimmt, es habe alles an dem Tiere seinen Nutzen und gute Absicht; welche Voraussetzung, wenn sie konstitutiv sein sollte, viel weiter geht, als uns bisherige Beobachtung berechtigen kann; woraus denn zu ersehen ist, daß sie nichts als ein regulatives Prinzip der Vernunft sei, um zur höchsten systematischen Einheit vermittelst der Idee der zweckmäßigen Kausalität
A 689 der obersten Weltursache, und *als ob* diese als höchste Intelligenz nach
B 717 der weisesten Absicht die Ursache von allem sei, zu gelangen. |

Gehen wir aber von dieser Restriktion der Idee auf den bloß regulativen Gebrauch ab, so wird die Vernunft auf so mancherlei Weise irre geführt, indem sie alsdann den Boden der Erfahrung, der doch die Merkzeichen ihres Ganges enthalten muß, verläßt und sich über denselben zu dem Unbegreiflichen und Unerforschlichen hinwagt, über dessen Höhe sie notwendig schwindlicht wird, weil sie sich aus dem Standpunkte desselben von allem mit der Erfahrung stimmigen Gebrauch gänzlich abgeschnitten sieht.

Der erste Fehler, der daraus entspringt, daß man die Idee eines höchsten Wesens nicht bloß regulativ, sondern (welches der Natur einer Idee zuwider ist) konstitutiv braucht, ist die faule Vernunft (*ignava ratio*) *. Man kann jeden Grundsatz so nennen, welcher macht, daß

* So nannten die alten Dialektiker einen Trugschluß, der so lautete Wenn es dein Schicksal mit sich bringt, du sollst von dieser Krankheit genesen, so wird es

ческой связи (*nexus finalis*), оказалась только механическая или физическая связь (*nexus effectivus*), | вследствие чего у нас в таком случае было бы только одним единством меньше, но достигаемое разумом единство в его эмпирическом употреблении не было бы нарушено. Более того, такое препятствие вообще не может затронуть самый закон в его всеобщем и телеологическом значении. Действительно, если бы какой-нибудь анатом и впал в ошибку, приводя в связь с некоторой целью какой-нибудь орган животного тела, относительно которого можно ясно показать, что он вовсе не вытекает из этой цели, то все же совершенно невозможно *доказать* в каком-либо случае, будто то или иное устройство природы, какое бы оно ни было, совсем не имеет никакой цели. Поэтому также и физиология (врачебная) расширяет свое весьма ограниченное эмпирическое знание о целях строения органического тела, принимая основоположение, данное одним только чистым разумом, и, встречая одобрение всех понимающих людей, смело допускает, что в животных все приносит пользу и имеет положительную цель; это допущение, если понимать его как конститутивное, идет гораздо дальше того, на что произведенные до сих пор наблюдения дают нам право; отсюда видно, что оно есть не более как регулятивный принцип разума, имеющий задачей достигнуть высшего систематического единства посредством идеи целесообразной каузальности высшей причины мира – и так, *как если бы* она в качестве высшего мыслящего существа [интеллигенции] была причиной всего согласно мудрейшему замыслу. |

Если же мы отказываемся от этого ограничения идеи чисто регулятивным употреблением, то разум различными путями впадает в заблуждения, покидая в этом случае почву опыта, на которой ведь должны быть выставлены вехи для его, разума, пути; тогда он отваживается выйти за пределы опыта в область непостижимого и недоступного исследованию и неизбежно испытывает головокружение на этой высоте, так как с этой позиции он видит себя совершенно отрезанным от всякого согласного с опытом употребления.

Первая ошибка, возникающая из того, что идеей высшего существа пользуются не только регулятивно, но и (что противно природе идеи) конститутивно, — это ленивый разум (*ignava ratio*) *. Так можно назвать всякое основоположение, приводящее к тому, что

* Античные диалектики так называли следующий софизм: если тебе суждено излечиться от этой болезни, то это произойдет, все равно, прибегнешь

man seine Naturuntersuchung, wo es auch sei, für | schlechthin vollendet ansieht, und die Vernunft sich also zur Ruhe begibt, als ob sie ihr Geschäfte völlig ausgerichtet habe. Daher selbst die psychologische Idee, wenn sie als ein konstitutives Prinzip für die Erklärung der Erscheinungen unserer Seele und hernach gar zur Erweiterung unserer Erkenntnis dieses Subjekts noch über alle Erfahrung hinaus (ihren Zustand nach dem Tode) gebraucht wird, es der Vernunft zwar sehr bequem macht, aber auch allen Naturgebrauch derselben nach der Leitung der Erfahrungen ganz verdirbt und zu Grunde richtet. So erklärt der dogmatische Spiritualist die durch allen Wechsel der Zustände unverändert bestehende Einheit der Person aus der Einheit der denkenden Substanz, die er in dem Ich unmittelbar wahrzunehmen glaubt, das Interesse, was wir an Dingen nehmen, die sich allererst nach unserem Tode zutragen sollen, aus dem Bewußtsein der immateriellen Natur unseres denkenden Subjekts etc. und überhebt sich aller Naturuntersuchung der Ursache dieser unserer inneren Erscheinungen aus physischen Erklärungsgründen, indem er gleichsam durch den Machtspruch einer transzendenten Vernunft die immanenten Erkenntnisquellen der Erfahrung zum Behuf seiner Gemächlichkeit, aber mit Einbuße aller Einsicht vorbeigeht. Noch deutlicher fällt diese nachteilige Folge bei dem Dogmatismus unserer Idee von einer höchsten Intelligenz und dem darauf fälschlich gegründeten theologischen System der Natur (Physiko|theologie) in die Augen. Denn da dienen alle sich in der Natur zeigende, oft nur von uns selbst dazu gemachte Zwecke dazu, es uns in der Erforschung der Ursachen recht bequem zu machen, nämlich anstatt sie in den allgemeinen Gesetzen des Mechanismus der Materie zu suchen, sich geradezu auf den unerforschlichen Ratschluß der höchsten Weisheit zu berufen und die Vernunftbemühung alsdann für vollendet anzusehen, wenn man sich ihres Gebrauchs überhebt, der doch nirgendeinen Leitfaden findet, als wo ihn uns die Ordnung der Natur und die Reihe der Veränderungen nach ihren inneren und allgemeinen Gesetzen an die Hand gibt. Dieser Fehler kann vermieden werden, wenn wir

A 690 B 718 A 691 B 719

geschehen, du magst einen Arzt brauchen, oder nicht. *Cicero* sagt, daß diese Art zu schließen ihren Namen daher habe, daß, wenn man ihr folgt, gar kein Gebrauch der Vernunft im Leben übrig bleibe. Dieses ist die Ursache, warum ich das sophistische Argument der reinen Vernunft mit demselben Namen belege.

мы рассматриваем свое исследование природы, где бы это ни было, как | безусловно завершенное, ввиду чего разум удаляется на покой, как если бы он полностью закончил свое дело. Поэтому даже психологическая идея, если она употребляется как конститутивный принцип для объяснения явлений нашей души и затем даже для расширения нашего познания этого субъекта еще и за пределы всякого опыта (состояние души после смерти), оказывается очень удобной для разума, но зато расстраивает и разрушает все его руководствующееся опытом употребление по отношению к природе. Так, сторонник догматического спиритуализма объясняет остающееся неизменным при всякой смене состояний единство личности единством мыслящей субстанции, которую, как ему кажется, он непосредственно воспринимает в *Я;* интерес к тому, что произойдет только после нашей смерти, он объясняет из сознания нематериальной природы нашего мыслящего субъекта и т. п , он освобождает себя от всякого естественнонаучного исследования причин этих наших внутренних явлений, отыскиваемых из физических оснований и, как бы следуя приказу трансцендентного разума, проходит мимо источников познания, имманентных опыту, [делая это] с удобством для себя, но в ущерб всякому усмотрению. Это вредное следствие еще более заметно при догматизме нашей идеи о высшем мыслящем существе [интеллигенции] и ошибочно построенной на ней теологической системы природы (физико|теологии). В самом деле, в таком случае всеми целями, обнаруживаемыми в природе и нередко только вымышленными нами, мы пользуемся для того, чтобы облегчить себе исследование причин: вместо того чтобы искать их в общих законах механизма материи, мы ссылаемся прямо на недоступные исследованию решения высшей мудрости и тогда считаем законченными усилия разума, освободившись от употребления его, которое, однако, находит чем руководствоваться только там, где такое руководство дает нам порядок природы и весь ряд изменений согласно ее внутренним и всеобщим законам. Этого недостатка

ли ты к помощи врача или нет. По словам *Цицерона* †, этот способ заключения получил свое название от того, что если следовать ему, то для разума не остается никакого употребления в жизни По этой именно причине я дал то же название софистическому аргументу чистого разума.

nicht bloß einige Naturstücke, als z. B. die Verteilung des festen Landes, das Bauwerk desselben und die Beschaffenheit und Lage der Gebirge, oder wohl gar nur die Organisation im Gewächs– und Tierreiche aus dem Gesichtspunkte der Zwecke betrachten, sondern diese systematische Einheit der Natur in Beziehung auf die Idee einer höchsten Intelligenz *ganz allgemein* machen. Denn alsdann legen wir eine Zweckmäßigkeit nach allgemeinen Gesetzen der Natur zum Grunde, von denen keine besondere Einrichtung ausgenommen, sondern nur mehr oder weniger kenntlich für uns ausgezeichnet worden, und haben ein regulatives Prinzip der systematischen Einheit einer teleologischen
A 692 Verknüpfung, die wir aber nicht zum voraus bestimmen, sondern nur in
B 720 Erwartung derselben die physischmechanische Verknüpfung nach allgemeinen Gesetzen verfolgen dürfen. Denn so allein kann das Prinzip der zweckmäßigen Einheit den Vernunftgebrauch in Ansehung der Erfahrung jederzeit erweitern, ohne ihm in irgendeinem Falle Abbruch zu tun.

Der zweite Fehler, der aus der Mißdeutung des gedachten Prinzips der systematischen Einheit entspringt, ist der der verkehrten Vernunft (*perversa ratio, ὕστερον πρότερον rationis*). Die Idee der systematischen Einheit sollte nur dazu dienen, um als regulatives Prinzip sie in der Verbindung der Dinge nach allgemeinen Naturgesetzen zu suchen und, so weit sich etwas davon auf dem empirischen Wege antreffen läßt, um so viel auch zu glauben, daß man sich der Vollständigkeit ihres Gebrauchs genähert habe, ob man sie freilich niemals erreichen wird. Anstatt dessen kehrt man die Sache um und fängt davon an, daß man die Wirklichkeit eines Prinzips der zweckmäßigen Einheit als hypostatisch zum Grunde legt, den Begriff einer solchen höchsten Intelligenz, weil er an sich gänzlich unerforschlich ist, anthropomorphistisch bestimmt und dann der Natur Zwecke gewaltsam und diktatorisch aufdringt, anstatt sie wie billig auf dem Wege der physischen Nachforschung zu suchen: so daß nicht allein Teleologie, die
A 693 bloß dazu dienen sollte, um die Natureinheit nach allgemeinen Gesetz-
B 721 zen zu ergänzen, nun vielmehr dahin wirkt, sie aufzuheben, sondern die Vernunft sich noch dazu selbst um ihren Zweck bringt, nämlich das Dasein einer solchen intelligenten obersten Ursache nach diesem aus der Natur zu beweisen. Denn wenn man nicht die höchste Zweckmäßigkeit in der Natur *a priori,* d. i. als zum Wesen derselben gehörig, voraussetzen kann, wie will man denn angewiesen sein, sie zu suchen

можно избежать, если не только рассматривать с точки зрения целей некоторые черты природы, как, например, распределение суши, ее строение, свойства и положение гор или же структуру растений и животных, но и признать *полностью всеобщим* это систематическое единство природы в отношении к идее высшего мыслящего существа. Действительно, в таком случае мы в основу полагаем целесообразность согласно всеобщим законам природы, от которых не отклоняется ни одно отдельное устроение, только целесообразность эта вырисовывается для нас с большей или меньшей отчетливостью; мы имеем в таком случае регулятивный принцип систематического единства телеологической связи, которую, однако, мы не определяем заранее, а, только ожидая ее, | прослеживаем физико-механическую связь по всеобщим законам. Действительно, лишь таким образом принцип целесообразного единства может всегда расширять употребление разума в отношении опыта, причем этому употреблению расширение не наносит никакого ущерба.

Вторая ошибка, возникающая из ложного толкования этого принципа систематического единства, есть ошибка превращенного разума ↑ (*perversa ratio, ὕστερον πρότερον rationis*). Идея систематического единства должна служить только для того, чтобы в качестве регулятивного принципа искать это единство в связи вещей согласно всеобщим законам природы и, насколько его можно найти эмпирическим путем, верить, что мы приблизились к полноте его употребления, хотя, конечно, никогда не достигнем его. Вместо этого извращают все дело и начинают с того, что в основу полагают действительность принципа целесообразного единства, гипостазируя его, определяют понятие такого высшего мыслящего существа [интеллигенции] антропоморфически, так как оно само по себе совершенно недоступно исследованию, и затем насильственно и по-диктаторски навязывают природе цели, вместо того чтобы искать их, проводя физические исследования, как это нужно делать. Таким образом, телеология, которая должна служить единственно лишь дополнением к единству природы по всеобщим законам, на самом деле устраняет его, | и сам разум не достигает своей цели, — а именно доказать этим путем из природы бытие такой высшей мыслящей причины. В самом деле, если нет возможности предполагать высшую целесообразность в природе *a priori*, т. е. как принадлежащую к сущности ее, то как же намереваются искать ее и приближаться по

und auf der Stufenleiter derselben sich der höchsten Vollkommenheit eines Urhebers als einer schlechterdings notwendigen mithin *a priori* erkennbaren Vollkommenheit zu nähern? Das regulative Prinzip verlangt, die systematische Einheit als *Natureinheit,* welche nicht bloß empirisch erkannt, sondern *a priori*, obzwar noch unbestimmt, vorausgesetzt wird, schlechterdings, mithin als aus dem Wesen der Dinge folgend vorauszusetzen. Lege ich aber zuvor ein höchstes ordnendes Wesen zum Grunde, so wird die Natureinheit in der Tat aufgehoben. Denn sie ist der Natur der Dinge ganz fremd und zufällig und kann auch nicht aus allgemeinen Gesetzen derselben erkannt werden. Daher entspringt ein fehlerhafter Zirkel im Beweisen, da man das voraussetzt, was eigentlich hat bewiesen werden sollen.

Das regulative Prinzip der systematischen Einheit der Natur für ein konstitutives nehmen und, was nur in der Idee zum Grunde des
A 694 einhelligen Gebrauchs der Vernunft gelegt wird, als Ursache hypos-
B 722 tisch voraussetzen, heißt nur die Vernunft verwirren. Die Naturforschung geht ihren Gang ganz allein an der Kette der Naturursachen nach allgemeinen Gesetzen derselben, zwar nach der Idee eines Urhebers, aber nicht um die Zweckmäßigkeit, der sie allerwärts nachgeht, von demselben abzuleiten, sondern sein Dasein aus dieser Zweckmäßigkeit, die in den Wesen der Naturdinge gesucht wird, wo möglich auch in den Wesen aller Dinge überhaupt, mithin als schlechthin notwendig zu erkennen. Das letztere mag nun gelingen oder nicht, so bleibt die Idee immer richtig und ebensowohl auch deren Gebrauch, wenn er auf die Bedingungen eines bloß regulativen Prinzips restringiert worden.

Vollständige zweckmäßige Einheit ist Vollkommenheit (schlechthin betrachtet). Wenn wir diese nicht in dem Wesen der Dinge, welche den ganzen Gegenstand der Erfahrung, d. i. aller unserer objektivgültigen Erkenntnis, ausmachen, mithin in allgemeinen und notwendigen Naturgesetzen finden, wie wollen wir daraus gerade auf die Idee einer höchsten und schlechthin notwendigen Vollkommenheit eines Urwesens schließen, welches der Ursprung aller Kausalität ist? Die größte systematische, folglich auch die zweckmäßige Einheit ist die Schule
A 695 und selbst die Grundlage der Möglichkeit des größten Gebrauchs der
B 723 Menschenvernunft. Die Idee derselben ist also mit dem Wesen | unserer Vernunft unzertrennlich verbunden. Eben dieselbe Idee ist also für uns gesetzgebend, und so ist es sehr natürlich, eine ihr korrespondierende

лестнице природы к высшему совершенству творца как безусловно необходимому, стало быть, как *a priori* познаваемому совершенству? Регулятивный принцип требует, чтобы мы сделали безусловной предпосылкой, стало быть, вытекающей из сущности вещей, систематическое единство как *единство природы*, которое не только эмпирически познается, но и *a priori*, хотя и в неопределенной еще форме, предполагается. Но если я наперед полагаю в основу высшее упорядочивающее существо, то единство природы на самом деле устраняется. Действительно, оно совершенно чуждо природе вещей и случайно для нее и не может быть также познано из общих ее законов. Отсюда возникает порочный круг в доказательствах, так как в них предполагается то, что, собственно, нужно было доказать.

Принимать регулятивный принцип систематического единства природы за конститутивный и гипостазировать как причину то, что только в идее полагается в основу согласованного применения разума, | — значит только запутывать разум. Естествознание идет своим путем, руководствуясь исключительно цепью естественных причин согласно их всеобщим законам, правда, соответственно идее творца, однако не для того, чтобы из него выводить целесообразность, за которой оно постоянно следует, а для того, чтобы познать его бытие из этой целесообразности, которую мы ищем в сущности вещей природы и по возможности также в сущности всех вещей вообще, стало быть, чтобы познать его бытие как безусловно необходимое. Удастся ли это или нет, все равно идея остается правильной, правильным остается также ее употребление, если оно ограничивается условиями чисто регулятивного принципа.

Полное целесообразное единство (рассматриваемое безусловно) есть совершенство. Если мы не находим его в сущности вещей, составляющих совокупность предметов опыта, т. е. всего нашего объективно значимого познания, стало быть, если мы не находим его во всеобщих и необходимых законах природы, то каким же образом мы хотим от них прямо заключить к идее высшего и безусловно необходимого совершенства первосущества — источника всей каузальности? Высшее систематическое, следовательно, и целесообразное единство есть школа и даже основа возможности наибольшего употребления человеческого разума. Следовательно, идея этого единства неразрывно связана с сущностью | нашего разума. Значит, она для нас законополагающая идея, и поэтому вполне естественно допус-

gesetzgebende Vernunft (*intellectus archetypus*) anzunehmen, von der alle systematische Einheit der Natur als dem Gegenstande unserer Vernunft abzuleiten sei.

Wir haben bei Gelegenheit der Antinomie der reinen Vernunft gesagt: daß alle Fragen, welche die reine Vernunft aufwirft, schlechterdings beantwortlich sein müssen, und daß die Entschuldigung mit den Schranken unserer Erkenntnis, die in vielen Naturfragen ebenso unvermeidlich als billig ist, hier nicht gestattet werden könne, weil uns hier nicht von der Natur der Dinge, sondern allein durch die Natur der Vernunft und lediglich über ihre innere Einrichtung die Fragen vorgelegt werden. Jetzt können wir diese dem ersten Anscheine nach kühne Behauptung in Ansehung der zwei Fragen, wobei die reine Vernunft ihr größtes Interesse hat, bestätigen und dadurch unsere Betrachtung über die Dialektik derselben zur gänzlichen Vollendung bringen.

A 696 B 724 Fragt man denn also (in Absicht auf eine transzendentale Theologie)* *erstlich:* ob es etwas von der Welt | Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte, so ist die Antwort: *ohne Zweifel.* Denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen, es muß also irgendein transzendentaler, d. i. bloß dem reinen Verstande denkbarer, Grund derselben sein. Ist *zweitens* die Frage, ob dieses Wesen Substanz, von der größten Realität, notwendig etc. sei: so antworte ich, *daß diese Frage gar keine Bedeutung habe.* Denn alle Kategorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem solchen Gegenstande zu machen versuche, sind von keinem anderen als empirischen Gebrauche und haben gar keinen Sinn, wenn sie nicht auf Objekte möglicher Erfahrung, d. i. auf die Sinnenwelt, angewandt werden. Außer diesem Felde sind sie bloß Titel zu Begriffen, die man einräumen, dadurch man aber auch nichts verstehen kann. Ist endlich *drittens* die Frage, ob wir nicht wenigstens dieses von der Welt

A 696 B 724 * Dasjenige, was ich schon vorher von der psychologischen Idee und deren eigentlichen Bestimmung als Prinzips | zum bloß regulativen Vernunftgebrauch gesagt habe, überhebt mich der Weitläuftigkeit, die transzendentale Illusion, nach der jene systematische Einheit aller Mannigfaltigkeit des inneren Sinnes hypostatisch vorgestellt wird, noch besonders zu erörtern Das Verfahren hierbei ist demjenigen sehr ähnlich, welches die Kritik in Ansehung des theologischen Ideals beobachtet.

кать соответствующий ей законодательствующий разум (*intellectus archetypus*), из которого следует выводить все систематическое единство природы как из предмета нашего разума.

Рассматривая антиномию чистого разума, мы сказали: все вопросы, предлагаемые чистым разумом, безусловно должны допускать ответ; и оправдываться ограниченностью нашего познания, что во многих вопросах о природе столь же неизбежно, сколь и справедливо, здесь непозволительно, так как тут вопросы задаются не о природе вещей — их предлагает сама природа разума и касаются они исключительно его внутреннего устройства. Это на первый взгляд смелое высказывание мы можем теперь подтвердить в отношении двух вопросов, возбуждающих большой интерес у чистого разума, и тем самым мы можем полностью завершить свое исследование диалектики чистого разума.

Итак, если нас спрашивают (имея в виду трансцендентальную теологию)*, *во-первых,* имеется ли что-то отличное от мира, | что содержит в себе основание порядка мира и его связи согласно всеобщим законам, то ответ таков: *без сомнения имеется.* Раз мир есть сумма явлений, то должно иметь место их трансцендентальное, т. е. мыслимое только для чистого разума, основание. *Во-вторых,* если меня спрашивают, есть ли эта сущность субстанция, обладающая высшей реальностью, необходимая и т. п., то я отвечаю, что *этот вопрос не имеет никакого значения.* Действительно, все категории, посредством которых я пытаюсь составить себе понятие о таком предмете, имеют только эмпирическое употребление и лишены всякого смысла, если применяются не к объектам возможного опыта, т. е. не к чувственно воспринимаемому миру. Вне этой области они лишь обозначения для понятий, которые можно допустить, но посредством которых ничего нельзя понять. Наконец, *в-третьих,* если нас спрашивают, не можем

* То, что я говорил выше о психологической идее и ее подлинном назначении как принципа для чистого регулятивного употребления разума, избавляет меня от обязанности подробно объяснять трансцендентальную иллюзию, в силу которой это систематическое единство всего многообразия внутреннего чувства представляется гипостазированно. Метод здесь вполне сходен с тем, которого придерживалась критика, когда речь шла о теологическом идеале.

unterschiedene Wesen nach einer *Analogie* mit den Gegenständen der
A 697 Erfahrung denken dürfen: so ist die Antwort: *allerdings,* aber nur als
B 725 Gegenstand in der | Idee und nicht in der Realität, nämlich nur sofern er ein uns unbekanntes Substratum der systematischen Einheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung ist, welche sich die Vernunft zum regulativen Prinzip ihrer Naturforschung machen muß. Noch mehr, wir können in dieser Idee gewisse Anthropomorphismen, die dem gedachten regulativen Prinzip beförderlich sind, ungescheut und ungetadelt erlauben. Denn es ist immer nur eine Idee, die gar nicht direkt auf ein von der Welt unterschiedenes Wesen, sondern auf das regulative Prinzip der systematischen Einheit der Welt, aber nur vermittelst eines Schema derselben, nämlich einer obersten Intelligenz, die nach weisen Absichten Urheber derselben sei, bezogen wird. Was dieser Urgrund der Welteinheit an sich selbst sei, hat dadurch nicht gedacht werden sollen, sondern wie wir ihn, oder vielmehr seine Idee relativ auf den systematischen Gebrauch der Vernunft in Ansehung der Dinge der Welt brauchen sollen.

Auf solche Weise aber *können* wir doch (wird man fortfahren zu fragen) einen einigen, weisen und allgewaltigen Welturheber annehmen? *Ohne allen Zweifel;* und nicht allein dies, sondern wir müssen einen solchen voraussetzen. Aber alsdann erweitern wir doch unsere Erkenntnis
A 698 über das Feld möglicher Erfahrung? *Keineswegs.* Denn wir haben nur
B 726 ein Etwas vorausgesetzt, wo|von wir gar keinen Begriff haben, was es an sich selbst sei (einen bloß transzendentalen Gegenstand); aber in Beziehung auf die systematische und zweckmäßige Ordnung des Weltbaues, welche wir, wenn wir die Natur studieren, voraussetzen müssen, haben wir jenes uns unbekannte Wesen nur *nach der Analogie* mit einer Intelligenz (ein empirischer Begriff) gedacht, d. i. es in Ansehung der Zwecke und der Vollkommenheit, die sich auf demselben gründen, gerade mit den Eigenschaften begabt, die nach den Bedingungen unserer Vernunft den Grund einer solchen systematischen Einheit enthalten können. Diese Idee ist also *respektiv auf den Weltgebrauch* unserer Vernunft ganz gegründet. Wollten wir ihr aber schlechthin objektive Gültigkeit erteilen, so würden wir vergessen, daß es lediglich ein Wesen in der Idee sei, das wir denken; und indem wir alsdann von einem durch die Weltbetrachtung gar nicht bestimmbaren Grunde anfingen, würden wir dadurch außer Stand gesetzt, dieses Prinzip dem empirischen Vernunftgebrauch angemessen anzuwenden.

ли мы по крайней мере мыслить это отличное от мира существо *по аналогии с* предметами опыта, то на это следует ответить. *конечно,* но только как предмет в | идее, а не в реальности, и именно лишь поскольку он есть неизвестный для нас субстрат систематического единства, порядка и целесообразности устройства мира, которые разум должен сделать регулятивным принципом своего исследования природы. Более того, мы можем, даже без боязни и не навлекая на себя упреков, допустить в этой идее некоторые виды антропоморфизма, полезные для мыслимого нами регулятивного принципа. Действительно, это всегда есть лишь идея, относящаяся не прямо к отличному от мира существу, а к регулятивному принципу систематического единства мира, и притом только посредством схемы его, а именно высшего мыслящего существа [интеллигенции], создавшего это единство по мудрым замыслам. Это вовсе не позволяет нам мыслить, какова эта первооснова единства мира сама по себе; мы можем лишь представлять себе, как мы должны пользоваться ею или, вернее, ее идеей для систематического употребления разума к вещам мира.

Но *можем* ли мы, идя таким путем (продолжают спрашивать нас), все же допускать единого, мудрого и всемогущего творца мира? *Без всякого сомнения;* и не только можем, но и *должны* предполагать его. Но в таком случае не расширяем ли мы наше познание за пределы возможного опыта? *Никоим образом.* Ведь мы только предположили такое Нечто, о | котором не имеем понятия, каково оно само по себе (чисто трансцендентальный предмет); но в отношении к систематическому и целесообразному порядку мироздания, который мы должны предполагать, изучая природу, мы мыслили это неизвестное нам существо только *по аналогии* с неким мыслящим существом [интеллигенцией] (эмпирическое понятие), т. е. наделяя его, что касается целей и совершенства, основывающихся на нем, именно теми свойствами, которые по условиям нашего разума могут содержать основание такого систематического единства. Следовательно, эта идея соотносительная, и касается она *употребления* нашего разума в отношении *к миру,* имея здесь свое полное основание. Но если бы мы захотели приписать ей безусловно объективную значимость, то мы забыли бы, что мы мыслим данное существо только в идее, и, начав в таком случае с основания, вовсе не определимого рассмотрением мира, мы утратили бы возможность пользоваться этим принципом сообразно эмпирическому употреблению разума.

Aber (wird man ferner fragen) auf solche Weise kann ich doch von dem Begriffe und der Voraussetzung eines höchsten Wesens in der vernünftigen Weltbetrachtung Gebrauch machen? Ja, dazu war auch eigentlich diese Idee von der Vernunft zum Grunde gelegt. Allein darf ich
A 699 nun zweckähnliche Anordnungen als Absichten ansehen, indem | ich
B 727 sie vom göttlichen Willen, obzwar vermittelst besonderer dazu in der Welt darauf gestellten Anlagen, ableite? Ja, das könnt ihr auch tun, aber so, daß es euch gleich viel gelten muß, ob jemand sage, die göttliche Weisheit hat alles so zu ihren obersten Zwecken geordnet, oder die Idee der höchsten Weisheit ist ein Regulativ in der Nachforschung der Natur und ein Prinzip der systematischen und zweckmäßigen Einheit derselben nach allgemeinen Naturgesetzen, auch selbst da, wo wir jene nicht gewahr werden; d. i. es muß euch da, wo ihr sie wahrnehmt, völlig einerlei sein, zu sagen: Gott hat es weislich so gewollt, oder die Natur hat es also weislich geordnet. Denn die größte systematische und zweckmäßige Einheit, welche eure Vernunft aller Naturforschung als regulatives Prinzip zum Grunde zu legen verlangte, war eben das, was euch berechtigte, die Idee einer höchsten Intelligenz als ein Schema des regulativen Prinzips zum Grunde zu legen; und so viel ihr nun nach demselben Zweckmäßigkeit in der Welt antrefft, so viel habt ihr Bestätigung der Rechtmäßigkeit eurer Idee; da aber gedachtes Prinzip nichts andres zur Absicht hatte, als notwendige und größtmögliche Natureinheit zu suchen, so werden wir diese zwar, so weit als wir sie erreichen, der Idee eines höchsten Wesens zu danken haben, können aber die allgemeinen
A 700 Gesetze der Natur, als in Absicht auf welche die Idee nur zum Grunde
B 728 gelegt wurde, ohne mit uns selbst in Widerspruch zu geraten, | nicht vorbei gehen, um die Zweckmäßigkeit der Natur als zufällig und hyperphysisch ihrem Ursprunge nach anzusehen, weil wir nicht berechtigt waren, ein Wesen über die Natur von den gedachten Eigenschaften anzunehmen, sondern nur die Idee desselben zum Grunde zu legen, um nach der Analogie einer Kausalbestimmung die Erscheinungen als systematisch untereinander verknüpft anzusehen.

Eben daher sind wir auch berechtigt, die Weltursache in der Idee nicht allein nach einem subtileren Anthropomorphismus (ohne welchen sich gar nichts von ihm denken lassen würde), nämlich als ein Wesen, das Verstand, Wohlgefallen und Mißfallen, imgleichen eine demselben gemäße Begierde und Willen hat etc., zu denken, sondern demselben unendliche Vollkommenheit beizulegen, die also diejenige

Но (зададут нам далее вопрос) могу ли я таким образом все же пользоваться в разумном рассмотрении мира понятием и допущением некоторого высшего существа? Да, для этой цели, собственно, и была положена разумом в основу эта идея. Но вправе ли я рассматривать имеющие целесообразный вид устроения как замысел, | выводя их из божественной воли, хотя и с помощью особых задатков, заложенных для этого в мире? Да, вы можете делать это, однако так, чтобы для вас было все равно, утверждают ли, что божественная мудрость все так устроила для своих высших целей или же что идея высшей мудрости есть регулятивный принцип в исследовании природы и принцип систематического и целесообразного единства ее согласно всеобщим законам природы даже там, где мы не замечаем этого единства; иными словами, там, где вы это единство воспринимаете, для вас должно быть все равно, утверждают ли, что бог так мудро пожелал этого или что природа так мудро все это устроила. В самом деле, наибольшее систематическое и целесообразное единство, которое ваш разум требует положить в основу всего исследования природы как регулятивный принцип, было именно тем, что дало вам право полагать в основу идею высшего мыслящего существа [интеллигенции] как схему регулятивного принципа; и, поскольку вы встречаете согласно этому принципу целесообразность в мире, постольку вы находите подтверждение правомерности вашей идеи. Но так как упомянутый принцип имел целью лишь искать необходимое и возможно большее единство природы, то, поскольку мы находим это единство, мы, правда, обязаны этим идее высшего существа, однако при этом мы не можем, не вступая в противоречие с самими собой, | проходить мимо всеобщих законов природы (так как, только имея их в виду, мы и положили в основу идею) и рассматривать целесообразность природы как случайную и сверхфизическую по своему происхождению; в самом деле, мы не имели права допускать над природой существо с упомянутыми выше свойствами, а имели лишь право полагать в основу его идею, чтобы по аналогии с каузальным определением рассматривать явления как связанные друг с другом в систему.

Именно поэтому мы имеем также право не только мыслить причину мира в идее, исходя из более утонченного антропоморфизма (без чего о ней ничего нельзя было бы мыслить), а именно мыслить эту причину как существо, имеющее рассудок, [испытывающее] удовольствие и неудовольствие, а также [проявляющее] сообразные с ними желание и волю, но мы и вправе приписывать ему бесконеч-

weit übersteigt, dazu wir durch empirische Kenntnis der Weltordnung berechtigt sein können. Denn das regulative Gesetz der systematischen Einheit will, daß wir die Natur so studieren sollen, *als ob* allenthalben ins Unendliche systematische und zweckmäßige Einheit bei der größtmöglichen Mannigfaltigkeit angetroffen würde. Denn wiewohl wir nur wenig von dieser Weltvollkommenheit ausspähen oder erreichen werden, so gehört es doch zur Gesetzgebung unserer Vernunft, sie allerA 701 wärts zu suchen und zu vermuten; und es muß uns jederzeit vorteilhaft B 729 sein, niemals aber kann es nachteilig werden, nach diesem Prin|zip die Naturbetrachtung anzustellen. Es ist aber unter dieser Vorstellung der zum Grunde gelegten Idee eines höchsten Urhebers auch klar: daß ich nicht das Dasein und die Kenntnis eines solchen Wesens, sondern nur die Idee desselben zum Grunde lege und also eigentlich nichts von diesem Wesen, sondern bloß von der Idee desselben, d. i. von der Natur der Dinge der Welt, nach einer solchen Idee ableite. Auch scheint ein gewisses, obzwar unentwickeltes Bewußtsein des echten Gebrauchs dieses unseren Vernunftbegriffs die bescheidene und billige Sprache der Philosophen aller Zeiten veranlaßt zu haben, da sie von der Weisheit und Vorsorge der Natur und der göttlichen Weisheit als gleichbedeutenden Ausdrücken reden, ja den ersten Ausdruck, solange es um bloß spekulative Vernunft zu tun ist, vorziehen, weil er die Anmaßung einer größeren Behauptung, als die ist, wozu wir befugt sind, zurückhält und zugleich die Vernunft auf ihr eigentümliches Feld, die Natur, zurückweist.

So enthält die reine Vernunft, die uns anfangs nichts geringeres als Erweiterung der Kenntnisse über alle Grenzen der Erfahrung zu versprechen schien, wenn wir sie recht verstehen, nichts als regulative Prinzipien, die zwar größere Einheit gebieten, als der empirische A 702 Verstandesgebrauch erreichen kann, aber eben dadurch, daß sie das B 730 Ziel der Annäherung desselben so weit hinausrücken, | die Zusammenstimmung desselben mit sich selbst durch systematische Einheit zum höchsten Grade bringen, wenn man sie aber mißversteht und sie für konstitutive Prinzipien transzendenter Erkenntnisse hält, durch einen zwar glänzenden, aber trüglichen Schein Überredung und eingebildetes Wissen, hiermit aber ewige Widersprüche und Streitigkeiten hervorbringen.

ное совершенство, далеко, следовательно, превосходящее то совершенство, на допущение которого дают нам право эмпирические знания о порядке мира ↑ Действительно, регулятивный закон систематического единства требует, чтобы мы изучали природу так, *как если бы* повсюду бесконечно обнаруживалось систематическое и целесообразное единство при возможно большем многообразии. Ибо, хотя мы можем узнать или открыть только малую долю этого совершенства мира, тем не менее законодательству нашего разума присуще везде искать и предполагать его; руководствоваться этим принци|пом при исследовании природы всегда должно быть полезно и никогда не может быть вредно. Но из такого представления о положенной в основу идее высшего творца ясно, что я полагаю в основу не бытие такого творца и знание о нем, а только идею его и, собственно, делаю выводы не из этого существа, а только из его идеи, т. е. из природы вещей в мире согласно такой идее По-видимому, некоторое, хотя и неразвитое, сознание подлинного употребления этого понятия нашего разума было во все времена источником скромного и правильного языка философов, поскольку они говорят о мудрости и предусмотрительности природы и о божественной мудрости как о равнозначащих выражениях; более того, если дело идет только о спекулятивном разуме, предпочитают первое выражение, так как оно не претендует на утверждения, на которые мы не имеем права, и вместе с тем возвращает разум к свойственному ему поприщу — к природе.

Таким образом, чистый разум, который, как казалось на первых порах, обещал нам по крайней мере расширение знаний за все пределы опыта, содержит в себе, если правильно понимать его, только регулятивные принципы, которые, правда, требуют большего единства, чем то, какое достижимо эмпирическим употреблением рассудка, но благодаря систематическому единству | доводят согласие этого применения рассудка с самим собой до высшей степени именно потому, что они так далеко отодвигают цель его усилий. Если же их истолковывают ложно и принимают за конститутивные принципы трансцендентных познаний, то они блистательной, но обманчивой видимостью порождают убежденность и мнимое знание, однако этим создают вечные противоречия и споры [a].

* * *

So fängt denn alle menschliche Erkenntnis mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen und endigt mit Ideen. Ob sie zwar in Ansehung aller drei Elemente Erkenntnisquellen *a priori* hat, die beim ersten Anblicke die Grenzen aller Erfahrung zu verschmähen scheinen, so überzeugt doch eine vollendete Kritik, daß alle Vernunft im spekulativen Gebrauche mit diesen Elementen niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen könne, und daß die eigentliche Bestimmung dieses obersten Erkenntnisvermögens sei, sich aller Methoden und der Grundsätze derselben nur zu bedienen, um der Natur nach allen möglichen Prinzipien der Einheit, worunter die der Zwecke die vornehmste ist, bis in ihr Innerstes nachzugehen, niemals aber ihre Grenze zu überfliegen, außerhalb welcher *für uns* nichts als leerer
A 703 Raum ist. Zwar hat uns die kritische Untersuchung aller Sätze, welche
B 731 unsere Erkennt|nis über die wirkliche Erfahrung hinaus erweitern können, in der transzendentalen Analytik hinreichend überzeugt, daß sie niemals zu etwas mehr, als einer möglichen Erfahrung leiten können; und wenn man nicht selbst gegen die klärsten abstrakten und allgemeinen Lehrsätze mißtrauisch wäre, wenn nicht reizende und scheinbare Aussichten uns lockten, den Zwang der ersteren abzuwerfen, so hätten wir allerdings der mühsamen Abhörung aller dialektischen Zeugen, die eine transzendente Vernunft zum Behuf ihrer Anmaßungen auftreten läßt, überhoben sein können; denn wir wußten es schon zum voraus mit völliger Gewißheit, daß alles Vorgeben derselben zwar vielleicht ehrlich gemeint, aber schlechterdings nichtig sein müsse, weil es eine Kundschaft betraf, die kein Mensch jemals bekommen kann. Allein weil doch des Redens kein Ende wird, wenn man nicht hinter die wahre Ursache des Scheins kommt, wodurch selbst der Vernünftigste hintergangen werden kann, und die Auflösung aller unserer transzendenten Erkenntnis in ihre Elemente (als ein Studium unserer inneren Natur) an sich selbst keinen geringen Wert hat, dem Philosophen aber sogar Pflicht ist, so war es nicht allein nötig, diese ganze, obzwar eitele Bearbeitung der spekulativen Vernunft bis zu ihren ersten Quellen ausführ-
A 704 lich nachzusuchen; sondern da der dialektische Schein hier nicht allein
B 732 dem Urteile nach täuschend, sondern | auch dem Interesse nach, das man hier am Urteile nimmt, anlockend und jederzeit natürlich ist und so in alle Zukunft bleiben wird, so war es ratsam, gleichsam die Akten

* * *

Таким образом, всякое человеческое познание начинает с созерцаний, переходит от них к понятиям и заканчивается идеями. Хотя в отношении всех этих трех элементов оно имеет познавательные источники *a priori*, которые, как кажется на первый взгляд, пренебрегают границами всякого опыта, тем не менее основательная критика убеждает нас, что никакой разум никогда не может в своем спекулятивном употреблении выйти с этими элементами за сферу возможного опыта и что истинное назначение этой высшей способности познания состоит в пользовании всеми методами и их основоположениями только для того, чтобы проникнуть в самую глубь природы сообразно всем возможным принципам единства, из которых главное составляет единство целей, но никогда не переходить границы природы, за которыми для нас нет ничего, кроме пустого пространства. Действительно, в трансцендентальной аналитике критическое исследование всех положений, могущих расширить наше по|знание за пределы действительного опыта, в достаточной мере убедило нас, что эти положения никогда не могут привести к чему-либо большему, чем возможный опыт; и если бы люди не относились с недоверием даже к самым ясным абстрактным и общим положениям, если бы заманчивые и ложные перспективы не побуждали их сбросить с себя иго опыта, – то мы могли бы избавить себя во всяком случае от утомительного допроса всех диалектических свидетелей, которых трансцендентный разум заставляет выступать в защиту его притязаний. Ведь мы уже заранее знали со всей несомненностью, что все их показания, хотя, быть может, и честнее по намерениям, должны быть безусловно никчемными, так как касались таких сведений, которых человек никогда не может получить. Однако речам нет конца до тех пор, пока не открыта истинная причина видимости, способной обмануть даже самого разумного человека; к тому же разложение всего нашего трансцендентного познания на его элементы (как изучение нашей внутренней природы) само по себе имеет немалую ценность, а для философа составляет даже долг. Поэтому нам необходимо было подробно исследовать всю эту, хотя и суетную, работу спекулятивного разума вплоть до его первых источников; более того, так как диалектическая видимость здесь не только обманчива в отношении наших суждений, | но и привлекательна ввиду интереса, возбуждаемого этими суждениями, и всегда

dieses Prozesses ausführlich abzufassen und sie im Archive der menschlichen Vernunft zu Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art niederzulegen.

есть и будет естественной, то было полезно составить как бы подробные акты этого процесса и сложить их в архив человеческого разума для предупреждения будущих заблуждений подобного рода.

A 705
B 733

II. Transzendentale Methodenlehre

II. Трансцендентальное учение о методе

A707 | Wenn ich den Inbegriff aller Erkenntnis der reinen und spekulati-
B735 ven Vernunft wie ein Gebäude ansehe, dazu wir wenigstens die Idee in uns haben, so kann ich sagen: wir haben in der transzendentalen Elementarlehre den Bauzeug überschlagen und bestimmt, zu welchem Gebäude, von welcher Höhe und Festigkeit er zulange. Freilich fand es sich, daß, ob wir zwar einen Turm im Sinne hatten, der bis an den Himmel reichen sollte, der Vorrat der Materialien doch nur zu einem Wohnhause zureichte, welches zu unseren Geschäften auf der Ebene der Erfahrung gerade geräumig und hoch genug war, sie zu übersehen; daß aber jene kühne Unternehmung aus Mangel an Stoff fehlschlagen mußte, ohne einmal auf die Sprachverwirrung zu rechnen, welche die Arbeiter über den Plan unvermeidlich entzweien und sie in alle Welt zerstreuen mußte, um sich, ein jeder nach seinem Entwurfe, besonders anzubauen. Jetzt ist es uns nicht sowohl um die Materialien, als vielmehr um den Plan zu tun und, indem wir gewarnt sind, es nicht auf einen beliebigen blinden Entwurf, der vielleicht unser ganzes Vermögen übersteigen könnte, zu wagen, gleichwohl doch von der Errichtung eines festen Wohnsitzes nicht wohl abstehen können, den Anschlag zu einem Gebäude in Verhältnis auf den Vorrat, der uns gegeben und zugleich unserem Bedürfnis angemessen ist, zu machen.

A708 Ich verstehe also unter der transzendentalen Methodenlehre die Be-
B736 stimmung der formalen Bedingungen eines | vollständigen Systems der reinen Vernunft. Wir werden es in dieser Absicht mit einer *Disziplin,* einem *Kanon,* einer *Architektonik,* endlich einer *Geschichte* der reinen Vernunft zu tun haben und dasjenige in transzendentaler Absicht leisten, was unter dem Namen einer *praktischen Logik* in Ansehung des Gebrauchs des Verstandes überhaupt in den Schulen gesucht, aber schlecht geleistet wird, weil, da die allgemeine Logik auf keine besondere Art der Verstandeserkenntnis (z. B. nicht auf die reine), auch nicht auf gewisse Gegenstände eingeschränkt ist, sie, ohne Kenntnisse aus anderen Wissenschaften zu borgen, nichts mehr tun kann, als Titel zu *möglichen Methoden* und technische Ausdrücke, deren man sich in Ansehung des Systematischen in allerlei Wissenschaften bedient, vorzutragen, die den Lehrling zum voraus mit Namen bekannt machen, deren Bedeutung und Gebrauch er künftig allererst soll kennen lernen.

Рассматривая совокупность всего познания чистого и спекулятивного разума как здание, по крайней мере идея которого имеется у нас, я могу сказать, что в трансцендентальном учении о началах мы составили смету на строительные материалы и определили, для какого здания, какой высоты и прочности они годятся Однако оказалось: хотя мы мечтали о такой башне, которая должна бы была простираться до небес, запаса материала на деле хватило только для жилища, достаточно просторного для нашей деятельности на почве опыта и достаточно высокого, чтобы обозреть ее; [оказалось также], что смелое предприятие, упомянутое выше, должно было закончиться неудачей из-за недостатка материала, не говоря уже о смешении языков, которое неизбежно должно было вызвать разногласие среди строителей по поводу плана и рассеять их по всему миру, дабы всякий начал строить самостоятельно по своим собственным наброскам. Теперь нас интересуют не столько материалы, сколько план здания; получив предупреждение не увлекаться слепо любым проектом, который, быть может, превосходит все наши способности, мы все же, не будучи в состоянии отказаться от постройки прочного жилища, сделаем прикидку для постройки здания соразмерно запасенному материалу, который дан нам и вместе с тем сообразуется с нашими потребностями.

Итак, под трансцендентальным учением о методе я разумею определение формальных условий для | полной системы чистого разума. С этой целью мы займемся *дисциплиной, каноном, архитектоникой* и, наконец, *историей*↑ чистого разума и осуществим в трансцендентальном отношении то, что́ под названием *практической логики* ищут для употребления рассудка вообще, но не достигают в школах, так как общая логика, не ограниченная никаким частным видом рассудочного познания (например, чистым познанием), не занимается определенными предметами и потому, не заимствуя знаний из других наук [a], не может дать ничего более, кроме обозначений для *возможных методов* и технических терминов, которые применяются во всякого рода науках для систематизации, так что ученик заранее знакомится в этой логике с названиями, значение и применение которых он должен узнать лишь в будущем.

Der transzendentalen Methodenlehre Erstes Hauptstück

Die Disziplin der reinen Vernunft

Die negativen Urteile, die es nicht bloß der logischen Form, sondern auch dem Inhalte nach sind, stehen bei der Wißbegierde der Menschen in keiner sonderlichen Achtung; man sieht sie wohl gar als neidische
A 709 Feinde unseres unablässig zur Erweiterung strebenden Erkenntnistriebes
B 737 | an, und es bedarf beinahe einer Apologie, um ihnen nur Duldung, und noch mehr, um ihnen Gunst und Hochschätzung zu verschaffen.

Man kann zwar *logisch* alle Sätze, die man will, negativ ausdrücken, in Ansehung des Inhalts aber unserer Erkenntnis überhaupt, ob sie durch ein Urteil erweitert oder beschränkt wird, haben die verneinenden das eigentümliche Geschäfte, lediglich den *Irrtum abzuhalten*. Daher auch negative Sätze, welche eine falsche Erkenntnis abhalten sollen, wo doch niemals ein Irrtum möglich ist, zwar sehr wahr, aber doch leer, d. i. ihrem Zwecke gar nicht angemessen, und eben darum oft lächerlich sind; wie der Satz jenes Schulredners, daß Alexander ohne Kriegsheer keine Länder hätte erobern können.

Wo aber die Schranken unserer möglichen Erkenntnis sehr enge, der Anreiz zum Urteilen groß, der Schein, der sich darbietet, sehr betrüglich und der Nachteil aus dem Irrtum erheblich ist, da hat das *negative* der Unterweisung, welches bloß dazu dient, um uns vor Irrtümern zu verwahren, noch mehr Wichtigkeit, als manche positive Belehrung, dadurch unser Erkenntnis Zuwachs bekommen könnte. Man nennt den *Zwang,* wodurch der beständige Hang von gewissen Regeln abzuweichen eingeschränkt und endlich vertilgt wird, die *Disziplin*. Sie ist von der *Kultur* unterschieden, welche bloß eine *Fertigkeit* verschaffen
A 710 soll, ohne eine andere, schon vorhandene dagegen aufzuheben. Zu der
B 738 Bildung eines Talents, | welches schon für sich selbst einen Antrieb zur Äußerung hat, wird also die Disziplin einen negativen *, die Kultur aber und Doktrin einen positiven Beitrag leisten.

* Ich weiß wohl, daß man in der Schulsprache den Namen der *Disziplin* mit dem der Unterweisung gleichgeltend zu brauchen pflegt Allein es gibt dagegen so viele andere Falle, da der erstere Ausdruck als *Zucht* von dem zweiten als *Belehrung* sorgfältig unterschieden wird, und die Natur der Dinge erheischt es

Трансцендентального учения о методе Глава первая

Дисциплина чистого разума

Суждения, отрицательные не только по своей логической форме, но и по содержанию, не пользуются особым уважением у людской любознательности; на них смотрят как на завистливых врагов нашего неустанного стремления к расширению познаний, | и нужна чуть ли не апология, чтобы вызвать к ним хотя бы терпимость, а тем более благосклонность и уважение.

Логически любые положения можно выразить в отрицательной форме, но в отношении содержания нашего познания вообще, а именно расширяется ли это познание посредством суждения или ограничивается им, отрицательные положения выполняют особую задачу — лишь *удерживать* нас *от заблуждения*. Поэтому отрицательные положения, которые должны удерживать от ложного познания там, где никакое заблуждение невозможно, хотя и вполне правильны, но все же пусты, т. е. несоразмерны со своей целью и потому часто смешны, как, например, суждение школьного оратора, что Александр без войска не завоевал бы ни одной страны.

Но где границы нашего возможного познания очень узки, где искушение строить суждения велико, где осаждающая нас видимость весьма обманчива, а вред, причиняемый заблуждением, значителен, там *негативное* в наставлении, служащее только для того, чтобы предохранять нас от ошибок, более важно, чем иные положительные поучения, благодаря которым наши познания могли бы возрастать. *Принуждение,* ограничивающее и в конце концов искореняющее постоянную склонность к отступлению от тех или иных правил, называется *дисциплиной*. Дисциплину следует отличать от *культуры,* которая должна только доставлять *навыки,* не устраняя другие, уже существующие. Следовательно, для воспитания таланта, | который уже сам по себе склонен обнаруживаться, дисциплина имеет негативное *, а культура и доктрина — положительное значение.

* Я, конечно, знаю, что на языке школ термин *дисциплина* обычно употребляется как синоним наставления. Но существует так много других случаев, когда первый термин в смысле *обучения* старательно отличают от *поучения* и сама природа вещей до такой степени требует сохранения

Daß das Temperament, imgleichen daß Talente, die sich gern eine freie und uneingeschränkte Bewegung erlauben, (als Einbildungskraft und Witz) in mancher Absicht einer Disziplin bedürfen, wird jedermann leicht zugeben. Daß aber die Vernunft, der es eigentlich obliegt, allen anderen Bestrebungen ihre Disziplin vorzuschreiben, selbst noch eine solche nötig habe, das mag allerdings befremdlich scheinen; und in der Tat ist sie auch einer solchen Demütigung eben darum bisher entgangen, weil bei der Feierlichkeit und dem gründlichen Anstande, womit sie auftritt, niemand auf den Verdacht eines leichtsinnigen Spiels mit Einbildungen statt Begriffen und Worten statt Sachen leichtlich geraten konnte.

A 711 B 739 Es bedarf keiner Kritik der Vernunft im empirischen Gebrauche, weil ihre Grundsätze am Probierstein der Erfahrung einer kontinuierlichen Prüfung unterworfen werden; imgleichen auch nicht in der Mathematik, wo ihre Begriffe an der reinen Anschauung sofort *in concreto* dargestellt werden müssen, und jedes Ungegründete und Willkürliche dadurch alsbald offenbar wird. Wo aber weder empirische noch reine Anschauung die Vernunft in einem sichtbaren Geleise halten, nämlich in ihrem transzendentalen Gebrauche nach bloßen Begriffen, da bedarf sie so sehr einer Disziplin, die ihren Hang zur Erweiterung über die engen Grenzen möglicher Erfahrung bändige und sie von Ausschweifung und Irrtum abhalte, daß auch die ganze Philosophie der reinen Vernunft bloß mit diesem negativen Nutzen zu tun hat. Einzelnen Verirrungen kann durch *Zensur* und den Ursachen derselben durch Kritik abgeholfen werden. Wo aber, wie in der reinen Vernunft, ein ganzes System von Täuschungen und Blendwerken angetroffen wird, die unter sich wohl verbunden und unter gemeinschaftlichen Prinzipien vereinigt sind, da scheint eine ganz eigene und zwar negative Gesetzgebung erforderlich zu sein, welche unter dem Namen einer *Disziplin* aus der Natur der Vernunft und der Gegenstände ihres reinen Gebrauchs gleichsam ein System der Vorsicht und Selbstprüfung errichte, vor welchem kein falscher vernünftelnder Schein bestehen kann, sondern sich sofort unerachtet aller Gründe seiner Beschönigung verraten muß.

auch selbst, für diesen Unterschied die einzigen schicklichen Ausdrucke aufzubewahren, daß ich wünsche, man möge niemals erlauben, jenes Wort in anderer als negativer Bedeutung zu brauchen.

Всякий легко согласится с тем, что темперамент, а также талант, которые охотно позволяют себе свободное и неограниченное движение (как способность воображения и остроумие), в некоторых отношениях нуждаются в дисциплине. Но [мысль], что разум, который, собственно, обязан предписывать свою дисциплину всем другим стремлениям, еще и сам нуждается в дисциплине, может, конечно, показаться странной; и в самом деле, он до сих пор избегал такого унижения именно потому, что, видя торжественность и серьезную осанку, с какой он выступает, никто не подозревал, что он легкомысленно играет порождениями воображения вместо понятий и словами вместо вещей.

Разум в своем эмпирическом употреблении не нуждается в критике, потому что его основоположения постоянно проверяются критерием опыта; точно так же не нужна критика его и в математике, где понятия должны тотчас же быть показаны *in concreto* в чистом созерцании, и тем самым все необоснованное и произвольное сразу себя обнаруживает. Но там, где ни эмпирическое, ни чистое созерцание не держат разум в обозримых рамках, а именно в случае трансцендентального употребления разума по одним лишь понятиям, он крайне нуждается в дисциплине, которая укрощала бы его склонность к расширению за узкие границы возможного опыта и удерживала бы его от крайностей и заблуждений, так что вся философия чистого разума имеет дело только с этой негативной пользой. Отдельные заблуждения можно устранить при помощи *цензуры,* а их причины – при помощи критики. Но если мы встречаем, как это наблюдается в чистом разуме, целую систему иллюзий и фикций, связанных друг с другом и объединенных общими принципами, то в таком случае, по всей видимости, требуется совершенно особое, и притом негативное, законодательство, под именем *дисциплины* создающее из природы разума и предметов его чистого употребления как бы систему предосторожностей и самопроверки, перед которой никакая ложная умствующая видимость не может устоять и тотчас разоблачается, несмотря на все прикрасы.

единственных подходящих для этого различения терминов, что я желал бы, чтобы слово *дисциплина* было бы непозволительно употреблять в каком-либо ином значении, кроме негативного.

A 712 | Es ist aber wohl zu merken: daß ich in diesem zweiten Hauptteile
B 740 der transzendentalen Kritik die Disziplin der reinen Vernunft nicht auf den Inhalt, sondern bloß auf die Methode der Erkenntnis aus reiner Vernunft richte. Das erstere ist schon in der Elementarlehre geschehen. Es hat aber der Vernunftgebrauch so viel Ähnliches, auf welchen Gegenstand er auch angewandt werden mag, und ist doch, sofern er transzendental sein soll, zugleich von allem anderen so wesentlich unterschieden, daß ohne die warnende Negativlehre einer besonders darauf gestellten Disziplin die Irrtümer nicht zu verhüten sind, die aus einer unschicklichen Befolgung solcher Methoden, die zwar sonst der Vernunft, aber nur nicht hier anpassen, notwendig entspringen müssen.

Des ersten Hauptstücks
Erster Abschnitt

Die Disziplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche

Die Mathematik gibt das glänzendste Beispiel einer sich ohne Beihilfe der Erfahrung von selbst glücklich erweiternden reinen Vernunft. Beispiele sind ansteckend, vornehmlich für dasselbe Vermögen, welches sich natürlicherweise schmeichelt, eben dasselbe Glück in anderen
A 713 Fällen zu haben, welches ihm in einem Falle zu Teil worden. Daher
B 741 hofft reine Vernunft im transzendentalen Gebrauche | sich ebenso glücklich und gründlich erweitern zu können, als es ihr im mathematischen gelungen ist, wenn sie vornehmlich dieselbe Methode dort anwendet, die hier von so augenscheinlichem Nutzen gewesen ist. Es liegt uns also viel daran, zu wissen: ob die Methode, zur apodiktischen Gewißheit zu gelangen, die man in der letzteren Wissenschaft mathematisch nennt, mit derjenigen einerlei sei, womit man eben dieselbe Gewißheit in der Philosophie sucht, und die daselbst *dogmatisch* genannt werden müßte.

Die *philosophische* Erkenntnis ist die *Vernunfterkenntnis* aus Begriffen, die mathematische aus der *Konstruktion* der Begriffe. Einen Begriff aber *konstruieren,* heißt: die ihm korrespondierende Anschauung *a priori* darstellen. Zur Konstruktion eines Begriffs wird also eine *nichtempirische* Anschauung erfordert, die folglich, als Anschauung, ein *einzelnes Objekt* ist, aber nichtsdestoweniger als die Konstruktion eines

| Надо, однако, заметить, что в этой второй главной части трансцендентальной критики дисциплина чистого разума направлена не на содержание, а только на метод познания посредством чистого разума. Первая задача уже выполнена в учении о началах. Но употребление разума, к какому бы предмету оно ни применялось, заключает в себе так много сходного и, поскольку оно должно быть трансцендентальным, столь существенно отличается от всякого другого употребления, что без предостерегающего негативного учения в особо предназначенной для этого дисциплине нельзя предотвратить ошибки, неизбежно возникающие из-за неуместного пользования методами, подходящими для разума в других областях, но не в данном случае.

Первой главы
Раздел первый

Дисциплина чистого разума в догматическом употреблении

Математика дает самый блестящий пример чистого разума, который удачно расширяется сам по себе, без помощи опыта. Примеры заразительны, особенно для одной и той же способности, которая, естественно, льстит себя надеждой достигнуть и в других случаях такого же успеха, какой выпал на ее долю в одном случае. Поэтому чистый разум надеется в трансцендентальном | употреблении столь же счастливо и основательно расшириться, как это ему удалось в математике, в особенности если он применит тот же метод, который принес столь очевидную пользу в математике. Поэтому для нас очень важно узнать, тождествен ли метод достижения аподиктической достоверности, называемый в упомянутых науках *математическим*, с тем методом, при помощи которого философия старается достигнуть той же достоверности и который должен называться в ней *догматическим*.

Философское познание есть *познание разумом посредством понятий,* а математическое познание есть познание посредством *конструирования* понятий [a]. Но *конструировать* понятие — значит показать *a priori* соответствующее ему созерцание Следовательно, для конструирования понятия требуется *не эмпирическое* созерцание, которое, стало быть, как созерцание есть *единичный* объект, но, тем не менее, будучи конструи-

Begriffs (einer allgemeinen Vorstellung) Allgemeingültigkeit für alle mögliche Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören, in der Vorstellung ausdrücken muß. So konstruiere ich einen Triangel, indem ich den diesem Begriffe entsprechenden Gegenstand entweder durch bloße Einbildung in der reinen, oder nach derselben auch auf dem Papier in der empirischen Anschauung, beidemal aber völlig *a priori*,
A 714 ohne das Muster dazu aus irgendeiner Erfahrung geborgt zu haben,
B 742 darstelle. Die einzelne hingezeichnete Figur ist | empirisch und dient gleichwohl, den Begriff unbeschadet seiner Allgemeinheit auszudrücken, weil bei dieser empirischen Anschauung immer nur auf die Handlung der Konstruktion des Begriffs, welchem viele Bestimmungen, z. E. der Größe, der Seiten und der Winkel, ganz gleichgültig sind, gesehen und also von diesen Verschiedenheiten, die den Begriff des Triangels nicht verändern, abstrahiert wird.

Die philosophische Erkenntnis betrachtet also das Besondere nur im Allgemeinen, die mathematische das Allgemeine im Besonderen, ja gar im Einzelnen, gleichwohl doch *a priori* und vermittelst der Vernunft, so daß, wie dieses Einzelne unter gewissen allgemeinen Bedingungen der Konstruktion bestimmt ist, ebenso der Gegenstand des Begriffs, dem dieses Einzelne nur als sein Schema korrespondiert, allgemein bestimmt gedacht werden muß.

In dieser Form besteht also der wesentliche Unterschied dieser beiden Arten der Vernunfterkenntnis und beruht nicht auf dem Unterschiede ihrer Materie oder Gegenstände. Diejenigen, welche Philosophie von Mathematik dadurch zu unterscheiden vermeinten, daß sie von jener sagten, sie habe bloß die *Qualität,* diese aber nur die *Quantität* zum Objekt, haben die Wirkung für die Ursache genommen. Die Form der mathematischen Erkenntnis ist die Ursache, daß diese lediglich auf *quanta* gehen kann.
A 715 Denn nur der Begriff von Größen läßt sich konstruieren, d. i. *a priori* in
B 743 der Anschauung darlegen, Qual|itäten aber lassen sich in keiner anderen als empirischen Anschauung darstellen. Daher kann eine Vernunfterkenntnis derselben nur durch Begriffe möglich sein. So kann niemand eine dem Begriff der Realität korrespondierende Anschauung anders woher, als aus der Erfahrung nehmen, niemals aber *a priori* aus sich selbst und vor dem empirischen Bewußtsein derselben teilhaftig werden. Die konische Gestalt wird man ohne alle empirische Beihil^fe, bloß nach dem Begriffe anschauend machen können, aber die Farbe dieses Kegels wird in einer oder anderer Erfahrung zuvor gegeben sein müssen. Den Begriff einer Ursache über-

рованием понятия (общего представления), должно выразить в представлении всеобщезначимость для всех возможных созерцаний, подходящих под одно и то же понятие Так, я конструирую треугольник, показывая предмет, соответствующий этому понятию, или при помощи одного лишь воображения в чистом созерцании, или вслед за этим также на бумаге в эмпирическом созерцании, но и в том и в другом случае совершенно *a priori*, не заимствуя для этого образцов ни из какого опыта Единичная нарисованная фигура | эмпирична, но тем не менее служит для выражения понятия без ущерба для его всеобщности, так как в этом эмпирическом созерцании я всегда имею в виду только действование по конструированию понятия, для которого многие определения, например величины сторон и углов, совершенно безразличны, и потому я отвлекаюсь от этих разных [определений], не изменяющих понятия треугольника.

Следовательно, философское познание рассматривает особенное только во всеобщем, а математическое познание рассматривает всеобщее в особенном и даже в единичном, однако *a priori* и посредством разума, так что, подобно тому как это единичное определено при некоторых всеобщих условиях конструирования, так и предмет понятия, которому это единичное соответствует лишь в качестве его схемы, должен мыслиться как определяемое всеобщим образом.

Следовательно, существенное различие между этими двумя видами познания разумом заключается в этой их форме, а не основывается на различии между их материей, или предметами. Те, кто пытается отличить философию от математики, полагая, что первая имеет объектом только *качество,* а вторая — только *количество,* принимают действие за причину. Форма математического познания есть причина того, что оно может быть направлено только на величины. В самом деле, конструировать, т е. представить *a priori* в созерцании, можно только понятия величины [как таковой], а ка|чества можно показать не иначе как в эмпирическом созерцании. Поэтому их познание разумом возможно только посредством понятий. Так, созерцание, соответствующее понятию реальности, мы можем извлечь только из опыта, но никогда *a priori* из самих себя и до эмпирического осознания ее Коническую фигуру мы можем сделать наглядной просто на основании понятия, без всякой помощи опыта, но цвет этого конуса должен быть дан заранее в каком-нибудь опыте. Понятие причины вообще я никак не могу показать в созерцании

haupt kann ich auf keine Weise in der Anschauung darstellen, als an einem Beispiele, das mir Erfahrung an die Hand gibt, usw. Übrigens handelt die Philosophie ebensowohl von Größen, als die Mathematik, z. B. von der Totalität, der Unendlichkeit usw. Die Mathematik beschäftigt sich auch mit dem Unterschiede der Linien und Flächen als Räumen von verschiedener Qualität, mit der Kontinuität der Ausdehnung als einer Qualität derselben. Aber obgleich sie in solchen Fällen einen gemeinschaftlichen Gegenstand haben, so ist die Art, ihn durch die Vernunft zu behandeln, doch ganz anders in der philosophischen, als mathematischen Betrachtung. Jene hält sich bloß an allgemeinen Begriffen, diese kann mit dem bloßen Begriffe nichts ausrichten, sondern eilt sogleich zur Anschauung, in welcher sie
A 716 den Begriff *in concreto* betrachtet, aber doch nicht empirisch, sondern
B 744 bloß in einer | solchen, die sie *a priori* darstellt, d. i. konstruiert hat, und in welcher dasjenige, was aus den allgemeinen Bedingungen der Konstruktion folgt, auch von dem Objekte des konstruierten Begriffs allgemein gelten muß.

Man gebe einem Philosophen den Begriff eines Triangels und lasse ihn nach seiner Art ausfindig machen, wie sich wohl die Summe seiner Winkel zum rechten verhalten möge. Er hat nun nichts als den Begriff von einer Figur, die in drei geraden Linien eingeschlossen ist, und an ihr den Begriff von ebensoviel Winkeln. Nun mag er diesem Begriffe nachdenken, solange er will, er wird nichts Neues herausbringen. Er kann den Begriff der geraden Linie oder eines Winkels oder der Zahl drei zergliedern und deutlich machen, aber nicht auf andere Eigenschaften kommen, die in diesen Begriffen gar nicht liegen. Allein der Geometer nehme diese Frage vor. Er fängt sofort davon an, einen Triangel zu konstruieren. Weil er weiß, daß zwei rechte Winkel zusammen gerade so viel austragen, als alle berührende Winkel, die aus einem Punkte auf einer geraden Linie gezogen werden können, zusammen, so verlängert er eine Seite seines Triangels und bekommt zwei berührende Winkel, die zwei rechten zusammen gleich sind. Nun teilt er den äußeren von diesen Winkeln, indem er eine Linie mit der gegenüberstehenden Seite des Triangels
A 717 parallel zieht, und sieht, daß hier ein äußerer berührender Winkel entspringe,
B 745 der einem inneren gleich ist, usw. Er gelangt auf solche Weise durch eine | Kette von Schlüssen, immer von der Anschauung geleitet, zur völlig einleuchtenden und zugleich allgemeinen Auflösung der Frage.

Die Mathematik aber konstruiert nicht bloß Größen (*quanta*), wie in der Geometrie, sondern auch die bloße Größe (*quantitatem*), wie in der Buchstabenrechnung, wobei sie von der Beschaffenheit des Ge-

иначе как с помощью примера, данного мне опытом, и т. д. Впрочем, философия занимается и величинами, так же как математика, например тотальностью, бесконечностью и т. д. В свою очередь математика занимается и различием между линиями и плоскостями как пространствами, обладающими различным качеством, а также непрерывностью протяженности как ее качеством. Но хотя в таких случаях они имеют общий предмет, тем не менее способ рассмотрения его разумом в философском и математическом исследованиях совершенно различен. Философия держится только всеобщих понятий, а математика ничего не может добиться посредством одних лишь понятий и тотчас спешит [перейти] к созерцанию, в котором она рассматривает понятие in concreto, однако не эмпирически, а лишь в таком | созерцании, которое она показывала *a priori*, т. е. конструировала, и в котором то, что следует из всеобщих условий конструирования, должно быть всеобщим образом значимо также и для объекта конструируемого понятия.

Дайте философу понятие треугольника, и пусть он найдет свойственным ему способом, как относится сумма его углов к величине прямого угла. У него есть только понятие фигуры, ограниченной тремя прямыми линиями, и вместе с ней понятие о таком же количестве углов. Сколько бы он ни размышлял над этим понятием, он не добудет ничего нового. Он может расчленить и сделать отчетливым понятие прямой линии, или угла, или числа три, но не откроет новых свойств, вовсе не заключающихся в этих понятиях. Но пусть за тот же вопрос возьмется геометр. Он тотчас начинает с конструирования треугольника. Зная, что два прямых угла имеют такую же величину, как все смежные углы, исходящие из одной точки и лежащие на одной прямой, он продолжает одну из сторон своего треугольника и получает два смежных угла, сумма которых равна двум прямым углам. Внешний из этих углов он делит, проведя линию, параллельную противоположной стороне треугольника, и замечает, что отсюда получается внешний смежный угол, равный внутреннему, и т. д. Так, руководствуясь все время созерцанием, он через | цепь выводов приходит к совершенно очевидному и вместе с тем всеобщему решению вопроса.

Математика конструирует не только величины (*quanta*), как это делается в геометрии, но и величину как таковую (*quantitatem*), как это делается в алгебре, совершенно отвлекающейся от свойств

genstandes, der nach einem solchen Größenbegriff gedacht werden soll, gänzlich abstrahiert. Sie wählt sich alsdann eine gewisse Bezeichnung aller Konstruktionen von Größen überhaupt (Zahlen) als der Addition, Subtraktion usw., Ausziehung der Wurzel; und nachdem sie den allgemeinen Begriff der Größen nach den verschiedenen Verhältnissen derselben auch bezeichnet hat, so stellt sie alle Behandlung, die durch die Größe erzeugt und verändert wird, nach gewissen allgemeinen Regeln in der Anschauung dar; wo eine Größe durch die andere dividiert werden soll, setzt sie beider ihre Charaktere nach der bezeichnenden Form der Division zusammen usw. und gelangt also vermittelst einer symbolischen Konstruktion ebensogut, wie die Geometrie nach einer ostensiven oder geometrischen (der Gegenstände selbst) dahin, wohin die diskursive Erkenntnis vermittelst bloßer Begriffe niemals gelangen könnte.

Was mag die Ursache dieser so verschiedenen Lage sein, darin sich zwei Vernunftkünstler befinden, deren der eine seinen Weg nach Begriffen, der andere nach Anschauungen nimmt, die er *a priori* den
A 718 B 746 Begriffen gemäß darstellt? Nach den oben vorgetragenen transzendentalen Grundlehren ist diese Ursache klar. Es kommt hier nicht auf analytische Sätze an, die durch bloße Zergliederung der Begriffe erzeugt werden können (hierin würde der Philosoph ohne Zweifel den Vorteil über seinen Nebenbuhler haben), sondern auf synthetische und zwar solche, die *a priori* sollen erkannt werden. Denn ich soll nicht auf dasjenige sehen, was ich in meinem Begriffe vom Triangel wirklich denke (dieses ist nichts weiter als die bloße Definition); vielmehr soll ich über ihn zu Eigenschaften, die in diesem Begriffe nicht liegen, aber doch zu ihm gehören, hinausgehen. Nun ist dieses nicht anders möglich, als daß ich meinen Gegenstand nach den Bedingungen entweder der empirischen Anschauung, oder der reinen Anschauung bestimme. Das erstere würde nur einen empirischen Satz (durch Messen seiner Winkel), der keine Allgemeinheit, noch weniger Notwendigkeit enthielte, abgeben, und von dergleichen ist gar nicht die Rede. Das zweite Verfahren aber ist die mathematische und zwar hier die geometrische Konstruktion, vermittelst deren ich in einer reinen Anschauung ebenso wie in der empirischen das Mannigfaltige, was zu dem Schema eines Triangels überhaupt, mithin zu seinem Begriffe gehört, hinzusetze, wodurch allerdings allgemeine synthetische Sätze konstruiert werden müssen.

предмета, который следует мыслить согласно такому понятию величины. Она избирает себе при этом определенные обозначения для всех конструирований величин вообще (чисел), каковы сложение, вычитание, извлечение корня и т. д.; затем, обозначив всеобщее понятие величин в их различных отношениях, она изображает в созерцании соответственно определенным общим правилам все операции, производящие и изменяющие величину; когда одна величина должна быть разделена другой, она соединяет их знаки по обозначающей форме деления и т. п. и таким образом с помощью символической конструкции, так же как геометрия с помощью остенсивной, или геометрической, конструкции (самих предметов), достигает того, чего дискурсивное познание посредством одних лишь понятий никогда ни может достигнуть.

Какова причина этого столь различного положения двух обращающихся с разумом людей, когда один из них избирает свой путь, исходя из понятий, а другой — опираясь на созерцания, которые он показывает *a priori* сообразно понятиям? | Причина этого ясна из основ трансцендентального учения, изложенного выше. Здесь речь идет не об аналитических положениях, которые можно получить посредством одного лишь расчленения понятий (в этом деле философ, без сомнения, одержал бы верх над своим соперником), а о синтетических положениях, и притом таких, которые должны быть познаны *a priori*. В самом деле, я должен обратить внимание не на то, что я мыслю в своем понятии треугольника (это было бы лишь дефиницией треугольника), а должен выйти за пределы этого понятия к свойствам, которые не заключаются в нем, но все же принадлежат к нему. Это возможно лишь в том случае, если я определяю свой предмет согласно условиям или эмпирического созерцания, или чистого созерцания. Первый прием может привести только к эмпирическому положению (путем измерения углов треугольника); такое положение не обладает всеобщностью и еще в меньшей степени необходимостью; поэтому о такого рода положениях здесь не будет идти речь. Второй же прием — это математическое, в данном случае геометрическое, конструирование, посредством которого я в чистом созерцании, точно так же как в эмпирическом, ввожу в действие также многообразное, относящееся к схеме треугольника вообще, стало быть, относящееся к его понятию, благодаря чему должны, без сомнения, получаться общие синтетические положения.

A 719 Ich würde also umsonst über den Triangel philosophieren, d. i. dis-
B 747 kursiv nachdenken, ohne dadurch im min|desten weiter zu kommen, als auf die bloße Definition, von der ich aber billig anfangen müßte. Es gibt zwar eine transzendentale Synthesis aus lauter Begriffen, die wiederum allein dem Philosophen gelingt, die aber niemals mehr als ein Ding überhaupt betrifft, unter welchen Bedingungen dessen Wahrnehmung zur möglichen Erfahrung gehören könne. Aber in den mathematischen Aufgaben ist hiervon und überhaupt von der Existenz gar nicht die Frage, sondern von den Eigenschaften der Gegenstände an sich selbst, lediglich sofern diese mit dem Begriffe derselben verbunden sind.

Wir haben in dem angeführten Beispiele nur deutlich zu machen gesucht, welcher große Unterschied zwischen dem diskursiven Vernunftgebrauch nach Begriffen und dem intuitiven durch die Konstruktion der Begriffe anzutreffen sei. Nun frägts sich natürlicherweise, was die Ursache sei, die einen solchen zwiefachen Vernunftgebrauch notwendig macht, und an welchen Bedingungen man erkennen könne, ob nur der erste, oder auch der zweite stattfinde.

Alle unsere Erkenntnis bezieht sich doch zuletzt auf mögliche Anschauungen; denn durch diese allein wird ein Gegenstand gegeben. Nun enthält ein Begriff *a priori* (ein nicht empirischer Begriff) entweder schon eine reine Anschauung in sich, und alsdann kann er kon-
A 720 struiert werden; oder nichts als die Synthesis möglicher Anschauungen,
B 748 die *a priori* nicht gegeben sind, und alsdann kann man | wohl durch ihn synthetisch und *a priori* urteilen, aber nur diskursiv, nach Begriffen, und niemals intuitiv, durch die Konstruktion des Begriffes.

Nun ist von aller Anschauung keine *a priori* gegeben, als die bloße Form der Erscheinungen, Raum und Zeit; und ein Begriff von diesen als *quantis* läßt sich entweder zugleich mit der Qualität derselben (ihre Gestalt), oder auch bloß ihre Quantität (die bloße Synthesis des gleichartig Mannigfaltigen) durch Zahl *a priori* in der Anschauung darstellen, d. i. konstruieren. Die Materie aber der Erscheinungen, wodurch uns *Dinge* im Raume und der Zeit gegeben werden, kann nur in der Wahrnehmung, mithin *a posteriori* vorgestellt werden. Der einzige Begriff, der *a priori* diesen empirischen Gehalt der Erscheinungen vorstellt, ist der Begriff des *Dinges überhaupt,* und die synthetische Erkenntnis von demselben *a priori* kann nichts weiter, als die bloße Regel der Synthesis desjenigen, was die Wahrnehmung *a posteriori* geben mag, niemals aber die Anschauung des realen Gegenstandes *a priori* liefern, weil diese notwendig empirisch sein muß.

Следовательно, я напрасно философствовал бы о треугольнике, т. е. размышлял бы дискурсивно, вовсе не будучи в состоянии | пойти дальше одной только дефиниции, с которой к тому же мне следовало начать. Существует, правда, трансцендентальный синтез из одних лишь понятий, который опять-таки удается только философу, но он касается лишь вещи вообще, при наличии которой восприятие ее может принадлежать к возможному опыту. Но в математических проблемах речь идет не об этом, и вообще не о существовании, а о свойствах предмета самих по себе, лишь поскольку они связаны с его понятием.

В приведенном примере мы старались только ясно доказать, как велико различие между дискурсивным употреблением разума согласно понятиям и интуитивным употреблением его посредством конструирования понятий. Естественно, возникает вопрос, какова причина, делающая необходимым такое двойное употребление разума, и по каким условиям можно узнать, имеет ли место только первое или также и второе употребление разума.

Все наше познание относится в конечном счете к возможным созерцаниям, так как только посредством них дается предмет [a]. Понятие *a priori* (неэмпирическое понятие) или уже содержит в себе чистое созерцание, и тогда оно может быть конструировано, или же оно не заключает в себе ничего, кроме синтеза возможных созерцаний, которые *a priori* не даны, и тогда вполне | можно посредством него судить синтетически и *a priori*, однако лишь дискурсивно согласно понятиям и никогда интуитивно, т. е. посредством конструирования понятия.

Но из всех созерцаний *a priori* дана одна лишь форма явлений — пространство и время; и понятие о них как о *quantis*, величине можно показать *a priori* в созерцании, т. е. конструировать, или вместе с их качеством (их фигура), или просто [с точки зрения] их количества (чистый синтез однородно многообразного) посредством числа. Материя же явлений, посредством которой даются нам *вещи* в пространстве и времени, может быть представлена только в восприятии, стало быть, *a posteriori*. Единственное понятие, представляющее *a priori* это эмпирическое содержание явлений, есть понятие *вещи вообще,* и синтетическое познание *a priori*, касающееся вещи, может заключать в себе только правило синтеза того, что может быть дано восприятием *a posteriori*, но никогда не может доставить *a priori* созерцание реального предмета, так как такое созерцание необходимо должно быть эмпирическим.

Synthetische Sätze, die auf *Dinge* überhaupt, deren Anschauung sich *a priori* gar nicht geben läßt, gehen, sind transzendental. Demnach lassen sich transzendentale Sätze niemals durch Konstruktion der Begriffe, sondern nur nach Begriffen *a priori* geben. Sie enthalten
A 721 bloß die Regel, nach der eine gewisse synthetische Einheit desjenigen,
B 749 was nicht *a priori* anschaulich vorgestellt wer|den kann (der Wahrnehmungen), empirisch gesucht werden soll. Sie können aber keinen einzigen ihrer Begriffe *a priori* in irgendeinem Falle darstellen, sondern tun dieses nur *a posteriori*, vermittelst der Erfahrung, die nach jenen synthetischen Grundsätzen allererst möglich wird.

Wenn man von einem Begriffe synthetisch urteilen soll, so muß man aus diesem Begriffe hinausgehen und zwar zur Anschauung, in welcher er gegeben ist. Denn bliebe man bei dem stehen, was im Begriffe enthalten ist, so wäre das Urteil bloß analytisch und eine Erklärung des Gedanken nach demjenigen, was wirklich in ihm enthalten ist. Ich kann aber von dem Begriffe zu der ihm korrespondierenden reinen oder empirischen Anschauung gehen, um ihn in derselben *in concreto* zu erwägen und, was dem Gegenstande desselben zukommt, *a priori* oder *a posteriori* zu erkennen. Das erstere ist die rationale und mathematische Erkenntnis durch die Konstruktion des Begriffs, das zweite die bloße empirische (mechanische) Erkenntnis, die niemals notwendige und apodiktische Sätze geben kann. So könnte ich meinen empirischen Begriff vom Golde zergliedern, ohne dadurch etwas weiter zu gewinnen, als alles, was ich bei diesem Worte wirklich denke, herzählen zu können, wodurch in meinem Erkenntnis zwar eine logische Verbesserung vorgeht, aber keine Vermehrung oder Zusatz erworben wird. Ich nehme aber die Materie, welche unter diesem Namen vorkommt, und
A 722 stelle mit ihr Wahrnehmungen an, welche mir verschiedene syn-
B 750 the|tische, aber empirische Sätze an die Hand geben werden. Den mathematischen Begriff eines Triangels würde ich konstruieren, d. i. *a priori* in der Anschauung geben, und auf diesem Wege eine synthetische, aber rationale Erkenntnis bekommen. Aber wenn mir der transzendentale Begriff einer Realität, Substanz, Kraft etc. gegeben ist, so bezeichnet er weder eine empirische, noch reine Anschauung, sondern lediglich die Synthesis der empirischen Anschauungen (die also *a priori* nicht gegeben werden können); und es kann also aus ihm, weil die Synthesis nicht *a priori* zu der Anschauung, die ihm korrespondiert, hinausgehen kann, auch kein bestimmender synthetischer Satz, son-

Синтетические положения о *вещах* вообще, созерцание которых вовсе не может быть дано *a priori*, трансцендентальны. Поэтому трансцендентальные положения могут быть даны не посредством конструирования понятий, а только при помощи понятий *a priori*. Они содержат в себе только правило, согласно которому следует эмпирически искать некоторое синтетическое единство того, что не может быть наглядно представлено *a priori* | ([единство] восприятий). Но ни одно из своих понятий они ни в каком случае не могут показать *a priori*, а достигают этого лишь *a posteriori*, посредством опыта, который становится возможным только на основании этих синтетических основоположений.

Если мы хотим судить о понятии синтетически, то должны выйти за пределы этого понятия и прибегнуть к созерцанию, в котором оно дано. Действительно, если бы мы не шли дальше того, что содержится в понятии, то суждение было бы только аналитическим и сводилось бы к объяснению того, что действительно содержится в понятии. Но я могу перейти от понятия к соответствующему ему чистому или эмпирическому созерцанию, чтобы в нем рассмотреть понятие *in concreto* и узнать *a priori* или *a posteriori* то, что присуще его предмету. Первый прием есть рациональное и математическое познание посредством конструирования понятия, а второй прием есть лишь эмпирическое (механическое) познание, которое никогда не может дать необходимые и аподиктические положения. Я мог бы, например, расчленять свое эмпирическое понятие о золоте, но так я не продвинулся бы дальше перечисления всего того, что я действительно мыслю под этим словом; от этого мое познание, правда, логически усовершенствовалось бы, но не расширилось или не дополнилось бы. Однако, если я возьму материю, обозначаемую этим словом, я получаю восприятия, которые снабжают меня различными синте|тическими, но эмпирическими положениями. Математическое понятие треугольника я конструировал бы, т. е. дал бы в созерцании *a priori*, и таким путем получил бы синтетическое, но [уже] рациональное знание. Однако если мне дано трансцендентальное понятие реальности, субстанции, силы и т. д., то оно не обозначает ни эмпирического, ни чистого созерцания, а обозначает лишь синтез эмпирических созерцаний (которые, следовательно, не могут быть даны *a priori*); а поэтому, поскольку синтез не может продвинуться *a priori* к соответствующему ему созерцанию, из него не может также возникнуть никакое определяющее синтетическое положение, а может получиться только ос-

dern nur ein Grundsatz der Synthesis * möglicher empirischer Anschauungen entspringen. Also ist ein transzendentaler Satz ein synthetisches Vernunfterkenntnis nach bloßen Begriffen und mithin diskursiv, indem dadurch alle synthetische Einheit der empirischen Erkenntnis
A 723 allererst möglich, keine Anschauung aber dadurch *a priori* gegeben
B 751 wird. |

So gibt es denn einen doppelten Vernunftgebrauch, der unerachtet der Allgemeinheit der Erkenntnis und ihrer Erzeugung *a priori*, welche sie gemein haben, dennoch im Fortgange sehr verschieden ist, und zwar darum, weil in der Erscheinung, als wodurch uns alle Gegenstände gegeben werden, zwei Stücke sind: die Form der Anschauung (Raum und Zeit), die völlig *a priori* erkannt und bestimmt werden kann, und die Materie (das Physische) oder der Gehalt, welcher ein Etwas bedeutet, das im Raume und der Zeit angetroffen wird, mithin ein Dasein enthält und der Empfindung korrespondiert. In Ansehung des letzteren, welches niemals anders auf bestimmte Art, als empirisch gegeben werden kann, können wir nichts *a priori* haben, als unbestimmte Begriffe der Synthesis möglicher Empfindungen, sofern sie zur Einheit der Apperzeption (in einer möglichen Erfahrung) gehören. In Ansehung der erstern können wir unsere Begriffe in der Anschauung *a priori* bestimmen, indem wir uns im Raume und der Zeit die Gegenstände selbst durch gleichförmige Synthesis schaffen, indem wir sie bloß als *Quanta* betrachten. Jener heißt der Vernunftgebrauch nach Begriffen, in dem wir nichts weiter tun können, als Erscheinungen dem realen Inhalte nach unter Begriffe zu bringen, welche darauf nicht anders als empirisch, d. i. *a posteriori* (aber jenen Begriffen als Regeln
A 724 einer empirischen Synthesis gemäß), können bestimmt werden; dieser
B 752 ist der Vernunftgebrauch durch Konstruktion der Be|griffe, in dem diese, da sie schon auf eine Anschauung *a priori* gehen, auch eben dar-

* Vermittelst des Begriffs der Ursache gehe ich wirklich aus dem empirischen Begriffe von einer Begebenheit (da etwas geschieht) heraus, aber nicht zu der Anschauung, die den Begriff der Ursache *in concreto* darstellt, sondern zu den Zeitbedingungen überhaupt, die in der Erfahrung dem Begriffe der Ursache gemäß gefunden werden möchten. Ich verfahre also bloß nach Begriffen und kann nicht durch Konstruktion der Begriffe verfahren, weil der Begriff eine Regel der Synthesis der Wahrnehmungen ist, die keine reine Anschauungen sind und sich also *a priori* nicht *geben* lassen.

новоположение о синтезе * возможных эмпирических созерцаний. Следовательно, трансцендентальное положение есть синтетическое познание разумом согласно одним лишь понятиям и, стало быть, дискурсивное, так как только благодаря ему становится возможным всякое синтетическое единство эмпирического познания, но никакое созерцание посредством него *a priori* не дается. |

Итак, существуют два способа употребления разума, которые, несмотря на всеобщность познания и его происхождение *a priori*, общие и тому и другому, весьма различны в своем развитии именно потому, что в явлении, посредством которого нам даются все предметы, есть два элемента: форма созерцания (пространство и время), которая может быть познана и определена совершенно *a priori*, и материя (физическое), или содержание, которое означает нечто находящееся в пространстве и времени, стало быть, то, что содержит в себе бытие и соответствует ощущению. Что касается содержания, которое может быть дано определенным образом только эмпирически, мы можем иметь о нем *a priori* лишь неопределенное понятие синтеза возможных ощущений, поскольку они принадлежат к единству апперцепции (в возможном опыте). Что же касается формы, мы можем свои понятия определить *a priori* в созерцании, создавая себе в пространстве и времени посредством однородного синтеза самые предметы и рассматривая их только как Quanta [величины]. Первое употребление разума называется его употреблением согласно понятиям; в нем мы можем достигнуть лишь того, что подводим явления по их реальному содержанию под понятия; тем самым явления могут быть определены не иначе как эмпирически, т. е. *a posteriori* (однако сообразно упомянутым понятиям как правилам эмпирического синтеза). Второе употребление разума есть употребление его посредством конструирования по|нятий, причем эти понятия, уже *a priori* направленные на созерцание, могут быть благодаря этому даны в опреде-

* Посредством понятия причины я действительно выхожу за пределы эмпирического понятия о событии (о том, что происходит), однако не к созерцанию, показывающему *in concreto* понятие причины, а к условиям времени вообще, которые можно найти в опыте сообразно понятию причины Следовательно, я действую только согласно понятиям и не могу действовать посредством конструирования понятий, так как понятие есть правило синтеза восприятий, которые не суть чистые созерцания и потому не могут быть *даны a priori*.

um *a priori* und ohne alle empirische *data* in der reinen Anschauung bestimmt gegeben werden können. Alles was da ist (ein Ding im Raum oder der Zeit), zu erwägen, ob und wie fern es ein Quantum ist oder nicht, daß ein Dasein in demselben oder Mangel vorgestellt werden müsse, wie fern dieses Etwas (welches Raum oder Zeit erfüllt) ein erstes Substratum oder bloße Bestimmung sei, eine Beziehung seines Daseins auf etwas Anderes als Ursache oder Wirkung habe und endlich isoliert oder in wechselseitiger Abhängigkeit mit andern in Ansehung des Daseins stehe, die Möglichkeit dieses Daseins, die Wirklichkeit und Notwendigkeit, oder die Gegenteile derselben zu erwägen: dieses alles gehört zum *Vernunfterkenntnis* aus Begriffen, welches *philosophisch* genannt wird. Aber im Raume eine Anschauung *a priori* zu bestimmen (Gestalt), die Zeit zu teilen (Dauer), oder bloß das Allgemeine der Synthesis von Einem und Demselben in der Zeit und dem Raume und die daraus entspringende Größe einer Anschauung überhaupt (Zahl) zu erkennen, das ist ein *Vernunftgeschäfte* durch Konstruktion der Begriffe und heißt *mathematisch.*

Das große Glück, welches die Vernunft vermittelst der Mathematik macht, bringt ganz natürlicherweise die Vermutung zuwege, daß es, wo
A 725 nicht ihr selbst, doch ihrer Methode auch außer dem Felde der Größen
B 753 gelingen werde, indem sie alle ihre Begriffe auf Anschauun|gen bringt, die sie *a priori* geben kann, und wodurch sie, so zu reden, Meister über die Natur wird: da hingegen reine Philosophie mit diskursiven Begriffen *a priori* in der Natur herum pfuscht, ohne die Realität derselben *a priori* anschauend und eben dadurch beglaubigt machen zu können. Auch scheint es den Meistern in dieser Kunst an dieser Zuversicht zu sich selbst und dem gemeinen Wesen an großen Erwartungen von ihrer Geschicklichkeit, wenn sie sich einmal hiermit befassen sollten, gar nicht zu fehlen. Denn da sie kaum jemals über ihre Mathematik philosophiert haben (ein schweres Geschäfte!), so kommt ihnen der spezifische Unterschied des einen Vernunftgebrauchs von dem andern gar nicht in Sinn und Gedanken. Gangbare und empirisch gebrauchte Regeln, die sie von der gemeinen Vernunft borgen, gelten ihnen dann statt Axiomen. Wo ihnen die Begriffe von Raum und Zeit, womit sie sich (als den einzigen ursprünglichen *Quantis)* beschäftigen, herkommen mögen, daran ist ihnen gar nichts gelegen; und ebenso scheint es ihnen unnütz zu sein, den Ursprung reiner Verstandesbegriffe und hiermit auch den Umfang ihrer Gültigkeit zu erforschen, sondern nur

ленной форме в чистом созерцании *a priori* и без всяких эмпирических данных. Рассмотрение всего, что есть (вещи в пространстве или времени), с точки зрения того, является ли оно количественным единством или нет и в какой мере оно есть такое количественное единство, дóлжно ли в нем представлять бытие или отсутствие [такового], насколько это нечто (наполняющее пространство или время) есть первый субстрат или только определение, относится ли его бытие к какой-нибудь другой вещи как причина или действие, изолировано ли оно от других вещей или находится во взаимной зависимости с ними, наконец, вопрос о возможности, действительности и необходимости этого бытия или их противоположности — все это вопросы *познания разумом* посредством понятий, которое называется *философским.* Определить же *a priori* созерцание в пространстве (фигуру), делить время (продолжительность) или просто познать всеобщее в синтезе одного и того же во времени и пространстве и возникающую отсюда величину созерцания вообще (число) — все это *задачи разума,* решаемые посредством конструирования понятий и называемые *математическими.*

Огромные успехи, достигаемые разумом посредством математики, естественно, возбуждают надежду, что если не сама математика, то во всяком случае ее метод достигнет успеха также и вне области величин, так как она сводит все свои понятия к созерца|ниям, которые она может дать *a priori* и посредством которых она может, так сказать, овладеть природой, тогда как чистая философия со своими дискурсивными понятиями *a priori* блуждает в природе, не будучи в состоянии сделать реальность своих понятий *a priori* созерцательной и тем самым достоверной. К тому же у мастеров математического искусства, по-видимому, нет недостатка в уверенности в себе, да и общество возлагает большие надежды на их ловкость, лишь бы они попробовали взяться за это дело. Так как они вряд ли когда-либо философствовали по поводу своей математики (трудное дело!), то специфическое различие между указанными двумя видами употребления разума вообще не приходит им в голову. Ходячие, эмпирически применяемые правила, которые они заимствуют у обыденного разума, они считают аксиомами. А откуда получаются понятия пространства и времени, которыми они занимаются (как единственными первоначальными величинами), — этот вопрос вовсе не беспокоит их, и вообще им кажется бесполезным исследовать происхождение чистых понятий рассудка и вместе с тем сферу их применения; они довольст-

sich ihrer zu bedienen. In allem diesem tun sie ganz recht, wenn sie nur ihre angewiesene Grenze, nämlich die der *Natur,* nicht überschreiten. So aber geraten sie unvermerkt von dem Felde der Sinnlichkeit auf den unsicheren Boden reiner und selbst transzendentaler Begriffe, wo der
A 726 Grund (*instabilis tellus, innabilis unda*) ihnen weder zu ste-
B 754 hen, | noch zu schwimmen erlaubt, und sich nur flüchtige Schritte tun lassen, von denen die Zeit nicht die mindeste Spur aufbehält, da hingegen ihr Gang in der Mathematik eine Heeresstraße macht, welche noch die späteste Nachkommenschaft mit Zuversicht betreten kann.

Da wir es uns zur Pflicht gemacht haben, die Grenzen der reinen Vernunft im transzendentalen Gebrauche genau und mit Gewißheit zu bestimmen, diese Art der Bestrebung aber das Besondere an sich hat, unerachtet der nachdrücklichsten und klärsten Warnungen sich noch immer durch Hoffnung hinhalten zu lassen, ehe man den Anschlag gänzlich aufgibt, über Grenzen der Erfahrungen hinaus in die reizenden Gegenden des Intellektuellen zu gelangen: so ist es notwendig, noch gleichsam den letzten Anker einer phantasiereichen Hoffnung wegzunehmen und zu zeigen, daß die Befolgung der mathematischen Methode in dieser Art Erkenntnis nicht den mindesten Vorteil schaffen könne, es müßte denn der sein, die Blößen ihrer selbst desto deutlicher aufzudecken: daß Meßkunst und Philosophie zwei ganz verschiedene Dinge seien, ob sie sich zwar in der Naturwissenschaft einander die Hand bieten, mithin das Verfahren des einen niemals von dem andern nachgeahmt werden könne.

Die Gründlichkeit der Mathematik beruht auf Definitionen, Axiomen, Demonstrationen. Ich werde mich damit begnügen, zu zeigen: daß keines dieser Stücke in dem Sinne, darin sie der Mathematiker nimmt,
A 727 von der | Philosophie könne geleistet, noch nachgeahmt werden; daß der
B 755 Meßkünstler nach seiner Methode in der Philosophie nichts als Kartengebäude zustandebringe, der Philosoph nach der seinigen in dem Anteil der Mathematik nur ein Geschwätz erregen könne, wiewohl eben darin Philosophie besteht, seine Grenzen zu kennen, und selbst der Mathematiker, wenn das Talent desselben nicht etwa schon von der Natur begrenzt und auf sein Fach eingeschränkt ist, die Warnungen der Philosophie nicht ausschlagen, noch sich über sie wegsetzen kann.

1. Von den Definitionen. *Definieren* soll, wie es der Ausdruck selbst gibt, eigentlich nur so viel bedeuten, als den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen ursprünglich darstellen*. Nach einer

* *Ausführlichkeit* bedeutet die Klarheit und Zulänglichkeit der Merkmale; *Grenzen* die Präzision, daß deren nicht mehr sind, als zum ausführlichen Begriffe

вуются тем, что пользуются ими. Во всем этом они правы, если только они не выходят за указанные им границы, а именно за пределы *природы*. В противном случае они незаметно переходят из области чувственности на непрочную почву чистых и даже трансцендентальных понятий (*instabilis tellus, innabilis unda*), где непозволительно ни стоять, | ни плавать, а можно только сделать несколько слабых шагов, от которых время не сохраняет ни малейшего следа, между тем как в математике они пролагают широкий путь, которым с уверенностью могут идти также и отдаленнейшие поколения.

Поскольку мы считаем своим долгом точно и с уверенностью определить границы чистого разума в его трансцендентальном употреблении, между тем как такого рода стремление обладает той особенностью, что, несмотря на самые настойчивые и ясные предостережения, все еще надеются, пока окончательно не отказываются от своего намерения, проникнуть за пределы опыта в заманчивые области интеллектуального, — поскольку необходимо отнять как бы последний якорь у богатой воображением надежды и показать, что следование математическому методу в этом роде познания не может дать никакой выгоды, разве что тем яснее откроются его собственные недостатки: хотя [прикладная] геометрия и философия подают друг другу руку в естествознании, тем не менее они совершенно отличны друг от друга и потому не могут копировать методы друг у друга.

Основательность математики зиждется на дефинициях, аксиомах и демонстрациях. Я ограничусь указанием на то, что ничто из перечисленного в том значении, какое оно имеет в математике, неприменимо в | философии и не может быть предметом подражания, что геометр, пользуясь своим методом, может строить в философии лишь карточные домики, а философ со своим методом может породить в математике лишь болтовню; между тем задача философии именно в том и состоит, чтобы определять свои границы, и даже математик, если только его талант от природы не ограничен и выходит за рамки своего предмета, не может отвергнуть предостережений философии или пренебречь ими.

1. О дефинициях. *Давать дефиницию* — это значит, собственно, как видно из самого термина, изначально давать подробно-обстоятельное изложение понятия вещи в его границах*. Согласно этим требованиям,

* *Обстоятельность* означает ясность и достаточность признаков; *границы* означают точность в том смысле, что признаков дается не более чем

solchen Forderung kann ein *empirischer* Begriff gar nicht definiert, sondern nur *expliziert* werden. Denn da wir an ihm nur einige Merkmale von einer gewissen Art Gegenstände der Sinne haben, so ist es niemals
A 728 sicher, ob man unter dem Worte, das denselben Gegenstand bezeich-
B 756 net, nicht einmal mehr, das anderemal weniger Merk|male desselben denke. So kann der eine im Begriffe vom *Golde* sich außer dem Gewichte, der Farbe, der Zähigkeit noch die Eigenschaft, daß es nicht rostet, denken, der andere davon vielleicht nichts wissen. Man bedient sich gewisser Merkmale nur solange, als sie zum Unterscheiden hinreichend sind; neue Bemerkungen dagegen nehmen welche weg und setzen einige hinzu, der Begriff steht also niemals zwischen sicheren Grenzen. Und wozu sollte es auch dienen, einen solchen Begriff zu definieren, da, wenn z. B. von dem Wasser und dessen Eigenschaften die Rede ist, man sich bei dem nicht aufhalten wird, was man bei dem Worte Wasser denkt, sondern zu Versuchen schreitet, und das Wort mit den wenigen Merkmalen, die ihm anhängen, nur eine *Bezeichnung* und nicht einen Begriff der Sache ausmachen soll, mithin die angebliche Definition nichts anderes als Wortbestimmung ist. Zweitens kann auch, genau zu reden, kein *a priori* gegebener Begriff definiert werden, z. B. Substanz, Ursache, Recht, Billigkeit etc.. Denn ich kann niemals sicher sein, daß die deutliche Vorstellung eines (noch verworren) gegebenen Begriffs ausführlich entwickelt worden, als wenn ich weiß, daß dieselbe dem Gegenstande adäquat sei. Da der Begriff desselben aber, so wie er gegeben ist, viel dunkele Vorstellungen enthalten kann, die wir in der Zergliederung übergehen, ob wir sie zwar in der Anwendung je-
A 729 derzeit brauchen: so ist die Ausführlichkeit der Zergliederung meines
B 757 Begriffs immer zweifelhaft und kann nur durch viel|fältig zutreffende Beispiele *vermutlich,* niemals aber *apodiktisch* gewiß gemacht werden. Anstatt des Ausdrucks Definition würde ich lieber den der *Exposition* brauchen, der immer noch behutsam bleibt, und bei dem der Kritiker sie auf einen gewissen Grad gelten lassen und doch wegen der Ausführlichkeit noch Bedenken tragen kann. Da also weder empirisch, noch *a priori* gegebene Begriffe definiert werden können, so bleiben keine andere als willkürlich gedachte übrig, an denen man dieses Kunststück

gehören; *ursprünglich* aber, daß diese Grenzbestimmung nicht irgend woher abgeleitet sei und also noch eines Beweises bedürfe, welches die vermeintliche Erklärung unfähig machen würde, an der Spitze aller Urteile über einen Gegenstand zu stehen.

эмпирическое понятие не поддается дефиниции — оно может быть только *объяснено*. Действительно, раз в эмпирическом понятии мы имеем лишь некоторые признаки того или иного вида предметов чувств, мы никогда не уверены в том, не мыслится ли под словом, обозначающим один и тот же предмет, в одном случае больше, а в другом меньше при|знаков его. Так, одни могут подразумевать в понятии *золото* кроме веса, цвета и ковкости еще и то, что золото не ржавеет, а другие, быть может, ничего не знают об этом свойстве его. Мы пользуемся некоторыми признаками лишь до тех пор, пока находим, что они достаточны для различения; новые же наблюдения заставляют устранять одни признаки и прибавлять другие, так что понятие никогда не остается в прочных границах. И зачем было бы давать дефиницию какого-то понятия, скажем, если речь идет о воде и ее свойствах, – ведь мы не останавливаемся на том, что подразумевается под словом вода, а приступаем к опытам, и слово с теми немногими признаками, которые мы связываем с ним, оказывается только *обозначением,* но не понятием вещи, стало быть, даваемая здесь дефиниция понятия есть лишь определение слова. Во-вторых, понятия, данные *a priori*, например: субстанция, причина, право, справедливость и т. д., строго говоря, также не поддаются дефиниции. Действительно, я могу быть уверенным в том, что отчетливое представление о данном (еще смутном) понятии раскрыто полностью лишь в том случае, если я знаю, что оно адекватно предмету. Но так как понятие предмета, как оно дано, может содержать в себе много неясных представлений, которые мы упускаем из виду при анализе, хотя всегда используем на практике, то подробность расчленения моего понятия всегда остается сомнительной и только на основании многих подтверждающих | примеров может сделаться достоверной, причем лишь *предположительно,* но никогда не *аподиктически* достоверной. Вместо термина *дефиниция* я бы предпочел лучше пользоваться более осторожным термином *экспозиция,* и под этим названием критик может до известной степени допустить дефиницию, сохраняя в то же время сомнения относительно ее обстоятельности. Итак, если данные понятия ни эмпирически, ни *a priori* не поддаются дефиниции, то остаются лишь произвольно мыслимые понятия, на которых можно попы-

нужно для полного понятия; *изначально* же означает, что определение границ ниоткуда не выводится и, следовательно, не нуждается в доказательстве, иначе предполагаемое объяснение не могло бы предварять все суждения о предмете

versuchen kann. Meinen Begriff kann ich in solchem Falle jederzeit definieren; denn ich muß doch wissen, was ich habe denken wollen, da ich ihn selbst vorsätzlich gemacht habe, und er mir weder durch die Natur des Verstandes, noch durch die Erfahrung gegeben worden, aber ich kann nicht sagen, daß ich dadurch einen wahren Gegenstand definiert habe. Denn wenn der Begriff auf empirischen Bedingungen beruht, z. B. eine Schiffsuhr, so wird der Gegenstand und dessen Möglichkeit durch diesen willkürlichen Begriff noch nicht gegeben; ich weiß daraus nicht einmal, ob er überall einen Gegenstand habe, und meine Erklärung kann besser eine Deklaration (meines Projekts) als Definition eines Gegenstandes heißen. Also blieben keine andere Begriffe übrig, die zum Definieren taugen, als solche, die eine willkürliche Synthesis enthalten, welche *a priori* konstruiert werden kann, mithin hat nur die Mathematik Definitionen. Denn den Gegenstand, den sie
A 730 denkt, stellt sie auch *a priori* in der Anschauung dar, und dieser kann
B 758 sicher nicht | mehr noch weniger enthalten als der Begriff, weil durch die Erklärung der Begriff von dem Gegenstande ursprünglich, d. i. ohne die Erklärung irgend wovon abzuleiten, gegeben wurde. Die deutsche Sprache hat für die Ausdrücke der *Exposition, Explikation, Deklaration* und *Definition* nichts mehr als das eine Wort Erklärung; und daher müssen wir schon von der Strenge der Forderung, da wir nämlich den philosophischen Erklärungen den Ehrennamen der Definition verweigerten, etwas ablassen und wollen diese ganze Anmerkung darauf einschränken, daß philosophische Definitionen nur als Expositionen gegebener, mathematische aber als Konstruktionen ursprünglich gemachter Begriffe, jene nur analytisch durch Zergliederung (deren Vollständigkeit nicht apodiktisch gewiß ist), diese synthetisch zustandegebracht werden und also den Begriff selbst *machen,* dagegen die ersteren ihn nur *erklären.* Hieraus folgt:

a) daß man es in der Philosophie der Mathematik nicht so nachtun müsse, die Definitionen voranzuschicken, als nur etwa zum bloßen Versuche. Denn da sie Zergliederungen gegebener Begriffe sind, so gehen diese Begriffe, obzwar nur noch verworren, voran, und die unvollständige Exposition geht vor der vollständigen, so daß wir aus einigen Merkmalen, die wir aus einer noch unvollendeten Zergliederung gezogen haben, manches vor-
A 731 her schließen können, ehe wir zur vollständigen Exposition, d. i. zur Defi-
B 759 nition, gelangt sind; mit einem Worte, daß in | der Philosophie die Definiti-

таться проделать этот фокус. В этом случае я всегда могу дать дефиницию своего понятия; в самом деле, я должен ведь знать, что́ именно я хотел мыслить, так как сам умышленно образовал понятие, и оно не дано мне ни природой рассудка, ни опытом; однако при этом я не могу сказать, что таким путем я дал дефиницию действительного предмета. В самом деле, если понятие основывается на эмпирических условиях, как, например, понятие корабельных часов, то предмет и возможность его еще не даны этим произвольным понятием; из своего понятия я не знаю даже, соответствует ли ему вообще предмет, и мое объяснение скорее может называться декларацией (моего замысла), чем дефиницией предмета. Таким образом, доступными дефиниции остаются только понятия, содержащие в себе произвольный синтез, который может быть конструирован *a priori*; стало быть, только математика имеет дефиниции. Действительно, предмет, который она мыслит, показан ею также *a priori* в созерцании, и этот предмет, несомненно, | не может содержать в себе ни больше, ни меньше, чем понятие, так как понятие о предмете дается здесь дефиницией первоначально, т. е. так, что дефиниция ниоткуда не выводится. Немецкий язык имеет для понятий *exposito, explicatio, declaratio* и *definitio* только один термин — Erklärung (объяснение); поэтому мы должны несколько отступить от строгости требования, ибо мы ведь отказали философским объяснениям в почетном имени дефиниций и хотим свести все это замечание к тому, что философские дефиниции осуществляются только в виде экспозиции данных нам понятий, а математические — в виде конструирования первоначально созданных понятий; первые осуществляются лишь аналитически путем расчленения (завершенность которого не обладает аподиктической достоверностью), а вторые — синтетически; следовательно, математические дефиниции *создают* само понятие, а философские— только *объясняют* его. Отсюда следует:

а) что в философии нельзя, подражая математике, начинать с дефиниций, разве только в виде попытки. В самом деле, так как дефиниция есть расчленение данных понятий, то эти понятия, хотя еще и смутно, предваряют [другие], и неполная экспозиция предшествует полной, причем из немногих признаков, извлеченных нами из неполного еще расчленения, мы уже многое можем вывести раньше, чем придем к полной экспозиции, т. е. к дефиниции; словом, | в философии дефиниция со всей ее определенностью и ясно-

on, als abgemessene Deutlichkeit, das Werk eher schließen als anfangen müsse *. Dagegen haben wir in der Mathematik gar keinen Begriff vor der Definition, als durch welche der Begriff allererst gegeben wird, sie muß also und kann auch jederzeit davon anfangen.

b) Mathematische Definitionen können niemals irren. Denn weil der Begriff durch die Definition zuerst gegeben wird, so enthält er gerade nur das, was die Definition durch ihn gedacht haben will. Aber obgleich dem Inhalte nach nichts Unrichtiges darin vorkommen kann, so kann doch bisweilen, obzwar nur selten, in der Form (der Einkleidung) gefehlt werden, nämlich in Ansehung der Präzision. So hat die gemeine
A 731 Erklärung der Kreislinie, daß sie eine *krumme* Linie sei, deren alle
B 760 Punkte von einem | einigen (dem Mittelpunkte) gleich weit abstehen, den Fehler, daß die Bestimmung *krumm* unnötigerweise eingeflossen ist. Denn es muß einen besonderen Lehrsatz geben, der aus der Definition gefolgert wird und leicht bewiesen werden kann: daß eine jede Linie, deren alle Punkte von einem einigen gleich weit abstehen, krumm (kein Teil von ihr gerade) sei. Analytische Definitionen können dagegen auf vielfältige Art irren, entweder indem sie Merkmale hineinbringen, die wirklich nicht im Begriffe lagen, oder an der Ausführlichkeit ermangeln, die das Wesentliche einer Definition ausmacht, weil man der Vollständigkeit seiner Zergliederung nicht so völlig gewiß sein kann. Um deswillen läßt sich die Methode der Mathematik im Definieren in der Philosophie nicht nachahmen.

2. Von den Axiomen. Diese sind synthetische Grundsätze *a priori*, sofern sie unmittelbar gewiß sind. Nun läßt sich nicht ein Begriff mit dem anderen synthetisch und doch unmittelbar verbinden, weil, damit

* Die Philosophie wimmelt von fehlerhaften Definitionen, vornehmlich solchen, die zwar wirklich Elemente zur Definition, aber noch nicht vollständig enthalten. Würde man nun eher gar nichts mit einem Begriffe anfangen können, als bis man ihn definiert hätte, so würde es gar schlecht mit allem Philosophieren stehen. Da aber, so weit die Elemente (der Zergliederung) reichen, immer ein guter und sicherer Gebrauch davon zu machen ist, so können auch mangelhafte Definitionen, d. i. Sätze, die eigentlich noch nicht Definitionen, aber übrigens wahr und also Annaherungen zu ihnen sind, sehr nützlich gebraucht werden. In der Mathematik gehört die Definition *ad esse*, in der Philosophie *ad melius esse* Es ist schön, aber oft sehr schwer, dazu zu gelangen. Noch suchen die Juristen eine Definition zu ihrem Begriffe vom Recht.

стью должна скорее завершать труд, чем начинать его *. Наоборот, в математике до дефиниции мы не располагаем никаким понятием, так как оно только и дается дефиницией; следовательно, математика должна и всегда может начинать с дефиниций

b) Математические дефиниции никогда не могут быть ошибочными. Действительно, так как в математике понятие впервые дается дефиницией, то оно содержит в себе именно то, что указывается в нем дефиницией. Но хотя по содержанию в ней не может быть ничего неправильного, тем не менее иногда, правда лишь изредка, она может иметь пробел в форме (в которую она облекается), а именно в отношении точности. Так, общепринятая дефиниция окружности как *кривой* линии, все точки которой находятся на одинаковом расстоянии | от одной и той же точки (от центра), заключает в себе тот недостаток, что в ней без всякой нужды введено определение *кривизны*. В самом деле, должна быть особая, выводимая из дефиниции и легко доказуемая теорема о том, что всякая линия, все точки которой находятся на одинаковом расстоянии от одной и той же точки, есть кривая (ни одна часть ее не есть прямая). Аналитические дефиниции, наоборот, могут заключать в себе самые разнообразные ошибки или потому, что вносят признаки, в действительности не содержавшиеся в понятии, или потому, что им недостает подробной обстоятельности, составляющей суть дефиниции, так как мы не можем быть вполне уверены в завершенности своего расчленения. Поэтому философия не может подражать методу математики в построении дефиниций.

2. Об аксиомах. Аксиомы суть синтетические основоположения *a priori*, поскольку они непосредственно достоверны. Понятие нельзя синтетически и тем не менее непосредственно связать с другим понятием, так

* Философия кишит ошибочными дефинициями, особенно такими, которые, правда, действительно содержат в себе элементы для дефиниции, однако еще не во всей полноте. Если бы мы совсем не могли оперировать понятием, пока не дали его дефиницию, то всему философствованию пришлось бы худо. Но так как, насколько хватает элементов (расчленения), их можно всегда применять верно и надежно, то и недостаточные дефиниции, т. е. положения, собственно, еще не оставляющие дефиниции, однако истинные и потому приближающиеся к дефиниции, могут быть употреблены с большой пользой В математике дефиниция относится *ad esse*, а в философии *ad melius esse* Дойти до дефиниции приятно, однако нередко очень трудно. Юристы и до сих пор ищут дефиницию для своего понятия права.

wir über einen Begriff hinausgehen können, ein drittes, vermittelndes Erkenntnis nötig ist. Da nun Philosophie bloß die Vernunfterkenntnis nach Begriffen ist, so wird in ihr kein Grundsatz anzutreffen sein, der den Namen eines Axioms verdiene. Die Mathematik dagegen ist der Axiomen fähig, weil sie vermittelst der Konstruktion der Begriffe in der
A 733 Anschauung des Gegenstandes die Prädikate desselben *a priori* und
B 761 unmittelbar verknüpfen kann, z. B. | daß drei Punkte jederzeit in einer Ebene liegen. Dagegen kann ein synthetischer Grundsatz bloß aus Begriffen niemals unmittelbar gewiß sein, z. B. der Satz: alles, was geschieht, hat seine Ursache; da ich mich nach einem Dritten herumsehen muß, nämlich der Bedingung der Zeitbestimmung in einer Erfahrung, und nicht direkt, unmittelbar aus den Begriffen allein, einen solchen Grundsatz erkennen konnte. Diskursive Grundsätze sind also ganz etwas anderes als intuitive, d. i. Axiomen. Jene erfordern jederzeit noch eine Deduktion, deren die letztern ganz und gar entbehren können; und da diese eben um desselben Grundes willen evident sind, welches die philosophischen Grundsätze bei aller ihrer Gewißheit doch niemals vorgeben können, so fehlt unendlich viel daran, daß irgendein synthetischer Satz der reinen und transzendentalen Vernunft so augenscheinlich sei (wie man sich trotzig auszudrücken pflegt), als der Satz: *daß zweimal zwei vier geben.* Ich habe zwar in der Analytik bei der Tafel der Grundsätze des reinen Verstandes auch gewisser Axiomen der Anschauung gedacht; allein der daselbst angeführte Grundsatz war selbst kein Axiom, sondern diente nur dazu, das Principium der Möglichkeit der Axiomen überhaupt anzugeben, und ist selbst nur ein Grundsatz aus Begriffen. Denn sogar die Möglichkeit der Mathematik muß in der Transzendentalphilosophie gezeigt werden. Die Philosophie hat also
A 734 keine Axiomen und darf niemals ihre Grundsätze *a priori* so
B 762 schlechthin gebieten, sondern muß | sich dazu bequemen, ihre Befugnis wegen derselben durch gründliche Deduktion zu rechtfertigen.

3. Von den Demonstrationen. Nur ein apodiktischer Beweis, sofern er intuitiv ist, kann Demonstration heißen. Erfahrung lehrt uns wohl, was dasei, aber nicht, daß es gar nicht anders sein könne. Daher können empirische Beweisgründe keinen apodiktischen Beweis verschaffen. Aus Begriffen *a priori* (im diskursiven Erkenntnisse) kann aber niemals anschauende Gewißheit, d. i. Evidenz, entspringen, so sehr auch sonst das Urteil apodiktisch gewiß sein mag. Nur die Mathematik enthält also Demonstrationen, weil sie nicht aus Begriffen, son-

как для того, чтобы иметь возможность выйти за пределы понятия, нужно иметь какое-то третье, опосредствующее познание А раз философия есть только познание разумом согласно понятиям, то в ней нельзя найти ни одного основоположения, которое заслуживало бы названия аксиомы. Наоборот, математика способна иметь аксиомы, так как посредством конструирования понятий она может в созерцании предмета *a priori* и непосредственно связать его предикаты, как, | например, [в утверждении], что три точки всегда лежат в одной плоскости. Синтетическое же основоположение из одних лишь понятий, например утверждение, что все, что происходит, имеет причину, никогда не может быть непосредственно достоверным, так как я вынужден искать что-то третье, а именно условие временно́го определения в опыте, и не могу познать такое основоположение прямо, непосредственно из одних лишь понятий. Следовательно, дискурсивные основоположения имеют совершенно иной характер, чем интуитивные, т. е. аксиомы. Первые всегда нуждаются еще в дедукции, тогда как вторые вполне могут обойтись без нее; и так как именно поэтому интуитивные основоположения наглядны, философские же основоположения, несмотря на всю свою достоверность, никогда не могут претендовать на наглядность, то синтетические положения чистого и трансцендентального разума бесконечно далеки от того, чтобы быть столь же очевидными (как это настойчиво утверждают), что и положение *дважды два четыре.* Правда, в аналитике, приводя таблицу основоположений чистого рассудка, я упоминал также о некоторых аксиомах созерцания; однако указанное там основоположение само не есть аксиома, а служит только для того, чтобы указать принцип возможности аксиом вообще, и само было лишь основоположением, исходящим из понятий. Действительно, в трансцендентальной философии даже возможность математики должна быть разъяснена. Итак, философия не имеет никаких аксиом и никогда не может предписывать столь безоговорочно свои основоположения *a priori*, а должна | постараться обосновать свое право на них посредством основательной дедукции.

3 О демонстрациях. Только аподиктические доказательства, поскольку они интуитивны, могут называться демонстрациями. Опыт показывает нам, что́ существует, однако из него мы не узнаем, что оно не может быть иным. Поэтому эмпирические доводы не могут дать аподиктическое доказательство. А из понятий *a priori* (в дискурсивном познавании) никогда не может возникнуть наглядная достоверность, т. е. очевидность, хотя бы суждение вообще-то и было аподиктически достоверным Следовательно, только в математике имеются де-

dern der Konstruktion derselben, d. i. der Anschauung, die den Begriffen entsprechend *a priori* gegeben werden kann, ihre Erkenntnis ableitet. Selbst das Verfahren der Algeber mit ihren Gleichungen, aus denen sie durch Reduktion die Wahrheit zusammt dem Beweise hervorbringt, ist zwar keine geometrische, aber doch charakteristische Konstruktion, in welcher man an den Zeichen die Begriffe, vornehmlich von dem Verhältnisse der Größen, in der Anschauung darlegt und, ohne einmal auf das Heuristische zu sehen, alle Schlüsse vor Fehlern dadurch sichert, daß jeder derselben vor Augen gestellt wird. Da hingegen das philosophische Erkenntnis dieses Vorteils entbehren muß, indem es das Allgemeine jederzeit *in abstracto* (durch Begriffe) betrachten muß, indessen daß Mathematik das Allgemeine *in*
A 735 *concreto* (in der einzelnen Anschauung) und doch durch reine
B 763 Vorstel||lung *a priori* erwägen kann, wobei jeder Fehltritt sichtbar wird. Ich möchte die erstern daher lieber *akroamatische* (diskursive) *Beweise* nennen, weil sie sich nur durch lauter Worte (den Gegenstand in Gedanken) führen lassen, als *Demonstrationen*, welche, wie der Ausdruck es schon anzeigt, in der Anschauung des Gegenstandes fortgehen.

Aus allem diesem folgt nun, daß es sich für die Natur der Philosophie gar nicht schicke, vornehmlich im Felde der reinen Vernunft, mit einem dogmatischen Gange zu strotzen und sich mit den Titeln und Bändern der Mathematik auszuschmücken, in deren Orden sie doch nicht gehört, ob sie zwar auf schwesterliche Vereinigung mit derselben zu hoffen alle Ursache hat. Jene sind eitele Anmaßungen, die niemals gelingen können, vielmehr ihre Absicht rückgängig machen müssen, die Blendwerke einer ihre Grenzen verkennenden Vernunft zu entdecken und vermittelst hinreichender Aufklärung unserer Begriffe den Eigendünkel der Spekulation auf das bescheidene, aber gründliche Selbsterkenntnis zurückzuführen. Die Vernunft wird also in ihren transzendentalen Versuchen nicht so zuversichtlich vor sich hinsehen können, gleich als wenn der Weg, den sie zurückgelegt hat, so ganz gerade zum Ziele führe, und auf ihre zum Grunde gelegte Prämissen nicht so mutig rechnen können, daß es nicht nötig wäre, öfters zurück-
A 736 zusehen und Acht zu haben, ob sich nicht etwa im Fortgange der Schlüsse
B 764 Fehler entdecken, die in den Prinzipien | übersehen worden und es nötig machen, sie entweder mehr zu bestimmen, oder ganz abzuändern.

Ich teile alle apodiktischen Sätze (sie mögen nun erweislich oder auch unmittelbar gewiß sein) in *Dogmata* und *Mathemata* ein. Ein di-

монстрации, так как она выводит свои познания не из понятий, а из конструирования их, т. е. из созерцания, которое может быть дано *a priori* соответственно понятиям. Даже действия алгебры с уравнениями, из которых она посредством редукции получает истину вместе с доказательством, представляют собой если не геометрическое, то все же конструирование с помощью символов, в котором понятия, в особенности понятия об отношении между величинами, выражены в созерцании знаками, и, таким образом, не говоря уже об эвристическом [значении этого метода], все выводы гарантированы от ошибок тем, что каждый из них показан наглядно. Философское же познание должно быть лишено этого преимущества, так как ему приходится рассматривать всеобщее всегда *in abstracto* (посредством понятий), тогда как математика может исследовать всеобщее *in concreto* (в единичном созерцании) и тем не менее с помощью чистого пред|ставления *a priori*, причем всякая ошибка становится очевидной. Поэтому первый вид доказательств я предпочел бы называть *акроаматическими* (дискурсивными) доказательствами, так как они ведутся только посредством слов (предмета в мыслях) , а не *демонстрациями,* которые, как видно из самого термина, развиваются в созерцании предмета.

Из всего этого следует, что природе философии, особенно в сфере чистого разума, вовсе не соответствует упорство в догматизме и в украшении себя титулами и знаками отличия математики, к ордену которой она не принадлежит, хотя имеет основание надеяться на родственное единение с ней. Такие пустые притязания никогда не могут быть осуществлены в ней и скорее мешают ее цели – раскрыть иллюзии разума, нарушающего свои границы, и достаточным разъяснением наших понятий низвести самомнение спекуляции до скромного, но основательного самопознания. Следовательно, в своих трансцендентальных попытках разум не будет в состоянии смотреть вперед так уверенно, как если бы пройденный им путь совершенно прямо вел к цели, и на положенные в основу посылки он не может опираться так решительно, чтобы у него не было надобности часто оглядываться назад и обращать внимание на то, не обнаружились ли в процессе умозаключения ошибки, которые были упущены в принципах | и которые заставляют или точнее определить принципы, или совершенно изменить их.

Все аподиктические положения (как полученные путем доказательства, так и непосредственно достоверные) я делю на *догмы* и *матемы.*

rekt synthetischer Satz aus Begriffen ist ein *Dogma;* hingegen ein dergleichen Satz durch Konstruktion der Begriffe ist ein *Mathema.* Analytische Urteile lehren uns eigentlich nichts mehr vom Gegenstande, als was der Begriff, den wir von ihm haben, schon in sich enthält, weil sie die Erkenntnis über den Begriff des Subjekts nicht erweitern, sondern diesen nur erläutern. Sie können daher nicht füglich Dogmen heißen (welches Wort man vielleicht durch *Lehrsprüche* übersetzen könnte). Aber unter den gedachten zwei Arten synthetischer Sätze *a priori* können nach dem gewöhnlichen Redegebrauch nur die zum philosophischen Erkenntnisse gehörige diesen Namen führen, und man würde schwerlich die Sätze der Rechenkunst oder Geometrie Dogmata nennen. Also bestätigt dieser Gebrauch die Erklärung, die wir gaben, daß nur Urteile aus Begriffen und nicht die aus der Konstruktion der Begriffe dogmatisch heißen können.

Nun enthält die ganze reine Vernunft in ihrem bloß spekulativen Gebrauche nicht ein einziges direkt synthetisches Urteil aus Begriffen.
A 737 Denn durch Ideen ist sie, wie wir gezeigt haben, gar keiner synthetischer
B 765 Urteile, die objektive Gültigkeit hätten, fähig; durch Verstandes|begriffe aber errichtet sie zwar sichere Grundsätze, aber gar nicht direkt aus Begriffen, sondern immer nur indirekt durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nämlich *mögliche Erfahrung;* da sie denn, wenn diese (etwas als Gegenstand möglicher Erfahrungen) vorausgesetzt wird, allerdings apodiktisch gewiß sind, an sich selbst aber (direkt) *a priori* gar nicht einmal erkannt werden können. So kann niemand den Satz: alles, was geschieht, hat seine Ursache, aus diesen gegebenen Begriffen allein gründlich einsehen. Daher ist er kein Dogma, ob er gleich in einem anderen Gesichtspunkte, nämlich dem einzigen Felde seines möglichen Gebrauchs, d. i. der Erfahrung, ganz wohl und apodiktisch bewiesen werden kann. Er heißt aber *Grundsatz* und nicht *Lehrsatz,* ob er gleich bewiesen werden muß, darum weil er die besondere Eigenschaft hat, daß er seinen Beweisgrund, nämlich Erfahrung, selbst zuerst möglich macht und bei dieser immer vorausgesetzt werden muß.

Gibt es nun im spekulativen Gebrauche der reinen Vernunft auch dem Inhalte nach gar keine Dogmate, so ist alle *dogmatische* Methode, sie mag nun dem Mathematiker abgeborgt sein, oder eine eigentümliche Manier werden sollen, für sich unschicklich. Denn sie verbirgt nur die Fehler und Irrtümer und täuscht die Philosophie, deren eigentliche

Синтетическое положение, прямо полученное из понятий, есть *догма,* а синтетическое положение, полученное путем конструирования понятий, есть *матема.* Аналитические суждения не дают нам, собственно, больше того, что содержится уже в нашем понятии о предмете, так как они не расширяют познание за пределы понятия субъекта, а только разъясняют это понятие. Потому они и не могут в собственном смысле слова называться догмами (этот термин можно, пожалуй, перевести словами *установленное положение*). А из упомянутых двух видов синтетических положений *a priori* согласно общепринятому словоупотреблению могут так называться те, что принадлежат только к философскому познанию, и вряд ли можно назвать догмами положения арифметики или геометрии. Следовательно, наше объяснение, что догматическими могут называться только суждения, основанные на понятиях, а не на конструировании понятий, подтверждается этим словоупотреблением.

Весь чистый разум в своем лишь спекулятивном употреблении не содержит ни одного синтетического суждения, непосредственно основанного на понятиях. Действительно, посредством идей он не способен, как мы показали, создать ни одного синтетического суждения, которое имело бы объективную значимость; а посредством понятий рассудка | он создает, правда, надежные основоположения, однако не прямо из понятий, а всегда лишь косвенно, через отношение этих понятий к чему-то совершенно случайному, а именно к *возможному опыту;* если предполагается опыт (нечто как предмет возможного опыта), то они, конечно, аподиктически достоверны, но сами по себе (прямо) они даже не могут быть познаны *a priori*. Так, положение *все происходящее имеет причину* никто не может как следует усмотреть из одних этих данных понятий. Поэтому оно не есть догма, хотя с другой точки зрения, а именно в единственной сфере своего возможного употребления, т. е. в сфере опыта, оно вполне может быть доказано аподиктически. Но, хотя его и с необходимостью требуется доказать, оно называется *основоположением* (Grundsatz), а не *теоремой* (Lehrsatz), так как оно обладает особенным свойством: только оно делает возможным само основание своего доказательства, а именно опыт, и всегда должно предполагаться при нем.

Если в спекулятивном применении чистого разума нет никаких догм также и по содержанию, то всякий *догматический* метод, заимствован ли он из математики или изобретен самостоятельно, сам по себе непригоден для него. Действительно, он только скрывает ошибки и заблуждения и обманывает философию, подлинная цель

Absicht ist, alle Schritte der Vernunft in ihrem klärsten Lichte sehen zu
A 738 lassen. Gleichwohl kann die Methode immer *systematisch* sein. Denn
B 766 unsere Vernunft | (subjektiv) ist selbst ein System, aber in ihrem reinen Gebrauche, vermittelst bloßer Begriffe, nur ein System der Nachforschung nach Grundsätzen der Einheit, zu welcher Erfahrung allein den Stoff hergeben kann. Von der eigentümlichen Methode einer Transzendentalphilosophie läßt sich aber hier nichts sagen, da wir es nur mit einer Kritik unserer Vermögensumstände zu tun haben, ob wir überall bauen, und wie hoch wir wohl unser Gebäude aus dem Stoffe, den wir haben (den reinen Begriffen *a priori*), aufführen können.

Des ersten Hauptstücks Zweiter Abschnitt

Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs

Die Vernunft muß sich in allen ihren Unternehmungen der Kritik unterwerfen und kann der Freiheit derselben durch kein Verbot Abbruch tun, ohne sich selbst zu schaden und einen ihr nachteiligen Verdacht auf sich zu ziehen. Da ist nun nichts so wichtig in Ansehung des Nutzens, nichts so heilig, das sich dieser prüfenden und musternden Durchsuchung, die kein Ansehen der Person kennt, entziehen dürfte. Auf dieser Freiheit beruht sogar die Existenz der Vernunft, die kein diktatorisches
A 739 Ansehen hat, sondern deren Ausspruch jederzeit nichts als die Einstim-
B 767 mung freier Bürger ist, deren jeglicher seine Bedenk|lichkeiten, ja sogar sein *veto* ohne Zurückhalten muß äußern können.

Ob nun aber gleich die Vernunft sich der Kritik niemals *verweigern* kann, so hat sie doch nicht jederzeit Ursache, sie zu *scheuen*. Aber die reine Vernunft in ihrem dogmatischen (nicht mathematischen) Gebrauche ist sich nicht so sehr der genauesten Beobachtung ihrer obersten Gesetze bewußt, daß sie nicht mit Blödigkeit, ja mit gänzlicher Ablegung alles angemaßten dogmatischen Ansehens vor dem kritischen Auge einer höheren und richterlichen Vernunft erscheinen müßte.

Ganz anders ist es bewandt, wenn sie es nicht mit der Zensur des Richters, sondern den Ansprüchen ihres Mitbürgers zu tun hat und sich dagegen bloß verteidigen soll. Denn da diese ebensowohl dogmatisch

которой состоит в том, чтобы проливать самый ясный свет на все шаги разума. Тем не менее метод [философии] всегда может быть *систематическим*. Действительно, наш разум | (субъективно) сам есть система, однако в своем чистом употреблении, посредством одних лишь понятий, он есть лишь система исследования, исходящая из основоположений о единстве, материал для которого может быть дан только опытом. Но о собственном методе трансцендентальной философии здесь ничего нельзя сказать, так как мы занимаемся только критикой своих способностей, дабы узнать, можем ли мы вообще строить и как высоко мы можем возвести здание из имеющегося у нас материала (из чистых понятий *a priori*).

Первой главы Раздел второй

Дисциплина чистого разума в свете его полемического употребления

Во всех своих начинаниях разум должен подвергать себя критике и никакими запретами не может нарушать ее свободы, не нанося ущерба самому себе и не навлекая на себя вредных подозрений. Здесь нет ничего столь важного по своей полезности и столь священного, что имело бы право уклоняться от этого испытующего и ревизующего исследования, не признающего никаких авторитетов. На этой свободе основывается само существование разума, не имеющего никакой диктаторской власти, и его приговоры всегда есть не что иное, как согласие свободных граждан, из которых каждый должен иметь возможность выражать свои сомне|ния и даже без стеснения налагать свое *veto*.

Но пусть разум никогда не может *уклониться* от критики, у него не всегда есть причина этой критики *опасаться*. В своем догматическом (не математическом) употреблении чистый разум не настолько отдает себе отчет в самом точном соблюдении своих высших законов, чтобы предстать перед критическим оком высшего и творящего суд разума без боязни и сохраняя свои притязания на догматический авторитет.

Но все обстоит иначе, когда он имеет дело не с цензурой судьи, а с притязаниями своего согражданина и должен только защищаться против них. Действительно, эти притязания тоже хотят быть догма-

sein wollen, obzwar im Verneinen, als jene im Bejahen: so findet eine Rechtfertigung κατ' ἄνθρωπον statt, die wider alle Beeinträchtigung sichert und einen titulierten Besitz verschafft, der keine fremde Anmaßungen scheuen darf, ob er gleich selbst κατ' ἀλήθειαν nicht hinreichend bewiesen werden kann.

Unter dem polemischen Gebrauche der reinen Vernunft verstehe ich nun die Verteidigung ihrer Sätze gegen die dogmatischen Verneinungen derselben. Hier kommt es nun nicht darauf an, ob ihre Behaup-
A 740 tungen nicht vielleicht auch falsch sein möchten, sondern nur, daß nie-
B 768 mand das Gegenteil jemals mit apodiktischer Gewißheit (ja auch | nur mit größerem Scheine) behaupten könne. Denn wir sind alsdann doch nicht bittweise in unserem Besitz, wenn wir einen, obzwar nicht hinreichenden Titel derselben vor uns haben, und es völlig gewiß ist, daß niemand die Unrechtmäßigkeit dieses Besitzes jemals beweisen könne.

Es ist etwas Bekümmerndes und Niederschlagendes, daß es überhaupt eine Antithetik der reinen Vernunft geben und diese, die doch den obersten Gerichtshof über alle Streitigkeiten vorstellt, mit sich selbst in Streit geraten soll. Zwar hatten wir oben eine solche scheinbare Antithetik derselben vor uns; aber es zeigte sich, daß sie auf einem Mißverstande beruhte, da man nämlich dem gemeinen Vorurteile gemäß Erscheinungen für Sachen an sich selbst nahm und dann eine absolute Vollständigkeit ihrer Synthesis auf eine oder andere Art (die aber auf beiderlei Art gleich unmöglich war) verlangte, welches aber von Erscheinungen gar nicht erwartet werden kann. Es war also damals kein wirklicher *Widerspruch der Vernunft* mit ihr selbst bei den Sätzen: die Reihe *an sich gegebener* Erscheinungen hat einen absolut ersten Anfang, und: diese Reihe ist schlechthin und *an sich selbst* ohne allen Anfang; denn beide Sätze bestehen gar wohl zusammen, weil *Erscheinungen* nach ihrem Dasein (als Erscheinungen) *an sich selbst* gar nichts, d. i.
A 741 etwas Widersprechendes, sind, und also deren Voraussetzung natürlicher-
B 769 weise widersprechende Folgerungen nach sich ziehen muß. |

Ein solcher Mißverstand kann aber nicht vorgewandt und dadurch der Streit der Vernunft beigelegt werden, wenn etwa theistisch behauptet würde: *es ist ein höchstes Wesen,* und dagegen atheistisch: *es ist kein höchstes Wesen;* oder in der Psychologie: alles, was denkt, ist von absoluter beharrlicher Einheit und also von aller vergänglichen materiellen Einheit unterschieden, welchem ein anderer entgegensetzte: die Seele ist nicht immaterielle Einheit und kann von der Vergänglichkeit nicht ausgenommen werden. Denn der Gegenstand der Frage ist hier von

тическими, если не в виде утверждения, как первые, то в виде отрицания, и потому здесь имеет место оправдание κατ' ἄνθρωπον, ограждающее от всяких опасностей и дающее право на владение, которое может не опасаться чужих притязаний, хотя само оно не может быть в достаточной степени доказано κατ' ἀλήθειαν.

Под полемическим употреблением чистого разума я понимаю защиту его положений против догматического отрицания их. Здесь дело не в том, что его утверждения, быть может, также ложны, а только в том, что никто не может с аподиктической достоверностью (или хотя бы | только с большей вероятностью) утверждать противоположное. Ведь мы владеем чем-то не по чьей-либо милости, если, имея, правда, недостаточно прав на это, мы все же совершенно уверены, что никто не может доказать незаконность нашего владения.

Есть нечто печальное и удручающее в том, что вообще имеет место антитетика чистого разума и что разум, высшее судилище для [решения] всех споров, вынужден вступать в спор с самим собой. Выше перед нами, правда, предстала такая мнимая антитетика, но оказалось, что она основывается на недоразумении, возникшем оттого, что согласно распространенному предрассудку явления принимались за вещи сами по себе и затем выставлялось требование абсолютной полноты их синтеза в той или другой форме (которая, однако, и в той и в другой форме была одинаково невозможна), чего, однако, вовсе нельзя ожидать от явлений. Следовательно, в этом случае не было никакого действительного *противоречия разума* с самим собой в утверждениях: ряд явлений, которые даны *сами по себе,* имеет абсолютно первое начало и этот ряд существует абсолютно и *сам по себе,* без всякого начала; действительно, оба положения совместимы, так как явления по своему бытию (как явления) *сами по себе* суть ничто, т. е. суть нечто противоречивое, и потому допущение их, естественно, влечет за собой противоречивые выводы. |

Но мы не можем ссылаться на подобное недоразумение и тем самым улаживать спор разума в случаях, когда, например, в духе теизма утверждают: *высшее существо есть*, или, напротив, — в духе атеизма — говорят: *высшего существа нет*, или когда в психологии одни говорят, что все мыслящее обладает абсолютным постоянным единством, следовательно, отличается от всякого преходящего материального единства, а другие утверждают, наоборот, что душа не есть нематериальное единство и не может быть изъята из сферы преходящего. Действитель-

allem Fremdartigen, das seiner Natur widerspricht, frei, und der Verstand hat es nur mit *Sachen an sich* selbst und nicht mit Erscheinungen zu tun. Es würde also hier freilich ein wahrer Widerstreit anzutreffen sein, wenn nur die reine Vernunft auf der verneinenden Seite etwas zu sagen hätte, was dem Grunde einer Behauptung nahe käme; denn was die Kritik der Beweisgründe des dogmatisch Bejahenden betrifft, die kann man ihm sehr wohl einräumen, ohne darum diese Sätze aufzugeben, die doch wenigstens das Interesse der Vernunft für sich haben, darauf sich der Gegner gar nicht berufen kann.

Ich bin zwar nicht der Meinung, welche vortreffliche und nachdenkende Männer (z. B. *Sulzer)* so oft geäußert haben, da sie die Schwäche der bisherigen Beweise fühlten: daß man hoffen könne, man werde der-
A 742 einst noch evidente Demonstrationen der zwei Kardinalsätze unserer
B 770 reinen Vernunft: es ist ein Gott, es ist ein künftiges Le|ben, erfinden. Vielmehr bin ich gewiß, daß dieses niemals geschehen werde. Denn wo will die Vernunft den Grund zu solchen synthetischen Behauptungen, die sich nicht auf Gegenstände der Erfahrung und deren innere Möglichkeit beziehen, hernehmen? Aber es ist auch apodiktisch gewiß, daß niemals irgendein Mensch auftreten werde, der das *Gegenteil* mit dem mindesten Scheine, geschweige dogmatisch behaupten könne. Denn weil er dieses doch bloß durch reine Vernunft dartun könnte, so müßte er es unternehmen, zu beweisen: daß ein höchstes Wesen, daß das in uns denkende Subjekt als reine Intelligenz *unmöglich* sei. Wo will er aber die Kenntnisse hernehmen, die ihn, von Dingen über alle mögliche Erfahrung hinaus so synthetisch zu urteilen, berechtigen? Wir können also darüber ganz unbekümmert sein, daß uns jemand das Gegenteil einstens beweisen werde, daß wir darum eben nicht nötig haben, auf schulgerechte Beweise zu sinnen, sondern immerhin diejenigen Sätze annehmen können, welche mit dem spekulativen Interesse unserer Vernunft im empirischen Gebrauch ganz wohl zusammenhängen und überdem es mit dem praktischen Interesse zu vereinigen die einzigen Mittel sind. Für den Gegner (der hier nicht bloß als Kritiker betrachtet werden muß) haben wir unser *non liquet* in Bereitschaft, welches ihn unfehlbar verwirren muß, indessen daß wir die Retorsion desselben auf
A 743 uns nicht weigern, indem wir die subjektive Maxime der Vernunft be-
B 771 ständig im Rückhalte | haben, die dem Gegner notwendig fehlt, und unter deren Schutz wir alle seine Luftstreiche mit Ruhe und Gleichgültigkeit ansehen können.

но, в этих случаях предмет обсуждения свободен от всего постороннего, противоречащего его природе, и рассудок имеет здесь дело только с *вещами (Sachen) самими по себе*, а не с явлениями. Следовательно, здесь должно было бы быть настоящее противостояние, если бы только чистый разум мог найти в пользу отрицания нечто близкое основанию утверждения; в самом деле, что касается критики доводов догматического утверждения, то она может быть допущена без отказа от этих положений, так как в их пользу все же говорят интересы разума, между тем как противник не может сослаться на эти интересы.

Я, правда, не согласен с мнением, которое столь часто выражали выдающиеся и вдумчивые люди (например, Зульцер [1]), которые чувствовали слабость прежних доказательств, а именно с мнением, согласно которому можно надеяться, что будут еще со временем изобретены очевидные демонстрации двух кардинальных положений нашего чистого разума: есть бог, есть загробная | жизнь. Я же скорее уверен, что этого никогда не случится. Действительно, откуда бы разум взял основания для таких синтетических утверждений, которые не касаются предметов опыта и его внутренней возможности? Но аподиктически достоверно также и то, что нет и не будет человека, который мог бы высказать *противоположные* утверждения с какой-либо вероятностью, а тем более догматически. Действительно, раз он мог бы сделать это только с помощью чистого разума, то он должен был бы взять на себя задачу доказать, что высшее существо и что мыслящий в нас субъект как чистая интеллигенция *невозможны*. Но откуда же он брал бы знания, которые дали бы ему право таким образом выносить синтетические суждения о вещах за пределами всякого возможного опыта? Поэтому мы можем не беспокоиться, что кто-то когда-то докажет нам противоположное; следовательно, нам вовсе не нужно придумывать искусные доказательства, и мы всегда можем принять те положения, которые вполне согласуются со спекулятивным интересом нашего разума в эмпирическом применении и, сверх того, служат единственным средством для соединения его с практическим интересом. Для противника (которого следует рассматривать здесь не только как критика) у нас всегда в запасе *non liquet*, которое неизбежно должно сбить его с толку, тогда как мы не мешаем ему обратить это замечание против нас, ибо у нас в резерве всегда есть субъективная максима разума, | которой недостает противнику, и под ее защитой мы можем спокойно и равнодушно смотреть на все его холостые выстрелы.

Auf solche Weise gibt es eigentlich gar keine Antithetik der reinen Vernunft. Denn der einzige Kampfplatz für sie würde auf dem Felde der reinen Theologie und Psychologie zu suchen sein; dieser Boden aber trägt keinen Kämpfer in seiner ganzen rüstung und mit Waffen, die zu fürchten wären. Er kann nur mit Spott oder Großsprecherei auftreten, welches als ein Kinderspiel belacht werden kann. Das ist eine tröstende Bemerkung, die der Vernunft wieder Mut gibt; denn worauf wollte sie sich sonst verlassen, wenn sie, die allein alle Irrungen abzutun berufen ist, in sich selbst zerrüttet wäre, ohne Frieden und ruhigen Besitz hoffen zu können?

Alles, was die Natur selbst anordnet, ist zu irgendeiner Absicht gut. Selbst Gifte dienen dazu, andere Gifte, welche sich in unseren eigenen Säften erzeugen, zu überwältigen, und dürfen daher in einer vollständigen Sammlung von Heilmitteln (Officin) nicht fehlen. Die Einwürfe wider die Überredungen und den Eigendünkel unserer bloß spekulativen Vernunft sind selbst durch die Natur dieser Vernunft aufgegeben und müssen also ihre gute Bestimmung und Absicht haben, die man nicht in den Wind schlagen muß. Wozu hat uns die Vorsehung manche Gegen-
A 744 stände, ob sie gleich mit unserem höchsten Interesse zusammenhängen,
B 772 so hoch gestellt, daß uns fast | nur vergönnt ist, sie in einer undeutlichen und von uns selbst bezweifelten Wahrnehmung anzutreffen, dadurch ausspähende Blicke mehr gereizt als befriedigt werden? Ob es nützlich sei, in Ansehung solcher Aussichten dreiste Bestimmungen zu wagen, ist wenigstens zweifelhaft, vielleicht gar schädlich. Allemal aber und ohne allen Zweifel ist es nützlich, die forschende sowohl als prüfende Vernunft in völlige Freiheit zu versetzen, damit sie ungehindert ihr eigen Interesse besorgen könne, welches ebensowohl dadurch befördert wird, daß sie ihren Einsichten Schranken setzt, als daß sie solche erweitert, und welches allemal leidet, wenn sich fremde Hände einmengen, um sie wider ihren natürlichen Gang nach erzwungenen Absichten zu lenken.

Laßt demnach euren Gegner nur Vernunft zeigen, und bekämpfet ihn bloß mit Waffen der Vernunft. Übrigens seid wegen der guten Sache (des praktischen Interesse) außer Sorgen, denn die kommt im bloß spekulativen Streite niemals mit ins Spiel. Der Streit entdeckt alsdann nichts, als eine gewisse Antinomie der Vernunft, die, da sie auf ihrer Natur beruht, notwendig angehört und geprüft werden muß. Er kultiviert dieselbe durch Betrachtung ihres Gegenstandes auf zwei Seiten und berichtigt ihr Urteil dadurch, daß er solches einschränkt. Das, was hierbei streitig wird, ist nicht

Таким образом, собственно, никакой антитетики чистого разума нет. Действительно, единственную арену борьбы для него можно было бы искать в сфере чистой теологии и чистой психологии; но эта почва не удерживает ни одного ратника в полной амуниции и с оружием, которого следовало бы бояться. Он может выступать только с насмешками и хвастовством, которые можно осмеять как детскую забаву. Это утешительное наблюдение вновь придает разуму мужество; иначе на что же он мог бы полагаться, если бы, призванный один устранять все заблуждения, он сам в себе был раздвоен, не имея возможности надеется на мир и спокойное обладание [истиной]?

Все устроенное самой природой пригодно для какой-нибудь цели. Даже яды служат для того, чтобы побеждать другие яды, зарождающиеся в самих соках нашего тела, и потому должны находиться в полной коллекции лекарственных средств (в аптеке). Возражения против уверенности и самомнения нашего чисто спекулятивного разума даны самой природой этого разума и, следовательно, должны иметь полезное назначение и цель, которыми не следует пренебрегать. Почему некоторые предметы, хотя и связанные с нашими высшими интересами, поставлены провидением столь высоко, что нам | дозволено только находить их в неясном восприятии, вызывающем в нас самих сомнения, отчего исследующий взор не столько удовлетворяется, сколько раздражается? И полезно ли отваживаться на дерзкие определения, — при такой перспективе это по меньшей мере сомнительно, быть может, даже вредно. Но всегда и без всякого сомнения полезно предоставить пытливому и испытующему разуму полную свободу, дабы он беспрепятственно мог обеспечивать свои интересы, чему способствует и то, что он ограничивает свои прозрения, и то, что он расширяет их, между тем как интересы его всякий раз страдают, когда вмешивается чужая рука, чтобы свернуть его с естественного для него пути к навязанным ему целям.

Поэтому предоставьте вашему противнику говорить только разумное и побивайте его только оружием разума. Что же касается добра (практического интереса), не беспокойтесь о нем, так как в чисто спекулятивном споре оно вовсе не замешано. Тогда спор обнаружит лишь некоторую антиномию разума, которая, коренясь в его природе, необходимо должна быть выслушана и исследована. Спор развивает антиномию, рассматривая ее предмет с двух сторон и исправляя ее суждение тем, что ограничивает это суждение. Спорным оказывается здесь не

A 745 die *Sache*, sondern der *Ton*. Denn es bleibt euch noch genug übrig, um die
B 773 vor der schärfsten Vernunft gerechtfertigte Sprache eines festen | *Glaubens* zu sprechen, wenn ihr gleich die des *Wissens* habt aufgeben müssen.

Wenn man den kaltblütigen, zum Gleichgewichte des Urteils eigentlich geschaffenen *David Hume* fragen sollte: was bewog euch, durch mühsam ergrübelte Bedenklichkeiten die für den Menschen so tröstliche und nützliche Überredung, daß ihre Vernunfteinsicht zur Behauptung und zum bestimmten Begriff eines höchsten Wesens zulange, zu untergraben?, so würde er antworten: nichts als die Absicht, die Vernunft in ihrer Selbsterkenntnis weiter zu bringen und zugleich ein gewisser Unwille über den Zwang, den man der Vernunft antun will, indem man mit ihr groß tut und sie zugleich hindert, ein freimütiges Geständnis ihrer Schwächen abzulegen, die ihr bei der Prüfung ihrer selbst offenbar werden. Fragt ihr dagegen den den Grundsätzen des *empirischen* Vernunftgebrauchs allein ergebenen und aller transzendenten Spekulation abgeneigten *Priestley*, was er für Bewegungsgründe gehabt habe, unserer Seele Freiheit und Unsterblichkeit (die Hoffnung des künftigen Lebens ist bei ihm nur die Erwartung eines Wunders der Wiedererweckung), zwei solche Grundpfeiler aller Religion, niederzureißen, er, der selbst ein frommer und eifriger Lehrer der Religion ist: so würde er nichts andres antworten können als: das Interesse der Vernunft, welche dadurch verliert, daß man gewisse Gegenstände den Ge-
A 746 setzen der materiellen Natur, den einzigen, die wir genau kennen und
B 774 bestimmen können, | entziehen will. Es würde unbillig scheinen, den letzteren, der seine paradoxe Behauptung mit der Religionsabsicht zu vereinigen weiß, zu verschreien und einem wohldenkenden Manne wehe zu tun, weil er sich nicht zurechte finden kann, sobald er sich aus dem Felde der Naturlehre verloren hatte. Aber diese Gunst muß dem nicht minder gutgesinnten und seinem sittlichen Charakter nach untadelhaften *Hume* ebensowohl zustatten kommen, der seine abgezogene Spekulation darum nicht verlassen kann, weil er mit Recht dafür hält, daß ihr Gegenstand ganz außerhalb den Grenzen der Naturwissenschaft, im Felde reiner Ideen liege.

Was ist nun hierbei zu tun, vornehmlich in Ansehung der Gefahr, die daraus dem gemeinen Besten zu drohen scheint? Nichts ist natürlicher, nichts billiger als die Entschließung, die ihr deshalb zu nehmen habt. Laßt diese Leute nur machen; wenn sie Talent, wenn sie Tiefe und neue Nachforschung, mit einem Worte, wenn sie nur Vernunft

[само] дело, а *тон*. Действительно, на вашу долю остается еще достаточно, чтобы говорить языком твердой *веры*, | оправдываемым перед самым строгим разумом, хотя вам и приходится покинуть язык *знания*.

Если бы спросить *Давида Юма*, [человека] хладнокровного, как бы созданного для уравновешенных суждений: что побудило Вас с помощью старательно подобранных сомнений подорвать столь утешительное и полезное для человека убеждение в том, что у его разума достаточно проницательности для обоснования и определенного понимания высшего существа? – то он ответил бы: ничего, кроме намерения продвинуть разум в его самопознании и кроме некоторого недовольства насилием, производимым над разумом, когда им хвастаются и одновременно мешают ему искренне признать свои слабости, открывающиеся ему при проверке самого себя. Но задайте вопрос *Пристли* †, преданному одним только принципам *эмпирического* применения разума и питающему отвращение ко всякой трансцендентальной спекуляции, чтó его побудило подрывать свободу и бессмертие нашей души (надежда на загробную жизнь есть у него лишь ожидание чуда воскресения), эти основы всякой религии, и он, будучи сам благочестивым и ревностным проповедником религии, не найдет иного ответа, кроме ссылки на интерес разума, которому мы наносим ущерб, если хотим изъять некоторые предметы из сферы законов материальной природы – единственной, которую мы можем точно познать и определить. | Было бы, по-видимому, несправедливо поносить этого мыслителя, умевшего соединить свое парадоксальное утверждение с целями религии, и оскорблять благонамеренного человека за то, что он не может ориентироваться, как только покидает область естествознания. Но такое же благосклонное отношение должно выпасть также и на долю не менее благомыслящего и по всему нравственному характеру безупречного Юма, который не может отказаться от своих отвлеченных спекуляций, так как он совершенно правильно полагает, что предмет их находится вне пределов естествознания, в сфере чистых идей.

Что же нужно сделать здесь, в особенности в виду опасности, которая, как кажется, грозит общему благу? Нет более естественного и более справедливого решения, чем то, какое вам предстоит принять по этому вопросу: предоставьте этим людям делать свое дело; если они обнаружат талант, если они произведут глубокие и новые исследования, одним сло-

zeigen, so gewinnt jederzeit die Vernunft. Wenn ihr andere Mittel ergreift, als die einer zwangslosen Vernunft, wenn ihr über Hochverrat schreiet, das gemeine Wesen, das sich auf so subtile Bearbeitungen gar nicht versteht, gleichsam als zum Feuerlöschen zusammen ruft, so macht ihr euch lächerlich. Denn es ist die Rede gar nicht davon, was dem gemeinen Besten hierunter vorteilhaft oder nachteilig sei, sondern
A 747 nur, wie weit die Vernunft es wohl in ihrer von allem Interesse abstra-
B 775 hierenden | Spekulation bringen könne, und ob man auf diese überhaupt etwas rechnen, oder sie lieber gegen das Praktische gar aufgeben müsse. Anstatt also mit dem Schwerte drein zu schlagen, so sehet vielmehr von dem sicheren Sitze der Kritik diesem Streite geruhig zu, der für die Kämpfenden mühsam, für euch unterhaltend und bei einem gewiß unblutigen Ausgange für eure Einsichten ersprießlich ausfallen muß. Denn es ist sehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie notwendig ausfallen müsse. Überdem wird Vernunft schon von selbst durch Vernunft so wohl gebändigt und in Schranken gehalten, daß ihr gar nicht nötig habt, Scharwachen aufzubieten, um demjenigen Teile, dessen besorgliche Obermacht euch gefährlich scheint, bürgerlichen Widerstand entgegen zu setzen. In dieser Dialektik gibts keinen Sieg, über den ihr besorgt zu sein Ursache hättet.

Auch bedarf die Vernunft gar sehr eines solchen Streits, und es wäre zu wünschen, daß er eher und mit uneingeschränkter öffentlicher Erlaubnis wäre geführt worden. Denn um desto früher wäre eine reife Kritik zustandegekommen, bei deren Erscheinung alle diese Streithändel von selbst wegfallen müssen, indem die Streitenden ihre Verblendung und Vorurteile, welche sie veruneinigt haben, einsehen lernen.

A 748 Es gibt eine gewisse Unlauterkeit in der menschlichen Natur, die
B 776 am Ende doch wie alles, was von der | Natur kommt, eine Anlage zu guten Zwecken enthalten muß, nämlich eine Neigung, seine wahren Gesinnungen zu verhehlen und gewisse angenommene, die man für gut und rühmlich hält, zur Schau zu tragen. Ganz gewiß haben die Menschen durch diesen Hang, sowohl sich zu verhehlen, als auch einen ihnen vorteilhaften Schein anzunehmen, sich nicht bloß *zivilisiert,* sondern nach und nach in gewisser Maße *moralisiert,* weil keiner durch die Schminke der Anständigkeit, Ehrbarkeit und Sittsamkeit durchdringen konnte, also an vermeintlich echten Beispielen des Guten, die er um sich sah, eine Schule der Besserung für sich selbst fand. Allein diese Anlage, sich besser zu stellen, als man ist, und Gesinnungen zu äußern,

вом, если только они будут говорить разумное, то выигрыш от этого всегда будет на стороне разума. Если же вы хватаетесь за другие средства, кроме средств разума, не испытывающего принуждения, если вы кричите о государственной измене, если вы созываете, как будто для тушения пожара, простых людей, ничего не понимающих в столь тонких вопросах, — то вы ставите себя в смешное положение. Действительно, речь идет здесь не о том, что полезно или вредно общему благу, а только о том, как далеко может пойти разум в своей отвлекающейся от всякого интереса | спекуляции, и о том, можно ли на нее сколько-нибудь рассчитывать или лучше совсем отказаться от нее в пользу практического. Таким образом, вместо того чтобы размахивать мечом, лучше спокойно присматривайтесь из безопасного убежища критики к этому спору, который для борющихся сторон утомителен, а вас развлекает и при несомненно бескровном исходе должен быть полезным для ваших взглядов. Ибо было бы нелепо ожидать от разума разъяснений и в то же время заведомо предписывать ему, на какую сторону он непременно должен стать. К тому же разум уже самопроизвольно до такой степени укрощается и удерживается в границах самим же разумом, что вам нет нужды призывать стражу, чтобы противопоставить общественную силу той стороне, перевес которой кажется вам опасным. В этой диалектике не бывает побед, которые давали бы вам повод беспокоиться.

Разум даже нуждается в таком споре, и было бы желательно, чтобы этот спор велся своевременно и публично, пользуясь неограниченным дозволением со стороны общества. Тем раньше в таком случае развилась бы зрелая критика, при появлении которой все эти столкновения сами собой должны исчезнуть, так как спорящие поймут свое ослепление и научатся распознавать предрассудки, разъединявшие их.

В человеческой природе есть некоторая порочность, которая в конце концов, как и все | исходящее из природы, должна содержать в себе задатки к добрым целям; я говорю о склонности [человека] скрывать свои настоящие чувства и выставлять напоказ другие, считающиеся благородными и похвальными. Без сомнения, благодаря этой склонности скрывать свою природу и придавать себе лучший вид люди не только *цивилизовались*, но и постепенно в известной степени *морализировались*, так как, не будучи в состоянии сорвать маску благопристойности, честности и благонравия, всякий находил для себя школу для совершенствования в предположительно подлинных примерах добра, которые он видел среди окружающих. Однако эта склонность показывать себя лучше, чем на самом деле, и

die man nicht hat, dient nur gleichsam *provisorisch* dazu, um den Menschen aus der Rohigkeit zu bringen und ihn zuerst wenigstens die *Manier* des Guten, das er kennt, annehmen zu lassen; denn nachher, wenn die echten Grundsätze einmal entwickelt und in die Denkungsart übergegangen sind, so muß jene Falschheit nach und nach kräftig bekämpft werden, weil sie sonst das Herz verdirbt und gute Gesinnungen unter dem Wucherkraute des schönen Scheins nicht aufkommen läßt.

Es tut mir leid, eben dieselbe Unlauterkeit, Verstellung und Heuchelei sogar in den Äußerungen der spekulativen Denkungsart wahrzunehmen, worin doch Menschen, das Geständnis ihrer Gedanken billigermaßen offen und unverhohlen zu entdecken, weit weniger Hindernisse und | gar keinen Vorteil haben. Denn was kann den Einsichten nachteiliger sein, als sogar bloße Gedanken verfälscht einander mitzuteilen, Zweifel, die wir wider unsere eigene Behauptungen fühlen, zu verhehlen, oder Beweisgründen, die uns selbst nicht genugtun, einen Anstrich von Evidenz zu geben? Solange indessen bloß die Privateitelkeit diese geheimen Ränke anstiftet (welches in spekulativen Urteilen, die kein besonderes Interesse haben und nicht leicht einer apodiktischen Gewißheit fähig sind, gemeiniglich der Fall ist), so widersteht denn doch die Eitelkeit anderer *mit öffentlicher Genehmigung,* und die Sachen kommen zuletzt dahin, wo die lauterste Gesinnung und Aufrichtigkeit, obgleich weit früher, sie hingebracht haben würde. Wo aber das gemeine Wesen dafür hält, daß spitzfindige Vernünftler mit nichts minderem umgehen, als die Grundfeste der öffentlichen Wohlfahrt wankend zu machen, da scheint es nicht allein der Klugheit gemäß, sondern auch erlaubt und wohl gar rühmlich, der guten Sache eher durch Scheingründe zu Hilfe zu kommen, als den vermeintlichen Gegnern derselben auch nur den Vorteil zu lassen, unsern Ton zur Mäßigung einer bloß praktischen Überzeugung herabzustimmen und uns zu nötigen, den Mangel der spekulativen und apodiktischen Gewißheit zu gestehen. Indessen sollte ich denken, daß sich mit der Absicht, eine gute Sache zu behaupten, in der Welt wohl nichts übler als Hinterlist, Verstellung und Betrug vereinigen lasse. Daß es in der Abwiegung der Vernunft|gründe einer bloßen Spekulation alles ehrlich zugehen müsse, ist wohl das Wenigste, was man fordern kann. Könnte man aber auch nur auf dieses Wenige sicher rechnen, so wäre der Streit der spekulativen Vernunft über die wichtigen Fragen von Gott, der Unsterblichkeit (der Seele) und der Freiheit entweder längst entschieden, oder würde sehr bald zu Ende gebracht werden. So steht öfters die

A 749 B 777

A 450 B 778

высказывать убеждения, которых в действительности нет, служит только *предварительно* – для того, чтобы вывести человека из состояния грубости и заставить его сначала по крайней мере усвоить *манеры* добра, известного ему, а затем, когда правильные основоположения уже развились и вошли в образ мышления, эта лживость должна быть постепенно искоренена, потому что иначе она развращает душу и не дает добрым чувствам подняться из-под сорной травы красивой видимости.

Мне жаль, что те же самые порочность, притворство и лицемерие я наблюдаю даже в проявлениях спекулятивного способа мышления, хотя здесь люди встречают гораздо меньше препятствий высказывать искренне и откровенно, как и подобает, свои взгляды и не имеют | никаких выгод поступать иначе. В самом деле, что же может быть вреднее для познания, как даже мысли сообщать друг другу извращенно, скрывать испытываемые нами сомнения в собственных наших утверждениях или придавать видимость очевидности доводам, которые не удовлетворяют нас самих? Но пока эти тайные козни имеют своим источником только личное тщеславие человека (что нередко имеет место в спекулятивных суждениях, не представляющих особенного интереса и трудно доказуемых с аподиктической достоверностью), их *публичному одобрению* противостоит тщеславие других людей, и в конце концов результат получается такой же, какой был бы достигнут, правда, значительно раньше, при самых благородных чувствах и искренности. Но в тех случаях, когда простые люди полагают, что хитроумные софисты замышляют не менее чем подкоп под самые основы общественного благополучия, им кажется не только умным, но и позволительным и даже похвальным скорее помогать доброму делу хотя бы мнимыми доводами, чем оставлять предполагаемому противнику добра даже и те преимущества, которые появились бы у него, если бы мы умерили свой тон до степени лишь практического убеждения и признались, что у нас нет спекулятивной и аподиктической достоверности. Однако мне думается, что в мире труднее всего согласовать хитрость, притворство и обман с намерением отстоять доброе дело. Чтобы при взвешивании доводов ра|зума в чистой спекуляции все было честно — это самое меньшее, чего можно требовать. Но если бы можно было твердо рассчитывать хотя бы на это меньшее, то спор спекулятивного разума по поводу важных вопросов о боге, бессмертии (души) и свободе был бы или давно решен, или близок к разрешению. Так нередко чистота убеж-

Lauterkeit der Gesinnung im umgekehrten Verhältnisse der Gutartigkeit der Sache selbst, und diese hat vielleicht mehr aufrichtige und redliche Gegner als Verteidiger.

Ich setze also Leser voraus, die keine gerechte Sache mit Unrecht verteidigt wissen wollen. In Ansehung deren ist es nun entschieden, daß nach unseren Grundsätzen der Kritik, wenn man nicht auf dasjenige sieht, was geschieht, sondern was billig geschehen sollte, es eigentlich gar keine Polemik der reinen Vernunft geben müsse. Denn wie können zwei Personen einen Streit über eine Sache führen, deren Realität keiner von beiden in einer wirklichen, oder auch nur möglichen Erfahrung darstellen kann, über deren Idee er allein brütet, um aus ihr etwas *mehr* als Idee, nämlich die Wirklichkeit des Gegenstandes selbst, herauszubringen? Durch welches Mittel wollen sie aus dem Streite herauskommen, da keiner von beiden seine Sache geradezu begreiflich und gewiß machen, sondern nur die seines Gegners angreifen und widerlegen kann? Denn dieses ist das Schicksal
A 751 B 779 aller Behauptungen der rei|nen Vernunft: daß, da sie über die Bedingungen aller möglichen Erfahrung hinausgehen, außerhalb welchen kein Dokument der Wahrheit irgendwo angetroffen wird, sich aber gleichwohl der Verstandesgesetze, die bloß zum empirischen Gebrauch bestimmt sind, ohne die sich aber kein Schritt im synthetischen Denken tun läßt, bedienen müssen, sie dem Gegner jederzeit Blößen geben und sich gegenseitig die Blöße ihres Gegners zunutzemachen können.

Man kann die Kritik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten derselben ansehen; denn sie ist in die letzteren, als welche auf Objekte unmittelbar gehen, nicht mit verwickelt, sondern ist dazu gesetzt, die Rechtsame der Vernunft überhaupt nach den Grundsätzen ihrer ersten Institution zu bestimmen und zu beurteilen.

Ohne dieselbe ist die Vernunft gleichsam im Stande der Natur und kann ihre Behauptungen und Ansprüche nicht anders geltend machen oder sichern, als durch *Krieg*. Die Kritik dagegen, welche alle Entscheidungen aus den Grundregeln ihrer eigenen Einsetzung hernimmt, deren Ansehen keiner bezweifeln kann, verschafft uns die Ruhe eines gesetzlichen Zustandes, in welchem wir unsere Streitigkeit nicht anders führen sollen, als durch *Prozeß*. Was die Händel in dem ersten Zustande endigt,
A 752 ist ein *Sieg*, dessen sich beide Teile rühmen, auf den mehrenteils ein nur
B 780 unsicherer Friede folgt, den die Obrigkeit stiftet, welche sich | ins Mittel

дений встает в обратно пропорциональное отношение к достоинству самого дела, и это дело, быть может, обретает больше искренних и честных противников, чем защитников.

Итак, я допускаю, что есть читатели, которые не хотят защищать правое дело неправыми путями. Имея их в виду, я считаю, согласно основоположениям нашей критики, решенным [следующий вопрос]: когда мы обращаем внимание не на то, что происходит, а на то, что по справедливости должно было бы происходить, не должно быть, собственно, никакой полемики чистого разума. В самом деле, как могут два человека вести спор о вещи, реальность которой ни один из них не может показать в действительном, или хотя бы только возможном опыте, относительно вещи, которую они вынашивают в себе лишь как идею, стараясь добыть из нее нечто *бóльшее*, чем идея, а именно действительность самого предмета? Какими способами могли бы они выпутаться из спора, если ни один из них не может даже сделать свое дело (Sache) понятным и достоверным, а может только нападать на то, что делает противник и опровергать это? Такова ведь судьба всех утверждений чи|стого разума; поскольку они выходят за пределы условий всякого возможного опыта, вне которых нельзя найти никакого подтверждения истины, но в то же время вынуждены пользоваться законами рассудка, которые предназначены только для эмпирического применения и без которых, однако, нельзя сделать ни одного шага в синтетическом мышлении, – постольку они постоянно открывают противнику свои слабые стороны, и каждый может использовать слабость своего противника.

Критику чистого разума можно рассматривать как настоящее судилище для всех его споров; действительно, в эти споры, непосредственно касающиеся объектов, она не вмешивается, а предназначена для того, чтобы определить права разума вообще и судить о них по основоположениям его первой инстанции.

Без критики разум находится как бы в естественном состоянии и может отстоять свои утверждения и претензии или обеспечить их не иначе как посредством *войны*. Наоборот, критика, заимствуя все решения из основных правил его собственного установления, авторитет которого не может быть подвергнут сомнению, создает нам спокойствие правового состояния, при котором наши споры надлежит вести не иначе как в виде [судебного] *процесса*. В естественном состоянии конец спору кладет *победа*, которой хвалятся обе стороны и за которой большей частью следует лишь непрочный мир, устанавливаемый вмешав-

legt, im zweiten aber die *Sentenz,* die, weil sie hier die Quelle der Streitigkeiten selbst trifft, einen ewigen Frieden gewähren muß. Auch nötigen die endlosen Streitigkeiten einer bloß dogmatischen Vernunft, endlich in irgendeiner Kritik dieser Vernunft selbst und in einer Gesetzgebung, die sich auf sie gründet, Ruhe zu suchen; so wie *Hobbes* behauptet: der Stand der Natur sei ein Stand des Unrechts und der Gewalttätigkeit, und man müsse ihn notwendig verlassen, um sich dem gesetzlichen Zwange zu unterwerfen, der allein unsere Freiheit dahin einschränkt, daß sie mit jedes anderen Freiheit und eben dadurch mit dem gemeinen Besten zusammenbestehen könne.

Zu dieser Freiheit gehört denn auch die, seine Gedanken, seine Zweifel, die man sich nicht selbst auflösen kann, öffentlich zur Beurteilung auszustellen, ohne darüber für einen unruhigen und gefährlichen Bürger verschrieen zu werden. Dies liegt schon in dem ursprünglichen Rechte der menschlichen Vernunft, welche keinen anderen Richter erkennt, als selbst wiederum die allgemeine Menschenvernunft, worin ein jeder seine Stimme hat; und da von dieser alle Besserung, deren unser Zustand fähig ist, herkommen muß, so ist ein solches Recht heilig und darf nicht geschmälert werden. Auch ist es sehr unweise, gewisse gewagte Behauptungen oder vermessene Angriffe auf die, welche schon die Beistimmung des größten und besten Teils des gemeinen Wesens
A 753 auf ihrer Seite haben, für gefährlich auszuschreien; denn das heißt, ih-
B 781 nen eine | Wichtigkeit geben, die sie garnicht haben sollten. Wenn ich höre, daß ein nicht gemeiner Kopf die Freiheit des menschlichen Willens, die Hoffnung eines künftigen Lebens und das Dasein Gottes wegdemonstriert haben solle, so bin ich begierig, das Buch zu lesen, denn ich erwarte von seinem Talent, daß er meine Einsichten weiterbringen werde. Das weiß ich schon zum voraus völlig gewiß, daß er nichts von allem diesem wird geleistet haben; nicht darum weil ich etwa schon im Besitze unbezwinglicher Beweise dieser wichtigen Sätze zu sein glaubte, sondern weil mich die transzendentale Kritik, die mir den ganzen Vorrat unserer reinen Vernunft aufdeckte, völlig überzeugt hat, daß, so wie sie zu bejahenden Behauptungen in diesem Felde ganz unzulänglich ist, so wenig und noch weniger werde sie wissen, um über diese Fragen etwas verneinend behaupten zu können. Denn wo will der angebliche Freigeist seine Kenntnis hernehmen, daß es z. B. kein höchstes Wesen gebe? Dieser Satz liegt außerhalb dem Felde möglicher Erfahrung und darum auch außer den Grenzen aller menschlichen Einsicht. Den dog-

шимся в дело начальством; | в правовом же состоянии дело кончается *приговором*, который, касаясь здесь самого источника споров, должен обеспечить вечный мир. Да и сами бесконечные споры чисто догматического разума побуждают в конце концов искать спокойствия в какой-нибудь критике этого разума и в законодательстве, основывающемся на ней. Так, Гоббс ↑ утверждал: естественное состояние есть состояние несправедливости и насилия, и совершенно необходимо покинуть его, чтобы подчиниться силе закона, который единственно ограничивает нашу свободу так, что она может существовать в согласии со свободой всякого другого и тем самым с общим благом.

К этой свободе относится также и свобода высказывать свои мысли и сомнения, которых ты не можешь разрешить самостоятельно, для публичного обсуждения и не подвергаться за это обвинениям, будто ты беспокойный и опасный [для общества] гражданин. Эта свобода вытекает уже из изначальных прав человеческого разума, не признающего никакого судьи, кроме самого общечеловеческого разума, в котором всякий имеет голос; и так как от этого разума зависит всякое улучшение, какое возможно в нашем состоянии, то это право священно и никто не смеет ограничивать его. Да и неумно кричать об опасности тех или иных смелых утверждений или дерзновенных нападок на взгляды, одобряемые большей и лучшей частью простых людей: ведь это значит придавать подобным утверждениям такое | важное значение, какого они вовсе не должны были иметь. Когда я слышу, что какой-нибудь незаурядный ум старается опровергнуть свободу человеческой воли, надежду на загробную жизнь и бытие бога, то я жадно стремлюсь прочитать [его] книгу, так как ожидаю, что благодаря его таланту мои знания расширятся. Я заранее уже совершенно уверен, что он не решит своей задачи, не потому, что я воображаю, будто я уже обладаю неопровержимыми доказательствами в пользу этих важных положений, а потому, что трансцендентальная критика, открывая мне все ресурсы нашего чистого разума, полностью убедила меня в следующем: так же как разум совершенно недостаточен для обоснования утвердительных положений в этой области, точно так же, и еще в меньшей степени, он неспособен дать отрицательный ответ на эти вопросы. Действительно, откуда же так называемый вольнодумец может заимствовать, например, свое знание, будто высшего существа нет? Это положение лежит вне сферы возможного опыта и потому находится также за пределами всякого человеческого прозрения. Догматического за-

matischen Verteidiger der guten Sache gegen diesen Feind würde ich gar nicht lesen, weil ich zum voraus weiß, daß er nur darum die Scheingründe des anderen angreifen werde, um seinen eigenen Eingang zu verschaffen, überdem ein alltägiger Schein doch nicht so viel Stoff zu
A 754 neuen Bemerkungen gibt, als ein befremdlicher und sinnreich ausge-
B 782 dachter. Hingegen würde der nach seiner Art auch dog|matische Religionsgegner meiner Kritik gewünschte Beschäftigung und Anlaß zu mehrerer Berichtigung ihrer Grundsätze geben, ohne daß seinetwegen im mindesten etwas zu befürchten wäre.

Aber die Jugend, welche dem akademischen Unterrichte anvertrauet ist, soll doch wenigstens vor dergleichen Schriften gewarnt und von der frühen Kenntnis so gefährlicher Sätze abgehalten werden, ehe ihre Urteilskraft gereift, oder vielmehr die Lehre, welche man in ihnen gründen will, fest gewurzelt ist, um aller Überredung zum Gegenteil, woher sie auch kommen möge, kräftig zu widerstehen?

Müßte es bei dem dogmatischen Verfahren in Sachen der reinen Vernunft bleiben, und die Abfertigung der Gegner eigentlich polemisch, d. i. so beschaffen sein, daß man sich ins Gefecht einließe und mit Beweisgründen zu entgegengesetzten Behauptungen bewaffnete, so wäre freilich nichts ratsamer *vor der Hand,* aber zugleich nichts eiteler und fruchtloser *auf die Dauer,* als die Vernunft der Jugend eine Zeit lang unter Vormundschaft zu setzen und wenigstens solange vor Verführung zu bewahren. Wenn aber in der Folge entweder Neugierde, oder der Modeton des Zeitalters ihr dergleichen Schriften in die Hände spielen: wird alsdann jene jugendliche Überredung noch Stich halten?
Derjenige, der nichts als dogmatische Waffen mitbringt, um den An-
A 755 griffen seines Gegners zu widerstehen, und die verborgene Dialektik,
B 783 die nicht minder | in seinem eigenen Busen, als in dem des Gegenteils liegt, nicht zu entwickeln weiß, sieht Scheingründe, die den Vorzug der Neuigkeit haben, gegen Scheingründe, welche dergleichen nicht mehr haben, sondern vielmehr den Verdacht einer mißbrauchten Leichtgläubigkeit der Jugend erregen, auftreten. Er glaubt nicht besser zeigen zu können, daß er der Kinderzucht entwachsen sei, als wenn er sich über jene wohlgemeinte Warnungen wegsetzt; und, dogmatisch gewohnt, trinkt er das Gift, das seine Grundsätze dogmatisch verdirbt, in langen Zügen in sich.

Gerade das Gegenteil von dem, was man hier anrät, muß in der akademischen Unterweisung geschehen, aber freilich nur unter der Vor-

щитника доброго дела против этого врага я бы вовсе не стал читать, ибо я заранее знаю, что он будет нападать на мнимые доводы противника лишь для того, чтобы расчистить путь своим доводам; кроме того, обычная иллюзия не дает столько материала для новых замечаний, сколько необыкновенная и остроумно придуманная. Противник же религии, будучи по-своему дог|матиком, мог бы дать хорошее упражнение для моей критики и послужить поводом к исправлению некоторых ее основоположений, причем у меня нет никаких оснований опасаться его.

Но не следует ли по крайней мере предостерегать от подобных сочинений молодежь, которая доверена академическому обучению, и удерживать ее от раннего знакомства со столь опасными положениями, пока ее способность суждения не созрела или, вернее, пока учение, которое желают втолковать ей, не укоренилось в ней настолько прочно, чтобы твердо противостоять всяким противоположным убеждениям, откуда бы они ни исходили?

Если бы в вопросах чистого разума приходилось навсегда оставаться при догматическом методе и если бы опровержение мнений противника должно было, собственно, быть полемическим, т. е. если бы вступали в бой, вооружась доводами в пользу противоположных утверждений, то в таком случае, конечно, ничто не было бы полезнее *для данного момента*, но одновременно ничто не было бы ничтожнее и бесплоднее *для длительной перспективы*, чем взятая на какой-то срок опека над разумом молодежи и охрана его, по крайней мере в этот период, от всякого искушения. Но если впоследствии любопытство или мода века даст ей в руки подобные сочинения, устоят ли тогда эти юношеские убеждения? Тот, кто приносит с собой только догматическое оружие для отражения нападок со стороны противника и не умеет развернуть скрытую диалектику, присущую ему не менее, | чем противнику, видит, как сталкиваются мнимые доводы, имеющие преимущество новизны, и противоположные им мнимые доводы, уже утратившие это преимущество и скорее возбуждающие подозрение в том, что они злоупотребляли легковерием молодости. Тогда юноше кажется, будто лучшее средство доказать, что он вышел из детского возраста, — это пренебречь такими доброжелательными предостережениями; и тогда, привыкнув к догматизму, он жадными глотками пьет яд, догматически разрушающий его основоположения.

В академическом обучении должно происходить нечто прямо противоположное тому, что здесь рекомендуется, но, разумеется, лишь

aussetzung eines gründlichen Unterrichts in der Kritik der reinen Vernunft. Denn um die Prinzipien derselben so früh als möglich in Ausübung zu bringen und ihre Zulänglichkeit bei dem größten dialektischen Scheine zu zeigen, ist es durchaus nötig, die für den Dogmatiker so furchtbaren Angriffe wider seine, obzwar noch schwache, aber durch Kritik aufgeklärte Vernunft zu richten und ihn den Versuch machen zu lassen, die grundlosen Behauptungen des Gegners Stück für Stück an jenen Grundsätzen zu prüfen. Es kann ihm gar nicht schwer werden, sie in lauter Dunst aufzulösen, und so fühlt er frühzeitig seine eigene Kraft, sich wider dergleichen schädliche Blendwerke, die für ihn zuletzt allen
A 756 Schein verlieren müssen, völlig zu sichern. Ob nun zwar eben dieselben
B 784 | Streiche, die das Gebäude des Feindes niederschlagen, auch seinem eigenen spekulativen Bauwerke, wenn er etwa dergleichen zu errichten gedächte, ebenso verderblich sein müssen: so ist er darüber doch gänzlich unbekümmert, indem er es gar nicht bedarf, darin zu wohnen, sondern noch eine Aussicht in das praktische Feld vor sich hat, wo er mit Grunde einen festeren Boden hoffen kann, um darauf sein vernünftiges und heilsames System zu errichten.

So gibts demnach keine eigentliche Polemik im Felde der reinen Vernunft. Beide Teile sind Luftfechter, die sich mit ihrem Schatten herumbalgen, denn sie gehen über die Natur hinaus, wo für ihre dogmatischen Griffe nichts vorhanden ist, was sich fassen und halten ließe. Sie haben gut kämpfen; die Schatten, die sie zerhauen, wachsen wie die Helden in Walhalla in einem Augenblicke wiederum zusammen, um sich aufs neue in unblutigen Kämpfen belustigen zu können.

Es gibt aber auch keinen zulässigen skeptischen Gebrauch der reinen Vernunft, welchen man den Grundsatz der *Neutralität* bei allen ihren Streitigkeiten nennen könnte. Die Vernunft wider sich selbst zu verhetzen, ihr auf beiden Seiten Waffen zu reichen und alsdann ihrem hitzigsten Gefechte ruhig und spöttisch zuzusehen, sieht aus einem dogmatischen Gesichtspunkte nicht wohl aus, sondern hat das Ansehen einer schadenfrohen und
A 757 hämischen Gemütsart an sich. Wenn man indessen die unbezwingliche
B 785 Verblendung und das Großtun der Vernünftler, die sich | durch keine Kritik will mäßigen lassen, ansieht, so ist doch wirklich kein anderer Rat, als der Großsprecherei auf einer Seite eine andere, welche auf eben dieselben Rechte fußt, entgegen zu setzen, damit die Vernunft durch den Widerstand eines Feindes wenigstens nur stutzig gemacht werde, um in ihre Anmaßungen einigen Zweifel zu setzen und der Kritik Gehör zu geben. Allein es bei

при условии основательного обучения критике чистого разума. Действительно, чтобы как можно раньше применить к делу ее принципы и показать достаточность их даже при величайшей диалектической видимости, крайне необходимо направить все столь страшные для догматика нападки против хотя и слабого, но просвещенного критикой разума ученика и заставить его попытаться проверить неосновательные убеждения противника шаг за шагом с помощью основоположений критики. Ему нетрудно будет рассеять их как дым, и, таким образом, он рано почувствует свою силу полностью предохранить себя от подобных вредных иллюзий, которые в конце концов должны потерять для него всякую притягательность. Но не должны ли те же | удары, которые разрушают здание противника, столь же губительным образом повлиять на его собственные спекулятивные построения, если только он задумает возвести их, – об этом он может вовсе не беспокоиться: ему не нужно жить во всем этом, так как перед ним открывается вид на практическое поприще, где он с полным основанием может надеяться найти более твердую почву, дабы на ней воздвигнуть свою разумную и целительною систему.

Таким образом, в сфере чистого разума не бывает настоящей полемики. Обе стороны дерутся с воздухом и со своими тенями, так как они выходят за пределы природы, туда, где для их догматических уловок нет ничего, что можно было бы ухватить и удержать. Они могут бороться сколько угодно; тени, разрубаемые ими, мгновенно срастаются вновь, как герои в Валгалле ↑, чтобы опять развлекаться бескровными битвами.

Однако не имеется также дозволенного скептического употребления чистого разума, которое можно было бы назвать основоположением о *нейтральности* при всех его спорах. Подстрекать разум против самого себя, доставлять оружие обеим его сторонам и затем спокойно и с насмешкой наблюдать их разгоряченную борьбу — это с догматической точки зрения есть неблаговидное занятие и проявление злорадства и коварства. Но если мы замечаем непреодолимое ослепление и высокомерие умствующих людей, не желающее | считаться ни с какой критикой, то у нас действительно нет иного средства, как противопоставить хвастовству одной стороны другое хвастовство, опирающееся на точно такие же права, дабы противодействием врага по крайней мере привести разум в замешательство, вызвать у него некоторое сомнение насчет его

diesen Zweifeln gänzlich bewenden zu lassen und es darauf auszusetzen, die Überzeugung und das Geständnis seiner Unwissenheit nicht bloß als ein Heilmittel wider den dogmatischen Eigendünkel, sondern zugleich als die Art, den Streit der Vernunft mit sich selbst zu beendigen, empfehlen zu wollen, ist ein ganz vergeblicher Anschlag und kann keineswegs dazu tauglich sein, der Vernunft einen Ruhestand zu verschaffen, sondern ist höchstens nur ein Mittel, sie aus ihrem süßen dogmatischen Traume zu erwecken, um ihren Zustand in sorgfältigere Prüfung zu ziehen. Da indessen diese skeptische Manier, sich aus einem verdrießlichen Handel der Vernunft zu ziehen, gleichsam der kurze Weg zu sein scheint, zu einer beharrlichen philosophischen Ruhe zu gelangen, wenigstens die Heeresstraße, welche diejenigen gern einschlagen, die sich in einer spöttischen Verachtung aller Nachforschungen dieser Art ein philosophisches Ansehen zu
A 758 geben meinen, so finde ich es nötig, diese Denkungsart in ihrem eigentüm-
B 786 lichen Lichte darzustellen. |

Von der Unmöglichkeit einer skeptischen Befriedigung der mit sich selbst veruneinigten reinen Vernunft

Das Bewußtsein meiner Unwissenheit (wenn diese nicht zugleich als notwendig erkannt wird), statt daß es meine Untersuchungen endigen sollte, ist vielmehr die eigentliche Ursache, sie zu erwecken. Alle Unwissenheit ist entweder die der Sachen, oder der Bestimmung und Grenzen meiner Erkenntnis. Wenn die Unwissenheit nun zufällig ist, so muß sie mich antreiben, im ersteren Falle den Sachen (Gegenständen) *dogmatisch,* im zweiten den Grenzen meiner möglichen Erkenntnis *kritisch* nachzuforschen. Daß aber meine Unwissenheit schlechthin notwendig sei und mich daher von aller weiteren Nachforschung freispreche, läßt sich nicht empirisch, aus *Beobachtung,* sondern allein kritisch, durch *Ergründung* der ersten Quellen unserer Erkenntnis, ausmachen. Also kann die Grenzbestimmung unserer Vernunft nur nach Gründen *a priori* geschehen; die Einschränkung derselben aber, welche eine, obgleich nur unbestimmte Erkenntnis einer nie völlig zu hebenden Unwissenheit ist, kann auch *a posteriori,* durch das, was uns bei allem Wissen immer noch zu wissen übrig bleibt, erkannt werden. Jene durch Kritik der Vernunft selbst allein mögliche
A 759 Erkenntnis seiner Unwissenheit ist also *Wissenschaft,* diese ist nichts als
B 787 *Wahrnehmung,* von der | man nicht sagen kann, wie weit der Schluß aus

притязаний и заставить его выслушать критику. Но попытка оставить его навсегда при этих сомнениях и намереваться рекомендовать убеждение и признание в своем незнании не только как целебное средство против догматического самомнения, но и как способ закончить спор разума с самим собой была бы безуспешна и никак не вела бы к успокоению разума; она может быть только средством пробуждения разума от его сладкого догматического сна, дабы подвергнуть его состояние более тщательному исследованию. Но этот скептический прием избавить себя от скучного занятия разума кажется как бы кратчайшим путем к достижению постоянного философского спокойствия; по крайней мере этим торным путем охотно идут те, кто надеется придать себе философский авторитет насмешливым пренебрежением ко всем исследованиям этого рода; поэтому я считаю необходимым обрисовать отличительные свойства этого способа мышления. |

О невозможности скептического удовлетворения внутренне разобщенного чистого разума

Сознание моего неведения (если оно не познается как необходимое), вместо того чтобы положить конец моим исследованиям, скорее побуждает к ним. Всякое неведение есть или незнание вещей, или незнание назначения и границ нашего познания. Если неведение случайно, то оно побуждает меня в первом случае к *догматическому* исследованию вещей (предметов), а во втором случае — к *критическому* исследованию границ моего возможного познания. Если же мое неведение безусловно необходимо и потому освобождает меня от всякого дальнейшего исследования, то это можно установить не эмпирически, путем *наблюдения*, а только критически, путем *установления* первоисточников нашего познания. Следовательно, определение границ нашего разума можно произвести только соответственно основаниям *a priori*; а то ограничение его, которое есть лишь неопределенное познание никогда полностью не устранимого неведения, может быть установлено также и *a posteriori*, на основании того, что при наличии всякого нашего знания всегда еще остается узнать. Первый вид познания своего неведения, возможного только посредством критики самого разума, есть, следовательно, *наука*, а второй вид познания своего неведения есть не более чем

selbiger reichen möge. Wenn ich mir die Erdfläche (dem sinnlichen Scheine gemäß) als einen Teller vorstelle, so kann ich nicht wissen, wie weit sie sich erstrecke. Aber das lehrt mich die Erfahrung: daß, wohin ich nur komme, ich immer einen Raum um mich sehe, dahin ich weiter fortgehen könnte; mithin erkenne ich Schranken meiner jedesmal wirklichen Erdkunde, aber nicht die Grenzen aller möglichen Erdbeschreibung. Bin ich aber doch soweit gekommen, zu wissen, daß die Erde eine Kugel und ihre Fläche eine Kugelfläche sei, so kann ich auch aus einem kleinen Teil derselben, z. B. der Größe eines Grades, den Durchmesser und durch diesen die völlige Begrenzung der Erde, d. i. ihre Oberfläche, bestimmt und nach Prinzipien *a priori* erkennen; und ob ich gleich in Ansehung der Gegenstände, die diese Fläche enthalten mag, unwissend bin, so bin ich es doch nicht in Ansehung des Umfanges, den sie enthält, der Größe und Schranken derselben.

Der Inbegriff aller möglichen Gegenstände für unsere Erkenntnis scheint uns eine ebene Fläche zu sein, die ihren scheinbaren Horizont hat, nämlich das, was den ganzen Umfang derselben befaßt, und ist von uns der Vernunftbegriff der unbedingten Totalität genannt worden. Empirisch denselben zu erreichen, ist unmöglich, und nach einem gewissen Prinzip ihn *a priori* zu bestimmen, dazu sind alle Versuche
A 760 B 788 vergeblich gewesen. Indessen gehen doch | alle Fragen unserer reinen Vernunft auf das, was außerhalb diesem Horizonte, oder allenfalls auch in seiner Grenzlinie liegen möge.

Der berühmte *David Hume* war einer dieser Geographen der menschlichen Vernunft, welcher jene Fragen insgesamt dadurch hinreichend abgefertigt zu haben vermeinte, daß er sie außerhalb dem Horizont derselben verwies, den er doch nicht bestimmen konnte. Er hielt sich vornehmlich bei dem Grundsatze der Kausalität auf und bemerkte von ihm ganz richtig, daß man seine Wahrheit (ja nicht einmal die objektive Gültigkeit des Begriffs einer wirkenden Ursache überhaupt) auf gar keine Einsicht, d. i. Erkenntnis *a priori*, fuße, daß daher auch nicht im mindesten die Notwendigkeit dieses Gesetzes, sondern eine bloße allgemeine Brauchbarkeit desselben in dem Laufe der Erfahrung und eine daher entspringende subjektive Notwendigkeit, die er Gewohnheit nennt, sein ganzes Ansehen ausmache. Aus dem Unvermögen unserer Vernunft nun, von diesem Grundsatze einen über alle Erfahrung hinausgehenden Gebrauch zu machen, schloß er die Nichtigkeit aller Anmaßungen der Vernunft überhaupt, über das Empirische hinauszugehen.

восприятие, о котором | нельзя сказать, какие выводы из него можно сделать. Если я представляю себе поверхность Земли (согласно чувственной видимости) как тарелку, то я не могу знать, как далеко эта поверхность простирается. Но опыт показывает мне, что, куда бы я ни пошел, я всегда вижу вокруг себя пространство, в котором я мог бы идти дальше; таким образом, я вижу ограниченность моего каждый раз действительного знания о Земле, но не границы всего возможного описания Земли. Но если я достиг уже знания того, что Земля есть шар и что ее поверхность есть поверхность шара, то я и из небольшой ее части, например из величины одного градуса, могу точно и по принципам *a priori* познать диаметр, а посредством него — и все границы Земли, т. е. ее поверхность; и, хотя я не имею сведений о предметах на этой поверхности, я тем не менее знаю длину ее окружности, величину и пределы.

Совокупность всех возможных предметов для нашего познания представляется нам в виде плоскости, которая имеет свой кажущийся горизонт, а именно то, что охватывает ее всю, и называется это понятием разума об абсолютной тотальности. Эмпирически достигнуть всего этого в целом невозможно, а все попытки определить его *a priori* согласно некоторому принципу были тщетны. Тем не менее | все вопросы нашего чистого разума относятся к тому, что может находиться за пределами этого горизонта или по крайней мере на его пограничной линии.

Знаменитый *Давид Юм* был одним из этих географов человеческого разума и надеялся полностью решить все эти вопросы тем, что вынес их за этот горизонт, которого, однако, он не в состоянии был определить. Он занимался преимущественно основоположением о каузальности и совершенно правильно утверждал, что истинность его (не говоря уже об объективной значимости понятия действующей причины вообще) вовсе не опирается на какое-нибудь усмотрение, т. е. на познание *a priori*, и что поэтому значение упомянутому закону придает вовсе не необходимость его, а только всеобщая применимость его в опыте и возникающая отсюда субъективная необходимость, которую Юм называет привычкой. Из неспособности нашего разума придавать этому основоположению употребление, выходящее за пределы всякого опыта, он заключал о несостоятельности всех притязаний разума вообще выйти за пределы эмпирического.

Man kann ein Verfahren dieser Art, die *Facta* der Vernunft der Prüfung und nach Befinden dem Tadel zu unterwerfen, die *Zensur* der Vernunft nennen. Es ist außer Zweifel, daß diese Zensur unausbleiblich auf
A 761 B 789 *Zweifel* gegen allen transzendenten Gebrauch der Grundsätze | führe. Allein dies ist nur der zweite Schritt, der noch lange nicht das Werk vollendet. Der erste Schritt in Sachen der reinen Vernunft, der das Kindesalter derselben auszeichnet, ist *dogmatisch*. Der eben genannte zweite Schritt ist *skeptisch* und zeugt von Vorsichtigkeit der durch Erfahrung gewitzigten Urteilskraft. Nun ist aber noch ein dritter Schritt nötig, der nur der gereiften und männlichen Urteilskraft zukommt, welche feste und ihrer Allgemeinheit nach bewährte Maximen zum Grunde hat: nämlich nicht die *Facta* der Vernunft, sondern die Vernunft selbst nach ihrem ganzen Vermögen und Tauglichkeit zu reinen Erkenntnissen *a priori* der Schätzung zu unterwerfen; welches nicht die Zensur, sondern *Kritik* der Vernunft ist, wodurch nicht bloß *Schranken,* sondern die bestimmten *Grenzen* derselben, nicht bloß Unwissenheit an einem oder anderen Teil, sondern in Ansehung aller möglichen Fragen von einer gewissen Art und zwar nicht etwa nur vermutet, sondern aus Prinzipien bewiesen wird. So ist der Skeptizismus ein Ruheplatz für die menschliche Vernunft, da sie sich über ihre dogmatische Wanderung besinnen und den Entwurf von der Gegend machen kann, wo sie sich befindet, um ihren Weg fernerhin mit mehrerer Sicherheit wählen zu können, aber nicht ein Wohnplatz zum beständigen Aufenthalte; denn dieser kann nur
A 762 B 790 in einer völligen Gewißheit angetroffen werden, es sei nun der Erkenntnis der Gegenstände selbst, oder der Grenzen, innerhalb de|nen alle unsere Erkenntnis von Gegenständen eingeschlossen ist.

Unsere Vernunft ist nicht etwa eine unbestimmbar weit ausgebreitete Ebene, deren Schranken man nur so überhaupt erkennt, sondern muß vielmehr mit einer Sphäre verglichen werden, deren Halbmesser sich aus der Krümmung des Bogens auf ihrer Oberfläche (der Natur synthetischer Sätze *a priori*) finden, daraus aber auch der Inhalt und die Begrenzung derselben mit Sicherheit angeben läßt. Außer dieser Sphäre (Feld der Erfahrung) ist nichts für sie Objekt; ja selbst Fragen über dergleichen vermeintliche Gegenstände betreffen nur subjektive Prinzipien einer durchgängigen Bestimmung der Verhältnisse, welche unter den Verstandesbegriffen innerhalb dieser Sphäre vorkommen können.

Wir sind wirklich im Besitz synthetischer Erkenntnis *a priori,* wie dieses die Verstandesgrundsätze, welche die Erfahrung antizipieren,

Подобный способ подвергать факты разума проверке и, по усмотрению, порицать их можно назвать *цензурой* разума. Совершенно очевидно, что эта цензура неизбежно приводит к тому, что *сомнению* подвергается всякое трансцендентное употребление основоположений. | Однако это лишь второй шаг, далеко еще не завершающий дела. Первый шаг в вопросах чистого разума, характеризующий детский возраст его, имеет *догматический характер*. Только что указанный второй шаг является *скептическим*; он свидетельствует об осмотрительности способности суждения, проходящей школу опыта. Однако необходим еще третий шаг, возможный лишь для вполне зрелой и мужественной способности суждения, в основе которой лежат твердые и испытанные с точки зрения их всеобщности максимы; этот шаг состоит в том, что не фактам разума, а самому разуму дается оценка с точки зрения всей его способности и пригодности к чистым познаниям *a priori*. Это не цензура, а *критика* разума, посредством которой не только угадываются, но доказываются на основе принципов не одни лишь *пределы*, а определенные *границы* разума, не простое неведение в той или другой области, а неведение во всех возможных вопросах определенного рода. Таким образом, скептицизм есть привал для человеческого разума, где он может обдумать свое догматическое странствование и набросать план местности, где он находится, чтобы избрать дальнейший свой путь с большей уверенностью, но это вовсе не место для постоянного пребывания; такая резиденция может быть там, где достигнута полная достоверность познания самих предметов или границ, в кото|рых заключено все наше знание о предметах.

Наш разум не есть неопределимо далеко простирающаяся равнина, пределы которой известны лишь в общих чертах; скорее его следует сравнивать с шаром, радиус которого можно вычислить из кривизны дуги на его поверхности (из природы синтетических положений *a priori*), и отсюда уже определить с точностью его содержание и границы. Вне этого шара (сферы опыта) для разума нет объектов; даже вопросы о такого рода предполагаемых предметах касаются только субъективных принципов полного определения отношений, которые бывают между рассудочными понятиями в пределах этого шара.

Мы действительно обладаем синтетическими познаниями *a priori*, как это видно из основоположений рассудка, антиципи-

dartun. Kann jemand nun die Möglichkeit derselben sich gar nicht begreiflich machen, so mag er zwar anfangs zweifeln, ob sie uns auch wirklich *a priori* beiwohnen; er kann dieses aber noch nicht für eine Unmöglichkeit derselben durch bloße Kräfte des Verstandes und alle Schritte, die die Vernunft nach der Richtschnur derselben tut, für nichtig ausgeben. Er kann nur sagen: wenn wir ihren Ursprung und Echtheit
A 763 einsähen, so würden wir den Umfang und die Grenzen unserer Ver-
B 791 nunft bestimmen können; ehe aber dieses geschehen ist, | sind alle Behauptungen der letzten blindlings gewagt. Und auf solche Weise wäre ein durchgängiger Zweifel *an aller dogmatischen* Philosophie, die ohne Kritik der Vernunft selbst ihren Gang geht, ganz wohl gegründet; allein darum könnte doch der Vernunft nicht ein solcher Fortgang, wenn er durch bessere Grundlegung vorbereitet und gesichert würde, gänzlich abgesprochen werden. Denn einmal liegen alle Begriffe, ja alle Fragen, welche uns die reine Vernunft vorlegt, nicht etwa in der Erfahrung, sondern selbst wiederum nur in der Vernunft und müssen daher können aufgelöst und ihrer Gültigkeit oder Nichtigkeit nach begriffen werden. Wir sind auch nicht berechtigt, diese Aufgaben, als läge ihre Auflösung wirklich in der Natur der Dinge, doch unter dem Vorwande unseres Unvermögens abzuweisen und uns ihrer weiteren Nachforschung zu weigern, da die Vernunft in ihrem Schoße allein diese Ideen selbst erzeugt hat, von deren Gültigkeit oder dialektischem Scheine sie also Rechenschaft zu geben gehalten ist.

Alles skeptische Polemisieren ist eigentlich nur wider den Dogmatiker gekehrt, der, ohne ein Mißtrauen auf seine ursprünglichen objektiven Prinzipien zu setzen, d. i. ohne Kritik, gravitätisch seinen Gang fortsetzt, bloß um ihm das Konzept zu verrücken und ihn zur Selbsterkenntnis zu bringen. An sich macht sie in Ansehung dessen, was wir
A 764 wissen und was wir dagegen nicht wissen können, ganz und gar nichts
B 792 aus. Alle fehlgeschlagenen dogmatischen Versuche | der Vernunft sind *Facta,* die der Zensur zu unterwerfen immer nützlich ist. Dieses aber kann nichts über die Erwartungen der Vernunft entscheiden, einen besseren Erfolg ihrer künftigen Bemühungen zu hoffen und darauf Ansprüche zu machen; die bloße Zensur kann also die Streitigkeit über die Rechtsame der menschlichen Vernunft niemals zuende bringen.

Da *Hume* vielleicht der geistreichste unter allen Skeptikern und ohne Widerrede der vorzüglichste in Ansehung des Einflusses ist, den das skeptische Verfahren auf die Erweckung einer gründlichen Vernunftprüfung haben kann, so verlohnt es sich wohl der Mühe, den Gang seiner Schlüsse

рующих опыт. Тот, кто не в состоянии понять возможность их, может, правда, вначале сомневаться, действительно ли они присущи нам *a priori*; но он еще не имеет права видеть в этом их невозможность, пользуясь только силами рассудка, и признавать несостоятельными все шаги разума в этом направлении. Он может только сказать: если бы мы усматривали их источник и подлинность, мы могли бы определить объем и границы нашего разума, а пока это не достигнуто, | все утверждения разума высказаны наугад. Именно таким образом было бы обосновано всеобщее сомнение *во всякой догматической* философии, идущей своим путем без критики самого разума; но этим не полагался бы еще предел такому движению разума вперед, если оно было бы подготовлено и обеспечено лучшей закладкой основания. В самом деле, во-первых, все понятия и даже все вопросы, предлагаемые нам чистым разумом, находятся не в опыте, а только в самом разуме, и потому должна существовать возможность решения и понимания их в том, что касается их значимости или [напротив] несостоятельности. Мы не имеем, во-вторых, права, – даже и принимая, будто решение этих задач заложено в природе вещей – все же отклонять их и отказываться от их дальнейшего исследования, ссылаясь на нашу неспособность; ведь один лишь разум породил в своих недрах сами эти идеи, и потому он сам должен дать отчет об их значимости или [напротив] о диалектической видимости.

Всякая скептическая полемика, собственно, обращена только против сторонников догматизма, которые, не питая недоверия к своим первоначальным объективным принципам, т. е. не подвергая их критике, с важным видом продолжают свой путь; цель такой полемики состоит лишь в том, чтобы расстроить планы догматиков и привести их к самопознанию. Сама по себе в отношении того, что мы знаем и чего не можем знать, она ровно ничего не значит. Все неудачные догматические попытки | разума суть факты, которые всегда полезно подвергать цензуре. Но отсюда нельзя делать вывод о надеждах разума на больший успех в будущем и о его притязаниях на такой успех; поэтому одна лишь цензура никогда не может свести на нет споры о правах человеческого разума.

Так как *Юм* был, пожалуй, самым проницательным из всех скептиков и так как, без сомнения, ничто так не повлияло на пробуждение основательного исследования разума, как его скептический метод, то полезно обрисовать, насколько это соответствует

und die Verirrungen eines so einsehenden und schätzbaren Mannes, die doch auf der Spur der Wahrheit angefangen haben, soweit es zu meiner Absicht schicklich ist, vorstellig zu machen.

Hume hatte es vielleicht in Gedanken, wiewohl er es niemals völlig entwickelte, daß wir in Urteilen von gewisser Art über unsern Begriff vom Gegenstande hinausgehen. Ich habe diese Art von Urteilen *synthetisch* genannt. Wie ich aus meinem Begriffe, den ich bis dahin habe, vermittelst der Erfahrung hinausgehen könne, ist keiner Bedenklichkeit unterworfen. Erfahrung ist selbst eine solche Synthesis der Wahrnehmungen, welche meinen Begriff, den ich vermittelst einer Wahrneh-
A 765 mung habe, durch andere, hinzukommende vermehrt. Allein wir glau-
B 793 ben auch *a priori* aus unserem Begriffe hinausgehen und | unser Erkenntnis erweitern zu können. Dieses versuchen wir entweder durch den reinen Verstand in Ansehung desjenigen, was wenigstens ein *Objekt der Erfahrung* sein kann, oder sogar durch reine Vernunft in Ansehung solcher Eigenschaften der Dinge, oder auch wohl des Daseins solcher Gegenstände, die in der Erfahrung niemals vorkommen können. Unser Skeptiker unterschied diese beiden Arten der Urteile nicht, wie er es doch hätte tun sollen, und hielt geradezu diese Vermehrung der Begriffe aus sich selbst und sozusagen die Selbstgebärung unseres Verstandes (samt der Vernunft), ohne durch Erfahrung geschwängert zu sein, für unmöglich, mithin alle vermeintliche Prinzipien derselben *a priori* für eingebildet und fand, daß sie nichts als eine aus Erfahrung und deren Gesetzen entspringende Gewohnheit, mithin bloß empirische, d. i. an sich zufällige, Regeln seien, denen wir eine vermeinte Notwendigkeit und Allgemeinheit beimessen. Er bezog sich aber zu Behauptung dieses befremdlichen Satzes auf den allgemein anerkannten Grundsatz von dem Verhältnis der Ursache zur Wirkung. Denn da uns kein Verstandesvermögen von dem Begriffe eines Dinges zu dem Dasein von etwas anderem, was dadurch allgemein und notwendig gegeben sei, führen kann: so glaubte er daraus folgern zu können, daß wir ohne Erfahrung nichts haben, was unsern Begriff vermehren und uns zu einem solchen
A 766 *a priori* sich selbst erweiternden Urteile berechtigen könnte. Daß das
B 794 Sonnenlicht, welches das Wachs beleuchtet, es | zugleich schmelze, indessen es den Ton härtet, könne kein Verstand aus Begriffen, die wir vorher von diesen Dingen hatten, erraten, viel weniger gesetzmäßig schließen, und nur Erfahrung könne uns ein solches Gesetz lehren. Dagegen haben wir in der transzendentalen Logik gesehen: daß, ob wir zwar niemals *un-*

моей задаче, ход умозаключений и заблуждений этого проницательного и достойного философа, которые вначале все же напали на след истины.

Юм, возможно, догадывался, что в определенного рода суждениях мы выходим за пределы нашего понятия о предмете, хотя никогда полностью не развил этой мысли. Такие суждения я назвал *синтетическими*. Нет ничего затруднительного в том, каким образом я могу посредством опыта выйти из понятия, которое я имел раньше. Опыт сам есть синтез восприятий, обогащающий мое понятие, которое я имею с помощью такого восприятия, другими прибавляемыми понятиями. Но мы полагаем, что можем также *a priori* выйти за пределы нашего понятия и | расширить свое познание. Мы пытаемся сделать это или с помощью чистого рассудка в отношении того, что по крайней мере может быть *объектом опыта*, или даже с помощью чистого разума в отношении таких свойств вещей, а также в отношении бытия таких предметов, которых никогда не бывает в опыте. Скептик Юм не различал этих двух видов суждений, хотя и должен был сделать это, и считал такое самообогащение понятий и, так сказать, самопорождение нашего рассудка (вместе с разумом) без оплодотворения опытом прямо невозможным; поэтому он считал все предполагаемые их принципы *a priori* воображаемыми и находил, что они не более как возникающая из опыта и его законов привычка, следовательно, эмпирические, т. е. сами по себе случайные, правила, которым мы приписываем мнимые необходимость и всеобщность. В обоснование этого странного положения он ссылался на всеми признаваемое основоположение об отношении причины к действию. Так как никакая способность рассудка не может вести нас от понятия чего-то одного к бытию чего-то другого, что было бы дано этим понятием всеобщим и необходимым образом, то он считал возможным делать отсюда вывод: кроме опыта, у нас нет ничего, что могло бы обогащать наши понятия и что давало бы права на такие *a priori* саморасширяющиеся суждения. Что лучи солнца, освещающие воск, | также и растопляют его, а глину делают более твердой, никакой рассудок не может угадать исходя из понятий, которые мы имели раньше об этих вещах, и тем более заключить об этом на основании законов, и только опыт может преподать нам такой закон. В трансцендентальной же логике мы видели: хотя *непосредственно* мы никогда не можем выйти за пределы содержания

mittelbar über den Inhalt des Begriffs, der uns gegeben ist, hinausgehen können, wir doch völlig *a priori*, aber in Beziehung auf ein drittes, nämlich *mögliche* Erfahrung, also doch *a priori*, das Gesetz der Verknüpfung mit andern Dingen erkennen können. Wenn also vorher festgewesenes Wachs schmilzt, so kann ich *a priori* erkennen, daß etwas vorausgegangen sein müsse (z. B. Sonnenwärme), worauf dieses nach einem beständigen Gesetze gefolgt ist, ob ich zwar ohne Erfahrung aus der Wirkung weder die Ursache, noch aus der Ursache die Wirkung *a priori* und ohne Belehrung der Erfahrung *bestimmt* erkennen könnte. Er schloß also fälschlich aus der Zufälligkeit unserer Bestimmung *nach dem Gesetze* auf die Zufälligkeit des *Gesetzes* selbst, und das Herausgehen aus dem Begriffe eines Dinges auf mögliche Erfahrung (welches *a priori* geschieht und die objektive Realität desselben ausmacht) verwechselte er mit der Synthesis der Gegenstände wirklicher Erfahrung, welche freilich jederzeit empirisch ist; dadurch machte er aber aus einem Prinzip der Affinität, welches im Verstande seinen Sitz hat und notwendige Verknüp-
A 767 fung aussagt, eine Regel der Assoziation, die bloß in der nachbildenden
B 795 Ein|bildungskraft angetroffen wird und nur zufällige, gar nicht objektive Verbindungen darstellen kann.

Die skeptischen Verirrungen aber dieses sonst äußerst scharfsinnigen Mannes entsprangen vornehmlich aus einem Mangel, den er doch mit allen Dogmatikern gemein hatte, nämlich daß er nicht alle Arten der Synthesis des Verstandes *a priori* systematisch übersah. Denn da würde er, ohne der übrigen hier Erwähnung zu tun, z. B. den *Grundsatz der Beharrlichkeit* als einen solchen gefunden haben, der ebensowohl als der der Kausalität die Erfahrung antizipiert. Dadurch würde er auch dem *a priori* sich erweiternden Verstande und der reinen Vernunft bestimmte Grenzen haben vorzeichnen können. Da er aber unsern Verstand nur *einschränkt*, ohne ihn zu *begrenzen*, und zwar ein allgemeines Mißtrauen, aber keine bestimmte Kenntnis der uns unvermeidlichen Unwissenheit zustandebringt; da er einige Grundsätze des Verstandes unter Zensur bringt, ohne diesen Verstand in Ansehung seines ganzen Vermögens auf die Probirwage der Kritik zu bringen, und, indem er ihm dasjenige abspricht, was er wirklich nicht leisten kann, weiter geht und ihm alles Vermögen, sich *a priori* zu erweitern, bestreitet, unerachtet er dieses ganze Vermögen nicht zur Schätzung gezogen: so widerfährt ihm das, was jederzeit den Skeptizismus
A 768 niederschlägt, nämlich daß er selbst bezweifelt wird, indem seine Einwürfe
B 796 nur auf *Factis*, welche zufällig sind, nicht aber auf Prin|zipien beruhen,

данного нам понятия, тем не менее мы можем совершенно *a priori*, правда, по отношению к чему-то третьему, а именно по отношению к *возможному* опыту, но все же *a priori*, познать закон связи вещей друг с другом. Поэтому если воск, бывший прежде твердым, размягчается, то я могу *a priori* узнать, что этому должно было предшествовать нечто такое (например, солнечная теплота), за чем оно последовало согласно постоянному закону, хотя без опыта я не мог бы *определенно* узнать *a priori* из действия о его причине или из причины о ее действии. Следовательно, Юм ошибочно заключал от случайности нашего определения *согласно закону* к случайности самого *закона*, и переход от понятия вещи к возможному опыту (совершающийся *a priori* и составляющий объективную реальность понятия) он смешал с синтезом предметов действительного опыта, который, конечно, всегда эмпиричен; тем самым принцип сродства, имеющий своим источником рассудок и устанавливающий необходимую связь, он превратил в правило ассоциации, которая встречается только в подражающей способности | воображения и может представлять только случайные, а не объективные связи.

Но скептические заблуждения этого вообще-то чрезвычайно проницательного философа возникли преимущественно из недостатка, общего у него со всеми догматиками, а именно из того, что он не делал систематического обозрения всех видов синтеза, производимого рассудком *a priori*. Ибо тогда он нашел бы, например (других упоминать не будем), *основоположение о постоянности* как такое, которое подобно основоположению о причинности антиципирует опыт. Тогда он мог бы начертить определенные границы также и *a priori* расширяющемуся рассудку, и чистому разуму. Между тем он только *суживает* наш *рассудок*, не *определяя* его *границ*, и вызывает недоверие ко всему, не давая определенного знания о неизбежном для нас неведении; он подвергает цензуре некоторые основоположения рассудка, не подвергая критическому разбору все способности рассудка, и, отказывая ему в том, чего он действительно не может выполнить, Юм заходит слишком далеко и *оспаривает* у него всякую способность расширяться *a priori*, хотя он и не дает оценки всей этой способности рассудка; поэтому с ним случается то, что губит всякий скептицизм, а именно его взгляды сами подвергаются сомнению, так как его возражения основаны только на слу-

die eine notwendige Entsagung auf das Recht dogmatischer Behauptungen bewirken könnten.

Da er auch zwischen den gegründeten Ansprüchen des Verstandes und den dialektischen Anmaßungen der Vernunft, wider welche doch hauptsächlich seine Angriffe gerichtet sind, keinen Unterschied kennt: so fühlt die Vernunft, deren ganz eigentümlicher Schwung hierbei nicht im mindesten gestört, sondern nur gehindert worden, den Raum zu ihrer Ausbreitung nicht verschlossen und kann von ihren Versuchen, unerachtet sie hie oder da gezwackt wird, niemals gänzlich abgebracht werden. Denn wider Angriffe rüstet man sich zur Gegenwehr und setzt noch um desto steifer seinen Kopf drauf, um seine Forderungen durchzusetzen. Ein völliger Überschlag aber seines ganzen Vermögens und die daraus entspringende Überzeugung der Gewißheit eines kleinen Besitzes bei der Eitelkeit höherer Ansprüche hebt allen Streit auf und bewegt, sich an einem eingeschränkten, aber unstrittigen Eigentume friedfertig zu begnügen.

Wider den unkritischen Dogmatiker, der die Sphäre seines Verstandes nicht gemessen, mithin die Grenzen seiner möglichen Erkenntnis nicht nach Prinzipien bestimmt hat, der also nicht schon zum voraus weiß, wie viel er kann, sondern es durch bloße Versuche ausfindig zu machen denkt, sind diese skeptische Angriffe nicht allein gefährlich,
A 769 sondern ihm sogar verderblich. Denn wenn er auf einer einzigen Be-
B 797 hauptung betroffen wird, die er nicht rechtfertigen, deren Schein er aber auch nicht aus Prinzipien entwickeln kann, so fällt der Verdacht auf alle, so überredend sie auch sonst immer sein mögen.

Und so ist der Skeptiker der Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers auf eine gesunde Kritik des Verstandes und der Vernunft selbst. Wenn er dahin gelangt ist, so hat er weiter keine Anfechtung zu fürchten; denn er unterscheidet alsdann seinen Besitz von dem, was gänzlich außerhalb demselben liegt, worauf er keine Ansprüche macht und darüber auch nicht in Streitigkeiten verwickelt werden kann. So ist das skeptische Verfahren zwar an sich selbst für die Vernunftfragen nicht *befriedigend,* aber doch *vorübend,* um ihre Vorsichtigkeit zu erwecken und auf gründliche Mittel zu weisen, die sie in ihren rechtmäßigen Besitzen sichern können.

чайных фактах, а не на принципах, которые могли бы неизбежно привести к отказу от права на догматические утверждения.

Так как Юм не делает также различия между обоснованными требованиями рассудка и диалектическими притязаниями разума, против которых главным образом направлены его нападки, то разум, характерные порывы которого ничуть не были при этом нарушены, а только встретили препятствие, чувствует, что путь для его расширения не закрыт и что его никогда нельзя заставить полностью отказаться от своих попыток, хотя ему то тут, то там доставляют беспокойство. Ведь для защиты против нападений вновь вооружаются и еще упрямее подымают голову, чтобы добиться выполнения своих требований. Наоборот, полная оценка всех наших способностей и возникающее отсюда убеждение в достоверности ограниченного владения и тщетности более высоких притязаний прекращают всякий спор и побуждают мирно довольствоваться хотя и ограниченным, но бесспорным достоянием.

Для сторонника некритического догматизма, который не измерял сферы своего рассудка, стало быть, не определял границ своего возможного познания согласно принципам и потому не знает заранее, чего он может достигнуть, а думает узнать это с помощью одних лишь попыток, такие скептические нападки не только опасны, но и губительны. Действительно, если он споткнется хотя бы на одном утверждении, которого он не может оправдать, но иллюзорность которого он не может обнаружить на основании принципов, то подозрение падает на все другие его утверждения, как бы они ни были убедительны.

Таким образом, скептик оказывается наставником, заставляющим умствующего догматика обращаться к здравой критике рассудка и самого разума. Придя к этому, он может уже не опасаться никаких нападок, так как тогда он отличает свое достояние от того, что целиком находится за его пределами, на что он не претендует и из-за чего он не станет вовлекаться в спор. Таким образом, скептический метод сам по себе не дает, правда, *удовлетворительного* ответа на вопросы разума, но служит *подготовительным упражнением*, чтобы пробудить предусмотрительность разума и указать на основательные средства, которые могут гарантировать его законное владение.

Des ersten Hauptstücks
Dritter Abschnitt

Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen

Weil wir denn durch Kritik unserer Vernunft endlich soviel wissen, daß wir in ihrem reinen und spekulativen Gebrauche in der Tat gar nichts wissen können: sollte sie nicht ein desto weiteres Feld zu
A 770 *Hypothesen* eröffnen, da es wenigstens vergönnt ist, zu dichten und
B 798 zu meinen, wenngleich nicht zu behaupten? |

Wo nicht etwa Einbildungskraft *schwärmen,* sondern unter der strengen Aufsicht der Vernunft *dichten* soll, so muß immer vorher etwas völlig gewiß und nicht erdichtet oder bloße Meinung sein, und das ist die *Möglichkeit* des Gegenstandes selbst. Alsdann ist es wohl erlaubt, wegen der Wirklichkeit desselben zur Meinung seine Zuflucht zu nehmen, die aber, um nicht grundlos zu sein, mit dem, was wirklich gegeben und folglich gewiß ist, als Erklärungsgrund in Verknüpfung gebracht werden muß und alsdann *Hypothese* heißt.

Da wir uns nun von der Möglichkeit der dynamischen Verknüpfung *a priori* nicht den mindesten Begriff machen können, und die Kategorie des reinen Verstandes nicht dazu dient, dergleichen zu erdenken, sondern nur, wo sie in der Erfahrung angetroffen wird, zu verstehen: so können wir nicht einen einzigen Gegenstand nach einer neuen und empirisch nicht anzugebenden Beschaffenheit diesen Kategorien gemäß ursprünglich aussinnen und sie einer erlaubten Hypothese zum Grunde legen; denn dieses hieße, der Vernunft leere Hirngespinnste statt der Begriffe von Sachen unterzulegen. So ist es nicht erlaubt, sich irgend neue ursprüngliche Kräfte zu erdenken, z. B. einen Verstand, der vermögend sei, seinen Gegenstand ohne Sinne anzuschauen, oder eine Ausdehnungskraft ohne alle Berührung, oder eine neue Art Substanzen, z. B. die ohne Undurchdringlichkeit im
A 771 Raume gegenwärtig wäre, folglich auch keine Gemeinschaft der Sub-
B 799 stanzen, die von aller derjenigen un|terschieden ist, welche Erfahrung an die Hand gibt, keine Gegenwart anders als im Raume, keine Dauer als bloß in der Zeit. Mit einem Worte: es ist unserer Vernunft nur möglich, die Bedingungen möglicher Erfahrung als Bedingungen der Möglichkeit der Sachen zu brauchen, keineswegs aber, ganz unabhängig von diesen sich selbst welche gleichsam zu schaffen, weil derglei-

Первой главы
раздел третий

Дисциплина чистого разума в отношении гипотез

Раз с помощью критики нашего разума мы в конечном счете узнаем, что при чистом и спекулятивном употреблении разума мы, собственно, ничего не можем познать, то не должна ли она поэтому открыть более широкое поприще для *гипотез*: ведь если нельзя что-то утверждать, то, может, по крайней мере, будет позволительным [что-то] придумывать и [о чем-то] высказывать мнение? |

Если способность воображения должна не *мечтать*, а *придумывать* под строгим надзором разума, то до этого должно существовать нечто совершенно достоверное, а не вымышленное, не одно лишь мнение, и это достоверное есть *возможность* самого предмета. Тогда относительно его действительности нам позволено прибегать к мнению, которое, однако, чтобы не быть неосновательным, должно быть как с основанием для объяснения приведено в связь с тем, что действительно дано и, следовательно, достоверно; такое мнение называется *гипотезой*.

Поскольку о возможности динамической связи мы ни в малейшей степени не можем составить *a priori* никакого понятия, и категории чистого рассудка служат не для того, чтобы выдумывать ее, а только для того, чтобы понимать ее там, где она встречается в опыте, постольку мы не можем придумать сначала ни одного предмета с новыми и эмпирически недоступными наблюдению свойствами сообразно этим категориям и дозволить себе полагать его в основу гипотезы, так как это значило бы подсовывать разуму пустые фикции вместо понятий вещей. Так, непозволительно выдумывать какие-нибудь новые первоначальные силы, например рассудок, способный без помощи чувств созерцать свои предметы, или силу притяжения, действующую без всякого соприкосновения, или новый вид субстанций, например субстанции, которые находились бы в пространстве, не обладая непроницаемостью, следовательно, нельзя выдумывать также и общение между субстанциями, отличающееся от всякого общения, о котором мы знаем из опыта, нельзя представлять себе присутствие чего-либо в данный момент иначе как в пространстве и какую-то продолжительность иначе как во времени. Одним словом, наш разум может только пользоваться условиями возможного опыта как условиями возможности вещей, но никак не создавать себе другие условия совершенно независимо от условий возмож-

chen Begriffe, obzwar ohne Widerspruch, dennoch auch ohne Gegenstand sein würden.

Die Vernunftbegriffe sind, wie gesagt, bloße Ideen und haben freilich keinen Gegenstand in irgendeiner Erfahrung, aber bezeichnen darum doch nicht gedichtete und zugleich dabei für möglich angenommene Gegenstände. Sie sind bloß problematisch gedacht, um in Beziehung auf sie (als heuristische Fiktionen) regulative Prinzipien des systematischen Verstandesgebrauchs im Felde der Erfahrung zu gründen. Geht man davon ab, so sind es bloße Gedankendinge, deren Möglichkeit nicht erweislich ist, und die daher auch nicht der Erklärung wirklicher Erscheinungen durch eine Hypothese zum Grunde gelegt werden können. Die Seele sich als einfach *denken,* ist ganz wohl erlaubt, um nach dieser *Idee* eine vollständige und notwendige Einheit aller Gemütskräfte, ob man sie gleich nicht *in concreto* einsehen kann, zum Prinzip unserer Beurteilung ihrer inneren Erscheinungen zu legen. Aber die Seele als einfache Sub-
A 772 stanz *anzunehmen* (ein transzendenter Begriff) wäre ein Satz, der
B 800 nicht allein unerweis|lich (wie es mehrere physische Hypothesen sind), sondern auch ganz willkürlich und blindlings gewagt sein würde, weil das Einfache in ganz und gar keiner Erfahrung vorkommen kann, und, wenn man unter Substanz hier das beharrliche Objekt der sinnlichen Anschauung versteht, die Möglichkeit einer *einfachen Erscheinung* gar nicht einzusehen ist. Bloß intelligible Wesen oder bloß intelligible Eigenschaften der Dinge der Sinnenwelt lassen sich mit keiner gegründeten Befugnis der Vernunft als Meinung annehmen, obzwar (weil man von ihrer Möglichkeit oder Unmöglichkeit keine Begriffe hat) auch durch keine vermeinte bessere Einsicht dogmatisch ableugnen.

Zur Erklärung gegebener Erscheinungen können keine anderen Dinge und Erklärungsgründe als die, so nach schon bekannten Gesetzen der Erscheinungen mit den gegebenen in Verknüpfung gesetzt worden, angeführt werden. Eine *transzendentale Hypothese,* bei der eine bloße Idee der Vernunft zur Erklärung der Naturdinge gebraucht würde, würde daher gar keine Erklärung sein, indem das, was man aus bekannten empirischen Prinzipien nicht hinreichend versteht, durch etwas erklärt werden würde, davon man gar nichts versteht. Auch würde das Prinzip einer solchen Hypothese eigentlich nur zur Befriedigung der Vernunft und nicht zur Beförderung des Verstandesgebrauchs in

ности опыта, так как подобные понятия, хотя бы они и были свободны от противоречий, тем не менее не имели бы и никакого объекта.

Понятия разума, как было указано, суть только идеи, и, конечно, для них нет предмета ни в каком опыте, однако отсюда вовсе не следует, что они обозначают предметы вымышленные и вместе с тем признаваемые возможными. Они мыслятся только проблематически, для того чтобы можно было обосновать по отношению к ним (как эвристическим фикциям) регулятивные принципы систематического употребления рассудка в сфере опыта. Вне этого своего употребления они суть пустые порождения мысли, возможность которых недоказуема и которые поэтому не могут быть положены в основу объяснения действительных явлений посредством гипотез. *Мыслить* душу (Seele) как простую, конечно позволительно, чтобы согласно этой *идее* принимать в качестве принципа нашего рассмотрения ее внутренних явлений полное и необходимое единство всех душевных сил (Gemütskräfte), хотя его и нельзя усмотреть *in concreto*. Но *допускать*, что душа (Seele) есть простая субстанция (трансцендентное понятие), это значило бы отважиться высказать положение, которое было бы не только недо|казуемым (подобно многим физическим гипотезам), но и совершенно произвольным и принятым наугад, так как простое не может встречаться ни в каком опыте, и если под субстанцией здесь разумеют постоянно существующий объект чувственного созерцания, то возможность *простого явления* вовсе не может быть постигнута. Разум не имеет никаких оснований допускать в качестве мнения [существование] чисто умопостигаемых существ или чисто умопостигаемых свойств вещей чувственно воспринимаемого мира, хотя он не может также на основании какого-то якобы более глубокого понимания догматически отрицать их (так как у нас нет никаких понятий ни об их возможности, ни об их невозможности).

Для объяснения данных явлений можно приводить только такие другие вещи и основания для объяснения, которые связаны с данными явлениями согласно уже известным законам явлений. Поэтому *трансцендентальная гипотеза*, в которой была бы применена чистая идея разума для объяснения вещей природы, не была бы объяснением, так как в таком случае то, чего мы не понимаем в достаточной степени из известных нам эмпирических принципов, было бы объяснено с помощью того, что вовсе не понятно нам. Принцип такой гипотезы служил бы, собственно, только для удовлетворения разума, а не для содействия применению рассудка к предметам. По-

Ansehung der Gegenstände dienen. Ordnung und Zweckmäßigkeit in
A 773 der Natur muß wiederum aus Naturgründen und nach Naturgesetzen
B 801 erklärt werden, und | hier sind selbst die wildesten Hypothesen, wenn sie nur physisch sind, erträglicher als eine hyperphysische, d. i. die Berufung auf einen göttlichen Urheber, den man zu diesem Behuf voraussetzt. Denn das wäre ein Prinzip der faulen Vernunft (*ignava ratio*), alle Ursachen, deren objektive Realität, wenigstens der Möglichkeit nach, man noch durch fortgesetzte Erfahrung kann kennen lernen, auf einmal vorbeizugehen, um in einer bloßen Idee, die der Vernunft sehr bequem ist, zu ruhen. Was aber die absolute Totalität des Erklärungsgrundes in der Reihe derselben betrifft, so kann das kein Hindernis in Ansehung der Weltobjekte machen, weil, da diese nichts als Erscheinungen sind, an ihnen niemals etwas Vollendetes in der Synthesis der Reihen von Bedingungen gehofft werden kann.

Transzendentale Hypothesen des spekulativen Gebrauchs der Vernunft und eine Freiheit, zur Ersetzung des Mangels an physischen Erklärungsgründen sich allenfalls hyperphysischer zu bedienen, kann gar nicht gestattet werden, teils weil die Vernunft dadurch gar nicht weiter gebracht wird, sondern vielmehr den ganzen Fortgang ihres Gebrauchs abschneidet, teils weil diese Lizenz sie zuletzt um alle Früchte der Bearbeitung ihres eigentümlichen Bodens, nämlich der Erfahrung, bringen müßte. Denn wenn uns die Naturerklärung hier oder da schwer wird, so
A 774 haben wir beständig einen transzendenten Erklärungsgrund bei der
B 802 Hand, der uns jener Untersuchung überhebt, | und unsere Nachforschung schließt nicht durch Einsicht, sondern durch gänzliche Unbegreiflichkeit eines Prinzips, welches so schon zum voraus ausgedacht war, daß es den Begriff des absolut Ersten enthalten mußte.

Das zweite erforderliche Stück zur Annehmungswürdigkeit einer Hypothese ist die Zulänglichkeit derselben, um daraus *a priori* die Folgen, welche gegeben sind, zu bestimmen. Wenn man zu diesem Zwecke hilfleistende Hypothesen herbeizurufen genötigt ist, so geben sie den Verdacht einer bloßen Erdichtung, weil jede derselben an sich dieselbe Rechtfertigung bedarf, welche der zum Grunde gelegte Gedanke nötig hatte, und daher keinen tüchtigen Zeugen abgeben kann. Wenn unter Voraussetzung einer unbeschränkt vollkommenen Ursache zwar an Erklärungsgründen aller Zweckmäßigkeit, Ordnung und Größe, die sich in der Welt finden, kein Mangel ist, so bedarf jene doch bei den wenigstens nach unseren Begriffen sich zeigenden Abweichungen

рядок и целесообразность в природе должны в свою очередь быть объяснены из естественных оснований и по законам природы, и здесь даже самые дикие гипотезы, если они только физические, более терпимы, чем сверхфизические, т. е. более терпимы, чем ссылка на божественного творца, предполагаемого для этой цели. В самом деле, проходить сразу мимо всех причин, объективная реальность которых, по крайней мере по их возможности, доступна нашему познанию путем приобретения продолжающегося опыта, и удовлетворяться одной лишь идеей, весьма удобной для разума, — это принцип ленивого разума (*ignava ratio*). Что же касается абсолютной тотальности оснований для объяснения в ряду причин, то это не представляет никакого затруднения в отношении объектов мира, так как эти объекты суть лишь явления и потому в синтезе рядов [их] условий никогда нельзя надеяться найти что-либо законченное.

Трансцендентальные гипотезы спекулятивного употребления разума и свободу пользоваться взамен недостающих физических оснований сверхфизическими основаниями нельзя допустить отчасти потому, что разум таким путем вовсе не продвигается вперед, а скорее отрезает путь для дальнейшего своего употребления, отчасти же потому, что эта вольность в конечном счете лишила бы его всех плодов с возделываемой им почвы, а именно опыта. Действительно, если объяснение природы становится иногда затруднительным, у нас под рукой всегда есть трансцендентные основания для объяснения, освобождающие нас от исследования, | и наши изыскания заканчиваются не усмотрением, а полной непонятностью принципа, который уже заранее был придуман так, чтобы в нем содержалось понятие абсолютно первого.

Второе условие допустимости гипотезы заключается в ее достаточности, т. е. в том, чтобы *a priori* определять из нее следствия, которые даны. Если для этой цели нам приходится прибегать еще к вспомогательным гипотезам, то возникает подозрение, что они составляют лишь вымысел, так как каждая из них сама по себе нуждается в таком же обосновании, какое необходимо для положенной в основу мысли, и потому не может служить солидным свидетельством. Если допустить существование безгранично совершенной причины, то у нас, правда, не будет недостатка в основаниях для объяснения всякой целесообразности, порядка и величия, встречающихся в мире; но так как существуют отклонения [от целесообразности и т. д.] и зло, по

und Übeln noch neuer Hypothesen, um gegen diese als Einwürfe gerettet zu werden. Wenn die einfache Selbstständigkeit der menschlichen Seele, die zum Grunde ihrer Erscheinungen gelegt worden, durch die Schwierigkeiten ihrer den Abänderungen einer Materie (dem Wachstum und Abnahme) ähnlichen Phänomene angefochten wird, so müssen neue Hypothesen zu Hilfe gerufen werden, die zwar nicht ohne
A 775 Schein, aber doch ohne alle Beglaubigung sind, außer derjenigen,
B 803 welche ihnen die zum Hauptgrunde angenommene Meinung gibt, der sie gleichwohl das Wort reden sollen.

Wenn die hier zum Beispiele angeführten Vernunftbehauptungen (unkörperliche Einheit der Seele und Dasein eines höchsten Wesens) nicht als Hypothesen, sondern *a priori* bewiesene Dogmate gelten sollen, so ist alsdann von ihnen gar nicht die Rede. In solchem Falle aber sehe man sich ja vor, daß der Beweis die apodiktische Gewißheit einer Demonstration habe. Denn die Wirklichkeit solcher Ideen bloß *wahrscheinlich* machen zu wollen, ist ein ungereimter Vorsatz, ebenso als wenn man einen Satz der Geometrie bloß wahrscheinlich zu beweisen gedächte. Die von aller Erfahrung abgesonderte Vernunft kann alles nur *a priori* und als notwendig, oder gar nicht erkennen; daher ist ihr Urteil niemals Meinung, sondern entweder Enthaltung von allem Urteile, oder apodiktische Gewißheit. Meinungen und wahrscheinliche Urteile von dem, was Dingen zukommt, können nur als Erklärungsgründe dessen, was wirklich gegeben ist, oder Folgen nach empirischen Gesetzen von dem, was als wirklich zum Grunde liegt, mithin nur in der Reihe der Gegenstände der Erfahrung vorkommen. Außer diesem Felde ist *meinen* so viel, als mit Gedanken spielen, es müßte denn sein, daß man von einem unsicheren Wege
A 776 des Urteils bloß die Meinung hätte, vielleicht auf ihm die Wahrheit
B 804 zu finden.

Ob aber gleich bei bloß spekulativen Fragen der reinen Vernunft keine Hypothesen stattfinden, um Sätze darauf zu gründen, so sind sie dennoch ganz zulässig, um sie allenfalls nur zu verteidigen, d. i. zwar nicht im dogmatischen, aber doch im polemischen Gebrauche. Ich verstehe aber unter Verteidigung nicht die Vermehrung der Beweisgründe seiner Behauptung, sondern die bloße Vereitelung der Scheineinsichten des Gegners, welche unserem behaupteten Satze Abbruch tun sollen. Nun haben aber alle synthetischen Sätze aus reiner Vernunft das Eigentümliche an sich: daß, wenn der, welcher die Realität gewisser

крайней мере по нашим понятиям, то эта гипотеза нуждается в дополнительных гипотезах, чтобы спастись от них как от возражений. Если простая самостоятельность человеческой души, положенная в основу ее явлений, оспаривается из-за затруднения ввиду сходства этих явлений с изменениями материи (с ростом и убыванием), то на помощь необходимо призывать новые гипотезы, которые, правда, не лишены правдоподобия, но все же ничем не подтверждаются, разве что удостоверяются лишь мнением, | принятым в качестве главного довода, и это мнение они же должны защищать.

Если приведенные здесь в качестве примера утверждения разума (нетелесное единство души и бытие высшего существа) выдаются не за гипотезы, а за доказанные *a priori* догмы, то нам нечего говорить о них здесь. Но в таком случае следует принять меры, чтобы доводы в пользу них обладали аподиктической достоверностью демонстрации. В самом деле, желание сделать действительность таких идей только *вероятной* было бы бессмысленным, вроде того как если бы кто-нибудь задумал дать только вероятное доказательство положений геометрии. Разум, обособленный от опыта, или познает все только *a priori* и в качестве необходимого, или же ничего не познает. Поэтому его суждение никогда не бывает мнением, оно всегда бывает или отказом от всякого суждения, или аподиктической достоверностью. Мнения и вероятные суждения о том, что присуще вещам, могут быть только основаниями для объяснения того, что действительно дано, или основанными на эмпирических законах выводами из того, что положено в основу как действительное; стало быть, они находятся только в ряду предметов опыта. Вне этой области *высказывать мнения* — значит играть мыслями, за исключением разве того случая, когда мы только придерживаемся мнения, что нам, быть может, удастся найти истину на ненадежном пути суждения. |

Хотя в лишь спекулятивных вопросах чистого разума не бывает гипотез для того, чтобы построить на них суждения, тем не менее они вполне допустимы, когда речь идет только о том, чтобы их защитить, т. е. не при догматическом, а при полемическом их употреблении. Под защитой же я разумею не увеличение оснований для доказательства нашего утверждения, а только ниспровержение мнимых знаний противника, имеющих в виду нанести ущерб утверждаемому нами положению. Но все синтетические положения чистого разума имеют следующую особенность: если те, кто считает реальными некоторые идеи, ни-

Ideen behauptet, gleich niemals so viel weiß, um diesen seinen Satz gewiß zu machen, auf der andern Seite der Gegner ebensowenig wissen kann, um das Widerspiel zu behaupten. Diese Gleichheit des Loses der menschlichen Vernunft begünstigt nun zwar im spekulativen Erkenntnisse keinen von beiden, und da ist auch der rechte Kampfplatz nimmer beizulegender Fehden. Es wird sich aber in der Folge zeigen, daß doch in Ansehung des *praktischen Gebrauchs* die Vernunft ein Recht habe, etwas anzunehmen, was sie auf keine Weise im Felde der bloßen Spekulation ohne hinreichende Beweisgründe vorauszusetzen befugt wäre, weil alle solche Voraussetzungen der Vollkommenheit der Spekulation Abbruch tun, um welche sich aber das praktische Interesse gar nicht
A 777 bekümmert. Dort ist sie also im Besitze, dessen Rechtmäßigkeit sie
B 805 nicht beweisen darf, und wovon sie in der Tat den Beweis auch | nicht führen könnte. Der Gegner soll also beweisen. Da dieser aber ebensowenig etwas von dem bezweifelten Gegenstande weiß, um dessen Nichtsein darzutun, als der erstere, der dessen Wirklichkeit behauptet: so zeigt sich hier ein Vorteil auf der Seite desjenigen, der etwas als praktisch notwendige Voraussetzung behauptet (*melior est conditio possidentis*). Es steht ihm nämlich frei, sich gleichsam aus Notwehr eben derselben Mittel für seine gute Sache, als der Gegner wider dieselbe, d. i. der Hypothesen, zu bedienen, die gar nicht dazu dienen sollen, um den Beweis derselben zu verstärken, sondern nur, zu zeigen, daß der Gegner viel zu wenig von dem Gegenstande des Streits verstehe, als daß er sich eines Vorteils der spekulativen Einsicht in Ansehung unserer schmeicheln könne.

Hypothesen sind also im Felde der reinen Vernunft nur als Kriegswaffen erlaubt, nicht um darauf ein Recht zu gründen, sondern nur es zu verteidigen. Den Gegner aber müssen wir hier jederzeit in uns selbst suchen. Denn spekulative Vernunft in ihrem transzendentalen Gebrauche ist *an sich* dialektisch. Die Einwürfe, die zu fürchten sein möchten, liegen in uns selbst. Wir müssen sie gleich alten, aber niemals verjährenden Ansprüchen hervorsuchen, um einen ewigen Frieden auf deren Vernichtigung zu gründen. Äußere Ruhe ist nur scheinA 778 bar. Der Keim der Anfechtungen, der in der Natur der Menschenver-
B 806 nunft liegt, muß ausgerottet werden; wie können wir | ihn aber ausrotten, wenn wir ihm nicht Freiheit, ja selbst Nahrung geben, Kraut auszuschießen, um sich dadurch zu entdecken, und es nachher mit der Wurzel zu vertilgen? Sinnet demnach selbst auf Einwürfe, auf die

когда не обладают достаточным знанием, чтобы установить достоверность этого положения, то в такой же мере, с другой стороны, и противник знает столь же мало для того, чтобы обосновать противоположное утверждение. Это равенство участи человеческого разума не благоприятствует в спекулятивном познании ни одной из сторон, и потому здесь находится настоящая арена нескончаемых споров. Но впоследствии мы узнаем, что в отношении *практического употребления* разум имеет право допускать нечто такое, что в сфере чистой спекуляции без достаточных оснований для доказательства он не вправе был бы сделать предпосылкой, так как все такие предпосылки вредят совершенству спекуляции, до которого, однако, практическому интересу нет никакого дела. Итак, в сфере практического у разума есть владения, законность которых он не вправе доказывать, и относительно чего он на деле не мог бы | вести никакого доказательства. Следовательно, доказывать должен противник. Но так как противник, желающий доказать небытие подвергнутого сомнению предмета, знает о нем так же мало, как и тот, кто настаивает на действительности этого предмета, то преимущество оказывается на стороне того, кто утверждает нечто как практически необходимую предпосылку (*melior est conditio possidentis*). Действительно, он свободен применять для защиты своего доброго дела, как бы в целях необходимой самообороны, те же средства, что и противник, а именно прибегать к гипотезам, которые служат не для усиления доказательств, а только для того, чтобы показать, что противник слишком мало понимает в предмете спора, чтобы тешиться превосходством своего спекулятивного знания над нашим.

Следовательно, в сфере чистого разума гипотезы допустимы только как военное оружие — но не для того, чтобы обосновывать на них свое право, а только для того, чтобы это право защищать. Но противника мы должны здесь всегда искать в самих себе, так как спекулятивный разум в своем трансцендентальном употреблении *сам по себе* диалектичен. Возражения, которые могли бы вызывать опасения, заложены в нас самих. Мы должны отыскивать их как старые, но по давности не утратившие силы притязания и установить вечный мир путем их уничтожения. Внешний покой здесь только видимость. Необходимо искоренить самый источник споров, заложенный в природе человеческого разума; но каким образом можем мы | искоренить его, если не даем ему свободы (и даже питания) вырастить сорную траву, чтобы она тем самым обнаружила себя, и затем вырвать ее с корнем? Поэтому выдумывайте-ка сами возражения, кото-

noch kein Gegner gefallen ist, und leihet ihm sogar Waffen, oder räumt ihm den günstigsten Platz ein, den er sich nur wünschen kann! Es ist hierbei gar nichts zu fürchten, wohl aber zu hoffen, nämlich daß ihr euch einen in alle Zukunft niemals mehr anzufechtenden Besitz verschaffen werdet.

Zu eurer vollständigen Rüstung gehören nun auch die Hypothesen der reinen Vernunft, welche, obzwar nur bleierne Waffen (weil sie durch kein Erfahrungsgesetz gestählt sind), dennoch immer so viel vermögen als die, deren sich irgendein Gegner wider euch bedienen mag. Wenn euch also wider die (in irgendeiner anderen, nicht spekulativen Rücksicht) angenommene immaterielle und keiner körperlichen Umwandlung unterworfene Natur der Seele die Schwierigkeit aufstößt, daß gleichwohl die Erfahrung sowohl die Erhebung, als Zerrüttung unserer Geisteskräfte bloß als verschiedene Modifikation unserer Organen zu beweisen scheine: so könnt ihr die Kraft dieses Beweises dadurch schwächen, daß ihr annehmt, unser Körper sei nichts als die Fundamentalerscheinung, worauf als Bedingung sich in dem jetzigen Zustande (im Leben) das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiermit alles
A 779 Denken bezieht. Die Trennung vom Körper sei das Ende dieses sinnli-
B 807 chen Gebrauchs eurer Erkenntniskraft und der Anfang | des intellektuellen. Der Körper wäre also nicht die Ursache des Denkens, sondern eine bloß restringierende Bedingung desselben, mithin zwar als Beförderung des sinnlichen und animalischen, aber desto mehr auch als Hindernis des reinen und spirituellen Lebens anzusehen, und die Abhängigkeit des ersteren von der körperlichen Beschaffenheit bewiese nichts für die Abhängigkeit des ganzen Lebens von dem Zustande unserer Organen. Ihr könnt aber noch weiter gehen und wohl gar neue, entweder nicht aufgeworfene, oder nicht weit genug getriebene Zweifel ausfindig machen.

Die Zufälligkeit der Zeugungen, die bei Menschen so wie beim vernunftlosen Geschöpfe von der Gelegenheit, überdem aber auch oft vom Unterhalte, von der Regierung, deren Launen und Einfällen, oft sogar vom Laster abhängt, macht eine große Schwierigkeit wider die Meinung der auf Ewigkeiten sich erstreckenden Fortdauer eines Geschöpfs, dessen Leben unter so unerheblichen und unserer Freiheit so ganz und gar überlassenen Umständen zuerst angefangen hat. Was die Fortdauer der ganzen Gattung (hier auf Erden) betrifft, so hat diese Schwierigkeit in Ansehung derselben wenig auf sich, weil der Zufall im Einzelnen

рые еще не пришли в голову ни одному противнику, и даже снабдите его оружием или отведите ему самое удобное место, какого он только может для себя пожелать! Здесь нечего опасаться, зато можно надеяться, что вы создадите себе владения, на которые во все будущие времена уже никогда не будет посягательства.

В полное ваше вооружение входят, следовательно, также и гипотезы чистого разума; они, правда, только свинцовое оружие (так как никакой закон опыта не придает ему свойства стали); но обладают они такой же силой, как и всякое оружие, которое может использовать против вас ваш противник. Следовательно, если допущение вами (сделанное по каким-то другим, неспекулятивным соображениям) нематериальной и не подверженной телесным изменениям природы души (Seele) наталкивается на то затруднение, что опыт как будто заставляет рассматривать и подъем и упадок наших духовных сил только как различные модификации наших органов, – то силу этого доказательства вы можете ослабить с помощью допущения, что наше тело есть не более как фундаментальное явление, с которым как со своим условием связана в теперешнем состоянии (в жизни) вся способность чувственности и вследствие этого все мышление. Обособление от тела есть конец этого чувственного употребления ваших познавательных способностей и начало | интеллектуального их употребления. Следовательно, с этой точки зрения тело есть не причина мышления, а только ограничивающее его условие, содействующее, правда, чувственной и животной жизни, но зато препятствующее чистой и духовной жизни, и зависимость чувственной и животной жизни от телесных свойств вовсе не доказывает зависимости всей нашей жизни от состояния наших органов. Но вы можете пойти еще дальше и выискать новые, еще не высказанные или недостаточно далеко зашедшие сомнения.

Случайность рождения, зависящая у человека, так же как и у неразумных тварей, от побочных обстоятельств и нередко также от пищи, от настроений и причуд правителей и часто даже от пороков, дает основание для серьезных возражений против мысли о вечности существа, жизнь которого началась при столь незначительных обстоятельствах, целиком зависящих от произвола судьбы. Что касается продолжения всего рода [человеческого] (здесь на земле), то это возражение имеет мало значения, так как случайное в единичном тем не менее подчинено правилу в общем; но в отношении каждого индивидуума

nichts desto weniger einer Regel im Ganzen unterworfen ist; aber in Ansehung eines jeden Individuum eine so mächtige Wirkung von so geringfügigen Ursachen zu erwarten, scheint allerdings bedenklich.
A 780 Hiewider könnt ihr aber eine transzendentale Hypothese aufbieten: daß
B 808 alles Leben eigentlich nur | intelligibel sei, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen, und weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Tod geendigt werde; daß dieses Leben nichts als eine bloße Erscheinung, d. i. eine sinnliche Vorstellung von dem reinen geistigen Leben, und die ganze Sinnenwelt ein bloßes Bild sei, welches unserer jetzigen Erkenntnisart vorschwebt und wie ein Traum an sich keine objektive Realität habe; daß, wenn wir die Sachen und uns selbst anschauen sollen, *wie sie sind,* wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen würden, mit welcher unsere einzig wahre Gemeinschaft weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Leibestod (als bloße Erscheinungen) aufhören werde, usw.

Ob wir nun gleich von allem diesem, was wir hier wider den Angriff hypothetisch vorschützen, nicht das mindeste wissen, noch im Ernste behaupten, sondern alles nicht einmal Vernunftidee, sondern bloß zur Gegenwehr *ausgedachter* Begriff ist, so verfahren wir doch hierbei ganz vernunftmäßig, indem wir dem Gegner, welcher alle Möglichkeit erschöpft zu haben meint, indem er den Mangel ihrer empirischen Bedingungen für einen Beweis der gänzlichen Unmöglichkeit des von uns Geglaubten fälschlich ausgibt, nur zeigen: daß er ebensowenig durch bloße Erfahrungsgesetze das ganze Feld möglicher Dinge an sich selbst umspannen, als wir außerhalb der Erfahrung für unsere Vernunft irgend
A 781 etwas auf gegründete Art erwerben können. Der solche hypothetische
B 809 Gegenmittel wi|der die Anmaßungen des dreist verneinenden Gegners vorkehrt, muß nicht dafür gehalten werden, als wolle er sie sich als seine wahre Meinungen eigen machen. Er verläßt sie, sobald er den dogmatischen Eigendünkel des Gegners abgefertigt hat. Denn so bescheiden und gemäßigt es auch anzusehen ist, wenn jemand sich in Ansehung fremder Behauptungen bloß weigernd und verneinend verhält, so ist doch jederzeit, sobald er diese seine Einwürfe als Beweise des Gegenteils geltend machen will, der Anspruch nicht weniger stolz und eingebildet, als ob er die bejahende Partei und deren Behauptung ergriffen hätte.

Man sieht also hieraus, daß im spekulativen Gebrauche der Vernunft Hypothesen keine Gültigkeit als Meinungen an sich selbst, son-

ожидать столь сильного влияния столь незначительных причин кажется во всяком случае сомнительным. Однако против этого вы можете предложить трансцендентальную гипотезу: вся жизнь, собственно, лишь | интеллигибельна; она вовсе не подвержена изменениям во времени и не начинается рождением и не заканчивается смертью. [Далее, согласно этой гипотезе,] земная жизнь есть только явление, т. е. чувственное представление о чисто духовной жизни, и весь чувственно воспринимаемый мир есть лишь образ, который мерещится нашему теперешнему способу познания и подобно сновидению не имеет сам по себе никакой объективной реальности; если бы мы должны были созерцать вещи и самих себя так, *как они суть*, мы увидели бы, что находимся в мире духовных существ, единственно истинное общение с которыми не началось рождением и не прекратится со смертью нашей плоти (так как и рождение, и смерть суть лишь явления), и т. д.

Хотя все то, что мы здесь гипотетически высказали, защищаясь от нападок противника, вовсе не известно нам и не утверждается нами серьезно и хотя это даже не идеи разума, а только *вымышленные* для защиты понятия, тем не менее мы поступаем при этом вполне разумно; ведь своему противнику, который воображает, будто он исчерпал все возможности, – между тем как он неверно выдает отсутствие их эмпирических условий за доказательство полной невозможности того, чему мы верим, – мы показываем только: он в такой же мере не может охватить одними лишь законами опыта всю область возможных вещей самих по себе, как мы не можем сделать основательных приобретений для нашего разума вне сферы опыта. О том, кто обращает такие гипотетические средства про|тив притязаний дерзко возражающего противника, не следует думать, будто он хочет усвоить эти средства как свои истинные мнения. Он покидает их, как только отделается от догматического самомнения противника. Действительно, как бы ни казалось скромным и умеренным поведение того, кто только противится чужим утверждениям и отрицает их, тем не менее если он намерен пользоваться своими возражениями в качестве доказательств противного, то такое притязание обнаруживает не меньшую гордость и высокое мнение о себе, как если бы он стал на сторону тех, кто высказывает утвердительные суждения.

Отсюда видно, что в спекулятивном употреблении разума гипотезы значимы не как мнения сами по себе, а значимы только релятивно, в от-

dern nur relativ auf entgegengesetzte transzendente Anmaßungen haben. Denn die Ausdehnung der Prinzipien möglicher Erfahrung auf die Möglichkeit der Dinge überhaupt ist ebensowohl transzendent, als die Behauptung der objektiven Realität solcher Begriffe, welche ihre Gegenstände nirgend als außerhalb der Grenze aller möglichen Erfahrung finden können. Was reine Vernunft assertorisch urteilt, muß (wie alles, was Vernunft erkennt) notwendig sein, oder es ist gar nichts. Demnach enthält sie in der Tat gar keine Meinungen. Die gedachten Hypothesen aber sind nur problematische Urteile, die
A 782 wenigstens nicht widerlegt, obgleich freilich durch nichts bewiesen
B 810 werden können, und | sind also reine Privatmeinungen, können aber doch nicht füglich (selbst zur inneren Beruhigung) gegen sich regende Skrupel entbehrt werden. In dieser Qualität aber muß man sie erhalten und ja sorgfältig verhüten, daß sie nicht als an sich selbst beglaubigt und von einiger absoluten Gültigkeit auftreten und die Vernunft unter Erdichtungen und Blendwerken ersäufen.

Des ersten Hauptstücks
Vierter Abschnitt

Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise

Die Beweise transzendentaler und synthetischer Sätze haben das Eigentümliche unter allen Beweisen einer synthetischen Erkenntnis *a priori* an sich, daß die Vernunft bei jenen vermittelst ihrer Begriffe sich nicht geradezu an den Gegenstand wenden darf, sondern zuvor die objektive Gültigkeit der Begriffe und die Möglichkeit der Synthesis derselben *a priori* dartun muß. Dieses ist nicht etwa bloß eine nötige Regel der Behutsamkeit, sondern betrifft das Wesen und die Möglichkeit der Beweise selbst. Wenn ich über den Begriff von einem Gegenstande *a priori* hinausgehen soll, so ist dieses ohne einen besonderen und außerhalb diesem Begriffe befindlichen Leitfaden unmöglich. In der Ma-
A 783 thematik ist es die Anschauung *a priori*, die meine Synthesis leitet,
B 811 und da können alle Schlüsse unmittelbar an der reinen Anschau|ung geführt werden. Im transzendentalen Erkenntnis, solange es bloß mit Begriffen des Verstandes zu tun hat, ist diese Richtschnur die mögliche Erfahrung. Der Beweis zeigt nämlich nicht, daß der gegebene Begriff (z. B. von dem, was geschieht) geradezu auf einen anderen Begriff (den einer

ношении к противоположным трансцендентным притязаниям. Действительно, распространение принципов возможного опыта на возможность вещей вообще столь же трансцендентно, как и утверждение об объективной реальности таких понятий, предметы которых можно найти только за пределами всякого возможного опыта. То, о чем чистый разум судит ассерторически, или должно быть необходимым (как все, что познается разумом), или оно есть полное ничто. Поэтому чистый разум на самом деле не содержит в себе никаких мнений. Упомянутые же гипотезы суть лишь проблематические суждения, которые по крайней мере не могут быть опровергнуты, хотя, конечно, они также ничем не могут быть и доказаны; | следовательно, они суть только частные мнения, без которых, однако, мы не можем обойтись (даже для внутреннего успокоения) в борьбе с зарождающимися сомнениями. В этом виде следует сохранять их и тщательно оберегать от того, чтобы они не выступали как положения, достоверные сами по себе и имеющие в некотором смысле абсолютную значимость, и чтобы они не утопили разум в вымыслах и иллюзиях.

Первой главы
Раздел четвертый

Дисциплина чистого разума в отношении его доказательств

Доказательства трансцендентальных и синтетических положений, в сравнении со всеми другими доказательствами синтетического познания *a priori*, имеют ту особенность, что в них разум посредством своих понятий не может обращаться прямо к предметам, а должен сначала доказать объективную значимость понятий и возможность их синтеза *a priori*. Это правило не только необходимо внушается осмотрительностью, но и касается сущности и возможности самих этих доказательств. Если я хочу выйти *a priori* за пределы понятия предмета, то это невозможно без особого направляющего начала, находящегося вне этого понятия. В математике это — созерцание *a priori*, направляющее мой синтез, и в ней все выводы могут строиться непосредственно на основании чистого | созерцания. В трансцендентальном познании, пока оно имеет дело только с понятиями рассудка, такой путеводной нитью служит возможный опыт. Доказательство здесь не показывает, что данное понятие (например, понятие того, что происходит) прямо ведет к другому

Ursache) führe; denn dergleichen Übergang wäre ein Sprung, der sich gar nicht verantworten ließe; sondern er zeigt, daß die Erfahrung selbst, mithin das Objekt der Erfahrung ohne eine solche Verknüpfung unmöglich wäre. Also mußte der Beweis zugleich die Möglichkeit anzeigen, synthetisch und *a priori* zu einer gewissen Erkenntnis von Dingen zu gelangen, die in dem Begriffe von ihnen nicht enthalten war. Ohne diese Aufmerksamkeit laufen die Beweise wie Wasser, welche ihre Ufer durchbrechen, wild und querfeldein dahin, wo der Hang der verborgenen Assoziation sie zufälligerweise hinleitet. Der Schein der Überzeugung, welcher auf subjektiven Ursachen der Assoziation beruht und für die Einsicht einer natürlichen Affinität gehalten wird, kann der Bedenklichkeit gar nicht die Wage halten, die sich billigermaßen über dergleichen gewagte Schritte einfinden muß. Daher sind auch alle Versuche, den Satz des zureichenden Grundes zu beweisen, nach dem allgemeinen Geständnisse der Kenner vergeblich gewesen; und ehe die transzendentale Kritik auftrat, hat man lieber, da man diesen Grundsatz doch nicht ver-
A 784 lassen konnte, sich trotzig auf den gesunden Menschenverstand berufen
B 812 (eine Zuflucht, die | jederzeit beweist, daß die Sache der Vernunft verzweifelt ist), als neue dogmatische Beweise versuchen wollen.

Ist aber der Satz, über den ein Beweis geführt werden soll, eine Behauptung der reinen Vernunft, und will ich sogar vermittelst bloßer Ideen über meine Erfahrungsbegriffe hinausgehen, so müßte derselbe noch viel mehr die Rechtfertigung eines solchen Schrittes der Synthesis (wenn er anders möglich wäre) als eine notwendige Bedingung seiner Beweiskraft in sich enthalten. So scheinbar daher auch der vermeintliche Beweis der einfachen Natur unserer denkenden Substanz aus der Einheit der Apperzeption sein mag, so steht ihm doch die Bedenklichkeit unabweislich entgegen: daß, da die absolute Einfachheit doch kein Begriff ist, der unmittelbar auf eine Wahrnehmung bezogen werden kann, sondern als Idee bloß geschlossen werden muß, gar nicht einzusehen ist, wie mich das bloße Bewußtsein, welches *in allem Denken* enthalten ist, oder wenigstens sein kann, ob es zwar sofern eine einfache Vorstellung ist, zu dem Bewußtsein und der Kenntnis eines Dinges überführen solle, *in welchem* das Denken allein enthalten sein kann. Denn wenn ich mir die Kraft meines Körpers in Bewegung vorstelle, so ist er sofern für mich absolute Einheit, und meine Vorstellung von ihm ist einfach; daher kann ich diese auch durch die Bewegung eines Punkts ausdrücken, weil sein Volumen hierbei nichts tut und ohne Vermin-

понятию (понятию причины), так как такой переход был бы недопустимым скачком; оно показывает, что сам опыт, стало быть, объект опыта, был бы невозможен без такой связи. Следовательно, доказательство должно вместе с тем показывать возможность прийти синтетически и *a priori* к определенному познанию вещей, которое не содержалось в их понятии. Без этой предусмотрительности доказательства бурно устремляются подобно воде, выступившей из берегов, туда, куда их случайно ведет поток скрытых ассоциаций. Видимость убедительности, основанная на субъективных причинах ассоциации и принимаемая за уразумение естественного сродства, не может уравновесить сомнения, которое должно справедливо возникать по поводу таких рискованных шагов. Поэтому все попытки доказать закон достаточного основания, по общему признанию сведущих людей, были тщетны; и пока не появилась трансцендентальная критика, философы, не будучи в состоянии покинуть этот принцип, предпочитали упрямо ссылаться на здравый человеческий рассудок (а если к нему прибегают, то это | всегда показывает, что дело разума находится в отчаянном положении), нежели искать новые догматические доказательства.

Но если положение, подлежащее доказательству, есть утверждение чистого разума и если я хочу посредством одних лишь идей выйти даже за пределы своих эмпирических понятий, то еще более необходимо, чтобы доказательство содержало в себе оправдание такого шага синтеза (если бы только он был возможен), как необходимое условие своей доказующей силы. Поэтому, каким бы вероятным ни казалось мнимое доказательство простой природы нашей мыслящей субстанции, основанное на единстве апперцепции, все же оно неизбежно вызывает следующие сомнения: поскольку абсолютная простота не есть понятие, которое может быть непосредственно отнесено к восприятию, а должна быть выведена как идея, постольку нельзя понять, каким образом чистое сознание, которое содержится или по крайней мере может содержаться *во всяком мышлении,* хотя оно в этом смысле есть простое представление, должно привести меня к сознанию и знанию вещи, *в которой* единственно и может содержаться мышление. Действительно, если я представляю себе силу какого-то тела в движении, то данное тело вследствие этого есть для меня абсолютное единство, и мое представление о нем оказывается простым; поэтому я могу выразить это представление также через движение точки, потому что объем тела

A 785 rung der Kraft so klein, wie man will, und also auch als in einem Punkt |
B 813 befindlich gedacht werden kann. Hieraus werde ich aber doch nicht schließen: daß, wenn mir nichts als die bewegende Kraft eines Körpers gegeben ist, der Körper als einfache Substanz gedacht werden könne, darum weil seine Vorstellung von aller Größe des Raumesinhalts abstrahiert und also einfach ist. Hierdurch nun, daß das Einfache in der Abstraktion vom Einfachen im Objekt ganz unterschieden ist, und daß das Ich, welches im ersteren Verstande gar keine Mannigfaltigkeit *in sich* faßt, im zweiten, da es die Seele selbst bedeutet, ein sehr komplexer Begriff sein kann, nämlich sehr vieles *unter sich* zu enthalten und zu bezeichnen, entdecke ich einen Paralogismus. Allein um diesen vorher zu ahnden (denn ohne eine solche vorläufige Vermutung würde man gar keinen Verdacht gegen den Beweis fassen), ist durchaus nötig, ein immerwährendes Kriterium der Möglichkeit solcher synthetischen Sätze, die mehr beweisen sollen, als Erfahrung geben kann, bei Hand zu haben, welches darin besteht: daß der Beweis nicht geradezu auf das verlangte Prädikat, sondern nur vermittelst eines Prinzips der Möglichkeit, unseren gegebenen Begriff *a priori* bis zu Ideen zu erweitern und diese zu realisieren, geführt werde. Wenn diese Behutsamkeit immer gebraucht wird, wenn man, ehe der Beweis noch versucht wird, zuvor weislich bei sich zu Rate geht, wie und mit welchem Grunde der
A 786 Hoffnung man wohl eine solche Erweiterung durch reine Vernunft er-
B 814 warten könne, und woher man in dergleichen Falle diese Ein|sichten, die nicht aus Begriffen entwickelt und auch nicht in Beziehung auf mögliche Erfahrung antizipiert werden können, denn hernehmen wolle: so kann man sich viel schwere und dennoch fruchtlose Bemühungen ersparen, indem man der Vernunft nichts zumutet, was offenbar über ihr Vermögen geht, oder vielmehr sie, die bei Anwandlungen ihrer spekulativen Erweiterungssucht sich nicht gerne einschränken läßt, der Disziplin der Enthaltsamkeit unterwirft.

Die *erste* Regel ist also diese: keine transzendentalen Beweise zu versuchen, ohne zuvor überlegt und sich desfalls gerechtfertigt zu haben, woher man die Grundsätze nehmen wolle, auf welche man sie zu errichten gedenkt, und mit welchem Rechte man von ihnen den guten Erfolg der Schlüsse erwarten könne. Sind es Grundsätze des Verstandes (z. B. der Kausalität), so ist es umsonst, vermittelst ihrer zu Ideen der reinen Vernunft zu gelangen; denn jene gelten nur für Gegenstände möglicher Erfahrung. Sollen es Grundsätze aus reiner Vernunft

здесь не при чем, — и его можно мыслить сколь угодно малым, причем без уменьшения силы, а следовательно, также и сводящимся к точке. | Однако отсюда я не стану делать следующего заключения: если мне дана только движущая сила тела, то тело, де, может мыслиться как простая субстанция, так как представление о нем отвлечено от всякой величины пространственного содержания и, следовательно, есть простое представление. Тем самым я обнаруживаю паралогизм, так как простое в абстракции совершенно отлично от простого в объекте, и *Я*, которое в первом значении не содержит *в себе* никакого многообразия, во втором значении, когда оно означает самое душу (Seele), может быть очень сложным понятием, а именно может содержать *под собой* и обозначать очень многое. Однако, чтобы заранее догадываться об этом паралогизме (ведь без такого предварительного предположения у нас не возникло бы никакого подозрения относительно [правильности] доказательства), крайне необходимо иметь под рукой постоянный критерий возможности таких синтетических положений, которые хотят доказать больше, чем может дать опыт; этот критерий заключается в том, чтобы вести доказательство не прямо к требуемому предикату, а лишь через посредство принципа возможности, требующего расширять данное нам понятие *a priori* до идеи и реализовать ее. Если мы всегда прибегаем к этой предосторожности, если, прежде чем пытаться доказывать, мы мудро советуемся с собой, как и на каком основании мы можем надеяться на такое расширение с помощью чистого разума и откуда мы в подобном случае собираемся заимствовать эти усмотре|ния, которые не могут быть развиты из понятий и антиципированы по отношению к возможному опыту, — то мы можем избавить себя от многих тяжелых и вместе с тем бесплодных усилий, не требуя от разума ничего такого, что явно превосходит его способности, или, вернее, подчиняя дисциплине воздержанности разум, который неохотно допускает ограничение своей страсти к спекулятивному расширению.

Итак, *первое* правило гласит: нельзя пытаться строить трансцендентальные доказательства, заранее не обдумав и, стало быть, не найдя оправданий того, откуда вы хотите взять свои основоположения, на которых собираетесь построить такие доказательства, и на каком основании вы ожидаете от них успеха для своих выводов. Если это основоположения рассудка (например, основоположение о каузальности), то тщетно было бы пытаться посредством них дойти до идей чистого разума, так как они годны только для предметов возможного опыта. Если

sein, so ist wiederum alle Mühe umsonst. Denn die Vernunft hat deren zwar, aber als objektive Grundsätze sind sie insgesamt dialektisch und können allenfalls nur wie regulative Prinzipien des systematisch zusammenhängenden Erfahrungsgebrauchs gültig sein. Sind aber dergleichen angebliche Beweise schon vorhanden: so setzt der trüglichen A 787 Überzeugung das *non liquet* eurer gereiften Urteilskraft | entgegen; B 815 und ob ihr gleich das Blendwerk derselben noch nicht durchdringen könnt, so habt ihr doch völliges Recht, die Deduktion der darin gebrauchten Grundsätze zu verlangen, welche, wenn sie aus bloßer Vernunft entsprungen sein sollen, euch niemals geschafft werden kann. Und so habt ihr nicht einmal nötig, euch mit der Entwicklung und Widerlegung eines jeden grundlosen Scheins zu befassen, sondern könnt alle an Kunstgriffen unerschöpfliche Dialektik am Gerichtshofe einer kritischen Vernunft, welche Gesetze verlangt, in ganzen Haufen auf einmal abweisen.

Die *zweite* Eigentümlichkeit transzendentaler Beweise ist diese: daß zu jedem transzendentalen Satze nur *ein einziger* Beweis gefunden werden könne. Soll ich nicht aus Begriffen, sondern aus der Anschauung, die einem Begriffe korrespondiert, es sei nun eine reine Anschauung, wie in der Mathematik, oder empirische, wie in der Naturwissenschaft, schließen: so gibt mir die zum Grunde gelegte Anschauung mannigfaltigen Stoff zu synthetischen Sätzen, welchen ich auf mehr als eine Art verknüpfen und, indem ich von mehr als einem Punkte ausgehen darf, durch verschiedene Wege zu demselben Satze gelangen kann.

Nun geht aber ein jeder transzendentale Satz bloß von Einem Begriffe aus und sagt die synthetische Bedingung der Möglichkeit des Ge- A 788 genstandes nach diesem Begriffe. Der Beweisgrund kann also nur ein B 816 einziger sein, weil außer diesem Begriffe nichts weiter ist, wodurch der | Gegenstand bestimmt werden könnte, der Beweis also nichts weiter als die Bestimmung eines Gegenstandes überhaupt nach diesem Begriffe, der auch nur ein einziger ist, enthalten kann. Wir hatten z. B. in der transzendentalen Analytik den Grundsatz: alles, was geschieht, hat eine Ursache, aus der einzigen Bedingung der objektiven Möglichkeit eines Begriffs von dem, was überhaupt geschieht, gezogen: daß die Bestimmung einer Begebenheit in der Zeit, mithin diese (Begebenheit) als zur Erfahrung gehörig, ohne unter einer solchen dynamischen Regel zu stehen, unmöglich wäre. Dieses ist nun auch der einzig mögliche Beweisgrund; denn dadurch nur, daß dem Begriffe vermittelst des Gesetz-

это должны быть основоположения из чистого разума, то опять-таки все труды напрасны. В самом деле, хотя разум содержит в себе основоположения, но как объективные основоположения они все диалектические и значимы только как регулятивные принципы систематизирующего эмпирического употребления разума. Если же подобные мнимые доказательства уже построены, то противопоставьте [их] обманчивой убедительности *non liquet* вашей зрелой способности суждения; | и хотя вы не в состоянии обнаружить их заблуждения, все же вы имеете полное право потребовать дедукции используемых в них основоположений, которая для вас неосуществима, если они должны возникнуть из одного лишь разума. Таким образом, вам вовсе не требуется заниматься раскрытием и опровержением всякой неосновательной видимости, и перед судилищем критического разума, требующего законов, вы можете целиком и полностью отвергнуть всю диалектику с ее бесконечными уловками.

Вторая особенность трансцендентальных доказательств состоит в том, что для всякого трансцендентального положения можно найти только *одно единственное* доказательство. Если я должен заключать исходя не из понятий, а из созерцания, соответствующего понятию, то все равно, будет ли это чистое созерцание, как в математике, или эмпирическое, как в естествознании: положенное в основу созерцание дает мне многообразный материал для синтетических положений, который я могу сочетать разнообразными способами и, исходя из различных пунктов, могу прийти разными путями к одному и тому же положению.

Но всякое трансцендентальное положение исходит только из одного понятия и высказывает синтетическое условие возможности предмета согласно этому понятию. Следовательно, основание для доказательства может быть только одно, так как кроме исходного понятия здесь нет ничего, чем | мог бы быть определен предмет, и потому доказательство может содержать в себе одно лишь определение предмета вообще согласно этому понятию, которое также дано лишь в единственном числе. Например, основоположение *все происходящее имеет причину* мы вывели в трансцендентальной аналитике из единственного условия объективной возможности понятия о происходящем вообще, а именно из того, что определение события во времени, стало быть принадлежность события к опыту, было бы невозможно, если бы оно не было подчинено такому динамическому правилу. Это — единственно возможное основание для доказательства, так как представляемое событие имеет объек-

zes der Kausalität ein Gegenstand bestimmt wird, hat die vorgestellte Begebenheit objektive Gültigkeit, d. i. Wahrheit. Man hat zwar noch andere Beweise von diesem Grundsatze, z. B. aus der Zufälligkeit, versucht; allein wenn dieser beim Lichte betrachtet wird, so kann man kein Kennzeichen der Zufälligkeit auffinden als das Geschehen, d. i. das Dasein, vor welchem ein Nichtsein des Gegenstandes vorhergeht, und kommt also immer wiederum auf den nämlichen Beweisgrund zurück. Wenn der Satz bewiesen werden soll: alles, was denkt, ist einfach, so hält man sich nicht bei dem Mannigfaltigen des Denkens auf, sondern beharrt bloß bei dem Begriffe des Ich, welcher einfach ist und worauf alles Denken bezogen wird. Ebenso ist es mit dem transzendentalen Beweise vom Dasein Gottes bewandt, welcher lediglich auf der A 789 B 817 Reziprokabili|tät der Begriffe vom realsten und notwendigen Wesen beruht und nirgends anders gesucht werden kann.

Durch diese warnende Anmerkung wird die Kritik der Vernunftbehauptungen sehr ins Kleine gebracht. Wo Vernunft ihr Geschäfte durch bloße Begriffe treibt, da ist nur ein einziger Beweis möglich, wenn überall nur irgendeiner möglich ist. Daher wenn man schon den Dogmatiker mit zehn Beweisen auftreten sieht, da kann man sicher glauben, daß er gar keinen habe. Denn hätte er einen, der (wie es in Sachen der reinen Vernunft sein muß) apodiktisch bewiese, wozu bedürfte er der übrigen? Seine Absicht ist nur wie die von jenem Parlamentsadvokaten: das eine Argument ist für diesen, das andere für jenen, nämlich um sich die Schwäche seiner Richter zu Nutze zu machen, die, ohne sich tief einzulassen und um von dem Geschäfte bald loszukommen, das Erste Beste, was ihnen eben auffällt, ergreifen und danach entscheiden.

Die *dritte* eigentümliche Regel der reinen Vernunft, wenn sie in Ansehung transzendentaler Beweise einer Disziplin unterworfen wird, ist: daß ihre Beweise niemals *apagogisch,* sondern jederzeit *ostensiv* sein müssen. Der direkte oder ostensive Beweis ist in aller Art der Erkenntnis derjenige, welcher mit der Überzeugung von der Wahrheit zugleich Einsicht in die Quellen derselben verbindet; der apagogische dagegen kann zwar Gewißheit, aber nicht Begreiflichkeit der Wahrheit in Ansehung des Zusammenhanges mit den Gründen ihrer Möglichkeit her- A 780 B 818 vorbringen. | Daher sind die letzteren mehr eine Nothilfe, als ein Verfahren, welches allen Absichten der Vernunft ein Genüge tut. Doch haben diese einen Vorzug der Evidenz vor den direkten Beweisen darin:

тивную значимость, т е обладает истинностью, только в силу того, что для понятия предмет определяется законом каузальности. Правда, были еще попытки по-другому доказать эта основоположение, например исходя из случайности; однако если присмотреться к этому доказательству внимательно, то в качестве признака случайности можно найти только *событие*, т е. бытие, которому предшествует небытие предмета, и таким образом мы опять возвращаемся к указанному выше основанию для доказательства. Когда мы хотим доказать положение *все, что мыслит, является простым*, мы обращаем внимание не на многообразие мышления, а держимся лишь понятия *Я*, которое является простым и к которому относится все мышление. Точно так же обстоит дело с трансцендентальным доказательством бытия бога, которое основывается единственно лишь на | взаимной связи понятий реальнейшего и необходимого существа, и здесь невозможно искать какое-либо иное основание.

Благодаря этому предостерегающему указанию критика утверждений разума сильно суживается. Где разум занимается своим делом посредством одних лишь понятий, там возможно только одно единственное доказательство, если таковое вообще возможно. Поэтому если сторонник догматизма выступает с десятком доказательств, то можно быть уверенным, что у него нет ни одного. Действительно, если бы он имел одно доказательство, которое (как это должно быть в делах чистого разума) обладало бы аподиктической достоверностью, то зачем ему нужны были бы остальные? Его намерение то же, что и у парламентского адвоката, который высказывает один аргумент для одного [судьи], а другой — для другого, чтобы использовать слабости своих судей, которые не вникают в дело глубоко, желая поскорее избавиться от него, хватаются за первое сразу же бросающееся им в глаза соображение, и сообразно с ним принимают решение.

Третье свойственное чистому разуму правило, когда он подчинен дисциплине в отношении трансцендентальных доказательств, гласит: доказательства чистого разума должны быть не *апагогическими,* а всегда *остенсивными*. Прямым, или остенсивным, во всяком виде знаний называется такое доказательство, которое с убеждением в истинности сразу связывает усмотрение ее источников; апагогическое же доказательство может, правда, породить достоверность, но не понятность истины, когда речь идет о ее связи с основаниями ее возможности. | Поэтому апагогические ↑ доказательства суть скорее поддержка в крайних случаях, чем метод, который удовлетворял бы всем намерениям разума. Однако они превосходят прямые доказа-

daß der Widerspruch allemal mehr Klarheit in der Vorstellung bei sich führt, als die beste Verknüpfung und sich dadurch dem Anschaulichen einer Demonstration mehr nähert.

Die eigentliche Ursache des Gebrauchs apagogischer Beweise in verschiedenen Wissenschaften ist wohl diese. Wenn die Gründe, von denen eine gewisse Erkenntnis abgeleitet werden soll, zu mannigfaltig oder zu tief verborgen liegen: so versucht man, ob sie nicht durch die Folgen zu erreichen sei. Nun wäre der *modus ponens,* auf die Wahrheit einer Erkenntnis aus der Wahrheit ihrer Folgen zu schließen, nur alsdann erlaubt, wenn alle möglichen Folgen daraus wahr sind; denn alsdann ist zu diesen nur ein einziger Grund möglich, der also auch der wahre ist. Dieses Verfahren aber ist untunlich, weil es über unsere Kräfte geht, alle mögliche Folgen von irgendeinem angenommenen Satze einzusehen; doch bedient man sich dieser Art zu schließen, obzwar freilich mit einer gewissen Nachsicht, wenn es darum zu tun ist, um etwas bloß als Hypothese zu beweisen, indem man den Schluß nach der Analogie einräumt: daß, wenn so viele Folgen, als man nur immer versucht hat, mit einem angenommenen Grunde wohl zusammenstimmen, alle übrigen möglichen auch darauf einstimmen werden. Um des- A 791
willen kann durch diesen | Weg niemals eine Hypothese in demonstrier- B 819
te Wahrheit verwandelt werden. Der *modus tollens* der Vernunftschlüsse, die von den Folgen auf die Gründe schließen, beweist nicht allein ganz strenge, sondern auch überaus leicht. Denn wenn auch nur eine einzige falsche Folge aus einem Satze gezogen werden kann, so ist dieser Satz falsch. Anstatt nun die ganze Reihe der Gründe in einem ostensiven Beweise durchzulaufen, die auf die Wahrheit einer Erkenntnis vermittelst der vollständigen Einsicht in ihre Möglichkeit führen kann, darf man nur unter den aus dem Gegenteil derselben fließenden Folgen eine einzige falsch finden, so ist dieses Gegenteil auch falsch, mithin die Erkenntnis, welche man zu beweisen hatte, wahr.

Die apagogische Beweisart kann aber nur in den Wissenschaften erlaubt sein, wo es unmöglich ist, das Subjektive unserer Vorstellungen dem Objektiven, nämlich der Erkenntnis desjenigen, was am Gegenstande ist, *unterzuschieben.* Wo dieses letztere aber herrschend ist, da muß es sich häufig zutragen, daß das Gegenteil eines gewissen Satzes entweder bloß den subjektiven Bedingungen des Denkens widerspricht, aber nicht dem Gegenstande, oder daß beide Sätze nur unter einer subjektiven Bedingung, die fälschlich für objektiv gehalten, einander wi-

тельства очевидностью, поскольку противоречие всегда привносит в представление большую ясность, чем самая тесная связь, и потому оно приближается к наглядности демонстрации.

Настоящая причина применения апагогических доказательств в различных науках такова. Если основания, из которых должно быть выведено то или иное познание, слишком многообразны или скрыты слишком глубоко, то мы пытаемся установить, нельзя ли найти их через их следствия. Но *modus ponens*, когда к истинности какого-либо познания заключают от истинности его следствий, допустим лишь в том случае, если все возможные следствия из него истинны, так как в таком случае для этих следствий возможно только одно основание, которое, следовательно, и есть истинное основание. Но такой способ действия не подходит, так как усмотрение всех возможных следствий из какого-нибудь принятого положения превосходит наши силы; впрочем, этим способом выведения пользуются, правда, с некоторым снисхождением, когда нечто должно быть доказано только как гипотеза, причем допускается вывод по аналогии: если многие проверенные нами следствия вполне согласуются с принятым основанием, то и все остальные возможные следствия также окажутся согласными с ним. Превратить этим путем | гипотезу в демонстративно доказанную истину нельзя. *Modus tollens* умозаключений разума, когда от следствий заключают к основанию, дает не только совершенно строгое, но и чрезвычайно легко осуществимое доказательство. Действительно, если из какого-нибудь положения получается хотя бы одно ложное следствие, то само такое положение ложно. Поэтому, вместо того чтобы рассматривать весь ряд оснований в остенсивном доказательстве, которое приводит к истинности познания посредством полного узрения его возможности, достаточно найти хотя бы один ложный вывод среди следствий, вытекающих из противоположного суждения, и тогда само это суждение ложно, а, стало быть, доказываемое положение истинно.

Однако апагогический способ доказательства допустим только в тех науках, где объективное, т. е. познание того, что есть в предмете, нельзя *подменить* субъективным в наших представлениях. Где сплошь и рядом происходит такая подмена, там нередко должно случаться, что суждение, противопоставляемое определенному положению, или противоречит только субъективным условиям мышления, а не предмету, или же оба положения противоречат друг другу только при субъективном условии, ошибочно принимаемом за

dersprechen und, da die Bedingung falsch ist, alle beide falsch sein kön-
A 792 nen, ohne daß von der Falschheit des einen auf die Wahrheit des an-
B 820 dern geschlossen werden kann. |

In der Mathematik ist diese Subreption unmöglich; daher haben sie daselbst auch ihren eigentlichen Platz. In der Naturwissenschaft, weil sich daselbst alles auf empirische Anschauungen gründet, kann jene Erschleichung durch viel verglichene Beobachtungen zwar mehrenteils verhütet werden; aber diese Beweisart ist daselbst doch mehrenteils unerheblich. Aber die transzendentalen Versuche der reinen Vernunft werden insgesamt innerhalb dem eigentlichen Medium des dialektischen Scheins angestellt, d. i. des Subjektiven, welches sich der Vernunft in ihren Prämissen als objektiv anbietet, oder gar aufdringt. Hier nun kann es, was synthetische Sätze betrifft, gar nicht erlaubt werden, seine Behauptungen dadurch zu rechtfertigen, daß man das Gegenteil widerlegt. Denn entweder diese Widerlegung ist nichts andres als die bloße Vorstellung des Widerstreits der entgegengesetzten Meinung mit den subjektiven Bedingungen der Begreiflichkeit durch unsere Vernunft, welches gar nichts dazu tut, um die Sache selbst darum zu verwerfen (so wie z. B. die unbedingte Notwendigkeit im Dasein eines Wesens schlechterdings von uns nicht begriffen werden kann und sich daher *subjektiv* jedem spekulativen Beweise eines notwendigen obersten Wesens mit Recht, der Möglichkeit eines solchen Urwesens aber *an sich selbst* mit Unrecht widersetzt); oder beide, sowohl der behauptende als der verneinende Teil, legen, durch den transzendentalen Schein
A 793 betrogen, einen unmöglichen Begriff vom Gegenstande zum Grunde,
B 821 und | da gilt die Regel: *non entis nulla sunt praedicata,* d. i. sowohl was man bejahend, als was man verneinend von dem Gegenstande behauptete, ist beides unrichtig, und man kann nicht apagogisch durch die Widerlegung des Gegenteils zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. So zum Beispiel, wenn vorausgesetzt wird, daß die Sinnenwelt *an sich selbst* ihrer Totalität nach gegeben sei, so ist es falsch, daß sie entweder unendlich dem Raume nach, *oder* endlich und begrenzt sein müsse, darum weil beides falsch ist. Denn Erscheinungen (als bloße Vorstellungen), die doch *an sich selbst* (als Objekte) gegeben wären, sind etwas Unmögliches, und die Unendlichkeit dieses eingebildeten Ganzen würde zwar unbedingt sein, widerspräche aber (weil alles an Erscheinungen bedingt ist) der unbedingten Größenbestimmung, die doch im Begriffe vorausgesetzt wird.

объективное, и так как условие ложно, то оба положения могут быть ложными, так что от ложности одного нельзя заключать к истинности другого. |

В математике такая подмена невозможна; поэтому в ней — истинное место для апагогических доказательств. В естествознании, поскольку в нем все основывается на эмпирических созерцаниях, такой подмены в большинстве случаев можно, правда, избежать путем сопоставления многих наблюдений; однако этот способ доказательства в естествознании в большинстве случаев не имеет серьезного значения. Но все трансцендентальные попытки чистого разума делаются в самой сфере диалектической видимости, т. е. в сфере субъективного, которое предлагает или даже навязывает себя разуму в его посылках как объективное. Поэтому в том, что касается синтетических положений, здесь недопустимо обосновывать свои утверждения путем опровержения противного. В самом деле, такое опровержение или есть не что иное, как только указание на противоречие между противоположным мнением и субъективными условиями понятности посредством нашего разума, что вовсе еще не дает права отрицать само существо дела (например, безусловная необходимость в бытии некоторого существа никак не может быть понята нами, и это обстоятельство с *субъективной* точки зрения правильно рассматривается как препятствие для всякого спекулятивного доказательства необходимого высшего существа, но оно вовсе не отвергает возможности такого первосущества *самого по себе);* или же обе стороны, как утверждающая, так и отрицающая, обманутые трансцендентальной видимостью, исходят из невозможного понятия предмета, и тогда вступает в силу правило: *non entis nulla sunt praedicata*, т. е. как утвердительное, так и отрицательное утверждения о предмете неправильны, и в таком случае прийти к познанию истины апагогически посредством опровержения противного нельзя. Так, например, если мы допустим, что чувственно воспринимаемый мир дан *сам по себе* в своей тотальности, то неверно утверждать, будто этот мир должен быть пространственно *или* бесконечным, *или* конечным и ограниченным, так как оба эти положения ложны. В самом деле, явления (как одни лишь представления), которые все же были бы даны *сами по себе* (как объекты), суть нечто невозможное, и бесконечность этого воображаемого целого была бы, правда, безусловной, но противоречила бы (так как в явлениях все обусловлено) необусловленному определению величины, которое, однако, предпосылается в этом понятии.

Die apagogische Beweisart ist auch das eigentliche Blendwerk, womit die Bewunderer der Gründlichkeit unserer dogmatischen Vernünftler jederzeit hingehalten worden: sie ist gleichsam der Champion, der die Ehre und das unstreitige Recht seiner genommenen Partei dadurch beweisen will, daß er sich mit jedermann zu raufen anheischig macht, der es bezweifeln wollte; obgleich durch solche Großsprecherei nichts in der Sache, sondern nur der respektiven Stärke der Gegner ausgemacht wird und zwar
A 794 auch nur auf der Seite desjenigen, der sich angreifend verhält. Die Zu-
B 822 schauer, indem sie sehen, daß ein jeder | in seiner Reihe bald Sieger ist, bald unterliegt, nehmen oftmals daraus Anlaß, das Objekt des Streits selbst skeptisch zu bezweifeln. Aber sie haben nicht Ursache dazu, und es ist genug, ihnen zuzurufen: *non defensoribus istis tempus eget.* Ein jeder muß seine Sache vermittelst eines durch transzendentale Deduktion der Beweisgründe geführten rechtlichen Beweises, d. i. direkt, führen, damit man sehe, was seine Vernunftansprüche für sich selbst anzuführen haben. Denn fußt sich sein Gegner auf subjektive Gründe, so ist er freilich leicht zu widerlegen, aber ohne Vorteil für den Dogmatiker, der gemeiniglich ebenso den subjektiven Ursachen des Urteils anhängt und gleichergestalt von seinem Gegner in die Enge getrieben werden kann. Verfahren aber beide Teile bloß direkt, so werden sie entweder die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, den Titel ihrer Behauptungen auszufinden, von selbst bemerken und sich zuletzt nur auf Verjährung berufen können, oder die Kritik wird den dogmatischen Schein leicht entdecken und die reine Vernunft nötigen, ihre zu hoch getriebenen Anmaßungen im spekulativen Gebrauch aufzugeben und sich innerhalb der Grenzen ihres eigentümlichen Bodens, nämlich praktischer Grundsätze, zurückzuziehen.

A 795
B 823

| Der transzendentalen Methodenlehre Zweites Hauptstück

Der Kanon der reinen Vernunft

Es ist demütigend für die menschliche Vernunft, daß sie in ihrem reinen Gebrauche nichts ausrichtet und sogar noch einer Disziplin bedarf, um ihre Ausschweifungen zu bändigen und die Blendwerke, die ihr daherkommen, zu verhüten. Allein andererseits erhebt es sie wiederum und gibt ihr ein Zutrauen zu sich selbst, daß sie diese Disziplin selbst ausüben kann und muß, ohne eine andere Zensur über sich zu

Апагогический способ доказательства есть также та настоящая иллюзия, которая всегда увлекает тех, кто поклоняется основательности наших умствующих догматиков: этот способ есть как бы борец, который хочет доказать честь и бесспорные права своих единомышленников тем, что берется драться со всяким, кто усомнился бы в этих правах, хотя такое хвастовство нисколько не решает вопроса, а лишь показывает относительную силу противников, да и то лишь на той стороне, которая держится задиристо. Зрители, видя, что каждый | [из борцов] бывает по очереди то победителем, то побежденным, нередко склонны скептически усомниться в самом объекте спора. Однако у них нет оснований для этого, и достаточно крикнуть им: *non defensoribus istis tempus eget.* Всякий должен вести свое дело посредством честного доказательства, осуществляемого при помощи трансцендентальной дедукции доводов, т. е. прямо, чтобы видно было, в какой степени его притязания могут быть разумно обоснованы. Действительно, если противник [догматика] опирается на субъективные основания, то, конечно, его легко опровергнуть, однако без выгоды для догматика, который обычно также придерживается субъективных оснований суждения и таким же образом может быть загнан в тупик своим противником. Если же обе стороны ведут доказательство только прямым путем, то они или сами заметят трудность и даже невозможность обоснования своих утверждений и в конце концов станут ссылаться только на право давности, или же критика легко обнаружит догматическую видимость и заставит чистый разум отказаться от чрезмерных притязаний в спекулятивном употреблении и возвратиться в пределы своих владений, а именно в область практических основоположений.

| Трансцендентального учения о методе Глава вторая

Канон чистого разума

Для человеческого разума унизительно то, что он в своем чистом употреблении ничего не может добиться и даже нуждается еще в дисциплине, чтобы обуздывать свои порывы и оберегать себя от возникающих отсюда заблуждений. Но только, с другой стороны, его снова возвышает и возвращает ему доверие к себе то обстоятельство, что он может и должен сам использовать эту дисциплину, не допус-

gestatten, imgleichen daß die Grenzen, die sie ihrem spekulativen Gebrauche zu setzen genötigt ist, zugleich die vernünftelnde Anmaßungen jedes Gegners einschränken, und mithin alles, was ihr noch von ihren vorher übertriebenen Forderungen übrig bleiben möchte, gegen alle Angriffe sicher stellen könne. Der größte und vielleicht einzige Nutzen aller Philosophie der reinen Vernunft ist also wohl nur negativ: da sie nämlich nicht als Organon zur Erweiterung, sondern als Disziplin zur Grenzbestimmung dient und, anstatt Wahrheit zu entdecken, nur das stille Verdienst hat, Irrtümer zu verhüten.

Indessen muß es doch irgendwo einen Quell von positiven Erkenntnissen geben, welche ins Gebiet der reinen Vernunft gehören, und die vielleicht nur durch Mißverstand | zu Irrtümern Anlaß geben, in der Tat aber das Ziel der Beeiferung der Vernunft ausmachen. Denn welcher Ursache sollte sonst wohl die nicht zu dämpfende Begierde, durchaus über die Grenze der Erfahrung hinaus irgendwo festen Fuß zu fassen, zuzuschreiben sein? Sie ahndet Gegenstände, die ein großes Interesse für sie bei sich führen. Sie tritt den Weg der bloßen Spekulation an, um sich ihnen zu nähern; aber diese fliehen vor ihr. Vermutlich wird auf dem einzigen Wege, der ihr noch übrig ist, nämlich dem des *praktischen* Gebrauchs, besseres Glück für sie zu hoffen sein.

A 796 B 824

Ich verstehe unter einem Kanon den Inbegriff der Grundsätze *a priori* des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnisvermögen überhaupt. So ist die allgemeine Logik in ihrem analytischen Teile ein Kanon für Verstand und Vernunft überhaupt, aber nur der Form nach, denn sie abstrahiert von allem Inhalte. So war die transzendentale Analytik der Kanon des reinen *Verstandes;* denn der ist allein wahrer synthetischer Erkenntnisse *a priori* fähig. Wo aber kein richtiger Gebrauch einer Erkenntniskraft möglich ist, da gibt es keinen Kanon. Nun ist alle synthetische Erkenntnis der reinen *Vernunft* in ihrem spekulativen Gebrauche nach allen bisher geführten Beweisen gänzlich unmöglich. Also gibt es gar keinen Kanon des spekulativen Gebrauchs derselben (denn dieser ist durch und durch dialektisch), sondern alle transzendentale Logik ist in dieser Absicht nichts als Disziplin. Folglich wenn es | überall einen richtigen Gebrauch der reinen Vernunft gibt, in welchem Fall es auch einen *Kanon* derselben geben muß, so wird dieser nicht den spekulativen, sondern den *praktischen Vernunftgebrauch* betreffen, den wir also jetzt untersuchen wollen.

A 797 B 825

кая над собой чужой цензуры, а также то обстоятельство, что рамки, в которые он вынужден поставить свое спекулятивное употребление, ограничивают также и притязания всякого его умствующего противника, так что все, что еще осталось бы для него от его прежних преувеличенных требований, могло бы быть гарантировано от всяких нападок. Итак, величайшая и, быть может, единственная польза всякой философии чистого разума только негативна: эта философия служит не органоном для расширения, а дисциплиной для определения границ, и, вместо того чтобы открывать истину, у нее скромная заслуга: она предохраняет от заблуждений.

Однако должен же где-нибудь существовать источник положительных познаний, принадлежащих к области чистого разума и, быть может, только по недоразумению | порождающих ошибки, а на самом деле составляющих цель ревностных усилий разума. Действительно, чем же иным можно объяснить неистребимую жажду разума стать твердой ногой где-то за пределами опыта? Он предчувствует, что есть предметы, представляющие для него огромный интерес. Он вступает на путь чистой спекуляции, чтобы приблизиться к ним; однако они ускользают от него. Надо полагать, он может надеяться на большее счастье на единственном пути, который еще остается для него, а именно на пути *практического* употребления.

Под каноном я разумею совокупность основоположений *a priori*, касающихся правильного употребления некоторых способностей познания вообще. Так, общая логика в своей аналитической части есть канон для рассудка и разума вообще, однако лишь со стороны формы, так как она отвлекается от всякого содержания. Так, трансцендентальная аналитика есть канон чистого *рассудка*, так как лишь чистый рассудок способен дать истинные синтетические познания *a priori*. Там же, где невозможно правильное употребление способности познания, нет и канона. Итак, всякое синтетическое познание чистого *разума* в его спекулятивном употреблении – согласно всем приведенным ранее доказательствам – совершенно невозможно. Следовательно, нет никакого канона спекулятивного употребления чистого разума (так как это употребление целиком диалектично); и вся трансцендентальная логика есть в этом смысле только дисциплина. Следовательно, если вообще существует правильное употребление чистого разума — а в таком случае должен существовать и его *канон*,— то этот канон будет касаться не спекулятивного, а *практического употребления разума*, к исследованию которого мы теперь и приступаем.

Des Kanons der reinen Vernunft
Erster Abschnitt

Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft

Die Vernunft wird durch einen Hang ihrer Natur getrieben, über den Erfahrungsgebrauch hinaus zu gehen, sich in einem reinen Gebrauche und vermittelst bloßer Ideen zu den äußersten Grenzen aller Erkenntnis hinaus zu wagen und nur allererst in der Vollendung ihres Kreises, in einem für sich bestehenden systematischen Ganzen, Ruhe zu finden. Ist nun diese Bestrebung bloß auf ihr spekulatives, oder vielmehr einzig und allein auf ihr praktisches Interesse gegründet?

Ich will das Glück, welches die reine Vernunft in spekulativer Absicht macht, jetzt bei Seite setzen und frage nur nach den Aufgaben, deren Auflösung ihren letzten Zweck ausmacht, sie mag diesen nun
A 798 erreichen oder nicht, und in Ansehung dessen alle anderen bloß den
B 826 Wert der Mittel haben. Diese höchsten Zwecke werden nach der Natur | der Vernunft wiederum Einheit haben müssen, um dasjenige Interesse der Menschheit, welches keinem höheren untergeordnet ist, vereinigt zu befördern.

Die Endabsicht, worauf die Spekulation der Vernunft im transzendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drei Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes. In Ansehung aller drei ist das bloß spekulative Interesse der Vernunft nur sehr gering, und in Absicht auf dasselbe würde wohl schwerlich eine ermüdende, mit unaufhörlichen Hindernissen ringende Arbeit transzendentaler Nachforschung übernommen werden, weil man von allen Entdeckungen, die hierüber zu machen sein möchten, doch keinen Gebrauch machen kann, der *in concreto,* d. i. in der Naturforschung, seinen Nutzen bewiese. Der Wille mag auch frei sein, so kann dieses doch nur die intelligible Ursache unseres Wollens angehen. Denn was die Phänomene der Äußerungen desselben, d. i. die Handlungen, betrifft, so müssen wir nach einer unverletzlichen Grundmaxime, ohne welche wir keine Vernunft in empirischem Gebrauche ausüben können, sie niemals anders als alle übrigen Erscheinungen der Natur, nämlich nach unwandelbaren Gesetzen derselben, erklären. Es mag zweitens auch die geistige Natur der Seele (und mit derselben ihre Unsterblichkeit) eingesehen werden können, so kann darauf doch weder in Ansehung der Erscheinungen

Канона чистого разума
Раздел первый

О конечной цели чистого употребления нашего разума

Сама природа разума побуждает его выйти за пределы своего эмпирического употребления и в своем чистом употреблении отважиться дойти до самых крайних пределов всякого познания посредством одних лишь идей и обрести покой, лишь замкнув круг в некотором самостоятельно существующем систематическом целом. Основывается ли это стремление только на спекулятивном или, быть может, единственно и исключительно на практическом интересе разума?

Я оставлю теперь в стороне вопрос об успехах чистого разума в спекулятивном аспекте и поставлю вопрос лишь о тех задачах, решение которых составляет конечную цель его, всё равно, достигнет ли он ее или нет — ту цель, для которой все остальные цели имеют ценность лишь как средство. Эти высшие цели соответственно природе | разума должны со своей стороны обладать единством, чтобы сообща содействовать тому интересу человечества, который уже не подчинен никакому более высокому интересу.

Конечная цель, на которую в последнем счете направлена спекуляция разума в трансцендентальном употреблении, касается трех предметов: свободы воли, бессмертия души (Seele) и бытия бога. В отношении этих трех предметов чисто спекулятивный интерес разума очень незначителен, и ради этого интереса он вряд ли взял бы на себя утомительный, непрестанно наталкивающийся на препятствия труд трансцендентального исследования, ибо из всех открытий, которых удалось бы здесь достигнуть, нельзя сделать никакого употребления, которое доказало бы свою пользу *in concreto*, т. е. в исследовании природы. Пусть [во-первых] воля свободна, но это может иметь отношение только к умопостигаемой причине нашего воления. В самом деле, что касается феноменов внешнего обнаружения воли, т. е. поступков, то согласно ненарушимой основной максиме, без которой мы не можем пользоваться разумом в эмпирическом употреблении, мы должны объяснять их так же, как и все остальные явления природы, а именно исходя из ее неизменных законов. Пусть, во-вторых, духовная природа души (а вместе с тем и ее бессмертие) постижима, но все же ни на этом, ни на особом харак-

A 799 dieses Lebens als einen Erklärungsgrund, noch | auf die besondere Be-
B 827 schaffenheit des künftigen Zustandes Rechnung gemacht werden, weil unser Begriff einer unkörperlichen Natur bloß negativ ist und unsere Erkenntnis nicht im mindesten erweitert, noch einigen tauglichen Stoff zu Folgerungen darbietet, als etwa zu solchen, die nur für Erdichtungen gelten können, die aber von der Philosophie nicht gestattet werden. Wenn auch drittens das Dasein einer höchsten Intelligenz bewiesen wäre: so würden wir uns zwar daraus das Zweckmäßige in der Welteinrichtung und Ordnung im Allgemeinen begreiflich machen, keineswegs aber befugt sein, irgendeine besondere Anstalt und Ordnung daraus abzuleiten, oder, wo sie nicht wahrgenommen wird, darauf kühnlich zu schließen; indem es eine notwendige Regel des spekulativen Gebrauchs der Vernunft ist, Natururs achen nicht vorbeizugehen und das, wovon wir uns durch Erfahrung belehren können, aufzugeben, um etwas, was wir kennen, von demjenigen abzuleiten, was alle unsere Kenntnis gänzlich übersteigt. Mit einem Worte, diese drei Sätze bleiben für die spekulative Vernunft jederzeit transzendent und haben gar keinen immanenten, d. i. für Gegenstände der Erfahrung zulässigen, mithin für uns auf einige Art nützlichen Gebrauch, sondern sind, an sich betrachtet, ganz müßige und dabei noch äußerst schwere Anstrengungen unserer Vernunft.

Wenn demnach diese drei Kardinalsätze uns zum *Wissen* gar nicht
A 800 nötig sind und uns gleichwohl durch unsere Vernunft dringend empfoh-
B 828 len werden: so wird ihre | Wichtigkeit wohl eigentlich nur das *Praktische* angehen müssen.

Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist. Wenn die Bedingungen der Ausübung unserer freien Willkür aber empirisch sind, so kann die Vernunft dabei keinen anderen als regulativen Gebrauch haben und nur die Einheit empirischer Gesetze zu bewirken dienen; wie z. B. in der Lehre der Klugheit die Vereinigung aller Zwecke, die uns von unseren Neigungen aufgegeben sind, in den einigen, die *Glückseligkeit* und die Zusammenstimmung der Mittel, um dazu zu gelangen, das ganze Geschäfte der Vernunft ausmacht, die um deswillen keine anderen als *pragmatische* Gesetze des freien Verhaltens zu Erreichung der uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke und also keine reinen Gesetze, völlig *a priori* bestimmt, liefern kann. Dagegen würden reine praktische Gesetze, deren Zweck durch die Vernunft völlig *a priori* gegeben ist, und die nicht empirisch bedingt, sondern schlechthin gebieten, Produkte der reinen Vernunft sein. Dergleichen aber sind die

тере будущего состояния | нельзя строить объяснение явлений земной жизни, так как наше понятие о нетелесной природе есть лишь негативное понятие, которое нисколько не расширяет нашего познания и не дает подходящего материала для выводов, разве только для таких, которые годны лишь для вымыслов, но недопустимы в философии. В-третьих, если бы бытие высшего мыслящего существа было доказано, мы, правда, могли бы понять отсюда целесообразность в устройстве мира и порядок его вообще, но не имели бы права выводить отсюда какое бы то ни было особое устроение и особый порядок или смело делать выводы о них там, где они не воспринимаются, ибо необходимое правило спекулятивного употребления разума требует не упускать из виду естественных причин и не отказываться от опыта, чтобы то, что мы знаем, вывести из того, что совершенно выходит за пределы нашего знания. Одним словом, эти три положения остаются для спекулятивного разума всегда трансцендентными и не имеют никакого имманентного, т. е. допустимого для предметов опыта, и, стало быть, некоторым образом полезного для нас употребления; рассматриваемые сами по себе, они плод совершенно праздных, и притом чрезвычайно многотрудных усилий нашего разума.

Поэтому, если эти три кардинальных положения вовсе не нужны для нашего *знания*[a], но тем не менее настойчиво рекомендуются нашим разумом, то их | важное значение, собственно, должно, касаться только [сферы] *практического*.

Практическое есть все то, что возможно благодаря свободе. Но если условия осуществления нашего свободного произволения эмпиричны, то разум может иметь при этом только регулятивное употребление и служит лишь для того, чтобы вносить единство в эмпирические законы. Так, например, в учении о [благо]разумии объединение всех целей, внушаемых нам нашими склонностями, в одной цели *блаженства* и согласование средств для достижения этой цели составляют всю задачу разума, который поэтому может доставить только *прагматические* законы свободного поведения для достижения целей, данных нам чувственностью, и, следовательно, не может доставить [здесь] чистых законов, определяемых совершенно *a priori*. Чистые же практические законы, цель которых дается разумом совершенно *a priori* и которые предписываются не эмпирически обусловлено, а безусловно, были бы продуктом чистого разума. Но таковые суть *моральные* законы; стало быть,

moralischen Gesetze; mithin gehören diese allein zum praktischen Gebrauche der reinen Vernunft und erlauben einen Kanon.

Die ganze Zurüstung also der Vernunft in der Bearbeitung, die man reine Philosophie nennen kann, ist in der Tat nur auf die drei gedachten Probleme gerichtet. Diese selber aber haben wiederum ihre entfernA 801 tere Absicht, nämlich *was zu tun sei,* wenn der Wille frei, wenn ein Gott B 829 und eine künftige Welt ist. Da dieses nun unser Ver|halten in Beziehung auf den höchsten Zweck betrifft, so ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich nur aufs Moralische gestellt.

Es ist aber Behutsamkeit nötig, um, da wir unser Augenmerk auf einen Gegenstand werfen, der der transzendentalen Philosophie fremd* ist, nicht in Episoden auszuschweifen und die Einheit des Systems zu verletzen, andererseits auch, um, indem man von seinem neuen Stoffe zu wenig sagt, es an Deutlichkeit oder Überzeugung nicht fehlen zu lassen. Ich hoffe beides dadurch zu leisten, daß ich mich so nahe als möglich am Transzendentalen halte und das, was etwa hierbei psychologisch, d. i. empirisch, sein möchte, gänzlich beiseite setze.

Und da ist denn zuerst anzumerken, daß ich mich für jetzt des Begriffs der Freiheit nur im praktischen Verstande bedienen werde und den A 802 in transzendentaler Bedeutung, welcher nicht als ein Erklärungsgrund B 830 der Er|scheinungen empirisch vorausgesetzt werden kann, sondern selbst ein Problem für die Vernunft ist, hier als oben abgetan bei Seite setze. Eine Willkür nämlich ist bloß *tierisch* (*arbitrium brutum*), die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d. i. *pathologisch,* bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heißt die *freie Willkür* (*arbitrium liberum*), und alles, was mit dieser, es sei als Grund oder Folge, zusammenhängt, wird *praktisch* genannt. Die praktische

* Alle praktischen Begriffe gehen auf Gegenstände des Wohlgefallens oder Mißfallens, d. i. der Lust und Unlust, mithin wenigstens indirekt auf Gegenstände unseres Gefühls. Da dieses aber keine Vorstellungskraft der Dinge ist, sondern außer der gesamten Erkenntniskraft liegt, so gehören die Elemente unserer Urteile, sofern sie sich auf Lust oder Unlust beziehen, mithin der praktischen, nicht in den Inbegriff der Transzendentalphilosophie, welche lediglich mit reinen Erkenntnissen *a priori* zu tun hat.

только эти законы относятся к практическому употреблению чистого разума, и для них позволителен канон.

Итак, все оснащение разума при обработке того, что можно назвать чистой философией, в самом деле направлено только на упомянутые три проблемы. А эти проблемы в свою очередь имеют более отдаленную цель, а именно [определение того], *что дóлжно делать*, если воля свободна, если существует бог и если есть загробный мир. Так как это касается нашего | поведения по отношению к высшей цели, то конечной целью мудро пекущейся о нас природы при устройстве нашего разума служит, собственно, лишь моральное.

Однако, обращая внимание на предмет, чуждый трансцендентальной философии*, мы, [с одной стороны], должны быть осмотрительными, чтобы не затеряться в частностях и не нарушить единства системы и, с другой стороны, не сказать об этих новых предметах слишком мало и не оставить ничего неясным или неубедительным. Того и другого я надеюсь избежать тем, что буду как можно ближе держаться трансцендентального и совершенно в стороне оставлю то, что здесь могло бы быть психологическим, т. е. эмпирическим.

Здесь следует прежде всего заметить, что теперь я буду пользоваться понятием свободы только в практическом значении, а понятие свободы в трансцендентальном смысле, которое не может предполагаться эмпирически как основание для объяснения явле|ний и само составляет проблему для разума, оставлю здесь в стороне как уже рассмотренное выше. Именно произволение (Willkür) может иметь чисто *животную* природу (*arbitrium brutum*) и определяться только чувственными побуждениями, т. е. *патологически*. А то произволение, которое может определяться независимо от чувственных побуждений, стало быть, руководствоваться мотивами, представляемыми только разумом, называется *свободным произволением* (*arbitrium liberum*), и все, что стоит с ним в связи как основание или как следствие, называется *практическим*. Практическая свобо-

* Все практические понятия относятся к предметам благорасположения или отсутствия его, т. е. удовольствия или неудовольствия [a], стало быть, по крайней мере косвенно они относится к предметам нашего чувства. Но так как чувство не есть способность представлять себе вещи, а находится вне всей способности познания, то элементы наших суждений, поскольку они относятся к удовольствию или неудовольствию, принадлежат, стало быть, к практическим элементам наших суждений, а не ко всей трансцендентальной философии, которая имеет дело исключительно с чистыми познаниями *a priori*.

Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn nicht bloß das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar affiziert, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden; diese Überlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrungswert, d. i. gut und nützlich, ist, beruhen auf der Vernunft. Diese gibt daher auch Gesetze, welche Imperative, d. i. objektive *Gesetze der Freiheit,* sind, und welche sagen, *was geschehen soll,* ob es gleich vielleicht nie geschieht, und sich darin von *Naturgesetzen,* die nur von dem handeln, *was geschieht,* unterscheiden, weshalb sie auch praktische Gesetze genannt werden. |

A 803
B 831

Ob aber die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heißt, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur sein möge, das geht uns im Praktischen, da wir nur die Vernunft um die *Vorschrift* des Verhaltens zunächst befragen, nichts an, sondern ist eine bloß spekulative Frage, die wir, solange als unsere Absicht aufs Tun oder Lassen gerichtet ist, bei Seite setzen können. Wir erkennen also die praktische Freiheit durch Erfahrung als eine von den Naturursachen, nämlich eine Kausalität der Vernunft in Bestimmung des Willens, indessen daß die transzendentale Freiheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst (in Ansehung ihrer Kausalität, eine Reihe von Erscheinungen anzufangen) von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fordert und sofern dem Naturgesetze, mithin aller möglichen Erfahrung zuwider zu sein scheint und also ein Problem bleibt. Allein für die Vernunft im praktischen Gebrauche gehört dieses Problem nicht, also haben wir es in einem Kanon der reinen Vernunft nur mit zwei Fragen zu tun, die das praktische Interesse der reinen Vernunft angehen, und in Ansehung deren ein Kanon ihres Gebrauchs möglich sein muß, nämlich: ist ein Gott? Ist ein künftiges Leben? Die Frage wegen der transzendentalen Freiheit betrifft bloß das spekulative Wissen, welche wir als ganz gleichgültig bei Seite setzen können, wenn es um das | Praktische zu tun ist, und worüber in der Antinomie der reinen Vernunft schon hinreichende Erörterung zu finden ist.

A 804
B 832

да может быть доказана опытом. Действительно, человеческое произволение определяется не только тем, что возбуждает, т. е. непосредственно аффицирует чувства; мы ведь обладаем способностью посредством представлений о том, что полезно или вредно даже весьма отдаленно, преодолевать впечатления, производимые на нашу чувственную способность желания; но эти соображения о том, что желательно для всего нашего состояния, т. е. что приносит добро или пользу, основываются на разуме. Поэтому разум дает также законы, которые суть императивы, т. е. объективные *законы свободы,* и указывают, *что́ должно происходить,* хотя, быть может, никогда и не происходит; этим они отличаются от *законов природы,* в которых речь идет лишь о том, *что́ происходит*; поэтому законы свободы называются также практическими законами. |

Не определяется ли, однако, сам разум в этих поступках, через которые он предписывает законы, другими влияниями; а то, что в отношении чувственных побуждений называется свободой, не оказывается ли снова природой в отношении более высоких и более отдаленно действующих причин — этот вопрос не касается нас в практической области, где мы прежде всего ищем у разума лишь *предписания* для поведения, тогда как упомянутый вопрос чисто спекулятивный и, пока речь идет о нашем поведении, мы можем оставить его в стороне. Итак, благодаря опыту мы познаем практическую свободу как одну из естественных причин, а именно как каузальность разума в определении воли (des Willens), тогда как трансцендентальная свобода требует независимости самого этого разума (в отношении его каузальности, призванной начинать ряд явлений) от всех определяющих причин чувственно воспринимаемого мира; в этом смысле она, по-видимому, идет вразрез с законом природы, стало быть, со всяким возможным опытом, и потому остается проблемой. Однако для разума в практическом употреблении этой проблемы нет; следовательно, в каноне чистого разума мы имеем дело только с двумя вопросами, которые касаются практического интереса чистого разума и в отношении которых должен быть возможным канон его употребления. Эти вопросы таковы: есть ли бог? есть ли загробная жизнь? Вопрос о трансцендентальной свободе касается только спекулятивного знания и может быть оставлен нами в стороне, так как он совершенно безразличен для нас, когда речь | идет о практическом, и так как достаточное разъяснение его дано уже в антиномии чистого разума.

Des Kanons der reinen Vernunft
Zweiter Abschnitt

Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft

Die Vernunft führte uns in ihrem spekulativen Gebrauche durch das Feld der Erfahrungen und, weil daselbst für sie niemals völlige Befriedigung anzutreffen ist, von da zu spekulativen Ideen, die uns aber am Ende wiederum auf Erfahrung zurückführten, und also ihre Absicht auf eine zwar nützliche, aber unserer Erwartung gar nicht gemäße Art erfüllten. Nun bleibt uns noch ein Versuch übrig: ob nämlich auch reine Vernunft im praktischen Gebrauche anzutreffen sei, ob sie in demselben zu den Ideen führe, welche die höchsten Zwecke der reinen Vernunft, die wir eben angeführt haben, erreichen, und diese also aus dem Gesichtspunkte ihres praktischen Interesse nicht dasjenige gewähren könne, was sie uns in Ansehung des spekulativen ganz und gar abschlägt.

A 805 B 833 Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: |

1. *Was kann ich wissen?*
2. *Was soll ich tun?*
3. *Was darf ich hoffen?*

Die erste Frage ist bloß spekulativ. Wir haben (wie ich mir schmeichele) alle möglichen Beantwortungen derselben erschöpft und endlich diejenige gefunden, mit welcher sich die Vernunft zwar befriedigen muß und, wenn sie nicht aufs Praktische sieht, auch Ursache hat zufrieden zu sein, sind aber von den zwei großen Zwecken, worauf diese ganze Bestrebung der reinen Vernunft eigentlich gerichtet war, ebensoweit entfernt geblieben, als ob wir uns aus Gemächlichkeit dieser Arbeit gleich anfangs verweigert hätten. Wenn es also um Wissen zu tun ist, so ist wenigstens so viel sicher und ausgemacht, daß uns dieses in Ansehung jener zwei Aufgaben niemals zuteil werden könne.

Die zweite Frage ist bloß praktisch. Sie kann als eine solche zwar der reinen Vernunft angehören, ist aber alsdann doch nicht transzendental, sondern moralisch, mithin kann sie unsere Kritik an sich selbst nicht beschäftigen.

Канона чистого разума
Раздел второй

Об идеале высшего блага как об определяющем основании конечной цели чистого разума

Разум в своем спекулятивном употреблении вел нас через сферу опыта, и так как в ней никогда нельзя найти для разума полного удовлетворения, то отсюда он перешел к спекулятивным идеям, которые, однако, в конечном итоге опять вернули нас к опыту, следовательно, выполнили свое намерение с большой пользой, но совершенно иным способом, чем мы ожидали. Нам остается теперь только сделать еще одну попытку, а именно посмотреть, нет ли чистого разума также и в практической сфере, не ведет ли он здесь к идеям, достигающим высших целей чистого разума, только что перечисленных нами, и, следовательно, не может ли он с точки зрения своего практического интереса доставить нам то, в чем он полностью отказал нам в отношении спекулятивного интереса.

Все интересы моего разума (и спекулятивные, и практические) объединяются в следующих трех вопросах: |

1. *Что я могу знать?*
2. *Что я должен делать?*
3. *На что я смею надеяться?*

Первый вопрос чисто спекулятивный. Мы исчерпали (смею надеяться) все возможные ответы на него и, наконец, нашли такой ответ, которым разум должен быть, правда, удовлетворен и, если он не обращен на практическое, имеет на то основание. Однако от двух великих целей, на которые, собственно, были направлены все стремления чистого разума, мы остались столь же далеки, как если бы мы с самого начала ради своего спокойствия отказались от этой задачи. Итак, если речь идет о знании, то по крайней мере достоверно и определенно то, что знание относительно указанных двух проблем никогда не может стать нашим достоянием.

Второй вопрос чисто практический. Как таковой, он может, правда, принадлежать чистому разуму, но тогда этот вопрос не трансцендентальный, а моральный, стало быть, наша критика сама по себе не может заниматься им.

Die dritte Frage, nämlich: wenn ich nun tue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen? ist praktisch und theoretisch zugleich, so daß das Praktische nur als ein Leitfaden zu Beantwortung der theoretischen und, wenn diese hoch geht, spekulativen Frage führt. Denn alles *Hoffen* geht auf Glückseligkeit und ist in Absicht auf das
A 806 Praktische und das Sittengesetz eben dasselbe, was das Wissen und
B 834 das Naturgesetz in Ansehung der theoretischen Erkenntnis | der Dinge ist. Jenes läuft zuletzt auf den Schluß hinaus, daß etwas *sei* (was den letzten möglichen Zweck bestimmt), *weil etwas geschehen soll;* dieses, daß etwas *sei* (was als oberste Ursache wirkt), *weil etwas geschieht.*

Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (sowohl *extensive* der Mannigfaltigkeit derselben, als *intensive* dem Grade und auch *protensive* der Dauer nach). Das praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der *Glückseligkeit* nenne ich pragmatisch (Klugheitsregel); dasjenige aber, wofern ein solches ist, das zum Bewegungsgrunde nichts anderes hat, als die *Würdigkeit, glücklich zu sein,* moralisch (Sittengesetz). Das erstere rät, was zu tun sei, wenn wir der Glückseligkeit wollen teilhaftig, das zweite gebietet, wie wir uns verhalten sollen, um nur der Glückseligkeit würdig zu werden. Das erstere gründet sich auf empirische Prinzipien; denn anders als vermittelst der Erfahrung kann ich weder wissen, welche Neigungen da sind, die befriedigt werden wollen, noch welches die Naturursachen sind, die ihre Befriedigung bewirken können. Das zweite abstrahiert von Neigungen und Naturmitteln sie zu befriedigen und betrachtet nur die Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt und die notwendigen Bedingungen, unter denen sie allein mit der Austeilung der Glückseligkeit nach
A 807 Prinzipien zusammenstimmt, und *kann* also wenigstens auf bloßen I-
B 835 deen der reinen Vernunft beruhen und *a priori* erkannt werden. |

Ich nehme an, daß es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig *a priori* (ohne Rücksicht auf empirische Bewegungsgründe, d. i. Glückseligkeit) das Tun und Lassen, d. i. den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, bestimmen, und daß diese Gesetze *schlechterdings* (nicht bloß hypothetisch, unter Voraussetzung anderer empirischer Zwecke) gebieten und also in aller Absicht notwendig seien. Diesen Satz kann ich mit Recht voraussetzen, nicht allein indem ich mich auf die Beweise der aufgeklärtesten Moralisten, son-

Третий вопрос, а именно: если я делаю то, что мне надлежит делать, на что я смею надеяться? – есть вопрос одновременно практический и теоретический, так как практическое служит лишь руководством для ответа на теоретический, и если пойти еше выше, на спекулятивный вопрос. Действительно, всякая *надежда* имеет в виду блаженство, а в отношении практического, как и в отношении нравственного закона является тем же самым, чем знание и закон природы служат в отношении теоретического познания | вещей. Первая [надежда] приводит в конце концов к заключению, что нечто (определяющее конечную возможную цель) *есть, наличествует, потому что этому нечто надлежит произойти*; а второе же [знание] приводит к заключению, что нечто *есть, наличествует* (действуя как высшая причина), *потому что это нечто [действительно] происходит.*

Блаженство есть удовлетворение всех наших склонностей (и *extensive*, по их многообразию, и *intensive* по их степени, и также *protensive* по продолжительности). Практический закон, основывающийся на мотиве *блаженства*, я называю прагматическим (правило благоразумия); а закон (если такой закон существует), имеющий своим мотивом только *достойность быть счастливым*, я называю моральным (нравственным) законом. Прагматический закон советует, что следовало бы делать, если мы хотим быть причастными к блаженству, а нравственный закон повелевает, как мы должны вести себя, чтобы быть лишь достойными блаженства. Прагматический закон основывается на эмпирических принципах; ибо без посредства опыта я не могу знать ни того, каковы склонности, которые требуют своего удовлетворения, ни того, каковы природные причины, которые могут влиять на их удовлетворение. Нравственный закон отвлекается от склонностей и естественных средств их удовлетворения и рассматривает только свободу разумного существа вообще и необходимые условия, единственно при которых она согласуется с распределением блаженства сообразно принципам и, следовательно, может по крайней мере основываться на одних лишь идеях чистого разума и быть познана *a priori*. |

Я допускаю, что действительно имеются чистые нравственные законы, которые совершенно *a priori* (не принимая во внимание эмпирические мотивы, т. е. блаженство) определяют все наше поведение, т. е. употребление свободы разумного существа вообще, и что эти законы повелевают *безусловно* (а не только гипотетически, [т. е.] при допущении других эмпирических целей) и, следовательно, обладают необходимостью во всех отношениях. Я могу допускать это положение с полным правом, ссылаясь не только на доказательства самых просвещенных

dern auf das sittliche Urteil eines jeden Menschen berufe, wenn er sich ein dergleichen Gesetz deutlich denken will.

Die reine Vernunft enthält also zwar nicht in ihrem spekulativen, aber doch in einem gewissen praktischen, nämlich dem moralischen, Gebrauche Prinzipien der *Möglichkeit der Erfahrung,* nämlich solcher Handlungen, die den sittlichen Vorschriften gemäß in der *Geschichte* des Menschen anzutreffen sein *könnten.* Denn da sie gebietet, daß solche geschehen sollen, so müssen sie auch geschehen können, und es muß also eine besondere Art von systematischer Einheit, nämlich die moralische, möglich sein, indessen daß die systematische Natureinheit *nach spekulativen Prinzipien* der Vernunft nicht bewiesen werden konnte, weil die Vernunft zwar in Ansehung der Freiheit überhaupt, aber nicht in Ansehung der gesamten Natur Kausalität hat, und moralische
A 808 Vernunftprinzipien zwar freie Handlungen, aber nicht Naturgesetze
B 836 hervorbringen | können. Demnach haben die Prinzipien der reinen Vernunft in ihrem praktischen, namentlich aber dem moralischen Gebrauche objektive Realität.

Ich nenne die Welt, sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre (wie sie es denn nach der *Freiheit* der vernünftigen Wesen sein *kann* und nach den notwendigen Gesetzen der *Sittlichkeit* sein *soll),* eine **moralische Welt**. Diese wird sofern bloß als intelligible Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahiert wird. Sofern ist sie als eine bloße, aber doch praktische Idee, die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäß zu machen. Die Idee einer moralischen Welt hat daher objektive Realität, nicht als wenn sie auf einen Gegenstand einer intelligiblen Anschauung ginge (dergleichen wir uns gar nicht denken können), sondern auf die Sinnenwelt, aber als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche und ein *corpus mysticum* der vernünftigen Wesen in ihr, sofern deren freie Willkür unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst, als mit jedes anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit an sich hat.

Das war die Beantwortung der ersten von den zwei Fragen der rei-
A 809 nen Vernunft, die das praktische Interesse betrafen: *Tue das, wodurch*
B 837 *du würdig wirst, | glücklich zu sein.* Die zweite fragt nun: wie, wenn ich mich nun so verhalte, daß ich der Glückseligkeit nicht unwürdig sei,

моралистов, но и на нравственное суждение всякого человека, если он стремится отчетливо мыслить себе подобный закон.

Итак, чистый разум содержит в себе, правда не в своем спекулятивном, а в некотором практическом, именно в моральном, употреблении принципы *возможности опыта*, а именно таких поступков, которые *могли бы* встречаться в *истории* человека сообразно нравственным предписаниям. Действительно, раз чистый разум повелевает, чтобы они совершались, то осуществление их должно быть возможным и, следовательно, должен быть возможным особый вид систематического единства, а именно моральное единство, между тем как систематическое единство природы *согласно спекулятивным принципам разума* не могло быть доказано, так как разум содержит в себе, правда, каузальность в отношении свободы вообще, но не в отношении всей природы, и моральные принципы разума могут, конечно, порождать свободные поступки, но не законы природы. | Таким образом, принципы чистого разума обладают объективной реальностью в его практическом, но особенно в его моральном употреблении.

Мир, сообразный со всеми нравственными законами (каким он *может* быть согласно *свободе* разумных существ и каким ему *надлежит* быть согласно необходимым законам *нравственности*), я называю **моральным миром**. Этот мир мыслится только как умопостигаемый [интеллигибельный], так как в нем мы отвлекаемся от всех условий (целей) и даже от всех препятствий для морали (слабость или порочность человеческой природы). Постольку он есть, следовательно, только идея, однако практическая идея, которая действительно может и должна иметь влияние на чувственно воспринимаемый мир, чтобы сделать его по возможности сообразным идее. Поэтому идея морального мира обладает объективной реальностью не [в том смысле], как если бы она относилась к предмету интеллигибельного созерцания (подобных предметов мы вообще не можем мыслить), а [в том], что она относится к чувственно воспринимаемому миру, но как к предмету чистого разума в его практическом употреблении и как к *corpus mysticum* разумных существ в нем, поскольку их свободное произволение при моральных законах в себе обладает полным систематическим единством как с самим собой, так и со свободой всякого другого.

Итак, ответ на первый из двух вопросов чистого разума, касающихся практического интереса, таков: *делай то, благодаря чему ты становишься достойным того, чтобы | быть счастливым.* Второй же вопрос состоит в следующем: если мое поведение таково, что я не

darf ich auch hoffen, ihrer dadurch teilhaftig werden zu können? Es kommt bei der Beantwortung derselben darauf an, ob die Prinzipien der reinen Vernunft, welche *a priori* das Gesetz vorschreiben, auch diese Hoffnung notwendigerweise damit verknüpfen.

Ich sage demnach: daß ebensowohl, als die moralischen Prinzipien nach der Vernunft in ihrem *praktischen* Gebrauche notwendig sind, ebenso notwendig sei es auch nach der Vernunft, in ihrem *theoretischen* Gebrauch anzunehmen, daß jedermann die Glückseligkeit in demselben Maße zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat, und daß also das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden sei.

Nun läßt sich in einer intelligiblen, d. i. der moralischen, Welt, in deren Begriff wir von allen Hindernissen der Sittlichkeit (der Neigungen) abstrahieren, ein solches System der mit der Moralität verbundenen proportionierten Glückseligkeit auch als notwendig denken, weil die durch sittliche Gesetze teils bewegte, teils restringierte Freiheit selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit, die vernünftigen Wesen also selbst unter der Leitung solcher Prinzipien Urheber ihrer
A 810 eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wohlfahrt sein würden. Aber
B 838 dieses System der sich selbst lohnenden Moralität ist nur | eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, daß *jedermann* tue, was er soll, d. i. alle Handlungen vernünftiger Wesen so geschehen, als ob sie aus einem obersten Willen, der alle Privatwillkür in sich oder unter sich befaßt, entsprängen. Da aber die Verbindlichkeit aus dem moralischen Gesetze für jedes besonderen Gebrauch der Freiheit gültig bleibt, wenngleich andere diesem Gesetze sich nicht gemäß verhielten, so ist weder aus der Natur der Dinge der Welt, noch der Kausalität der Handlungen selbst und ihrem Verhältnisse zur Sittlichkeit bestimmt, wie sich ihre Folgen zur Glückseligkeit verhalten werden; und die angeführte notwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu sein, mit dem unablässigen Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen, kann durch die Vernunft nicht erkannt werden, wenn man bloß Natur zum Grunde legt, sondern darf nur gehofft werden, wenn eine *höchste Vernunft,* die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird.

Ich nenne die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, sofern sie mit der Sittlich-

недостоин блаженства, то смею ли я вследствие этого надеяться быть причастным блаженству? Для ответа на этот вопрос важно знать, обязательно ли принципы чистого разума, *a priori* предписывающие закон, связывают и эту надежду с нравственным законом.

Я поэтому утверждаю: подобно тому как моральные принципы согласно разуму в его *практическом* употреблении необходимы, точно так же согласно разуму в его *теоретическом* употреблении необходимо допускать, что всякий имеет основание надеяться на блаженство в той мере, в какой он сделал себя достойным его своим поведением, и, следовательно, система нравственности неразрывно связана с системой блаженства, однако лишь в идее чистого разума.

В интеллигибельном, т. е. моральном, мире, в понятии которого мы отвлекаемся от всех препятствий для нравственности (от склонностей), можно мыслить такую систему связанного с моральностью соразмерного блаженства как необходимую, ибо свобода, отчасти движимая нравственными законами, отчасти ограничиваемая [ими], сама была бы причиной всеобщего блаженства, следовательно, разумные существа, ведомые такими принципами, сами были бы творцами своего собственного и вместе с тем чужого прочного благополучия. Однако эта система вознаграждающей себя самое моральности есть только | идея, осуществление которой зависит от того, будет ли *каждый* выполнять то, что ему надлежит делать, т. е. чтобы все поступки разумных существ совершались так, как если бы они возникали из некоей высшей воли, охватывающей или подчиняющей себе все частные произволения (Willkür). Но так как моральный закон остается обязательным для всякого частного употребления свободы, если бы даже другие [существа] не действовали сообразно этому закону, то ни природа вещей в мире, ни каузальность самих поступков и их отношение к нравственности не определяют, как их последствия будут относиться к блаженству; и указанная необходимая связь надежды на блаженство с неустанным стремлением сделать себя достойным блаженства не может быть познана разумом, если положить в основу только природу, а должна быть лишь предметом надежды – и в том только случае, если *высший разум*, повелевающий согласно моральным законам, будет положен в основу и как причина природы.

Идею такого мыслящего существа, в котором морально совершеннейшая воля, связанная с высшим блаженством, составляет причину всякого блаженства в мире, поскольку оно находится в точном соотно-

keit (als der Würdigkeit glücklich zu sein) in genauem Verhältnisse steht, das *Ideal des höchsten Guts.* Also kann die reine Vernunft nur in
A 811 dem Ideal des höchsten *ursprünglichen* Guts den Grund der praktisch
B 839 notwendigen Verknüpfung beider | Elemente des höchsten abgeleiteten Guts, nämlich einer intelligiblen, d. i. *moralischen,* Welt antreffen. Da wir uns nun notwendigerweise durch die Vernunft als zu einer solchen Welt gehörig vorstellen müssen, obgleich die Sinne uns nichts als eine Welt von Erscheinungen darstellen, so werden wir jene als eine Folge unseres Verhaltens in der Sinnenwelt und, da uns diese eine solche Verknüpfung nicht darbietet, als eine für uns künftige Welt annehmen müssen. Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Prinzipien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen.

Die Sittlichkeit an sich selbst macht ein System aus, aber nicht die Glückseligkeit, außer sofern sie der Moralität genau angemessen ausgeteilt ist. Dieses aber ist nur möglich in der intelligiblen Welt unter einem weisen Urheber und Regierer. Einem solchen samt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als eine künftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genötigt anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinste anzusehen, weil der notwendige Erfolg derselben, den dieselbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Voraussetzung wegfallen müßte. Daher auch jedermann die moralischen Gesetze als *Gebote* ansieht, welches sie aber nicht sein könnten, wenn sie nicht *a*
A 812 *priori* angemessene Folgen mit ihrer Regel verknüpften und also *Ver-*
B 840 *heißungen* und *Drohungen* bei sich führten. Dieses können sie aber | auch nicht tun, wo sie nicht in einem notwendigen Wesen als dem höchsten Gut liegen, welches eine solche zweckmäßige Einheit allein möglich machen kann.

Leibniz nannte die Welt, sofern man darin nur auf die vernünftigen Wesen und ihren Zusammenhang nach moralischen Gesetzen unter der Regierung des höchsten Guts Acht hat, das *Reich der Gnaden* und unterschied es vom *Reiche der Natur,* da sie zwar unter moralischen Gesetzen stehen, aber keine anderen Erfolge ihres Verhaltens erwarten, als nach dem Laufe der Natur unserer Sinnenwelt. Sich also im Reiche der Gnaden zu sehen, wo alle Glückseligkeit auf uns wartet, außer sofern wir unsern Anteil an derselben durch die Unwürdigkeit, glücklich zu sein, nicht selbst einschränken, ist eine praktisch notwendige Idee der Vernunft.

шении с нравственностью (как достойностью счастья), я называю *идеалом высшего блага.* Следовательно, чистый разум только в идеале высшего *изначального* блага может находить основание практически необходимой связи между обоими | элементами высшего производного блага, а именно умопостигаемого, т. е. *морального,* мира. Поскольку мы посредством разума необходимо должны представлять себя принадлежащими к такому миру, хотя чувства не дают нам ничего, кроме мира явлений, – постольку мы должны допускать интеллигибельный мир как следствие нашего поведения в чувственно воспринимаемом мире; и так как в чувственно воспринимаемом мире подобной связи нет, то мы должны допускать моральный мир как загробный мир. Следовательно, бог и загробная жизнь суть два допущения, неотделимые согласно принципам чистого разума от обязанностей, налагаемых на нас этим же разумом.

Нравственность сама по себе образует систему, но нельзя сказать того же о блаженстве, если только оно не распределяется в точном соответствии с моральностью. Но такое соответствие возможно только в интеллигибельном мире при мудром творце и правителе. Разум вынужден или допустить такого творца вместе с жизнью в таком мире, который мы должны считать загробным, или же рассматривать моральные законы как пустые химеры, так как необходимое последствие их, связываемое с ними тем же разумом, должно было бы отпасть без указанного выше допущения. Поэтому всякий рассматривает моральные законы как *заповеди*, чем они не могли бы быть, если бы не связывали со своими правилами *a priori* соответствующие им следствия и, следовательно, не содержали *обещания* и *угрозы*. Но это было | бы невозможно, если бы они не основывались на необходимом существе как высшем благе, которое единственно может установить такое целесообразное единство.

Мир, поскольку мы обращаем в нем внимание лишь на разумные существа и их связь между собой согласно моральным законам под правлением высшего блага, **Лейбниц** называл *царством милосердия* и отличал его от *царства природы*, в котором эти существа, правда, подчинены моральным законам, но ожидают от своего поведения последствий, сообразных лишь с естественным ходом вещей в нашем чувственно воспринимаемом мире. Следовательно, идея, согласно которой мы считаем себя принадлежащими к царству милосердия, где нас ожидает всякое блаженство, если только мы сами не ограничиваем свою долю тем, что недостойны быть счастливыми, есть практически необходимая идея разума.

Praktische Gesetze, sofern sie zugleich subjektive Gründe der Handlungen, d. i. subjektive Grundsätze, werden, heißen *Maximen*. Die *Beurteilung* der Sittlichkeit ihrer Reinigkeit und Folgen nach geschieht nach *Ideen*, die *Befolgung* ihrer Gesetze nach *Maximen*.

Es ist notwendig, daß unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde; es ist aber zugleich unmöglich, daß dieses geschehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetze, welches eine bloße Idee ist, eine wirkende Ursache verknüpft, welche dem
A 813 Verhalten nach demselben einen unseren höchsten Zwecken genau
B 841 entsprechenden Ausgang, es sei in diesem, oder einem an|deren Leben, bestimmt. Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen.

Glückseligkeit allein ist für unsere Vernunft bei weitem nicht das vollständige Gut. Sie billigt solche nicht (so sehr als auch Neigung dieselbe wünschen mag), wofern sie nicht mit der Würdigkeit, glücklich zu sein, d. i. dem sittlichen Wohlverhalten, vereinigt ist. Sittlichkeit allein und mit ihr die bloße *Würdigkeit*, glücklich zu sein, ist aber auch noch lange nicht das vollständige Gut. Um dieses zu vollenden, muß der, so sich als der Glückseligkeit nicht unwert verhalten hatte, hoffen können, ihrer teilhaftig zu werden. Selbst die von aller Privatabsicht freie Vernunft, wenn sie, ohne dabei ein eigenes Interesse in Betracht zu ziehen, sich in die Stelle eines Wesens setzte, das alle Glückseligkeit andern auszuteilen hätte, kann nicht anders urteilen; denn in der praktischen Idee sind beide Stücke wesentlich verbunden, obzwar so, daß die moralische Gesinnung als Bedingung den Anteil an Glückseligkeit und nicht umgekehrt die Aussicht auf Glückseligkeit
A 814 die moralische Gesinnung zuerst möglich mache. Denn im letzteren
B 842 Falle wäre sie nicht moralisch und also | auch nicht der ganzen Glückseligkeit würdig, die vor der Vernunft keine andere Einschränkung erkennt als die, welche von unserem eigenen unsittlichen Verhalten herrührt.

Glückseligkeit also in dem genauen Ebenmaße mit der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen, dadurch sie derselben würdig sind, macht al-

Практические законы, поскольку они в то же время становятся субъективными мотивами поступков, т. е. субъективными основоположениями, называются *максимами*. *Оценка* нравственности с точки зрения ее чистоты и последствий осуществляется в соответствии с *идеями*, а *следование* ее законам — в соответствие с *максимами*.

Необходимо, чтобы весь наш образ жизни был подчинен нравственным максимам, но это невозможно, если с моральным законом, представляющим собой лишь идею, разум не связывает действующей причины, которая определяет для нашего поведения, сообразующегося с этим законом, результат, точно соответствующий нашим высшим целям, будь то в этой, земной или в за|гробной жизни. Следовательно, без какого-нибудь бога и невидимого нам теперь мира, на который мы возлагаем надежды, прекрасные идеи нравственности вызывают, правда, одобрение и удивление, но не служат мотивом намерений и их осуществления, так как не исполняют всей цели, естественной и необходимой для всякого разумного существа и *a priori* определяемой тем же чистым разумом.

Одно лишь блаженство вовсе не есть полное благо для нашего разума. Он не одобряет его (как бы наши склонности ни влекли нас к нему), если оно не соединено с *достойностью быть счастливым*, т. е. с высоконравственным поведением. Но с другой стороны, одна лишь нравственность и вместе с ней одна лишь *достойность быть счастливым* также еще не составляют полного блага. Для завершения его необходимо, чтобы тот, кто своим поведением заслужил блаженство, мог надеяться стать причастным ему. Даже свободный от всяких частных целей разум – если бы он, не имея в виду своих собственных интересов, поставил себя на место существа, которое распределяло бы блаженство между другими, — не может судить иначе; действительно, в практической идее оба эти момента по самому существу своему связаны друг с другом, хотя связаны таким образом, что только моральная настроенность как условие делает возможным участие в блаженстве, а не надежда на блаженство создает моральную настроенность. В самом деле, в последнем случае настроенность не была бы моральной и, следовательно, | не была бы также достойна полного блаженства, которое с точки зрения разума не допускает никаких иных ограничений, кроме тех, какие вызваны нашим собственным безнравственным поведением.

Следовательно, только блаженство в полной соразмерности с нравственностью разумных существ, благодаря которой они становятся достойными

lein das höchste Gut einer Welt aus, darin wir uns nach den Vorschriften der reinen, aber praktischen Vernunft durchaus versetzen müssen, und welche freilich nur eine intelligible Welt ist, da die Sinnenwelt uns von der Natur der Dinge dergleichen systematische Einheit der Zwecke nicht verheißt, deren Realität auch auf nichts andres gegründet werden kann, als auf die Voraussetzung eines höchsten ursprünglichen Guts, da selbständige Vernunft, mit aller Zulänglichkeit einer obersten Ursache ausgerüstet, nach der vollkommensten Zweckmäßigkeit die allgemeine, obgleich in der Sinnenwelt uns sehr verborgene Ordnung der Dinge gründet, erhält und vollführt.

Diese Moraltheologie hat nun den eigentümlichen Vorzug vor der spekulativen, daß sie unausbleiblich auf den Begriff eines *einigen, allervollkommensten* und *vernünftigen* Urwesens führt, worauf uns spekulative Theologie nicht einmal aus objektiven Gründen *hinweist,* geschweige uns davon überzeugen konnte. Denn wir finden weder in der transzendentalen, noch natürlichen Theologie, so weit uns auch
A 815 Vernunft darin führen mag, einigen bedeutenden Grund, nur ein *ei-*
B 843 *niges* Wesen anzuneh|men, welches wir allen Naturursachen vorsetzen, und von dem wir zugleich diese in allen Stücken abhängend zu machen hinreichende Ursache hätten. Dagegen wenn wir aus dem Gesichtspunkte der sittlichen Einheit als einem notwendigen Weltgesetze die Ursache erwägen, die diesem allein den angemessenen Effekt, mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann, so muß es ein einiger oberster Wille sein, der alle diese Gesetze in sich befaßt. Denn wie wollten wir unter verschiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden? Dieser Wille muß allgewaltig sein, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen sei; allwissend, damit er das Innerste der Gesinnungen und deren moralischen Wert erkenne; allgegenwärtig, damit er unmittelbar allem Bedürfnisse, welches das höchste Weltbeste erfordert, nahe sei; ewig, damit in keiner Zeit diese Übereinstimmung der Natur und Freiheit ermangele, usw.

Aber diese systematische Einheit der Zwecke in dieser Welt der Intelligenzen, welche, obzwar als bloße Natur nur Sinnenwelt, als ein System der Freiheit aber intelligible, d. i. moralische, Welt (*regnum gratiae)* genannt werden kann, führt unausbleiblich auch auf die zweckmäßige Einheit aller Dinge, die dieses große Ganze ausmachen, nach allgemeinen Naturgesetzen, so wie die erstere nach allgemeinen

его, составляет высшее благо в мире, в который мы должны непременно перенестись согласно предписаниям чистого, но практического разума и который, конечно, есть лишь интеллигибельный мир, так как чувственно воспринимаемый мир не обещает нам, что подобное систематическое единство целей может быть дано исходя из природы вещей; реальность этого единства может быть основана только на предположении о высшем первоначальном благе, так как самостоятельный разум, наделенный вседостаточностью высшей причины, создает, сохраняет и осуществляет всеобщий, хотя и глубоко скрытый от нас в чувственно воспринимаемом мире, порядок вещей соответственно совершеннейшей целесообразности.

Такая этикотеология имеет особое преимущество перед спекулятивной теологией, состоящее в том, что она неизбежно ведет к понятию *единого, всесовершеннейшего* и *разумного* первосущества, тогда как спекулятивная теология не *указывает* даже объективных оснований для этого, не говоря уже о том, что она не может *убедить* нас в этом. Действительно, ни в трансцендентальной, ни в естественной теологии, поскольку разум может вести нас к ним, мы не находим ни одного значительного основания, чтобы допускать лишь *единственное* | существо, которое мы могли бы ставить впереди всех естественных причин и от которого мы могли бы с достаточным основанием сделать их зависимыми во всех отношениях. Наоборот, если мы с точки зрения нравственного единства как необходимого мирового закона исследуем причину, которая единственно может дать этому закону соответствующую действенность и, стало быть, придать ему также обязательную для нас силу, то мы должны предполагать, что существует единая высшая воля, охватывающая собой все эти законы. Действительно, каким же образом мы захотели бы найти совершенное единство целей при различных волях? Высшая воля должна быть всемогущей, чтобы ей были подчинены вся природа и ее отношение к нравственности в мире; должна быть всесведующей, чтобы познавать сокровеннейшее в образе мыслей и его моральную ценность; вездесущей, чтобы быть непосредственно близкой ко всякой потребности, необходимой для высшего добра в мире; быть вечной, чтобы никогда не было недостатка в этом согласии между природой и свободой, и т. д.

Но это систематическое единство целей в этом мире интеллигенций, который, правда, как одна лишь природа может называться только чувственно воспринимаемым миром, а как система свободы — интеллигибельным, т. е. моральным, миром (*regnum gratiae*), неизбежно ведет также к целесообразному единству всех вещей, образующих это великое целое согласно общим законам природы, подобно тому как систематическое

A 816 und notwendigen Sittengesetzen und vereinigt die praktische Vernunft
B 844 mit der spekulativen. Die Welt muß als aus einer Idee entsprungen | vorgestellt werden, wenn sie mit demjenigen Vernunftgebrauch, ohne welchen wir uns selbst der Vernunft unwürdig halten würden, nämlich dem moralischen, als welcher durchaus auf der Idee des höchsten Guts beruht, zusammenstimmen soll. Dadurch bekommt alle Naturforschung eine Richtung nach der Form eines Systems der Zwecke und wird in ihrer höchsten Ausbreitung Physikotheologie. Diese aber, da sie doch von sittlicher Ordnung, als einer in dem Wesen der Freiheit gegründeten und nicht durch äußere Gebote zufällig gestifteten Einheit, anhob, bringt die Zweckmäßigkeit der Natur auf Gründe, die *a priori* mit der inneren Möglichkeit der Dinge unzertrennlich verknüpft sein müssen und dadurch auf eine *transzendentale Theologie,* die sich das Ideal der höchsten ontologischen Vollkommenheit zu einem Prinzip der systematischen Einheit nimmt, welches nach allgemeinen und notwendigen Naturgesetzen alle Dinge verknüpft, weil sie alle in der absoluten Notwendigkeit eines einigen Urwesens ihren Ursprung haben.

Was können wir für einen *Gebrauch* von unserem Verstande machen selbst in Ansehung der Erfahrung, wenn wir uns nicht Zwecke vorsetzen? Die höchsten Zwecke aber sind die der Moralität, und diese kann uns nur reine Vernunft zu erkennen geben. Mit diesen nun versehen und an dem Leitfaden derselben können wir von der Kenntnis der Na-
A 817 tur selbst keinen zweckmäßigen Gebrauch in Ansehung der Erkenntnis
B 845 machen, wo die Natur nicht selbst | zweckmäßige Einheit hingelegt hat; denn ohne diese hätten wir sogar selbst keine Vernunft, weil wir keine Schule für dieselbe haben würden, und keine Kultur durch Gegenstände, welche den Stoff zu solchen Begriffen darböten. Jene zweckmäßige Einheit ist aber notwendig und in dem Wesen der Willkür selbst gegründet, diese also, welche die Bedingung der Anwendung derselben *in concreto* enthält, muß es auch sein, und so würde die transzendentale Steigerung unserer Vernunfterkenntnis nicht die Ursache, sondern bloß die Wirkung von der praktischen Zweckmäßigkeit sein, die uns die reine Vernunft auferlegt.

Wir finden daher auch in der Geschichte der menschlichen Vernunft: daß, ehe die moralischen Begriffe genugsam gereinigt, bestimmt und die systematische Einheit der Zwecke nach denselben und zwar aus notwendigen Prinzipien eingesehen waren, die Kenntnis der Natur und selbst ein ansehnlicher Grad der Kultur der Vernunft in

единство целей образуется согласно всеобщим и необходимым нравственным законам и объединяет практический разум со спекулятивным. Мир необходимо представлять себе как возникший | из некоторой идеи, если он должен согласоваться с тем употреблением разума, без которого мы сами считали бы себя недостойными разума, а именно с его моральным применением, которое целиком основывается на идее высшего блага. Благодаря этому всякое исследование природы тяготеет к форме системы целей и в своем высшем развитии становится физикотеологией. Но физикотеология, так как она начинала с нравственного порядка как единства, коренящегося в сущности свободы, а не случайно установленного внешними заповедями, приводит целесообразность природы к основаниям, которые должны *a priori* быть неразрывно связаны с внутренней возможностью вещей, и тем самым [приводит] к *трансцендентальной теологии,* которая рассматривает идеал высшего онтологического совершенства как принцип систематического единства, связывающий все вещи сообразно всеобщим и необходимым законам природы, так как все они берут свое начало в абсолютной необходимости единого первосущества.

Какое *употребление* можем мы найти для нашего рассудка даже в отношении опыта, если мы не ставим себе целей? Но высшие цели суть цели моральности, и познание их может быть дано нам только чистым разумом. Поставив эти цели и руководствуясь ими, мы не можем даже знание о природе целесообразно употребить для познания там, где сама природа не | установила целесообразного единства. Действительно, без этого единства мы сами не обладали бы даже разумом, так как у нас не было бы для него школы и культуры, [приобретенной] благодаря предметам, которые давали бы материал для таких понятий. Но первое указанное нами целесообразное единство есть нечто необходимое и обоснованное в самой сущности произволения, следовательно, второе единство, содержащее в себе условие применения первого *in concreto*, должно быть таким же; стало быть, трансцендентальное расширение наших познаний разумом не может составлять причину, а есть только действие практической целесообразности, которую возлагает на нас чистый разум.

Поэтому в истории человеческого разума мы также находим следующее: пока моральные понятия не были в достаточной степени очищены и определены и пока не было усмотрено согласно с этими понятиями систематическое единства целей, и притом из необходимых принципов, до тех пор знание о природе и даже значительная степень

manchen anderen Wissenschaften teils nur rohe und umherschweifende Begriffe von der Gottheit hervorbringen konnte, teils eine zu bewundernde Gleichgültigkeit überhaupt in Ansehung dieser Frage übrig ließ. Eine größere Bearbeitung sittlicher Ideen, die durch das äußerst reine Sittengesetz unserer Religion notwendig gemacht wurde, schärfte die Vernunft auf den Gegenstand durch das Interesse, das sie an demselben zu nehmen nötigte; und ohne daß weder erweiterte Natur-
A 818 kenntnisse, noch richtige und zuverlässige transzendentale Einsichten
B 846 (dergleichen zu aller Zeit ge|mangelt haben) dazu beitrugen, brachten sie einen Begriff vom göttlichen Wesen zustande, den wir jetzt für den richtigen halten, nicht weil uns spekulative Vernunft von dessen Richtigkeit überzeugt, sondern weil er mit den moralischen Vernunftprinzipien vollkommen zusammenstimmt. Und so hat am Ende doch immer nur reine Vernunft, aber nur in ihrem praktischen Gebrauche das Verdienst, ein Erkenntnis, das die bloße Spekulation nur wähnen, aber nicht geltend machen kann, an unser höchstes Interesse zu knüpfen und dadurch zwar nicht zu einem demonstrierten Dogma, aber doch zu einer schlechterdings notwendigen Voraussetzung bei ihren wesentlichsten Zwecken zu machen.

Wenn aber praktische Vernunft nun diesen hohen Punkt erreicht hat, nämlich den Begriff eines einigen Urwesens als des höchsten Guts, so darf sie sich gar nicht unterwinden, gleich als hätte sie sich über alle empirischen Bedingungen seiner Anwendung erhoben und zur unmittelbaren Kenntnis neuer Gegenstände emporgeschwungen, um von diesem Begriffe auszugehen und die moralischen Gesetze selbst von ihm abzuleiten. Denn diese waren es eben, deren *innere* praktische Notwendigkeit uns zu der Voraussetzung einer selbstständigen Ursache oder eines weisen Weltregierers führte, um jenen Gesetzen Effekt zu geben; und daher können wir sie nicht nach diesem wiederum als zufäl-
A 819 lig und vom bloßen Willen abgeleitet ansehen, insonderheit von einem
B 847 solchen Willen, von dem | wir gar keinen Begriff haben würden, wenn wir ihn nicht jenen Gesetzen gemäß gebildet hätten. Wir werden, so weit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbindlich sind. Wir werden die Freiheit unter der zweckmäßigen Einheit nach Prinzipien der Vernunft studieren und nur sofern glauben, dem göttlichen Willen gemäß zu sein, als wir das Sittengesetz, welches

культуры разума во многих других науках частью вырабатывали лишь грубые и смутные понятия о божестве, а частью вообще проявляли к этому вопросу удивительное равнодушие. Более значительная обработка нравственных идей, которая сделалась необходимой благодаря в высшей степени чистому нравственному закону нашей религии, обратила внимание разума на этот предмет ввиду интереса, который она вызвала к нему; без всякого содействия со стороны обогащающихся познаний природы и со стороны правильных и надежных трансцендентальных усмотрений (они были всегда | недостаточны) эти нравственные идеи создали понятие о божественном существе, которое мы считаем теперь правильным не потому, что спекулятивный разум убеждает нас в его правильности, а потому что оно полностью согласуется с моральными принципами разума. Все же только чистому разуму, однако лишь в его практическом употреблении, принадлежит та заслуга, что он связал с нашими высшими интересами такое познание, о котором чистая спекуляция может лишь мечтать, но которое она не в состоянии обосновать, и тем самым превратил это познание если не в демонстративно доказанную догму, то все же в безусловно необходимую предпосылку в соответствии с существеннейшими целями чистого разума.

Но когда практический разум уже достиг этого высокого пункта, а именно понятия единого первосущества как высшего блага, то ему вовсе не пристало воображать, будто он поднялся над всеми эмпирическими условиями своего применения и вознесся до непосредственного знания новых предметов настолько, чтобы исходить из этого понятия и выводить из него даже моральные законы. Действительно, *внутренняя* практическая необходимость именно этих законов привела нас к допущению самостоятельной причины или мудрого правителя мира, чтобы придать моральным законам действенность; поэтому мы не можем рассматривать их вслед за этим опять как случайные и как производные только от воли, в особенности от такой воли, о которой | мы не имели бы никакого понятия, если бы не составили себе его соответственно указанным выше законам. До тех пор пока практический разум имеет право направлять нас, мы будем считать поступки обязательными не потому, что они суть заповеди бога, а будем считать их божественными заповедями потому, что мы внутренне обязаны совершать их. Мы будем изучать свободу при целесообразном единстве согласно принципам разума и лишь постольку будем считать себя сообразующимися с божественной волей, поскольку признаем священным нравственный закон, которому нас учит разум на основании

uns die Vernunft aus der Natur der Handlungen selbst lehrt, heilig halten, und ihm dadurch allein zu dienen glauben, daß wir das Weltbeste an uns und an andern befördern. Die Moraltheologie ist also nur von immanentem Gebrauche, nämlich unsere Bestimmung hier in der Welt zu erfüllen, indem wir in das System aller Zwecke passen, und nicht schwärmerisch oder wohl gar frevelhaft den Leitfaden einer moralisch gesetzgebenden Vernunft im guten Lebenswandel zu verlassen, um ihn unmittelbar an die Idee des höchsten Wesens zu knüpfen, welches einen transzendenten Gebrauch geben würde, aber ebenso wie der der bloßen Spekulation die letzten Zwecke der Vernunft verkehren und vereiteln muß.

A 820
B 848

| Des Kanons der reinen Vernunft
Dritter Abschnitt

Vom Meinen, Wissen und Glauben

Das Fürwahrhalten ist eine Begebenheit in unserem Verstande, die auf objektiven Gründen beruhen mag, aber auch subjektive Ursachen im Gemüte dessen, der da urteilt, erfordert. Wenn es für jedermann gültig ist, sofern er nur Vernunft hat, so ist der Grund desselben objektiv hinreichend, und das Fürwahrhalten heißt alsdann *Überzeugung*. Hat es nur in der besonderen Beschaffenheit des Subjekts seinen Grund, so wird es *Überredung* genannt.

Überredung ist ein bloßer Schein, weil der Grund des Urteils, welcher lediglich im Subjekte liegt, für objektiv gehalten wird. Daher hat ein solches Urteil auch nur Privatgültigkeit, und das Fürwahrhalten läßt sich nicht mitteilen. Wahrheit aber beruht auf der Übereinstimmung mit dem Objekte, in Ansehung dessen folglich die Urteile eines jeden Verstandes einstimmig sein müssen (*consentientia uni tertio consentiunt inter se*). Der Probierstein des Fürwahrhaltens, ob es Überzeugung oder bloße Überredung sei, ist also äußerlich die Möglichkeit, dasselbe mitzuteilen, und das Fürwahrhalten für jedes Men-
A 821 schen Vernunft gültig zu befinden; denn alsdann ist wenigstens eine
B 849 Vermutung, der Grund der Einstim|mung aller Urteile ungeachtet der Verschiedenheit der Subjekte unte-einander werde auf dem gemeinschaftlichen Grunde, nämlich dem Objekte, beruhen, mit welchem sie daher alle zusammenstimmen und dadurch die Wahrheit des Urteils beweisen werden.

природы самих [наших] поступков, и полагаем, что мы служим этому закону лишь тем, что содействуем высшему в мире добру в себе и в других. Следовательно, моральная теология имеет только имманентное употребление, а именно для выполнения нашего назначения здесь в мире – сообразовываться с системой всех целей. Но она не должна фанатично и даже кощунственно отказываться – если жизнь повернется своей доброй стороной – от руководства со стороны морально-законодательствующего разума, [под тем предлогом], чтобы непосредственно связать его с идеей высшего существа. Ибо тогда это было бы трансцендентальное употребление, но оно, как и употребление чистой спекуляции, должно было бы извратить и лишить значения конечные цели разума.

| Канона чистого разума
Раздел третий

О мнении, знании и вере

Признание чего-то истинным имеет место в нашем рассудке и может иметь объективные основания, но требует также субъективных причин в душе того, кто высказывает суждение. Если суждение значимо для каждого, кто только обладает разумом, то оно имеет объективно достаточное основание, и тогда признание истинности его называется [объективным] *убеждением*. Если же оно имеет основание только в особом характере субъекта, то это называется *внушенным убеждением* [a].

Внушенное убеждение есть лишь видимость, так как [в этом случае] основание суждения, находящееся только в субъекте, принимается за объективное основание. Поэтому такое суждение имеет только индивидуальную значимость, и признание истинности его не может быть предметом сообщения. Между тем истинность основывается на соответствии с объектом, в отношении которого, следовательно, суждения всякого рассудка должны быть согласны между собой (*consentientia uni tertio consentiunt inter se*). Следовательно, критерием того, имеет ли признание чего-то за истинное характер [объективного] убеждения или только внушенного убеждения, внешне служит возможность сообщать его и считать, что его истинность может быть значима для всякого человеческого разума; действительно, в таком случае имеется по крайней мере предположение, что основание сог|ласия всех суждений, несмотря на различие субъектов, будет покоиться на общей основе, а именно на объекте, с которым все они поэтому согласуются и тем самым доказывают истинность суждения.

Überredung demnach kann von der Überzeugung subjektiv zwar nicht unterschieden werden, wenn das Subjekt das Fürwahrhalten bloß als Erscheinung seines eigenen Gemüts vor Augen hat; der Versuch aber, den man mit den Gründen desselben, die für uns gültig sind, an anderer Verstand macht, ob sie auf fremde Vernunft eben dieselbe Wirkung tun, als auf die unsrige, ist doch ein, obzwar nur subjektives Mittel, zwar nicht Überzeugung zu bewirken, aber doch die bloße Privatgültigkeit des Urteils, d. i. etwas in ihm, was bloße Überredung ist, zu entdecken.

Kann man überdem die subjektiven *Ursachen* des Urteils, welche wir für objektive *Gründe* desselben nehmen, entwickeln und mithin das trügliche Fürwahrhalten als eine Begebenheit in unserem Gemüte erklären, ohne dazu die Beschaffenheit des Objekts nötig zu haben: so entblößen wir den Schein und werden dadurch nicht mehr hintergangen, obgleich immer noch in gewissem Grade versucht, wenn die subjektive Ursache des Scheins unserer Natur anhängt.

A 822 Ich kann nichts *behaupten,* d. i. als ein für jedermann notwen-
B 850 dig gültiges Urteil aussprechen, als was | Überzeugung wirkt. Überredung kann ich für mich behalten, wenn ich mich dabei wohl befinde, kann sie aber und soll sie außer mir nicht geltend machen wollen.

Das Fürwahrhalten oder die subjektive Gültigkeit des Urteils in Beziehung auf die Überzeugung (welche zugleich objektiv gilt) hat folgende drei Stufen: *Meinen, Glauben* und *Wissen. Meinen* ist ein mit Bewußtsein *sowohl* subjektiv, *als* objektiv unzureichendes Fürwahrhalten. Ist das letztere nur subjektiv zureichend und wird zugleich für objektiv unzureichend gehalten, so heißt es *Glauben.* Endlich heißt das sowohl subjektiv als objektiv zureichende Fürwahrhalten das *Wissen.* Die subjektive Zulänglichkeit heißt *Überzeugung* (für mich selbst), die objektive *Gewißheit* (für jedermann). Ich werde mich bei der Erläuterung so faßlicher Begriffe nicht aufhalten.

Ich darf mich niemals unterwinden, zu *meinen,* ohne wenigstens etwas zu *wissen,* vermittelst dessen das an sich bloß problematische Urteil eine Verknüpfung mit Wahrheit bekommt, die, ob sie gleich nicht vollständig, doch mehr als willkürliche Erdichtung ist. Das Gesetz einer solchen Verknüpfung muß überdem gewiß sein. Denn wenn ich in Ansehung dessen auch nichts als Meinung habe, so ist alles nur Spiel der

Итак, с субъективной стороны внушенное убеждение, правда, нельзя отличить от [объективного] убеждения, если субъект рассматривает признание суждения истинным только как явление в своей душе; но попытка установить, производят ли и на чужой разум значимые для нас основания суждения такое же действие, как и на наш, служит средством, правда лишь субъективным, имеющим своей целью если не достигнуть [объективного] убеждения, то хотя бы обнаружить лишь индивидуальную значимость суждения, т. е. то в нем, что есть лишь внушенное убеждение.

Если мы, кроме того, можем выявить субъективные *причины* суждения, принимаемые нами за объективные *основания* его, и, стало быть, объяснить утверждение, ошибочно принятое за истинное, как событие в нашей душе, не нуждаясь для этого в [знании] о характере объекта, то мы разоблачаем видимость и больше уже не обманываемся ею, хотя в некоторой степени она все еще продолжает искушать нас, если субъективная причина видимости присуща нашей природе.

Я не могу ничего *утверждать*, т. е. высказывать в качестве суждения, с необходимостью значимого для каждого человека, что не является результатом [объективного] | убеждения. Внушенное убеждение я могу сохранять для себя, если оно удовлетворяет меня, но я не могу и не должен пытаться рассматривать его как значимое и для других людей.

Признание истинности суждения или субъективная значимость суждения имеет следующие три ступени в отношении убеждения (которое имеет также объективную значимость): *мнение*, *веру* и *знание. Мнение* есть сознательное признание чего-то истинным, недостаточное *как* с субъективной, *так* и с объективной стороны. Если признание истинности суждения имеет достаточное основание с субъективной стороны и в то же время считается объективно недостаточным, то оно называется *верой.* Наконец, и субъективно и объективно достаточное признание истинности суждения есть *знание.* Субъективная достаточность называется *убеждением* (для меня самого), а объективная достаточность — *достоверностью* (для каждого). Я не буду останавливаться более на разъяснении столь ясных понятий.

Никогда не следует подталкивать себя к тому, чтобы составлять себе *мнение,* если не *знаешь* по крайней мере чего-то такого, посредством чего всего лишь проблематическое суждение ставится в связь с истиной, которая, и будучи неполной, тем не менее представляет собой нечто большее, чем произвольный вымысел. Кроме того, закон такой связи должен быть достоверным. Действительно, если и в отношении этого закона у

Einbildung ohne die mindeste Beziehung auf Wahrheit. In Urteilen aus
A 823 reiner Vernunft ist es gar nicht erlaubt, zu *meinen*. Denn weil sie nicht
B 851 auf Erfahrungsgründe gestützt werden, | sondern alles *a priori* erkannt werden soll, wo alles notwendig ist, so erfordert das Prinzip der Verknüpfung Allgemeinheit und Notwendigkeit, mithin völlige Gewißheit, widrigenfalls gar keine Leitung auf Wahrheit angetroffen wird. Daher ist es ungereimt, in der reinen Mathematik zu meinen; man muß wissen, oder sich alles Urteilens enthalten. Ebenso ist es mit den Grundsätzen der Sittlichkeit bewandt, da man nicht auf bloße Meinung, daß etwas *erlaubt* sei, eine Handlung wagen darf, sondern dieses wissen muß.

Im transzendentalen Gebrauche der Vernunft ist dagegen Meinen freilich zu wenig, aber Wissen auch zu viel. In bloß spekulativer Absicht können wir also hier gar nicht urteilen: weil subjektive Gründe des Fürwahrhaltens wie die, so das Glauben bewirken können, bei spekulativen Fragen keinen Beifall verdienen, da sie sich frei von aller empirischen Beihilfe nicht halten, noch in gleichem Maße andern mitteilen lassen.

Es kann aber überall bloß in *praktischer Beziehung* das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten Glauben genannt werden. Diese praktische Absicht ist nun entweder die der *Geschicklichkeit,* oder der *Sittlichkeit,* die erste zu beliebigen und zufälligen, die zweite aber zu schlechthin notwendigen Zwecken.

Wenn einmal ein Zweck vorgesetzt ist, so sind die Bedingungen der
A 824 Erreichung desselben hypothetisch notwendig. Diese Notwendigkeit ist
B 852 subjektiv, aber doch nur | komparativ zureichend, wenn ich gar keine anderen Bedingungen weiß, unter denen der Zweck zu erreichen wäre; aber sie ist schlechthin und für jedermann zureichend, wenn ich gewiß weiß, daß niemand andere Bedingungen kennen könne, die auf den vorgesetzten Zweck führen. Im ersten Falle ist meine Voraussetzung und das Fürwahrhalten gewisser Bedingungen ein bloß zufälliger, im zweiten Falle aber ein notwendiger Glaube. Der Arzt muß bei einem Kranken, der in Gefahr ist, etwas tun, kennt aber die Krankheit nicht. Er sieht auf die Erscheinungen und urteilt, weil er nichts Besseres weiß, es sei die Schwindsucht. Sein Glaube ist selbst in seinem eigenen Urteile bloß zufällig, ein anderer möchte es vielleicht besser treffen. Ich nenne dergleichen zufälligen Glauben, der aber dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewissen Handlungen zum Grunde liegt, den *pragmatischen Glauben.*

меня есть только мнение, то все оказывается лишь игрой воображения, не имеющей никакого отношения к истине. В суждениях чистого разума *мнения* вообще недопустимы. В самом деле, так как эти суждения не опираются на эмпирические основания, | а должны быть познаны *a priori*, где все необходимо, то принцип связи требует всеобщности и необходимости, стало быть, полной достоверности, в противном случае в них нет ничего ведущего к истине. Поэтому в чистой математике нелепо высказывать мнения — здесь нужно или знать, или воздерживаться от всякого суждения. Точно так же обстоит дело с основоположениями нравственности, где нельзя отваживаться на поступок исходя только из мнения, что нечто *дозволено,* а до́лжно обладать знанием этого.

В трансцендентальном же применении разума мнение — это, конечно, слишком мало, но знание – слишком много. Поэтому в чисто спекулятивном смысле мы вообще не можем здесь высказывать суждения: субъективные основания для признания истинности суждения, способные породить веру, не заслуживают в спекулятивных вопросах никакого одобрения, так как не могут обойтись без эмпирической помощи и не могут в равной мере быть сообщены другим.

Но в чисто *практическом отношении* теоретически недостаточное признание истинности суждения может быть названо верой. Это практическое намерение касается или *умения,* или *нравственности,* причем первое — для любых и случайных целей, а вторая — для безусловно необходимых целей.

Если цель поставлена, то условия для ее достижения гипотетически необходимы. Эта необходимость субъективно, но все же лишь | относительно достаточна, если я не знаю никаких других условий, при которых цель была бы достижима; но она безусловно и для каждого достаточна, если я достоверно знаю, что никто не может знать других условий, ведущих к поставленной дели. В первом случае мое допущение и признание истинности некоторых условий есть лишь случайная, а во втором случае необходимая вера. Врач должен что-то делать для больного, находящегося в опасности, но, не зная болезни, он наблюдает ее проявления и, если не находит ничего более подходящего, высказывает суждение, что это чахотка. Его вера даже в его собственном суждении чисто случайна; другой, быть может, правильнее угадал бы болезнь. Такую случайную веру, которая, однако, лежит в основе действительного применения средств для тех или иных действий, я называю *прагматической верой.*

Der gewöhnliche Probierstein, ob etwas bloße Überredung, oder wenigstens subjektive Überzeugung, d. i. festes Glauben, sei, was jemand behauptet, ist das Wetten. Öfters spricht jemand seine Sätze mit so zuversichtlichem und unlenkbarem Trotze aus, daß er alle Besorgnis des Irrtums gänzlich abgelegt zu haben scheint. Eine Wette macht ihn stutzig. Bisweilen zeigt sich, daß er zwar Überredung genug, die auf
A 825 einen Dukaten an Wert geschätzt werden kann, aber nicht auf zehn
B 853 besitze. Denn den ersten wagt er noch wohl, aber bei zehn wird er | allererst inne, was er vorher nicht bemerkte, daß es nämlich doch wohl möglich sei, er habe sich geirrt. Wenn man sich in Gedanken vorstellt, man solle worauf das Glück des ganzen Lebens verwetten, so schwindet unser triumphierendes Urteil gar sehr, wir werden überaus schüchtern und entdecken so allererst, daß unser Glaube so weit nicht zulange. So hat der pragmatische Glaube nur einen Grad, der nach Verschiedenheit des Interesses, das dabei im Spiele ist, groß oder auch klein sein kann.

Weil aber, ob wir gleich in Beziehung auf ein Objekt gar nichts unternehmen können, also das Fürwahrhalten bloß theoretisch ist, wir doch in vielen Fällen eine Unternehmung in Gedanken fassen und uns einbilden können, zu welcher wir hinreichende Gründe zu haben vermeinen, wenn es ein Mittel gäbe, die Gewißheit der Sache auszumachen, so gibt es in bloß theoretischen Urteilen ein *Analogon* von *praktischen,* auf deren Fürwahrhaltung das Wort *Glauben* paßt, und den wir den *doktrinalen Glauben* nennen können. Wenn es möglich wäre durch irgendeine Erfahrung auszumachen, so möchte ich wohl alles das Meinige darauf verwetten, daß es wenigstens in irgendeinem von den Planeten, die wir sehen, Einwohner gebe. Daher sage ich, ist es nicht bloß Meinung, sondern ein starker Glaube (auf dessen Richtigkeit ich schon
A 826 viele Vorteile des Lebens wagen würde), daß es auch Bewohner anderer
B 854 Welten gebe. |

Nun müssen wir gestehen, daß die Lehre vom Dasein Gottes zum doktrinalen Glauben gehöre. Denn ob ich gleich in Ansehung der theoretischen Weltkenntnis nichts zu *verfügen* habe, was diesen Gedanken als Bedingung meiner Erklärungen der Erscheinungen der Welt notwendig voraussetze, sondern vielmehr verbunden bin, meiner Vernunft mich so zu bedienen, als ob alles bloß Natur sei: so ist doch die zweckmäßige Einheit eine so große Bedingung der Anwendung der Vernunft auf Natur, daß ich, da mir überdem Erfahrung reichlich davon Beispiele darbietet, sie gar nicht vorbeigehen kann. Zu dieser Einheit aber kenne ich keine

Обычным критерием для того, чтобы узнать, составляет ли чье-нибудь утверждение только внутренне убеждение или по крайней мере субъективное убеждение, т. е. твердую веру, служит *пари.* Нередко человек высказывает свои положения с таким самоуверенным и непреклонным упорством, что кажется, будто у него нет никаких сомнений в истинности их. Но пари приводит его в замешательство. Иногда оказывается, что внутренней убежденности у него достаточно, чтобы оценить ее только в один дукат, но не в десять дукатов, так как рисковать одним дукатом он еще решается, но только при ставке в десять дукатов он | видит то, чего прежде не замечал, а именно что он, вполне возможно, ошибается. Если мы представляем себе мысленно, что ставкой служит все счастье нашей жизни, то торжествующий тон нашего суждения совершенно исчезает, мы становимся чрезвычайно робкими и вдруг обнаруживаем, что наша вера вовсе не так глубока. Таким образом, прагматическая вера имеет лишь бóльшую или меньшую степень, смотря по тому, какие интересы здесь замешаны.

Хотя по отношению к некоторым объектам мы ничего не можем предпринять, так что наше признание истинности суждения о них имеет только теоретический характер, тем не менее в некоторых случаях мы можем мысленно задумать и вообразить в отношении их какое-то начинание, для которого, как нам кажется, у нас есть достаточные основания, если бы только было средство установить достоверность всего дела; так, в чисто теоретических суждениях бывает *аналог практических суждений;* к таким случаям признания истинности суждения слово *вера* подходит, и мы можем назвать такую веру *доктринальной.* Я бы держал пари на все, что у меня есть, за то, что по крайней мере на какой-то из видимых нами планет есть обитатели, если бы можно было установить это опытом. Поэтому я утверждаю, что мысль о существовании обитателей других миров есть не только мнение, но и твердая вера (ради которой я рисковал бы многими благами жизни). |

Нельзя не признать, что учение о бытии бога есть лишь доктринальная вера. В самом деле, хотя в теоретическом познании мира я не *располагаю* ничем, что необходимо предполагало бы эту мысль как основание моего объяснения явлений в мире, и я скорее обязан пользоваться своим разумом так, как будто все есть только природа, тем не менее целесообразное единство есть такое важное условие применения разума к природе, что я не могу пройти мимо этого, тем более что в опыте мы находим множество примеров его. Но для этого единства я не знаю никакого иного условия, которое сделало бы

andere Bedingung, die sie mir zum Leitfaden der Naturforschung machte, als wenn ich voraussetze, daß eine höchste Intelligenz alles nach den weisesten Zwecken so geordnet habe. Folglich ist es eine Bedingung einer zwar zufälligen, aber doch nicht unerheblichen Absicht, nämlich um eine Leitung in der Nachforschung der Natur zu haben, einen weisen Welturheber vorauszusetzen. Der Ausgang meiner Versuche bestätigt auch so oft die Brauchbarkeit dieser Voraussetzung, und nichts kann auf entscheidende Art dawider angeführt werden, daß ich viel zu wenig sage, wenn ich mein Fürwahrhalten bloß ein Meinen nennen wollte; sondern es kann selbst in diesem theoretischen Verhältnisse gesagt werden, daß ich festiglich einen Gott glaube; aber alsdann ist dieser Glaube in strenger
A 817 Bedeutung dennoch nicht praktisch, sondern muß ein doktrinaler Glaube
B 855 genannt werden, den die | *Theologie* der Natur (Physikotheologie) notwendig allerwärts bewirken muß. In Ansehung eben derselben Weisheit, in Rücksicht auf die vortreffliche Ausstattung der menschlichen Natur und die derselben so schlecht angemessene Kürze des Lebens kann ebensowohl genugsamer Grund zu einem doktrinalen Glauben des künftigen Lebens der menschlichen Seele angetroffen werden.

Der Ausdruck des Glaubens ist in solchen Fällen ein Ausdruck der Bescheidenheit in *objektiver* Absicht, aber doch zugleich der Festigkeit des Zutrauens in *subjektiver*. Wenn ich das bloß theoretische Fürwahrhalten hier auch nur Hypothese nennen wollte, die ich anzunehmen berechtigt wäre, so würde ich mich dadurch schon anheischig machen, mehr von der Beschaffenheit einer Weltursache und einer andern Welt Begriff zu haben, als ich wirklich aufzeigen kann; denn was ich auch nur als Hypothese annehme, davon muß ich wenigstens seinen Eigenschaften nach so viel kennen, daß ich *nicht seinen Begriff,* sondern *nur sein Dasein* erdichten darf. Das Wort Glauben aber geht nur auf die Leitung, die mir eine Idee gibt, und den subjektiven Einfluß auf die Beförderung meiner Vernunfthandlungen, die mich an derselben festhält, ob ich gleich von ihr nicht im Stande bin in spekulativer Absicht Rechenschaft zu geben.

Aber der bloß doktrinale Glaube hat etwas Wankendes in sich; man
A 828 wird oft durch Schwierigkeiten, die sich in der Spekulation vorfinden,
B 856 aus demselben gesetzt, | ob man zwar unausbleiblich dazu immer wiederum zurückkehrt.

его для меня путеводной нитью в исследовании природы, кроме предположения, что некая высшая интеллигенция все устроила согласно премудрым целям. Следовательно, предположение относительно мудрого творца мира есть условие для случайной, правда, но все же весьма важной цели, а именно для стремления чем-то руководствоваться в исследовании природы. Результат моих исследований весьма часто подтверждает полезность этого предположения, и против него нельзя привести никаких убедительных соображений, так что, если бы я назвал свое допущение только мнением, я сказал бы слишком мало: даже в этом чисто теоретическом отношении можно сказать, что я твердо верую в бога, но в таком случае моя вера, строго говоря, не практическая вера, а должна называться доктринальной верой, которую необходимо порождает | *теология* природы (физикотеология). В отношении этой же мудрости, принимая в расчет превосходное устройство человеческой природы и столь несоразмерную с ним краткость жизни, можно также найти достаточное основание для доктринальной веры в будущую жизнь человеческой души.

Слово *вера* служит в таких случаях выражением скромности в *объективном* отношении, но в то же время твердой уверенности в *субъективном* отношении. Если бы я назвал здесь чисто теоретическое принятие [чего-либо] за истину хотя бы только гипотезой, которую я имел бы право принять, то этим я уже претендовал бы на большее понимание характера причины мира и загробной жизни, чем то, какое я могу в действительности показать; в самом деле, свойства того, что я допускаю хотя бы только как гипотезу, должны быть мне известны по крайней мере настолько, чтобы я имел право изобрести мысленно *не само понятие его,* а *только бытие его.* Слово же *вера* относится только к путеводной нити, которую мне дает идея, и к субъективному влиянию на успех деятельности моего разума, что и заставляет меня держаться этой идеи, хотя я не в состоянии дать отчет о ней в спекулятивном отношении.

Но одна лишь доктринальная вера содержит в себе нечто нетвердое; нередко затруднения, встречающиеся в спекуляции, отдаляют нас от нее, | хотя мы постоянно вновь возвращаемся к ней.

Ganz anders ist es mit dem *moralischen Glauben* bewandt. Denn da ist es schlechterdings notwendig, daß etwas geschehen muß, nämlich daß ich dem sittlichen Gesetze in allen Stücken Folge leiste. Der Zweck ist hier unumgänglich festgestellt, und es ist nur eine einzige Bedingung nach aller meiner Einsicht möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen gesamten Zwecken zusammenhängt und dadurch praktische Gültigkeit habe, nämlich daß ein Gott und eine künftige Welt sei; ich weiß auch ganz gewiß, daß niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieselbe Einheit der Zwecke unter dem moralischen Gesetze führen. Da aber also die sittliche Vorschrift zugleich meine Maxime ist (wie denn die Vernunft gebietet, daß sie es sein soll), so werde ich unausbleiblich ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben und bin sicher, daß diesen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine sittliche Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein.

Auf solche Weise bleibt uns nach Vereitelung aller ehrsüchtigen Absichten einer über die Grenzen aller Erfahrung hinaus herumschweifenden Vernunft noch genug übrig, daß wir damit in praktischer Absicht zufrieden zu sein Ursache haben. Zwar wird freilich sich niemand
A 829 B 857 rühmen können: er *wisse,* daß ein Gott und daß ein künftig | Leben sei; denn wenn er das weiß, so ist er gerade der Mann, den ich längst gesucht habe. Alles Wissen (wenn es einen Gegenstand der bloßen Vernunft betrifft) kann man mitteilen, und ich würde also auch hoffen können, durch seine Belehrung mein Wissen in so bewunderungswürdigem Maße ausgedehnt zu sehen. Nein, die Überzeugung ist nicht logische, sondern *moralische* Gewißheit, und da sie auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muß ich nicht einmal sagen: *es ist* moralisch gewiß, daß ein Gott sei etc., sondern: *ich bin* moralisch gewiß etc.. Das heißt: der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die letztere einzubüßen, ebensowenig besorge ich, daß mir der erste jemals entrissen werden könne.

Das einzige Bedenkliche, das sich hierbei findet, ist, daß sich dieser Vernunftglaube auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen gründet. Gehn wir davon ab und nehmen einen, der in Ansehung sittlicher Gesetze gänzlich gleichgültig wäre, so wird die Frage, welche die Vernunft aufwirft, bloß eine Aufgabe für die Spekulation und kann alsdann zwar noch mit starken Gründen aus der Ana-

Совершенно иной характер имеет *моральная вера,* так как здесь безусловно необходимо, чтобы нечто происходило, а именно чтобы я во всех отношениях следовал нравственному закону. Цель установлена здесь непоколебимо, и, насколько я понимаю, возможно только одно условие, при котором эта цель связана со всеми остальными целями и тем самым имеет практическое значение; это условие заключается в том, что существуют бог и загробный мир; я знаю также совершенно твердо, что никому не известны другие условия, ведущие к тому же единству цели при действии морального закона. Но так как нравственное предписание есть вместе с тем моя максима (как этого требует разум), то я неизбежно буду верить в бытие бога и загробную жизнь, и я твердо убежден, что эту веру ничто не может поколебать, так как этим были бы ниспровергнуты сами мои нравственные основоположения, от которых я не могу отказаться, не став в своих собственных глазах достойным презрения.

Таким образом, после сокрушения всех честолюбивых замыслов разума, стремящегося за пределы всякого опыта, у нас остается еще достаточно оснований быть довольными им в практическом отношении. Правда, никто не будет в состоянии хвастаться, будто он *знает* что бог и загробная | жизнь существуют; а если кто это знает, то я хотел бы встретить такого человека. Ведь всякое знание (если оно касается предмета одного лишь разума) может быть сообщено другим, и, следовательно, я мог бы надеяться видеть свое знание обогащенным в столь удивительной степени благодаря поучениям такого человека. Но в действительности это убеждение есть не логическая, а *моральная* достоверность, и так как оно опирается на субъективные основания (моральных убеждений), то я не могу даже сказать: *имеется* моральная достоверность, что бог есть и т. д., а могу лишь говорить: *я* морально уверен и т. д. Иными словами, вера в бога и в загробный мир так сплетена с моими моральным умонастроением, что я столь же мало опасаюсь утратить эту веру, сколь мало испытываю беспокойство, что это умонастроение может быть отнято у меня.

Единственный сомнительный пункт, встречающийся здесь, состоит в том, что эта вера разума основывается на допущении моральных умонастроений. Если мы отбросим это допущение и возьмем человека, который был бы совершенно равнодушен к нравственным законам, то вопрос, предлагаемый разумом, становится только задачей для спекуляции и может, правда, и тогда быть подкреплен серьезными основаниями по

A 830 logie, aber nicht mit solchen, denen sich die hartnäckigste Zweifel-
B 858 sucht ergeben müßte, unterstützt werden *. Es ist aber | kein Mensch bei diesen Fragen frei von allem Interesse. Denn ob er gleich von dem moralischen durch den Mangel guter Gesinnungen getrennt sein möchte: so bleibt doch auch in diesem Falle genug übrig, um zu machen, daß er ein göttliches Dasein und eine Zukunft *fürchte*. Denn hierzu wird nichts mehr erfordert, als daß er wenigstens keine *Gewißheit* vorschützen könne, daß *kein* solches Wesen und *kein* künftig Leben anzutreffen sei, wozu, weil es durch bloße Vernunft, mithin apodiktisch bewiesen werden müßte, er die Unmöglichkeit von beiden darzutun haben würde, welches gewiß kein vernünftiger Mensch übernehmen kann. Das würde ein *negativer* Glaube sein, der zwar nicht Moralität und gute Gesinnungen, aber doch das Analogon derselben bewirken, nämlich den Ausbruch der bösen mächtig zurückhalten könnte.

Ist das aber alles, wird man sagen, was reine Vernunft ausrichtet, indem
A 831 sie über die Grenzen der Erfahrung hinaus Aussichten eröffnet? nichts mehr
B 859 als zwei Glaubensartikel? So viel hätte auch wohl der gemeine Verstand, ohne darüber die Philosophen zu Rate zu ziehen, ausrichten können!

Ich will hier nicht das Verdienst rühmen, das Philosophie durch die mühsame Bestrebung ihrer Kritik um die menschliche Vernunft habe; gesetzt, es sollte auch beim Ausgange bloß negativ befunden werden; denn davon wird in dem folgenden Abschnitte noch etwas vorkommen. Aber verlangt ihr denn, daß ein Erkenntnis, welches alle Menschen angeht, den gemeinen Verstand übersteigen und euch nur von Philosophen entdeckt werden solle? Eben das, was ihr tadelt, ist die beste Bestätigung von der Richtigkeit der bisherigen Behauptungen, da es das, was man anfangs nicht vorhersehen konnte, entdeckt, nämlich daß die Natur in dem, was Menschen ohne Unterschied angelegen ist, keiner

* Das menschliche Gemüt nimmt (so wie ich glaube, daß es bei jedem vernünf-
A 858 tigen Wesen notwendig geschieht) ein | natürliches Interesse an der Moralität,
B 860 ob es gleich nicht ungeteilt und praktisch überwiegend ist. Befestigt und vergrößert dieses Interesse, und ihr werdet die Vernunft sehr gelehrig und selbst aufgeklärter finden, um mit dem praktischen auch das spekulative Interesse zu vereinigen. Sorget ihr aber nicht dafür, daß ihr vorher wenigstens auf dem halben Wege gute Menschen macht, so werdet ihr auch niemals aus ihnen aufrichtig gläubige Menschen machen!

аналогии, однако не такими основаниями, перед которыми не устояла бы даже самая упорная скептичность *. Впрочем, | в этих вопросах ни один человек не свободен от всякого интереса. В самом деле, хота бы у человека не было морального интереса из-за отсутствия добрых чувств, однако и в таком случае имеется достаточно средств для того, чтобы вселить в него *страх* перед бытием бога и загробной жизнью. Действительно, для этого требуется только, чтобы он по крайней мере не считал *достоверным*, что такой сущности и загробной жизни *нет*, а во имя такой достоверности, поскольку все это должно быть подтверждено одним лишь разумом, стало быть аподиктически, он должен доказать невозможность бытия бога и загробной жизни — задача, которую, конечно, не может решить ни один разумный человек. Это [вселение страха] было бы *негативной* верой, которая, правда, не могла бы порождать моральность и добрые чувства, но могла бы создать им аналог, а именно могла бы в значительной степени сдерживать порывы к совершению зла.

Неужели, скажут нам, это все, чего может достигнуть чистый разум, открывая новые горизонты за пределами опыта? Ничего, кроме двух символов веры? Этого мог бы достигнуть и обыденный рас|судок, не призывая на помощь философов!

Я не собираюсь здесь превозносить услугу, которую философия оказывает человеческому разуму огромными усилиями своей критики, хотя бы результат ее и был негативным; об этом еще будет сказано несколько слов в следующем разделе. Но неужели вы требуете, чтобы познание, касающееся всех людей, превосходило силы обыденного рассудка и открывалось вам только философами? Именно то, что́ вы порицаете, служит лучшим подтверждением правильности высказанных выше положений, так как теперь обнаруживается то, чего нельзя было предвидеть вначале, а именно что в вопросе, касающемся всех людей без различия, природу нельзя обвинять в

* Человеческая душа питает (я верю, что это необходимо происходит во всяком разумном существе) | естественный интерес к моральности, хотя этот интерес не остается единственным и практически преобладающим. Укрепляйте и усиливайте этот интерес, и вы найдете разум весьма способным к поучению и просвещению для соединения спекулятивного интереса с практическим. Но если вы не озаботитесь заранее, чтобы сделать человека хотя бы наполовину добрее, то вы никогда не сделаете из него искренне верующего человека.

parteiischen Austeilung ihrer Gaben zu beschuldigen sei, und die höchste Philosophie in Ansehung der wesentlichen Zwecke der
A 832 menschlichen Natur es nicht weiter bringen könne, als die Leitung,
B 860 welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat angedeihen lassen.

| Der transzendentalen Methodenlehre Drittes Hauptstück

Die Architektonik der reinen Vernunft

Ich verstehe unter einer *Architektonik* die Kunst der Systeme. Weil die systematische Einheit dasjenige ist, was gemeine Erkenntnis allererst zur Wissenschaft, d. i. aus einem bloßen Aggregat derselben ein System, macht, so ist Architektonik die Lehre des Szientifischen in unserer Erkenntnis überhaupt, und sie gehört also notwendig zur Methodenlehre.

Unter der Regierung der Vernunft dürfen unsere Erkenntnisse überhaupt keine Rhapsodie, sondern sie müssen ein System ausmachen, in welchem sie allein die wesentlichen Zwecke derselben unterstützen und befördern können. Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, sofern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen sowohl, als die Stelle der Teile untereinander *a priori* bestimmt wird. Der szientifische Vernunftbegriff enthält also den Zweck und die Form des Ganzen, das mit demselben kongruiert. Die Einheit des Zwecks, worauf sich alle Teile und in der Idee
A 833 desselben auch unter einander beziehen, macht, daß ein jeder Teil bei
B 861 der Kenntnis der übrigen vermißt | werden kann, und keine zufällige Hinzusetzung, oder unbestimmte Größe der Vollkommenheit, die nicht ihre *a priori* bestimmten Grenzen habe, stattfindet. Das Ganze ist also gegliedert (*articulatio*) und nicht gehäuft (*coacervatio*); es kann zwar innerlich (*per intus susceptionem*), aber nicht äußerlich (*per appositionem*) wachsen, wie ein tierischer Körper, dessen Wachstum kein Glied hinzusetzt, sondern ohne Veränderung der Proportion ein jedes zu seinen Zwecken stärker und tüchtiger macht.

Die Idee bedarf zur Ausführung ein *Schema*, d. i. eine *a priori* aus dem Prinzip des Zwecks bestimmte wesentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Teile. Das Schema, welches nicht nach einer Idee, d. i. aus dem

пристрастном распределении своих даров, и в отношении существенных целей человеческой природы высшая философия может вести не иначе как путем, предначертанным природой также и самому обыденному рассудку.

| Трансцендентального учения о методе Глава третья

Архитектоника чистого разума

Под *архитектоникой* я разумею искусство построения системы. Так как обыденное познание именно лишь благодаря систематическому единству становится наукой, т. е. из простого агрегата познаний превращается в систему, то архитектоника есть учение о сциентической [научной] стороне нашего познания вообще, и, следовательно, оно необходимо входит в учение о методе.

Под управлением разума наши познания вообще должны составлять не нечто отрывочное, а систему, в которой они только и могут поддерживать существенные цели разума и содействовать им. Под системой же я разумею единство многообразных познаний, объединенных одной идеей. А идея есть понятие разума о форме некоторого целого, поскольку им *a priori* определяется объем многообразного и положение частей относительно друг друга. Следовательно, сциентическое [научное] понятие разума содержит в себе цель и соответствующую ей форму целого. Единством цели, к которому относятся все части [целого] и в идее которого они соотносятся также друг с другом, объясняется то, что, приобретая знание, нельзя упустить из виду ни одной части, | а также нельзя сделать никакого случайного добавления или остановиться на неопределенной величине совершенства, не имеющей *a priori* определенных границ. Следовательно, целое расчленено (*articulatio*), а не нагромождено (*coacervatio*); оно может, правда, расти внутренне (*per intus susceptionem*), но не внешне (*per appositionem*) — в отличие от тел животного, рост которого состоит не в присоединении новых членов, а в том, что каждый орган без изменения пропорциональности становится более сильным и более приспособленным к своим целям.

Идея нуждается для своего осуществления в *схеме*, т. е. в *a priori* определенном из принципа цели существенном многообразии и порядке частей. Схема, начертанная не согласно идее, т. е.

Hauptzwecke der Vernunft, sondern empirisch, nach zufällig sich darbietenden Absichten (deren Menge man nicht voraus wissen kann), entworfen wird, gibt *technische,* dasjenige aber, was nur zu Folge einer Idee entspringt (wo die Vernunft die Zwecke *a priori* aufgibt und nicht empirisch erwartet), gründet *architektonische* Einheit. Nicht technisch wegen der Ähnlichkeit des Mannigfaltigen, oder des zufälligen Gebrauchs der Erkenntnis *in concreto* zu allerlei beliebigen äußeren Zwecken, sondern architektonisch um der Verwandtschaft willen und der Ableitung von einem einigen obersten und inneren Zwecke, der das Ganze allererst möglich macht,
A 834 kann dasjenige entspringen, was wir Wissenschaft nennen, dessen Schema
B 862 den Umriß (*monogramma)* und die Einteilung des Ganzen in Glie|der, der Idee gemäß, d. i. *a priori,* enthalten und dieses von allen anderen sicher und nach Prinzipien unterscheiden muß.

Niemand versucht es, eine Wissenschaft zustandezubringen, ohne daß ihm eine Idee zum Grunde liege. Allein in der Ausarbeitung derselben entspricht das Schema, ja sogar die Definition, die er gleich zu Anfange von seiner Wissenschaft gibt, sehr selten seiner Idee; denn diese liegt wie ein Keim in der Vernunft, in welchem alle Teile noch sehr eingewickelt und kaum der mikroskopischen Beobachtung kennbar verborgen liegen. Um deswillen muß man Wissenschaften, weil sie doch alle aus dem Gesichtspunkte eines gewissen allgemeinen Interesses ausgedacht werden, nicht nach der Beschreibung, die der Urheber derselben davon gibt, sondern nach der Idee, welche man aus der natürlichen Einheit der Teile, die er zusammengebracht hat, in der Vernunft selbst gegründet findet, erklären und bestimmen. Denn da wird sich finden, daß der Urheber und oft noch seine spätesten Nachfolger um eine Idee herumirren, die sie sich selbst nicht haben deutlich machen und daher den eigentümlichen Inhalt, die Artikulation (systematische Einheit) und Grenzen der Wissenschaft nicht bestimmen können.

Es ist schlimm, daß nur allererst, nachdem wir lange Zeit, nach Anweisung einer in uns versteckt liegenden Idee, rhapsodistisch viele da-
A 835 hin sich beziehende Erkenntnisse als Bauzeug gesammelt, ja gar lange
B 863 Zeiten hindurch sie technisch | zusammengesetzt haben, es uns dann allererst möglich ist, die Idee in hellerem Lichte zu erblicken und ein Ganzes nach den Zwecken der Vernunft architektonisch zu entwerfen. Die Systeme scheinen wie Gewürme durch eine *generatio aequivoca* aus dem bloßen Zusammenfluß von aufgesammelten Begriffen anfangs verstümmelt, mit der Zeit vollständig gebildet worden zu sein, ob sie gleich alle insgesamt ihr Schema als den ursprünglichen Keim in

исходя не из главной цели разума, а эмпирически, т. е. согласно случайно представляющимся целям (множество которых нельзя знать заранее), дает *техническое* единство, а схема, построенная согласно идее (когда разум *a priori* указывает цели, а не эмпирически ожидает их), создает *архитектоническое* единство. То, что мы называем наукой, возникает не технически ввиду сходства многообразного или случайного употребления познания *in concreto* для всевозможных внешних целей, а архитектонически ввиду родства и происхождения из одной высшей и внутренней цели, которая единственно и делает возможным целое, и схема науки должна содержать в себе очертание (monogramma) и деление целого на ча|сти согласно идее, т. е. *a priori*, чтобы это целое с необходимостью было отличено от всех других систем точно и согласно принципам.

Никто не пытается создать науку, не полагая в ее основу идею. Однако при разработке науки схема и даже даваемая вначале дефиниция науки весьма редко соответствуют идее схемы, так как она заложена в разуме подобно зародышу, все части которого еще не развиты и едва ли доступны даже микроскопическому наблюдению. Поэтому науки, так как они сочиняются с точки зрения некоторого всеобщего интереса, следует объяснять и определять не соответственно описанию, даваемому их основателем, а соответственно идее, которая ввиду естественного единства составленных им частей оказывается основанной в самом разуме. Действительно, нередко оказывается, что основатель [науки] и даже его позднейшие последователи блуждают вокруг идеи, которую они сами не уяснили себе, и потому не могут определить истинное содержание, расчленение (систематическое единство) и границы своей науки.

К сожалению, только после того как мы долго из обрывков собирали, согласно указанию скрыто заложенной в нас идеи, многие относящиеся к ней познания в качестве строительного материала и даже после того как мы в течение продолжительного времени технически составляли этот материал, становится возможным увидеть идею в более ясном свете и архитектонически набросать очертания целого согласно целям разума. Системы, подобно червям, кажутся возникающими путем *generatio aequivoca* из простого скопления собранных вместе понятий, сначала в изуродованной, но с течением времени в совершенно развитой форме, хотя все они имели свою

der sich bloß auswickelnden Vernunft hatten und darum nicht allein ein jedes für sich nach einer Idee gegliedert, sondern noch dazu alle unter einander in einem System menschlicher Erkenntnis wiederum als Glieder eines Ganzen zweckmäßig vereinigt sind und eine Architektonik alles menschlichen Wissens erlauben, die jetziger Zeit, da schon so viel Stoff gesammelt ist, oder aus Ruinen eingefallener alter Gebäude genommen werden kann, nicht allein möglich, sondern nicht einmal so gar schwer sein würde. Wir begnügen uns hier mit der Vollendung unseres Geschäftes, nämlich lediglich die *Architektonik* aller Erkenntnis aus *reiner Vernunft* zu entwerfen, und fangen nur von dem Punkte an, wo sich die allgemeine Wurzel unserer Erkenntniskraft teilt und zwei Stämme auswirft, deren einer *Vernunft* ist. Ich verstehe hier aber unter Vernunft das ganze obere Erkenntnisvermögen und setze also das Rationale dem Empirischen entgegen.

A 836 Wenn ich von allem Inhalte der Erkenntnis, objektiv betrachtet abB 864 trahiere, so ist alles Erkenntnis subjektiv entweder historisch oder rational. Die historische Erkenntnis ist *cognitio ex datis,* die rationale aber *cognitio ex principiis*. Eine Erkenntnis mag ursprünglich gegeben sein, woher sie wolle, so ist sie doch bei dem, der sie besitzt, historisch, wenn er nur in dem Grade und so viel erkennt, als ihm anderwärts gegeben worden; es mag dieses ihm nur durch unmittelbare Erfahrung oder Erzählung, oder auch Belehrung (allgemeiner Erkenntnisse) gegeben sein. Daher hat der, welcher ein System der Philosophie, z. B. das *Wolffische,* eigentlich gelernt hat, ob er gleich alle Grundsätze, Erklärungen und Beweise zusammt der Einteilung des ganzen Lehrgebäudes im Kopf hätte und alles an den Fingern abzählen könnte, doch keine andere als vollständige *historische* Erkenntnis der *Wolffischen* Philosophie; er weiß und urteilt nur so viel, als ihm gegeben war. Streitet ihm eine Definition, so weiß er nicht, wo er eine andere hernehmen soll. Er bildete sich nach fremder Vernunft, aber das nachbildende Vermögen ist nicht das erzeugende, d. i. das Erkenntnis entsprang bei ihm nicht aus Vernunft, und ob es gleich objektiv allerdings ein Vernunfterkenntnis war, so ist es doch subjektiv bloß historisch. Er hat gut gefaßt und behalten, d. i. gelernt, und ist ein Gipsabdruck von einem lebenden Menschen. Vernunfterkenntnisse, die es objektiv sind (d. i. anfangs nur aus der eigenen Vernunft des Menschen entspringen können), dürfen
A 837 nur dann allein auch subjektiv diesen Namen führen, wenn sie aus all-
B 865 gemeinen | Quellen der Vernunft, woraus auch die Kritik, ja selbst die

схему как первоначальный зародыш в только лишь развертывающемся еще разуме, и потому не только каждая из них сама по себе расчленена соответственно идее, но и все они целесообразно объединены в системе человеческого познания как части единого целого и допускают архитектонику всего человеческого знания, которую не только возможно, но даже и нетрудно создать в наше время, когда собрано или может быть взято из развалин старых зданий так много материала. Мы ограничимся здесь завершением нашего дела, а именно наброском лишь *архитектоники* всего познания из *чистого разума,* и начнем только с того пункта, где общий корень нашей способности познания раздваивается и производит два ствола, один из которых есть *разум*. Под разумом же я понимаю здесь всю высшую способность познания и, следовательно, противопоставляю рациональное эмпирическому.

Если я отвлекаюсь от всего содержания познания, рассматриваемого объективно, то всякое познание субъективно | есть или историческое, или рациональное. Историческое познание есть *cognitio ex datis*, а рациональное — *cognitio ex principiis*. Откуда бы ни дано было познание первоначально, у того, кто им обладает, оно имеет исторический характер, если он познает лишь в той степени и настолько, насколько это дано ему извне, все равно из непосредственного ли опыта, из рассказа о нем или через наставления (всеобщих познаний). Поэтому тот, кто, собственно, изучил систему философии, например систему Вольфа, хотя бы он имел в голове все основоположения, объяснения и доказательства вместе с классификацией всей системы и мог бы в ней все перечислить по пальцам, все же обладает только полным *историческим* знанием философии Вольфа; он знает и судит лишь настолько, насколько все это ему было дано. Опровергните одну из его дефиниций, и он не [будет] знать, откуда ему взять новую. Он образовывал себя по чужому разуму, но подражательная способность не то, что творческая способность, иными словами, познание возникло у него не *из* разума, и, хотя объективно это было познание разума, все же субъективно оно только историческое познание. Он хорошо воспринял и сохранил, т. е. выучил, систему, а это [все равно что сделать] гипсовый слепок с живого человека. Основанные на разуме познания, имеющие объективный характер (т. е. могущие первоначально возникнуть только из собственного разума человека), лишь в том случае могут называться этим именем также с субъективной стороны, если они почерпнуты из

Verwerfung des Gelernten entspringen kann, d. i. aus Prinzipien, geschöpft worden.

Alle Vernunfterkenntnis ist nun entweder die aus Begriffen, oder aus der Konstruktion der Begriffe; die erstere heißt philosophisch, die zweite mathematisch. Von dem inneren Unterschiede beider habe ich schon im ersten Hauptstücke gehandelt. Ein Erkenntnis demnach kann objektiv philosophisch sein und ist doch subjektiv historisch, wie bei den meisten Lehrlingen und bei allen, die über die Schule niemals hinaussehen und zeitlebens Lehrlinge bleiben. Es ist aber doch sonderbar, daß das mathematische Erkenntnis, so wie man es erlernt hat, doch auch subjektiv für Vernunfterkenntnis gelten kann, und ein solcher Unterschied bei ihm nicht so wie bei dem philosophischen stattfindet. Die Ursache ist, weil die Erkenntnisquellen, aus denen der Lehrer allein schöpfen kann, nirgend anders als in den wesentlichen und echten Prinzipien der Vernunft liegen und mithin von dem Lehrlinge nirgend anders hergenommen, noch etwa gestritten werden können; und dieses zwar darum, weil der Gebrauch der Vernunft hier nur *in concreto*, obzwar dennoch *a priori*, nämlich an der reinen und eben deswegen fehlerfreien Anschauung, geschieht und alle Täuschung und Irrtum ausschließt. Man kann also unter allen Vernunftwissenschaften (a priori) nur allein Mathematik, niemals aber Philosophie (es sei denn historisch), sondern, was die Vernunft betrifft, höchstens nur *philosophieren* lernen. |

A 838
B 866

Das System aller philosophischen Erkenntnis ist nun *Philosophie*. Man muß sie objektiv nehmen, wenn man darunter das Urbild der Beurteilung aller Versuche zu philosophieren versteht, welche jede subjektive Philosophie zu beurteilen dienen soll, deren Gebäude oft so mannigfaltig und so veränderlich ist. Auf diese Weise ist Philosophie eine bloße Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgend *in concreto* gegeben ist, welcher man sich aber auf mancherlei Wegen zu nähern sucht, solange bis der einzige, sehr durch Sinnlichkeit verwachsene Fußsteig entdeckt wird, und das bisher verfehlte Nachbild, so weit als es Menschen vergönnt ist, dem Urbilde gleich zu machen gelingt. Bis dahin kann man keine Philosophie lernen; denn wo ist sie, wer hat sie im Besitze, und woran läßt sie sich erkennen? Man kann nur philosophieren lernen, d. i. das Talent der Vernunft in der Befolgung ihrer allgemeinen Prinzipien an gewissen vorhandenen Versuchen üben, doch immer mit Vorbehalt des Rechts der Vernunft, jene selbst in ihren Quellen zu untersuchen und zu bestätigen, oder zu verwerfen.

всеобщих | источников разума, а именно из принципов, откуда может возникнуть также критика и даже отрицание изучаемого.

Всякое основанное на разуме познание исходит или из понятий, или из конструирования понятий; первое познание называется философским, а второе — математическим. О внутреннем различии между ними я говорил уже в первой главе. Соответственно сказанному познание может быть объективно философским, и в то же время субъективно историческим, как это бывает у большинства учеников и у всех тех, кто не видит дальше того, чему его научила школа, и на всю жизнь остается учеником. Но примечательно, что математическое познание в том виде, как оно изучено, все же и с субъективной стороны может быть познанием разума, и здесь нет того различия, которое имеется в философском познании. Причина этого в том, что источники познания, из которых единственно может черпать учитель, здесь заключаются только в существенных и подлинных принципах разума и, значит, не могут быть ни получены учеником из какого-то другого места, ни оспариваемы; это объясняется тем, что употребление разума бывает здесь только *in concreto*, хотя и *a priori*, а именно на почве чистых и потому безошибочных созерцаний, не допуская никакого обмана и заблуждения. Таким образом, из всех наук разума (априорных наук) можно научить только математике, но не философии (за исключением исторического познания философии), а что касается разума, можно в лучшем случае научить только *философствованию*. |

Система всякого философского познания есть *философия*. Ее следует брать объективно, если разуметь под ней образец критического оценивания всех попыток философствовать, имеющего целью рассмотреть всякую субъективную философию, здание которой столь многообразно и изменчиво. В этом смысле философия есть только идея возможной науки, которая нигде не дана *in concreto*, но к которой мы пытаемся приблизиться различными путями, пока не будет открыта единственная, из-за чувственности сильно заросшая тропинка и пока человеку не удастся, насколько это дозволено ему, сделать до сих пор не удававшуюся копию равной образцу. Пока этого не случится, нельзя обучать философии; в самом деле, где она, кто обладает ею и по какому признаку можно ее опознать? [Теперь] можно обучать только философствованию, т. е. упражнять талант разума на некоторых имеющихся примерах в следовании всеобщим принципам его, однако всегда сохраняя право разума исследовать самые источники этих принципов и подтвердить эти принципы или отвергнуть их.

Bis dahin ist aber der Begriff von Philosophie nur ein *Schulbegriff*, nämlich von einem System der Erkenntnis, die nur als Wissenschaft gesucht wird, ohne etwas mehr als die systematische Einheit dieses Wissens, mithin die *logische* Vollkommenheit der Erkenntnis zum Zwecke zu haben. Es gibt aber noch
A 839 einen *Weltbegriff* (*conceptus cosmicus*), der dieser Benennung jederzeit
B 867 zum Grunde gelegen hat, vornehmlich wenn man ihn gleich|sam personifizierte und in dem Ideal des *Philosophen* sich als ein Urbild vorstellte. In dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*), und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft. In solcher Bedeutung wäre es sehr ruhmredig, sich selbst einen Philosophen zu nennen und sich anzumaßen, dem Urbilde, das nur in der Idee liegt, gleichgekommen zu sein.

Der Mathematiker, der Naturkundige, der Logiker sind, so vortrefflich die ersteren auch überhaupt im Vernunfterkenntnisse, die zweiten besonders im philosophischen Erkenntnisse Fortgang haben mögen, doch nur Vernunftkünstler. Es gibt noch einen Lehrer im Ideal, der alle diese ansetzt, sie als Werkzeuge nutzt, um die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft zu befördern. Diesen allein müßten wir den Philosophen nennen; aber da er selbst doch nirgend, die Idee aber seiner Gesetzgebung allenthalben in jeder Menschenvernunft angetroffen wird, so wollen wir uns lediglich an der letzte-
A 840 ren halten und näher bestimmen, was Philosophie nach diesem Weltbegriffe*
B 868 für | systematische Einheit aus dem Standpunkte der Zwecke vorschreibe.

Wesentliche Zwecke sind darum noch nicht die höchsten, deren (bei vollkommener systematischer Einheit der Vernunft) nur ein einziger sein kann. Daher sind sie entweder der Endzweck, oder subalterne Zwecke, die zu jenem als Mittel notwendig gehören. Der erstere ist kein anderer, als die ganze Bestimmung des Menschen, und die Philosophie über dieselbe heißt Moral. Um dieses Vorzugs willen, den die Moralphilosophie vor aller anderen Vernunftbewerbung hat, verstand man auch bei den Alten unter dem Namen des Philosophen jederzeit zugleich und vorzüglich den Moralisten; und selbst macht der äußere

* *Weltbegriff* heißt hier derjenige, der das betrifft, was jedermann notwendig interessiert; mithin bestimme ich die Absicht einer Wissenschaft nach *Schulbegriffen*, wenn sie nur als eine von den Geschicklichkeiten zu gewissen beliebigen Zwecken angesehen wird.

Однако пока что понятие философии есть лишь *школьное* понятие, а именно понятие о системе познания, исследуемого лишь в качестве науки, и притом [в этом исследовании] нацеленного только на систематическое единство этого знания, стало быть, *логическое* совершенство его. Но существует еще *мировое* [космическое] *понятие* (*conceptus cosmicus*), которое всегда лежало в основе термина *философия*, в особенности когда это понятие, так сказать, | персонифицировалось и представлялось как бы в идеале *философа* как образца. В этом смысле философия есть наука об отношении всякого познания к существенным целям человеческого разума (*teleologia rationis humanae*), и философ есть не виртуоз разума, а законодатель человеческого разума. Называть себя философом в таком смысле и претендовать на то, чтобы сравняться с образцом, мыслимым только в идее, было бы чересчур смело.

Математик, естествоиспытатель, логик, как бы далеко ни продвинулись первые два в познаниях разума вообще, а третий в философском познании в особенности, все же могут быть только виртуозами разума. Но у нас есть еще идеал учителя, руководящего всеми ими и пользующегося ими как орудиями для содействия существенным целям человеческого разума. Только такого учителя следовало бы называть философом; но так как такого учителя нигде нет, а идея его законодательства встречается во всяком человеческом разуме, то мы будем держаться исключительно этой идеи и определим более точно, какое систематическое единство предписывает философия согласно этому мировому понятию* | и с точки зрения целей.

Существенные цели не означают еще высших целей; высшей может быть только одна цель (при совершенном систематическом единстве разума). Поэтому они — или конечная цель, или подчиненные цели, необходимо относящиеся к первой как средства. Конечная цель есть не что иное, как все предназначение человека, и философия, исследующая эту цель, называется моралью. Ввиду этого преимущества моральной философии перед всеми остальными видами деятельности разума древние разумели под именем философа одновременно и главным образом моралиста; даже и теперь

* *Мировым* называется здесь *понятие*, касающееся того, что необходимо интересует каждого; стало быть, согласно моему определению, цель науки согласно *школьным понятиям* имеет место тогда, когда она рассматривается только как одно из умений достигать определенных произвольно избранных целей.

Schein der Selbstbeherrschung durch Vernunft, daß man jemanden noch jetzt bei seinem eingeschränkten Wissen nach einer gewissen Analogie Philosoph nennt.

Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie) hat nun zwei Gegenstände, Natur und Freiheit, und enthält also sowohl das Naturgesetz, als auch das Sittengesetz, anfangs in zwei besonderen, zuletzt aber in einem einzigen philosophischen System. Die Philosophie der Natur geht auf alles, was da *ist,* die der Sitten nur auf das, was da *sein soll.*

Alle Philosophie aber ist entweder Erkenntnis aus reiner Vernunft, A 841 oder Vernunfterkenntnis aus empirischen Prinzipien. Die erstere heißt B 869 reine, die zweite empirische Philosophie. |

Die Philosophie der reinen Vernunft ist nun entweder *Propädeutik* (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntnis *a priori* untersucht, und heißt *Kritik,* oder zweitens das System der reinen Vernunft (Wissenschaft), die ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntnis aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhange, und heißt *Metaphysik;* wiewohl dieser Name auch der ganzen reinen Philosophie mit Inbegriff der Kritik gegeben werden kann, um sowohl die Untersuchung alles dessen, was jemals *a priori* erkannt werden kann, als auch die Darstellung desjenigen, was ein System reiner philosophischen Erkenntnisse dieser Art ausmacht, von allem empirischen aber, imgleichen dem mathematischen Vernunftgebrauche unterschieden ist, zusammenzufassen.

Die Metaphysik teilt sich in die des *spekulativen* und *praktischen* Gebrauchs der reinen Vernunft und ist also entweder *Metaphysik der Natur,* oder *Metaphysik der Sitten.* Jene enthält alle reinen Vernunftprinzipien aus bloßen Begriffen (mithin mit Ausschließung der Mathematik) von dem *theoretischen* Erkenntnisse aller Dinge; diese die Prinzipien, welche das *Tun und Lassen a priori* bestimmen und notwendig machen. Nun ist die Moralität die einzige Gesetzmäßigkeit der Handlungen, die völlig *a priori,* aus Prinzipien, abgeleitet werden A 842 kann. Daher ist die Metaphysik der Sitten eigentlich die reine Moral, in B 870 welcher keine Anthropologie (keine empirische Bedin|gung) zum Grunde gelegt wird. Die Metaphysik der spekulativen Vernunft ist nun das, was man *im engeren Verstande* Metaphysik zu nennen pflegt; sofern aber reine Sittenlehre doch gleichwohl zu dem besonderen Stamme menschlicher und zwar philosophischer Erkenntnis aus reiner Vernunft

внешний вид самообладания, достигаемого при помощи разума, дает повод по аналогии называть человека философом, хотя бы его знание было ограниченным.

Законодательство человеческого разума (философия) имеет два предмета — природу и свободу и, следовательно, содержит в себе как естественный, так и нравственный закон, первоначально в двух различных системах, а затем в одной философской системе. Философия природы имеет дело со всем, что *есть,* а философия нравов — только с тем, что *должно* быть.

Всякая философия есть или познание, основанное на чистом разуме, или познание разума, основанное на эмпирических принципах. Первая называется чистой, а вторая эмпирической философией. |

Философия чистого разума есть или *пропедевтика* (предварительное упражнение), исследующая способность разума в отношении всего чистого познания *a priori*, и тогда называется *критикой*, или же эта философия есть система чистого разума (наука), т. е. все (истинное и мнимое) философское познание, основанное на чистом разуме в систематической связи, и тогда она называется *метафизикой*; впрочем, этим термином можно называть также всю чистую философию, включая и критику, чтобы охватить и исследование того, что когда-либо может быть познано *a priori*, и изложение всего, что составляет систему чистых философских познаний этого рода, отличаясь от всякого эмпирического, а также математического употребления разума.

Метафизика делится на метафизику *спекулятивного* и *практического* употребления чистого разума и бывает, следовательно, или *метафизикой природы*, или *метафизикой нравов*. Первая содержит в себе все чистые принципы разума, построенные на одних лишь понятиях (стало быть, без математики), касающихся *теоретического* познания всех вещей, а вторая — принципы, *a priori*, определяющие и делающие необходимым все наше *поведение*. Моральность же есть единственная закономерность поступков, которая может быть выведена совершенно *a priori* из принципов. Поэтому метафизика нравов есть, собственно, чистая мораль, в основу которой вовсе не положена антропология (эмпирические усло|вия). Метафизикой же *в более узком понимании* называют обычно метафизику спекулятивного разума. Но поскольку чистое учение о нравственности все же принадлежит к особому стволу человеческого, и притом философского, познания, основанного на чис-

gehört, so wollen wir ihr jene Benennung erhalten, obgleich wir sie, als zu unserm Zwecke *jetzt* nicht gehörig, hier beiseite setzen.

Es ist von der äußersten Erheblichkeit, Erkenntnisse, die ihrer Gattung und Ursprunge nach von andern unterschieden sind, zu *isolieren* und sorgfältig zu verhüten, daß sie nicht mit andern, mit welchen sie im Gebrauche gewöhnlich verbunden sind, in ein Gemisch zusammenfließen. Was Chemiker beim Scheiden der Materien, was Mathematiker in ihrer reinen Größenlehre tun, das liegt noch weit mehr dem Philosophen ob, damit er den Anteil, den eine besondere Art der Erkenntnis am herumschweifenden Verstandesgebrauch hat, ihren eigenen Wert und Einfluß sicher bestimmen könne. Daher hat die menschliche Vernunft seitdem, daß sie gedacht, oder vielmehr nachgedacht hat, niemals einer Metaphysik entbehren, aber gleichwohl sie nicht genugsam geläutert von allem Fremdartigen darstellen können. Die Idee einer solchen Wissenschaft ist ebenso alt, als spekulative Menschenvernunft; und welche Vernunft spekuliert nicht, es mag nun auf scholastische, oder
A 843 populäre Art geschehen? Man muß indessen gestehen, daß die Unter-
B 871 scheidung der zwei | Elemente unserer Erkenntnis, deren die einen völlig *a priori* in unserer Gewalt sind, die anderen nur *a posteriori* aus der Erfahrung genommen werden können, selbst bei Denkern von Gewerbe nur sehr undeutlich blieb und daher niemals die Grenzbestimmung einer besonderen Art von Erkenntnis, mithin nicht die echte Idee einer Wissenschaft, die solange und so sehr die menschliche Vernunft beschäftigt hat, zustandebringen konnte. Wenn man sagte: Metaphysik ist die Wissenschaft von den ersten Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, so bemerkte man dadurch nicht eine ganz besondere Art, sondern nur einen Rang in Ansehung der Allgemeinheit, dadurch sie also vom Empirischen nicht kenntlich unterschieden werden konnte; denn auch unter empirischen Prinzipien sind einige allgemeiner und darum höher als andere; und in der Reihe einer solchen Unterordnung (da man das, was völlig *a priori,* von dem, was nur *a posteriori* erkannt wird, nicht unterscheidet): wo soll man den Abschnitt machen, der den *ersten* Teil und die obersten Glieder von dem *letzten* und den untergeordneten unterschiede? Was würde man dazu sagen, wenn die Zeitrechnung die Epochen der Welt nur so bezeichnen könnte, daß sie sie in die ersten Jahrhunderte und in die darauf folgenden einteilte? Gehört das fünfte, das zehnte etc. Jahrhundert auch zu den ersten? würde man fragen; ebenso frage ich: Gehört der Begriff des Ausgedehn-

том разуме, то мы сохраним за ним это название, хотя не будем касаться его здесь, так как *теперь* оно к нашей цели не относится.

Чрезвычайно важно *обособлять* друг от друга познания, различающиеся между собой по роду и происхождению, и тщательно следить за тем, чтобы они не смешивались с познаниями, которые обычно связаны с ними в [процессе] употребления. То, что делает химик, разлагая вещества, то, что делает математик в своем чистом учении о величинах, в еще большей мере должен делать философ, чтобы иметь возможность точно определить ту долю участия, которая принадлежит какому-либо особому виду познания в разнообразном употреблении рассудка, а также определить его долю и влияние. Поэтому человеческий разум, с тех пор как он начал мыслить или, вернее, размышлять, никогда не обходился без метафизики, но в то же время не мог дать ее изображение, достаточно очищенное от всего чужеродного. Идея такой науки столь же стара, как и спекулятивный человеческий разум; а какой разум не спекулирует, будь то в школьной [схоластической] или популярной форме? Однако приходится признаться, что различение | двух элементов наших познаний, из которых одни совершенно *a priori* находятся в нашей власти, а другие могут быть получены только *a posteriori* из опыта, даже у мыслителей по профессии осталось лишь весьма неясным и поэтому никогда не могло привести к определению границ особых видов познания, стало быть, не могло привести к осуществлению подлинной идеи науки, столь давно и столь глубоко занимающей человеческий разум. Когда говорили: метафизика есть наука о первых принципах человеческого познания, то имели при этом в виду не особый вид познания, а только степень его всеобщности, не давая возможности ясно отличить его от эмпирического, так как и среди эмпирических принципов имеются кое-какие более общие принципы, которые поэтому стоят выше других. А где в ряду такой субординации (в которой то, что познается совершенно *a priori*, мы не отличаем от того, что познается только *a posteriori*) мы должны провести черту, отделяющую *первую* часть и высшие члены [ряда] от *второй* части и подчиненных членов? Что сказали бы мы, если бы эпохи существования мира в летосчислении обозначались лишь путем деления протекшего времени на первые столетия и столетия, следующие за ними? Тогда пришлось бы задать вопрос: принадлежат ли пятое, десятое и т. д. столетия к числу первых? Точно так же я спрашиваю: принадлежит ли понятие протяженного к метафизике? Вы отвечаете: да! Ну, а понятие тела? Да! А по-

A 844 ten zur Metaphysik? Ihr antwortet: Ja! Ei, aber auch der des Körpers?
B 872 Ja! Und der des flüssigen Körpers? Ihr | werdet stutzig, denn wenn es so weiter fortgeht, so wird alles in die Metaphysik gehören. Hieraus sieht man, daß der bloße Grad der Unterordnung (das Besondere unter dem Allgemeinen) keine Grenzen einer Wissenschaft bestimmen könne, sondern in unserem Falle die gänzliche Ungleichartigkeit und Verschiedenheit des Ursprungs. Was aber die Grundidee der Metaphysik noch auf einer anderen Seite verdunkelte, war, daß sie als Erkenntnis *a priori* mit der Mathematik eine gewisse Gleichartigkeit zeigt, die zwar, was den Ursprung *a priori* betrifft, sie einander verwandt macht; was aber die Erkenntnisart aus Begriffen bei jener in Vergleichung mit der Art, bloß durch Konstruktion der Begriffe *a priori* zu urteilen, bei dieser, mithin den Unterschied einer philosophischen Erkenntnis von der mathematischen anlangt: so zeigt sich eine so entschiedene Ungleichartigkeit, die man zwar jederzeit gleichsam fühlte, niemals aber auf deutliche Kriterien bringen konnte. Dadurch ist es nun geschehen, daß, da Philosophen selbst in der Entwicklung der Idee ihrer Wissenschaft fehlten, die Bearbeitung derselben keinen bestimmten Zweck und keine sichere Richtschnur haben konnte, und sie bei einem so willkürlich gemachten Entwurfe, unwissend in dem Wege, den sie zu nehmen hätten, und jederzeit unter sich streitig über die Entdeckungen, die ein jeder auf dem seinigen gemacht haben wollte, ihre
A 845 Wissenschaft zuerst bei andern und endlich sogar bei sich selbst in Ver-
B 873 achtung brachten. |

Alle reine Erkenntnis *a priori* macht also vermöge des besonderen Erkenntnisvermögens, darin es allein seinen Sitz haben kann, eine besondere Einheit aus, und Metaphysik ist diejenige Philosophie, welche jene Erkenntnis in dieser systematischen Einheit darstellen soll. Der spekulative Teil derselben, der sich diesen Namen vorzüglich zugeeignet hat, nämlich die, welche wir *Metaphysik der Natur* nennen, und alles, sofern es *ist* (nicht das, was sein soll), aus Begriffen *a priori* erwägt, wird nun auf folgende Art eingeteilt.

Die im engeren Verstande so genannte Metaphysik besteht aus der *Transzendentalphilosophie* und der *Physiologie* der reinen Vernunft. Die erstere betrachtet nur den *Verstand* und Vernunft selbst in einem System aller Begriffe und Grundsätze, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, ohne Objekte anzunehmen, die *gegeben wären* (*Ontologia*); die zweite betrachtet *Natur*, d. i. den Inbegriff *gegebener* Ge-

нятие жидкого тела? Вы | приходите в замешательство, так как если это продолжить далее таким именно образом, то все окажется принадлежащим метафизике. Отсюда видно, что одна лишь степень субординации (особенного по отношению ко всеобщему) не может определить границы науки, а в нашем случае — совершенную разнородность и различия в происхождении [познаний]. С другой стороны, основная идея метафизики затемнялась еще тем обстоятельством, что она как познание *a priori* оказывается в известной степени однородной с математикой, которая родственна ей, если иметь в виду происхождение *a priori*; но что касается свойственного философии способа познания из понятий – в сравнении со свойственным математике способом судить *a priori* на основании одного лишь конструирования понятий, то обнаруживается такая глубокая разнородность философского и математического познания, которую, правда, всегда как бы чувствовали, но никогда не могли привести к отчетливым критериям. Вот почему случилось следующее: поскольку сами философы имели неправильное представление о развитии идей своей науки, поскольку разработка ее не могла руководствоваться определенной целью и следовать точно установленному направлению; из-за того, что философы произвольно чертили план, что они остановились в неведении относительно пути, по которому следовало бы идти, и постоянно спорили между собой из-за открытий, которые каждый стремился сделать на своем пути, – [из-за всего этого] их наука стала вызывать презрение сначала у других, а в конце концов даже в их собственной среде. |

Итак, всякое чистое познание *a priori* благодаря особой способности познания, служащей для него единственным вместилищем, образует особое единство, и метафизика есть та философия, которая должна изложить это познание в таком систематическом единстве. Спекулятивная часть ее, главным образом присвоившая себе это название, а именно та часть философии, которую мы называем *метафизикой природы* и которая исследует на основании понятий *a priori* все, что есть (а не то, что должно быть), делится следующим образом.

Метафизика в более узком понимании состоит из *трансцендентальной философии* и *физиологии* чистого разума. Первая рассматривает только сам *рассудок* и разум в системе всех понятий и основоположений, относящихся к предметам вообще, причем объекты, которые *были бы даны* (*Ontologia*), не принимаются в расчет; вторая из этих наук исследует *природу*, т. е. совокупность *данных* предметов

genstände (sie mögen nun den Sinnen, oder, wenn man will, einer andern Art von Anschauung gegeben sein), und ist also *Physiologie* (obgleich nur *rationalis)*. Nun ist aber der Gebrauch der Vernunft in dieser rationalen Naturbetrachtung entweder physisch oder hyperphysisch, oder besser, entweder *immanent* oder *transzendent*. Der erstere geht auf die Natur, so weit als ihre Erkenntnis in der Erfahrung (*in*
A 846 *concreto)* kann angewandt werden, der zweite auf diejenige Ver-
B 874 knüpfung der Gegenstände der Erfahrung, welche alle Erfahrung | übersteigt. Diese *transzendente* Physiologie hat daher entweder eine *innere* Verknüpfung oder *äußere,* die aber beide über mögliche Erfahrung hinausgehen, zu ihrem Gegenstande; jene ist die Physiologie der gesamten Natur, d. i. die *transzendentale Welterkenntnis,* diese des Zusammenhanges der gesamten Natur mit einem Wesen über der Natur, d. i. die *transzendentale Gotteserkenntnis.*

Die immanente Physiologie betrachtet dagegen Natur als den Inbegriff aller Gegenstände der Sinne, mithin so wie sie *uns* gegeben ist, aber nur nach Bedingungen *a priori,* unter denen sie uns überhaupt gegeben werden kann. Es sind aber nur zweierlei Gegenstände derselben: 1. Die der äußeren Sinne, mithin der Inbegriff derselben, die *körperliche Natur.* 2. Der Gegenstand des inneren Sinnes, die Seele, und nach den Grundbegriffen derselben überhaupt die *denkende Natur.* Die Metaphysik der körperlichen Natur heißt *Physik,* aber, weil sie nur die Prinzipien ihrer Erkenntnis *a priori* enthalten soll, *rationale Physik.* Die Metaphysik der denkenden Natur heißt *Psychologie,* und aus der eben angeführten Ursache ist hier nur die *rationale Erkenntnis* derselben zu verstehen.

Demnach besteht das ganze System der Metaphysik aus vier Hauptteilen: 1. Der *Ontologie.* 2. Der *rationalen Physiologie.* 3. Der *rationalen*
A 847 *Kosmologie.* 4. Der *rationalen Theologie.* Der zweite Teil, nämlich die
B 875 Naturlehre der reinen Vernunft, enthält zwei Abteilun|gen, die *physica rationalis* * und *psychologia rationalis.*

* Man denke ja nicht, daß ich hierunter dasjenige verstehe, was man gemeiniglich *physica generalis* nennt und mehr Mathematik, als Philosophie der Natur ist. Denn die Metaphysik der Natur sondert sich gänzlich von der Mathematik ab, hat auch bei weitem nicht so viel erweiternde Einsichten anzubieten als diese, ist aber doch sehr wichtig in Ansehung der Kritik des auf die Natur anzuwendenden reinen Verstandeserkenntnisses überhaupt; in Ermange-

(все равно, даны ли они чувствам или, если угодно, другому виду созерцания); она и есть, следовательно, *физиология* (хотя лишь рациональная физиология). Употребление же разума в этом рациональном исследовании природы бывает или физическим, или сверхфизическим, точнее говоря, или *имманентным*, или *трансцендентным*. Первое относится к природе, поскольку познание ее может быть применено в опыте (*in concreto*), а второе — к той связи предметов опыта, которая выходит за пределы всякого | опыта. Вот почему эта *трансцендентная* физиология имеет своим предметом или *внутреннюю*, или *внешнюю* связь, однако и в том и в другом случае выходящую за пределы всякого возможного опыта; в первом случае она есть физиология всей природы, т. е. *трансцендентальное познание мира*, а во втором — физиология связи всей природы с существом, стоящим над природой, т. е. *трансцендентальное познание бога.*

Имманентная физиология, напротив, рассматривает природу как совокупность всех предметов чувств, стало быть, так как они даны *нам*, но только на основе тех условий *a priori*, при которых они вообще могут быть нам даны. У нее есть только двоякого рода предметы: 1) предметы внешних чувств, а стало быть, их совокупность, *телесная природа*; 2) предмет внутреннего чувства, душа и, согласно основным понятиям о ней вообще, *мыслящая природа.* Метафизика телесной природы называется *физикой*, но так как она должна a priori содержать в себе только принципы познания природы, то это *рациональная физика.* Метафизика мыслящей природы называется *психологией*, и по той же самой причине под этим названием здесь следует разуметь только ее *рациональное познание.*

Таким образом, вся система метафизики состоит из четырех главных частей: 1) *онтологии*, 2) *рациональной физиологии*, 3) *рациональной космологии*, 4) *рациональной теологии.* Во второй части, а именно в учении чистого разума о природе, есть два раздела: | *physica rationalis** и *psychologia rationalis.*

* Не следует думать, будто я под этим разумею то, что обычно называют *physica generalis* и что составляет скорее математику, чем философию природы. В самом деле, метафизика природы совершенно обособляется от математики и не может дать такое расширение наших усмотрений, как математика, но она очень важна для критики чистого рассудочного познания вообще, применяемого к природе; без этой критики сами

Die ursprüngliche Idee einer Philosophie der reinen Vernunft schreibt diese Abteilung selbst vor; sie ist also *architektonisch,* ihren wesentlichen Zwecken gemäß, und nicht bloß *technisch,* nach zufällig wahrgenommenen Verwandtschaften und gleichsam auf gut Glück angestellt, eben darum aber auch unwandelbar und legislatorisch. Es finden sich aber hierbei einige Punkte, die Bedenklichkeit erregen und die Überzeugung von der Gesetzmäßigkeit derselben schwächen könnten.

Zuerst, wie kann ich eine Erkenntnis *a priori,* mithin Metaphysik von Gegenständen erwarten, sofern sie unseren Sinnen, mithin
A 848 *a posteriori* gegeben sind? und wie ist es möglich, nach Prinzipien
B 876 *a priori* die Natur der Dinge zu erkennen und zu einer *rationalen* Physiologie zu gelangen? Die Antwort ist: wir nehmen aus der Erfahrung nichts weiter, als was nötig ist, uns ein Objekt teils des äußeren, teils des inneren Sinnes zu *geben.* Jenes geschieht durch den bloßen Begriff Materie (undurchdringliche leblose Ausdehnung), dieses durch den Begriff eines denkenden Wesens (in der empirischen inneren Vorstellung: Ich denke). Übrigens müßten wir in der ganzen Metaphysik dieser Gegenstände uns aller empirischen Prinzipien gänzlich enthalten, die über den Begriff noch irgendeine Erfahrung hinzusetzen möchten, um etwas über diese Gegenstände daraus zu urteilen.

Zweitens: wo bleibt denn die *empirische Psychologie,* welche von jeher ihren Platz in der Metaphysik behauptet hat, und von welcher man in unseren Zeiten so große Dinge zu Aufklärung derselben erwartet hat, nachdem man die Hoffnung aufgab, etwas Taugliches *a priori* auszurichten? Ich antworte: sie kommt dahin, wo die eigentliche (empirische) Naturlehre hingestellt werden muß, nämlich auf die Seite der *angewandten* Philosophie, zu welcher die reine Philosophie die Prinzipien *a priori* enthält, die also mit jener zwar verbunden, aber nicht vermischt werden muß. Also muß empirische Psychologie aus der Metaphysik gänzlich verbannt sein, und ist schon durch die Idee derselben davon gänzlich ausgeschlossen. Gleichwohl wird man ihr nach dem

lung deren selbst Mathematiker, indem sie gewissen gemeinen, in der Tat doch metaphysischen Begriffen anhängen, die Naturlehre unvermerkt mit Hypothesen belästigt haben, welche bei einer Kritik dieser Prinzipien verschwinden, ohne dadurch doch dem Gebrauche der Mathematik in diesem Felde (der ganz unentbehrlich ist) im mindesten Abbruch zu tun.

Первоначальная идея философии чистого разума сама предписывает такое деление; следовательно, оно имеет сообразно существенным целям разума *архитектонический*, а не только *технический* характер, т. е. основывается не на случайно воспринимаемом родстве, не рассчитана как бы на удачу и потому имеет неизменный и законодательный характер. Здесь имеется, однако, несколько пунктов, которые могли бы вызвать сомнение и ослабить убежденность в закономерности этого деления.

Первое: каким образом я могу ожидать познания *a priori*, стало быть, метафизики относительно предметов, раз они даются нашим чувствам, стало быть, *a posteriori*? Как возможно познать природу вещей согласно принципам *a priori* и прийти к *рациональной* физиологии? Наш ответ таков: мы берем из опыта только то, что необходимо, чтобы *дать* нам объект отчасти внешнего, отчасти внутреннего чувства. Первое достигается благодаря одному лишь понятию материи (непроницаемая безжизненная протяженность), а второе – благодаря понятию мыслящего существа (в эмпирическом внутреннем представлении: я мыслю). Впрочем, во всей метафизике, исследующей эти предметы, мы должны были бы совершенно воздержаться от всех эмпирических принципов, которые прибавили бы к понятию еще какой-нибудь опыт, чтобы на этом основании выносить какие-то суждения об этих предметах.

Второе: где же остается *эмпирическая психология*, – а она издавна отстаивала свое место в метафизике и от нее в наше время ожидали столь многого для прояснения метафизики, – после того как утратили надежду *a priori* достигнуть чего-то соответствующего ее задачам? Я отвечаю: она переходит в ту область, где место всему собственному (эмпирическому) естествознанию, а именно в область *прикладной* философии, которая связана, правда, с чистой философией, содержащей в себе принципы для нее, но не должна быть смешиваема с нею. Следовательно, эмпирическая психология должна быть совершенно изгнана из метафизики и уже совершенно исключена из нее самой идеей метафизики. Однако, согласно обычаям, сло-

математики, придерживаясь некоторых ходячих, но в действительности метафизических понятий, незаметно обременили естествознание гипотезами, которые под влиянием критики этих принципов исчезают без всякого вреда для употребления математики в этой области (совершенно неизбежного в ней).

A 849 Schulgebrauch doch noch immer (obzwar nur als Episode) ein Plätz-
B 877 chen darin | verstatten müssen und zwar aus ökonomischen Bewegursachen, weil sie noch nicht so reich ist, daß sie allein ein Studium ausmachen, und doch zu wichtig, als daß man sie ganz ausstoßen, oder anderwärts anheften sollte, wo sie noch weniger Verwandtschaft, als in der Metaphysik antreffen dürfte. Es ist also bloß ein solange aufgenommener Fremdling, dem man auf einige Zeit einen Aufenthalt vergönnt, bis er in einer ausführlichen Anthropologie (dem Pendant zu der empirischen Naturlehre) seine eigene Behausung wird beziehen können.

Das ist also die allgemeine Idee der Metaphysik, welche, da man ihr anfänglich mehr zumutete, als billigerweise verlangt werden kann, und sich eine zeitlang mit angenehmen Erwartungen ergötzte, zuletzt in allgemeine Verachtung gefallen ist, da man sich in seiner Hoffnung betrogen fand. Aus dem ganzen Verlauf unserer Kritik wird man sich hinlänglich überzeugt haben: daß, wenngleich Metaphysik nicht die Grundfeste der Religion sein kann, so müsse sie doch jederzeit als die Schutzwehr derselben stehen bleiben, und daß die menschliche Vernunft, welche schon durch die Richtung ihrer Natur dialektisch ist, einer solchen Wissenschaft niemals entbehren könne, die sie zügelt und durch ein szientifisches und völlig einleuchtendes Selbsterkenntnis die Verwüstungen abhält, welche eine gesetzlose spekulative Vernunft sonst
A 850 ganz unfehlbar in Moral sowohl als Religion anrichten würde. Man
B 878 kann also sicher sein, so spröde oder geringschätzend | auch diejenigen tun, die eine Wissenschaft nicht nach ihrer Natur, sondern allein aus ihren zufälligen Wirkungen zu beurteilen wissen, man werde jederzeit zu ihr wie zu einer mit uns entzweiten Geliebten zurückkehren, weil die Vernunft, da es hier wesentliche Zwecke betrifft, rastlos entweder auf gründliche Einsicht oder Zerstörung schon vorhandener guter Einsichten arbeiten muß.

Metaphysik also sowohl der Natur, als der Sitten, vornehmlich die Kritik der sich auf eigenen Flügeln wagenden Vernunft, welche *vorübend* (propädeutisch) vorhergeht, machen eigentlich allein dasjenige aus, was wir im echten Verstande Philosophie nennen können. Diese bezieht alles auf Weisheit, aber durch den Weg der Wissenschaft, den einzigen, der, wenn er einmal gebahnt ist, niemals verwächst und keine Verirrungen verstattet. Mathematik, Naturwissenschaft, selbst die empirische Kenntnis des Menschen haben einen hohen Wert als Mittel größtenteils zu zufälligen, am Ende aber doch zu notwendigen und we-

живишимся в ученом мире, все же приходится еще оставить для нее местечко в | метафизике (хотя лишь в качестве эпизода), сделав это из соображений экономии, так как эмпирическая психология еще не настолько богата, чтобы самостоятельно составить предмет изучения, и в то же время слишком важна, чтобы совершенно исключить ее или придать ее какой-нибудь другой науке, от которой она еще более далека, чем от метафизики. Следовательно, она лишь пришелец, который пользуется приютом до тех пор, пока не создаст себе собственное жилище в обстоятельно разработанной антропологии (составляющей подобие эмпирического учения о природе).

Такова, следовательно, всеобщая идея метафизики, от которой сначала ожидали большего, чем по справедливости можно было требовать, льстя себя приятными надеждами, и которая в конце концов стала предметом общего презрения, когда надежды не оправдались. Весь ход нашей критики в достаточной степени убеждает нас: хотя метафизика не может быть фундаментом для религии, все же она остается оплотом ее, и человеческий разум, диалектический уже по природе своей, не может обойтись без такой науки, обуздывающей его и предохраняющей его посредством научного и совершенно ясного самопознания от опустошений, которые в противном случае непременно произвел бы в морали и религии не подчиненный закону спекулятивный разум. Поэтому можно быть уверенным, что, как бы равнодушно или пренебрежительно ни относились к метафизике те, кто | оценивает науку не по ее природе, а только по ее случайным результатам, они во всяком случае вернутся к ней, как к поссорившейся с ними возлюбленной, так как разум, поскольку здесь задеты его существенные цели, должен неустанно работать или над приобретением основательных усмотрений, или над разрушением уже имеющихся взглядов.

Следовательно, метафизика природы и нравов и в особенности *предварительная* (пропедевтическая) критика разума, отваживающегося летать на собственных крыльях, составляют, собственно, все то, что можно назвать философией в подлинном смысле. Она все ставит в связь с мудростью, но делает это на пути науки, единственном пути, который, раз он проложен, никогда не зарастает и не допускает заблуждений. Математика, естествознание и даже эмпирическое знание человека имеют высокую ценность как средства главным образом для случайных целей, а если они в конце концов становятся средством для необходимых и существен-

sentlichen Zwecken der Menschheit, aber alsdann nur durch Vermittelung einer Vernunfterkenntnis aus bloßen Begriffen, die, man mag sie benennen, wie man will, eigentlich nichts als Metaphysik ist.

A 851 Eben deswegen ist Metaphysik auch die Vollendung aller *Kultur* der
B 879 menschlichen Vernunft, die unentbehr|lich ist, wenn man gleich ihren Einfluß als Wissenschaft auf gewisse bestimmte Zwecke bei Seite setzt. Denn sie betrachtet die Vernunft nach ihren Elementen und obersten Maximen, die selbst der *Möglichkeit* einiger Wissenschaften und dem Gebrauche aller zum Grunde liegen müssen. Daß sie als bloße Spekulation mehr dazu dient, Irrtümer abzuhalten, als Erkenntnis zu erweitern, tut ihrem Werte keinen Abbruch, sondern gibt ihr vielmehr Würde und Ansehen durch das Zensoramt, welches die allgemeine Ordnung und Eintracht, ja den Wohlstand des wissenschaftlichen gemeinen Wesens sichert und dessen mutige und fruchtbare Bearbeitungen abhält, sich
A 852 nicht von dem Hauptzwecke, der allgemeinen Glückseligkeit, zu ent-
B 880 fernen. |

Der transzendentalen Methodenlehre Viertes Hauptstück

Die Geschichte der reinen Vernunft

Dieser Titel steht nur hier, um eine Stelle zu bezeichnen, die im System übrig bleibt und künftig ausgefüllt werden muß. Ich begnüge mich, aus einem bloß transzendentalen Gesichtspunkte, nämlich der Natur der reinen Vernunft, einen flüchtigen Blick auf das Ganze der bisherigen Bearbeitungen derselben zu werfen, welches freilich meinem Auge zwar Gebäude, aber nur in Ruinen vorstellt.

Es ist merkwürdig genug, ob es gleich natürlicherweise nicht anders zugehen konnte, daß die Menschen im Kindesalter der Philosophie davon anfingen, wo wir jetzt lieber endigen möchten, nämlich zuerst die Erkenntnis Gottes und die Hoffnung oder wohl gar die Beschaffenheit einer andern Welt zu studieren. Was auch die alten Gebräuche, die noch von dem rohen Zustande der Völker übrig waren, für grobe Religionsbegriffe eingeführt haben mochten, so hinderte dieses doch nicht den aufgeklärtern Teil, sich freien Nachforschungen über diesen Gegenstand zu widmen, und man sah leicht ein, daß es keine gründliche und zuverlässigere Art geben könne, der unsichtbaren Macht, die die

ных целей человечества, то это достигается не иначе как при посредстве познания разума на основе одних лишь понятий, которое, как бы мы ни называли его, есть, собственно, не что иное, как метафизика.

Именно поэтому метафизика есть также и завершение всей *культуры* человеческого разума, неиз|бежное даже и в том случае, если мы будем игнорировать ее влияние как науки на некоторые определенные цели. В самом деле, она рассматривает разум с точки зрения его начал и высших максим, которые должны лежать в основе самой *возможности* некоторых наук и функционирования всех наук. Как чистая спекуляция она служит больше для предотвращения ошибок, чем для расширения познаний, но это не наносит никакого ущерба ее ценности, а скорее придает ей достоинство и авторитет, как цензуре, которая обеспечивает всеобщий порядок, согласие и даже благополучие в мире науки и требует, чтобы мужественная и плодотворная разработка ее не отвлекалась от главной цели — от всеобщего блаженства. |

Трансцендентального учения о методе Глава четвертая

История чистого разума

Это название нужно здесь лишь для того, чтобы обозначить место, которое остается в системе и должно быть заполнено в будущем. Я удовольствуюсь тем, что с чисто трансцендентальной точки зрения, а именно с точки зрения природы чистого разума, брошу беглый взгляд на уже сделанную работу в целом, которая кажется мне, конечно, зданием, но лежащим в руинах.

Примечательно (хотя иначе, естественно, и быть не могло), что в детском возрасте философии люди начинают с того, чем мы предпочитаем теперь завершать, а именно с познания бога и изучения надежды на загробный мир или даже характера этого мира. Как ни грубы были понятия религии, возникшие на почве древних обычаев, сохранившихся от первобытного состояния народов, все же это не мешало просвещенным людям посвящать себя свободному исследованию этого предмета, причем им было нетрудно заметить, что добродетельный образ жизни есть самый основательный и самый надежный способ угодить невидимой силе, управляющей

A 853 Welt regiert, zu gefallen, um wenigstens in einer andern | Welt glücklich
B 881 zu sein, als den guten Lebenswandel. Daher waren Theologie und Moral die zwei Triebfedern, oder besser Beziehungspunkte zu allen abgezogenen Vernunftforschungen, denen man sich nachher jederzeit gewidmet hat. Die erstere war indessen eigentlich das, was die bloß spekulative Vernunft nach und nach in das Geschäfte zog, welches in der Folge unter dem Namen der Metaphysik so berühmt geworden.

Ich will jetzt die Zeiten nicht unterscheiden, auf welche diese oder jene Veränderung der Metaphysik traf, sondern nur die Verschiedenheit der Idee, welche die hauptsächlichsten Revolutionen veranlaßte, in einem flüchtigen Abrisse darstellen. Und da finde ich eine dreifache Absicht, in welcher die namhaftesten Veränderungen auf dieser Bühne des Streits gestiftet worden.

1. *In Ansehung des Gegenstandes* aller unserer Vernunfterkenntnisse waren einige bloß *Sensual-*, andere bloß *Intellektualphilosophen. Epikur* kann der vornehmste Philosoph der Sinnlichkeit, *Plato* des Intellektuellen genannt werden. Dieser Unterschied der Schulen aber, so subtil er auch ist, hatte schon in den frühesten Zeiten angefangen und hat sich lange ununterbrochen erhalten. Die von der ersteren behaupteten, in den Gegenständen der Sinne
A 854 sei allein Wirklichkeit, alles übrige sei Einbildung; die von der
B 882 zweiten sagten dagegen: in den Sinnen ist | nichts als Schein, nur der Verstand erkennt das Wahre. Darum stritten aber die ersteren den Verstandesbegriffen doch eben nicht Realität ab, sie war aber bei ihnen nur *logisch,* bei den andern aber *mystisch.* Jene räumten *intellektuelle Begriffe* ein, aber nahmen bloß *sensible Gegenstände* an. Diese verlangten, daß die wahren Gegenstände bloß *intelligibel* wären, und behaupteten eine *Anschauung* durch den von keinen Sinnen begleiteten und ihrer Meinung nach nur verwirrten reinen Verstand.

2. *In Ansehung des Ursprungs* reiner Vernunfterkenntnisse, ob sie aus der Erfahrung abgeleitet, oder unabhängig von ihr in der Vernunft ihre Quelle haben. *Aristoteles* kann als das Haupt der *Empiristen, Plato* aber der *Noologisten* angesehen werden. *Locke,* der in neueren Zeiten dem ersteren, und *Leibniz,* der dem letzteren (obzwar in einer genugsamen Entfernung von dessen mystischem Systeme) folgte, haben es gleichwohl in diesem Streite noch zu keiner Entscheidung bringen können. Wenigstens verfuhr Epikur seinerseits viel konsequenter nach seinem Sensualsystem (denn er ging mit

миром, | чтобы быть счастливым хотя бы в другом мире. Поэтому теология и мораль были двумя побудительными причинами или, вернее, притягательной силой для всех возникавших затем отвлеченных исследований разума. Теология была, собственно, тем, что постепенно вовлекло чисто спекулятивный разум в эти исследования, которые впоследствии стали столь известными под названием метафизики.

Я не стану размечать эпохи, в которые произошли те или иные изменения в метафизике, а намечу лишь в беглом очерке те различия в идее, которые были поводом к основным переворотам в метафизике. Я нахожу, что наиболее заслуживающие внимания изменения, совершавшиеся на этой арене спора, произошли в трех отношениях.

1. *В отношении предмета* всякого познания нашего разума одни философы были только *сенсуалистами,* а другие — только *интеллектуалистами.* Эпикура можно считать самым выдающимся представителем сенсуализма, а Платона — самым выдающимся представителем интеллектуализма. Хотя это различие между школами весьма тонкое, оно возникло уже в самые ранние времена и долго сохранялось. Сторонники первого направления утверждали, что действительны только предметы чувств, а все остальное есть | лишь плод воображения; сторонники второго направления, наоборот, утверждали, что чувства дают только видимость, а истинное познается только рассудком. Первые не оспаривали реальности рассудочных понятий, но они считали ее лишь *логической* реальностью, в то время как другие — *мистической.* Первые допускали *интеллектуальные* понятия, но признавали только *чувственно воспринимаемые предметы*; вторые настаивали на том, что истинные предметы только *интеллигибельны*, и допускали *созерцание* чистого рассудка, свободного от всякой чувственности, которая, по их мнению, только запутывает чистый рассудок.

2. *В отношении происхождения* познания на основе чистого разума: возникает ли оно из опыта или независимо от него имеет свой источник в разуме. Аристотель может считаться главой *эмпириков*, Платон — главой *ноологистов* [1]. Локк, который в новое время следовал первому, а Лейбниц — второму (хотя он был достаточно далек от его мистической системы), все же еще не могли разрешить этот спор. Во всяком случае Эпикур гораздо последовательнее применял свою эмпирическую систему (так как своими

seinen Schlüssen niemals über die Grenze der Erfahrung hinaus), als Aristoteles und Locke (vornehmlich aber der letztere), der, nachdem er alle Begriffe und Grundsätze von der Erfahrung abgeleitet hatte, so weit im Gebrauch derselben geht, daß er behauptet, man könne das Dasein Gottes
A 855 und die Unsterblichkeit der Seele (obzwar beide Gegenstände ganz außer
B 883 den Gren|zen möglicher Erfahrung liegen) ebenso evident beweisen, als irgendeinen mathematischen Lehrsatz.

3. *In Ansehung der Methode.* Wenn man etwas Methode nennen soll, so muß es ein Verfahren nach *Grundsätzen* sein. Nun kann man die jetzt in diesem Fache der Nachforschung herrschende Methode in die *naturalistische* und *szientifische* einteilen. Der *Naturalist* der reinen Vernunft nimmt es sich zum Grundsatze: daß durch gemeine Vernunft ohne Wissenschaft (welche er die gesunde Vernunft nennt) sich in Ansehung der erhabensten Fragen, die die Aufgabe der Metaphysik ausmachen, mehr ausrichten lasse, als durch Spekulation. Er behauptet also, daß an die Größe und Weite des Mondes sicherer nach dem Augenmaße, als durch mathematische Umschweife bestimmen könne. Es ist bloße Misologie, auf Grundsätze gebracht, und, welches das Ungereimteste ist, die Vernachlässigung aller künstlichen Mittel, als eine *eigene Methode* angerühmt, seine Erkenntnis zu erweitern. Denn was die Naturalisten aus Mangel mehrerer Einsicht betrifft, so kann man ihnen mit Grunde nichts zur Last legen. Sie folgen der gemeinen Vernunft, ohne sich ihrer Unwissenheit als einer Methode zu rühmen, die das Geheimnis enthalten solle, die Wahrheit aus Demokrits tiefem Brunnen herauszuholen. *Quod sapio, satis est mihi, non ego curo esse quod Arce-*
A 856 *silas aerumnosique Solones* Pers., ist ihr Wahlspruch, bei dem
B 884 sie vergnügt und bei|fallswürdig leben können, ohne sich um die Wissenschaft zu bekümmern, noch deren Geschäfte zu verwirren.

Was nun die Beobachter einer *szientifischen* Methode betrifft, so haben sie hier die Wahl, entweder *dogmatisch* oder *skeptisch,* in allen Fällen aber doch die Verbindlichkeit, *systematisch* zu verfahren. Wenn ich hier in Ansehung der ersteren den berühmten *Wolff,* bei der zweiten *David Hume* nenne, so kann ich die übrigen meiner jetzigen Absicht nach ungenannt lassen. Der *kritische* Weg ist allein noch offen. Wenn der Leser diesen in meiner Gesellschaft durchzuwandern Gefälligkeit und Geduld gehabt hat, so mag er jetzt urteilen, ob nicht, wenn es ihm beliebt, das Seinige dazu beizutragen, um diesen Fußsteig zur Heeresstraße zu machen, dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konn-

выводами он никогда не выходил за пределы опыта), чем Аристотель и Локк (в особенности последний), который, выводя все понятия и основоположения из опыта, зашел так далеко, что утверждал, будто бытие бога и бессмертие души (хотя эти предметы находятся целиком за пределами возможного опыта) могут быть доказаны с такой же достоверностью, как и математические теоремы.

3. *В отношении метода.* Если мы хотим нечто назвать методом, то это должен быть способ действия согласно *основоположениям*. Методы, господствующие в настоящее время в этой области исследования природы, можно разделить на *натуралистические* и *сциентические* [*научные*]. *Натуралист* чистого разума принимает за основоположение ту мысль, что обыденный разум без науки (такой обыденный разум натуралист называет здравым разумом) может достигнуть большего в разрешении самых возвышенных проблем, составляющих задачу метафизики, чем спекуляция. Это равносильно утверждению, что величину и расстояние до Луны можно точнее определить на глазок, чем косвенно путем математических вычислений. Тут всего лишь ненависть к науке [мизология], возведенная в принцип, и, что нелепее всего, пренебрежение к созданным людьми средствам, которое восхваляют как *самостоятельный метод* расширения наших познаний. Что же касается натуралистов, мыслящих так вследствие *недостатка* образованности, мы не имеем оснований упрекать их. Они следуют обыденному разуму, не хвалясь своим незнанием как методом, который должен, якобы, содержать в себе тайну извлечения истины из глубокого колодца Демокрита ↑. *Quod sapio, satis est mihi; non ego curo esse quod Arcesilas* ↑ *aerumnosique Solones* ↑ (Персий) ' — вот их девиз. Они удовлетворяются им и могут вести благо|пристойную жизнь, не заботясь о науке и не внося в нее путаницы.

Что касается сторонников сциентического [научного] метода, то перед ними выбор: действовать либо *догматически*, либо *скептически*, но они во всех случаях обязаны применять *систематические* приемы. Если я назову здесь знаменитого *Вольфа* в качестве представителя первого метода и *Давида Юма* как представителя второго метода, то этого будет достаточно для моей теперешней цели. Открытым остается только *критический* путь. Если читатель благосклонно и терпеливо прошел этот путь в моем обществе, то он может теперь судить, нельзя ли, если ему угодно будет оказать также свое содействие, превратить эту тропинку в столбовую дорогу и еще

ten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nämlich die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen.

до конца настоящего столетия достигнуть того, чего не могли осуществить многие века, а именно доставить полное удовлетворение человеческому разуму в вопросах, всегда возбуждавших жажду знания, но до сих пор занимавших его безуспешно.

INHALTSVERZEICHNIS

Band II.1 – Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage 1787 (B)

Über die Anordnung der Texte VI
Zur Paginierung VIII

KRITIK DER REINEN VERNUNFT, 2. AUFLAGE 1787 (B)

Leitwort 4
Widmung 6

Vorrede 8
Einleitung 50
I. Von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntnis 50
II. Wir sind im Besitze gewisser Erkenntnisse a priori, und selbst der gemeinsame Verstand ist niemals ohne solche 52
III. Die Philosophie bedarf einer Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Prinzipien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimme 56
IV. Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urteile 60
V. In allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft sind synthetische Urteile a priori als Prinzipien enthalten 66
VI. Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft 70
VII. Idee und Einteilung einer besonderen Wissenschaft unter dem Namen einer Kritik der reinen Vernunft 78

I. Transzendentale Elementarlehre 86
Erster Teil. Die transzendentale Ästhetik 88
Einleitung § 1. 88
1. Abschnitt. Von dem Raume § 2, 3 92
2. Abschnitt. Von der Zeit § 4–7 104
Allgemeine Anmerkungen zur transzendentalen Ästhetik. § 8. 118
Beschluß der transzendentalen Ästhetik 134
Zweiter Teil. Die transzendentale Logik 136
Einleitung. *Idee einer transzendentalen Logik* 136
I. Von der Logik überhaupt 136

ОГЛАВЛЕНИЕ

Том II.1 – Критика чистого разума, 2-е издание 1787 (B)

О расположении текстов VII
О пагинации IX

КРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА, 2-Е ИЗДАНИЕ 1787 (B)

Эпиграф 5
Посвящение 7

Предисловие ко второму изданию 9
Введение
I. О различии между чистым и эмпирическим познанием 51
II. Мы обладаем некоторыми познаниями *a priori*, и даже обыденный рассудок никогда не обходится без них 53
III. Для философии необходима наука, определяющая возможность, принципы и объем всех познаний *a priori* 57
IV О различии между аналитическими и синтетическими суждениями 61
V. Во всех теоретических науках разума синтетические суждения *a priori* содержатся как принципы 67
VI Общая задача чистого разума 71
VII. Идея и деление особой науки, называемой критикой чистого разума 79

I. Трансцендентальное учение о началах 87
Часть первая. Трансцендентальная эстетика 89
Введение § 1 89
Глава первая. О пространстве § 2, 3 93
Глава вторая. О времени § 4–7 105
Общие примечания к трансцендентальной эстетике § 8. 119
Общий вывод из трансцендентальной эстетики 135
Часть вторая. Трансцендентальная логика 137
Введение. *Идея трансцендентальной логики* 137
I. О логике вообще 137

II. Von der transzendentalen Logik 142
III. Von der Einteilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialektik 144
IV. Von der Einteilung der transzendentalen Logik in die transzendentale Analytik und Dialektik 150

Erste Abteilung. Die transzendentale Analytik 152
Erstes Buch. *Die Analytik der Begriffe* 154
Erstes *Hauptstück.* Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe 154
1. Abschnitt. Von dem logischen Verstandesgebrauche überhaupt 156
2. Abschnitt. § 9 Von der logischen Funktion des Verstandes in Urteilen. 160
3 Abschnitt. § 10-12. Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien 168
Zweites *Hauptstück* Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe
1. Abschnitt. § 13. Von den Prinzipien einer transzendentalen Deduktion überhaupt 184
§ 14. Übergang zur transzendentalen Deduktion der Kategorien 194
2. Abschnitt. § 15-27 Transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe 198

Zweites Buch. *Die Analytik der Grundsätze* 246
Einleitung. Von der transzendentalen Urteilskraft überhaupt 248
Erstes *Hauptstück.* Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe 254
Zweites *Hauptstück.* System aller Grundsätze des reinen Verstandes 266
1. Abschnitt. Von dem obersten Grundsatze aller analytischen Urteile 270

2 Abschnitt. Von dem obersten Grundsatze aller synthetischen Urteile 274

3. Abschnitt. Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes 280
1 Axiomen der Anschauung 286
2. Antizipationen der Wahrnehmung 290
3. Analogien der Erfahrung 304
A. Erste Analogie. Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz 310

II. О трансцендентальной логике 143
III О делении общей логики на аналитику и диалектику 145

IV О делении трансцендентальной логики на трансцендентальную аналитику и диалектику 151

Отдел первый. Трансцендентальная аналитика 153
Книга первая. *Аналитика понятий* 155
Глава первая О руководстве к открытию всех чистых понятий рассудка 155
Раздел первый. О логическом употреблении рассудка вообще 157
Раздел второй § 9. О логической функции рассудка в суждениях 161
Раздел третий § 10—12. О чистых понятиях рассудка, или категориях 169
Глава вторая. О дедукции чистых понятий рассудка
Раздел первый. § 13. О принципах трансцендентальной дедукции вообще 185
§ 14 Переход к трансцендентальной дедукции категорий 195
Раздел второй. § 15—27 Трансцендентальная дедукция чистых понятий рассудка 199

Книга вторая. *Аналитика основоположений* 247
Введение. О трансцендентальной способности суждения вообще 249
Глава первая. О схематизме чистых понятий рассудка 255

Глава вторая. Система всех основоположений чистого рассудка 267
Раздел первый. О высшем основоположении всех аналитических суждений 271
Раздел второй. О высшем основоположении всех синтетических суждений 275
Раздел третий. Систематическое представление обо всех синтетических основоположениях чистого рассудка 281
1. Аксиомы созерцания 287
2. Антиципации восприятия 291
3 Аналогии опыта 205
А Первая аналогия Основоположение о постоянстве субстанции 211

B Zweite Analogie. Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität 320
C. Dritte Analogie. Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft 348
4. Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt 358
Widerlegung des Idealismus 368
Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze 382
Drittes *Hauptstück*. Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in *Phaenomena* und *Noumena* 390
Anhang. Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe 416

Zweite Abteilung. Die transzendentale Dialektik 454
Einleitung
I. Vom transzendentalen Schein 454
II. Von der reinen Vernunft als dem Sitze des transzendentalen Scheins 460
A. Von der Vernunft überhaupt 460
B. Vom logischen Gebrauche der Vernunft 464
C. Von dem reinen Gebrauche der Vernunft 468
Erstes Buch. *Von den Begriffen der reinen Vernunft* 474
1. Abschnitt. Von den Ideen überhaupt 476
2. Abschnitt. Von den transzendentalen Ideen 486
3. Abschnitt. System der transzendentalen Ideen 500
Zweites Buch. Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft 506
Erstes Hauptstück. Von den Paralogismen der reinen Vernunft 510
Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele 526
Beschluß der Auflösung des psychologischen Paralogismus 542
Allgemeine Anmerkung, den Übergang von der rationalen Psychologie zur Kosmologie betreffend 544
Zweites Hauptstück. Die Antinomie der reinen Vernunft 548
1. Abschnitt. System der kosmologischen Ideen 552
2. Abschnitt. Antithetik der reinen Vernunft 566
Erste Antinomie 574
Zweite Antinomie 584
Dritte Antinomie 594
Vierte Antinomie 604

B. Вторая аналогия. Основоположение о временной последовательности по закону каузальности 321
C. Третья аналогия. Основоположение о бытии одновременности согласно закону взаимодействия, или общения 349
4. Постулаты эмпирического мышления вообще 359
Опровержение идеализма 369
Общее замечание к системе основоположений 383
Глава третья. Об основании различения всех предметов вообще на *Phaenomena* и *Noumena* 391
Приложение. Об амфиболии рефлективных понятий 417

Отдел второй. Трансцендентальная диалектика 455
Введение
I. О трансцендентальной видимости 455
II О чистом разуме как местоположении трансцендентальной видимости 461
A. О разуме вообще 461
B. О логическом употреблении разума 465
C. О чистом употреблении разума 469
Книга первая. О понятиях чистого разума 475
Раздел первый. Об идеях вообще 477
Раздел второй. О трансцендентальных идеях 497
Раздел третий. Система трансцендентальных идей 501
Книга вторая. О диалектических умозаключениях чистого разума 507
Глава первая. О паралогизмах чистого разума 511
Опровержение мендельсоновского доказательства постоянности души 527
Заключение к разрешению психологического паралогизма 543
Общее замечание относительно перехода от рациональной психологии к космологии 545
Глава вторая. Антиномия чистого разума 549
Раздел первый. Система космологических идей 553
Раздел второй. Антитетика чистого разума 567
Первая антиномия 575
Вторая антиномия 585
Третья антиномия 595
Четвертая антиномия 605

3. Abschnitt. Von dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite 616
4. Abschnitt. Von den transzendentalen Aufgaben der reinen Vernunft, insofern sie schlechterdings müssen aufgelöst werden können 632

5. Abschnitt. Skeptische Vorstellung der kosmologischen Fragen durch alle vier transzendentalen Ideen 642
6. Abschnitt. Der transzendentale Idealismus als der Schlüssel zu Auflösung der kosmologischen Dialektik 648
7. Abschnitt Kritische Entscheidung des kosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst 656
8 Abschnitt. Regulatives Prinzip der reinen Vernunft in Ansehung der kosmologischen Ideen 668
9. Abschnitt. Von dem empirischen Gebrauche des regulativen Prinzips der Vernunft in Ansehung aller kosmologischen Ideen 676
I. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Zusammensetzung der Erscheinungen zu einem Weltganzen 678
II. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Teilung eines gegebenen Ganzen in der Anschauung 686
Schlußanmerkung und Vorerinnerung 690
III. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen 694
Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit 702
Erläuterung der kosmologischen Idee einer Freiheit 706

IV. Auflösung der kosmologischen Ideen von der Totalität der Abhängigkeit der Erscheinungen ihrem Dasein nach überhaupt 726
Schlußanmerkung zur ganzen Antinomie der reinen Vernunft 732

Drittes Hauptstück. Das Ideal der reinen Vernunft 734
1. Abschnitt. Von dem Ideal überhaupt 744
2. Abschnitt. Von dem transzendentalen Ideal 750
3. Abschnitt. Von den Beweisgründen der spekulativen Vernunft, auf das Dasein eines höchsten Wesens zu schließen 754
4. Abschnitt. Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes 764
5. Abschnitt Von der Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises vom Dasein Gottes 776

Раздел третий. Об интересе разума в этом его противостоянии 617

Раздел четвертый. О трансцендентальных задачах чистого разума, поскольку безусловно должна существовать возможность их разрешения 633
Раздел пятый. Скептическое изложение космологических вопросов при помощи всех четырех трансцендентальных идей 643
Раздел шестой. Трансцендентальный идеализм как ключ к разрешению космологической диалектики 649
Раздел седьмой. Критическое разрешение космологического спора разума с самим собой 657
Раздел восьмой. Регулятивный принцип чистого разума в отношении космологических идей 669
Раздел девятый. Об эмпирическом употреблении регулятивного принципа разума в отношении всех космологических идей 677
I. Разрешение космологической идеи о тотальности сложения явлений в мироздание 679
II. Разрешение космологической идеи о тотальности деления данного целого в созерцании 687
Заключительное примечание 691
Ш. Разрешение космологических идей о тотальности выведения событий в мире из их причин 695
Возможность каузальности через свободу 703
Объяснение космологической идеи свободы 707

IV. Разрешение космологической идеи о всеобщей зависимости явлений с точки зрения их бытия вообще 727
Заключительное примечание к антиномии чистого разума в целом 733
Глава третья. Идеал чистого разума 735
Раздел первый. Об идеале вообще 735
Раздел второй. О трансцендентальном идеале 741
Раздел третий. Об основаниях спекулятивного разума для умозаключении о бытии высшего существа 755
Раздел четвертый. О невозможности онтологического доказательства бытия Бога 765
Раздел пятый. О невозможности космологического доказательства бытия Бога 777

Entdeckung und Erklärung des dialektischen Scheins in allen transzendentalen Beweisen vom Dasein eines notwendigen Wesens 790

6. Abschnitt Von der Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises 796
7. Abschnitt Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft 810
Anhang zur transzendentalen Dialektik
Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft 822
Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft 854

II. Transzendentale Methodenlehre 896
Einleitung 898
Erstes Hauptstück Die Disziplin der reinen Vernunft 900
1 Abschnitt Die Disziplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche 904
2 Abschnitt Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs 934
Von der Unmöglichkeit einer skeptischen Befriedigung der mit sich selbst verumeinigten reinen Vernunft 956
3 Abschnitt Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen 970
4. Abschnitt. Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise 984
Zweites Hauptstück Der Kanon der reinen Vernunft 998
1. Abschnitt. Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft 1002
2 Abschnitt. Von dem Ideal des höchsten Guts 1010
3 Abschnitt Vom Meinen, Wissen und Glauben 1028
Drittes Hauptstück Die Architektonik der reinen Vernunft 1042
Viertes Hauptstuck Die Geschichte der reinen Vernunft 1064

Обнаружение и объяснение диалектической видимости во всех трансцендентальных доказательствах бытия необходимого существа 791
Раздел шестой. О невозможности физикотеологического доказательства 797
Раздел седьмой. Критика всякой теологии, основанной на спекулятивных принципах разума 811
Приложение к трансцендентальной диалектике
О регулятивном употреблении идей чистого разума 823
О конечной цели естественной диалектики человеческого разума 855

II. Трансцендентальное учение о методе 857
Введение 899
Глава первая Дисциплина чистого разума 901
Раздел первый. Дисциплина чистого разума в свете его догматического употребления 905
Раздел второй. Дисциплина чистого разума в свете его полемического употребления 935
О невозможности скептического удовлетворения внутренне разобщенного чистого разума 957
Раздел третий. Дисциплина чистого разума в отношении гипотез 971
Раздел четвертый. Дисциплина чистого разума в отношении его доказательств 985
Глава вторая. Канон чистого разума 999
Раздел первый. О конечной цели чистого употребления нашего разума 1003
Раздел второй. Об идеале высшего блага 1011
Раздел третий. О мнении, знании и вере 1029
Глава третья. Архитектоника чистого разума 1043
Глава четвертая. История чистого разума 1065

УДК 1
ББК 87
К19

Рецензенты:
член-корреспондент РАН А.А. ГУСЕЙНОВ,
член-корреспондент РАН В.А. ЛЕКТОРСКИЙ

Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Иммануил Кант; Ин-т философии РАН. – М. : Наука, 2001–2006. – ISBN 5-02-034318-8.

Т. 2: Критика чистого разума: в 2 ч. Ч. 1 / под ред. Б. Бушлинга, Н. Мотрошиловой. – 2006. – 1081 с. – ISBN 5-02-034322-6 (в пер.).

Том (тома 1, 3 и 4 опубликованы ранее) завершает двуязычное издание трудов великого немецкого философа. Часть 1 включает второе переработанное самим автором издание главного произведения Канта "Критика чистого разума". Параллельно с текстом на немецком языке дается его перевод на русский язык. Данное издание по своему объему не имеет прецедента в мировом кантоведении. В России также предпринимается впервые.

Для всех, кто углубленно работает над произведениями Канта или интересуется его философией.

По сети "Академкнига"

ISBN 5-02-034318-8
ISBN 5-02-034322-6 (Т. 2, ч. 1)

© Институт философии РАН, 2006
© Оригинал-макет. Издательство "Феноменология–Герменевтика", 2006
© Кружковский В.И., художественное оформление, 2006
© Редакционно-издательское оформление. Издательство "Наука", 2006

Научное издание

ИММАНУИЛ КАНТ

СОЧИНЕНИЯ НА НЕМЕЦКОМ И РУССКОМ ЯЗЫКАХ

Том II

Критика чистого разума

Часть 1

Утверждено к печати Ученым советом Института философии РАН

Зав. редакцией *Г.И. Чертова*
Редактор *В.С. Егорова*
Художник *В.И. Кружковский*
Художественный редактор *Т.В. Болотина*

Компьютерный набор немецкого текста осуществлен в Марбургском университете

Оригинал-макет подготовлен в издательстве "Феноменология–Герменевтика"

Подписано к печати 29.06.2006. Формат 60 × 88 1/16
Гарнитура Таймс. Печать офсетная
Усл.печ.л. 67,1. Усл.кр.-отт. 67,1. Уч.-изд.л. 70,7
Тираж 1350 экз. Тип. зак. 3955

Издательство "Наука"
117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

E-mail: secret@naukaran.ru
www.naukaran.ru

ППП "Типография "Наука"
121099, Москва, Шубинский пер., 6