

Propädeutik zur Sinnlichkeit. Band I

PROPÄDEUTIK ZUR SINNLICHKEIT I/II

ÄSTHETIK

—

DIE KLASSISCHE PHILOSOPHIE DER SINNLICHEN WAHRNEHMUNG (IMMANUEL KANT)

EDITIERT, KOMMENTIERT UND HERAUSGEGEBEN
VON JOCHEN FRIEßEM

Ausgewählte Textpassagen im Originalwortlaut aus

Kritik der reinen Vernunft (¹1781[A]; ²1787[B] ff.)

Kritik der Urteilskraft (¹1790[A]; ²1793[B]; ³1799[C])

einschließlich der Erläuterungen aus

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik,

die als Wissenschaft wird auftreten können (¹1783[A])

und der

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1796/97; ¹1798[A]; ²1800[B])

sowie der

Ersten Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (AA XX, 193-251)



B I L D L A N D

Frießem, Jochen [Hrsg.]

Propädeutik zur Sinnlichkeit. Band I: Ästhetik

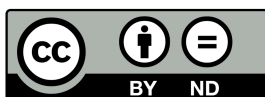
Die klassische Philosophie der sinnlichen Wahrnehmung (I. Kant)

Dieses Werk steht unter der Creative-Commons-Lizenz

Namensnennung - Keine Bearbeitung 4.0 International

Um eine Kopie dieser Lizenz einzusehen, besuchen Sie

<https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>



This work is licensed under the Creative Commons

Attribution-NoDerivatives 4.0 International

To view a copy of this license, visit

<https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>

Abweichend von der Lizenz wird die Erstellung kritischer Übersetzungen des Originalwerks in andere Sprachen hiermit ausdrücklich gestattet. Sämtliche Teile des vorliegenden Werks sind über www.bildland.de für jedermann frei und digital zugänglich. Das gesamte Werk darf gemäß der Lizenz kopiert sowie unentgeltlich oder kommerziell vertrieben werden.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detailierte bibliografische Daten sind im Internet über dnb.dnb.de abrufbar.

Original-Ausgabe

Hamburg: Bildland, 2025

Verlag: BoD – Books on Demand GmbH, Überseering 33, 22297 Hamburg, bod@bod.de

Druck: Libri Plureos GmbH, Friedensallee 273, 22763 Hamburg

Layout: Ubuntu 16.04.7 (OS); LibreOffice 5.1.6.2; Asap & Linux Libertine O/G (Fonts)

ISBN: 978-3-7693-2833-2

Für Natalija

In Liebe und Dankbarkeit

1. TEIL



TRANSZENDENTALE

ÄSTHETIK

(UND IHR ERKENNTNISGEBRAUCH)

VORREDE [...] (B XIV)

Der *Metaphysik* [...] ist das Schicksal bisher noch nicht so günstig gewesen, dass sie den sicheren Gang einer Wissenschaft einzuschlagen vermocht hätte; ob sie gleich älter ist, als alle übrigen, und bleiben würde, wenn gleich die übrigen insgesamt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarei gänzlich verschlungen werden sollten. Denn in ihr gerät die Vernunft kontinuierlich ins Stocken, selbst wenn sie diejenigen Gesetze, welche die gemeinste Erfahrung bestätigt, (wie sie sich anmaßt) a priori einsehen will. In ihr muss man unzählige Male den Weg zurück tun, weil man findet, dass er dahin nicht führt, wo man hin will, und was die Einhelligkeit ihrer Anhänger in (B XV) Behauptungen 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? [...] (B XVI)

Bisher nahm man an, alle unsere [*metaphysische*] Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere [*metaphysische*] Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. 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 Erkenntnisvermögen 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.^m Es ist hiermit ebenso, als mit den ersten Gedanken des K o p e r n i k u s bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. In der Metaphysik kann man (B XVII) nun, was die A n s c h a u u n g 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 [*d.h. der Anschauung*] 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.

^m Kant gibt der Metaphysik hier nicht nur eine neue, revolutionäre Methode an die Hand; er richtet sie selbst vollkommen neu aus: der Mensch könne (konstitutionell betrachtet) nämlich gar nicht das Wesen der uns umgebenden Außenwelt-dinge an sich (und schon gar nicht die ersten Gründe und Ursachen derselben) erkennen, sondern nur jenes der uns sinnlich erscheinenden Dinge und das unserer diesbezüglich tätigen Erkenntnisvermögen. Somit wird Kant auf der einen Seite zum ›Alleszermalmer‹ (Mendelssohn) einer jeden Metaphysik des Außenwelt-Universums (›Dinge an sich‹), auf der anderen Seite aber auch zugleich zum Begründer einer jeden Metaphysik unseres Wahrnehmungs-Universums (und seiner Grenzen). Seine beharrliche Suche nach unerschütterlichen (›wahrnehmungs-metaphysischen‹) Erkenntnissen a priori, „die über Gegenstände, ehe sie uns – als Erscheinungen – gegeben werden, etwas festsetzen sollen“, bedeutet den eigentlichen Eintritt der Philosophie in die Erforschung der bis dato kaum ergründeten Tiefen apriorischer oder transzendentaler (bzw. psychologisch gewendet: v o r b e w u s s t e r) Gegebenheiten und Vorgänge im Prozess unserer sinnlich bedingten, wie auch kognitiv bestimmbar und beeinflussbaren Welt- und Selbstwahrnehmung. (Frießem)

Weil ich aber bei diesen Anschauungen, wenn sie Erkenntnisse werden sollen, nicht stehenbleiben kann, sondern sie als Vorstellungen auf irgendetwas als Gegenstand beziehen und diesen durch jene bestimmen muss, so kann ich entweder annehmen, die *Begriffe*, wodurch ich diese Bestimmung zustande bringe, richten sich auch nach dem Gegenstande, und dann bin ich wiederum in derselben Verlegenheit, wegen der Art, wie ich a priori hiervon etwas wissen könne; oder ich nehme an, die Gegenstände, oder, welches einerlei ist, die *Erfahrung*, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, 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, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung (B XVIII) 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 Probestein desjenigen abgeben, was wir als die veränderte Methode der [*metaphysischen*] 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 [*und Sinnlichkeit*] 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 Naturwissenschaft): also wird es nur mit *Begriffen* und *Grundsätzen*, die wir a priori annehmen, tunlich sein, indem man sie nämlich so einrichtet, dass dieselben 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 die 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.

Dieser Versuch gelingt nach Wunsch, und verspricht der Metaphysik in ihrem ersten Teile [*d.h. in der transzendentalen Elementarlehre*], da sie sich nämlich mit Begriffen a priori beschäftigt, davon die korrespondierenden Gegenstände in der Erfahrung jenen angemessen gegeben werden können, den (B XIX) sicheren Gang einer Wissenschaft. Denn man kann nach dieser Veränderung der Denkart [*des Metaphysikers*] 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, zugrunde liegen, mit ihren genugtuenden Beweisen versehen, welches beides nach der bisherigen Verfahrensart unmöglich war.

Aus dieser Deduktion [*d.h. Erklärung*] unseres Vermögens a priori zu erkennen [...] ergibt sich aber in der Metaphysik ein befremdliches und dem ganzen Zwecke derselben [...] dem Anscheine nach sehr nachteiliges Resultat, nämlich: dass wir mit ihm nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können, welches doch gerade die wesentlichste Angelegenheit dieser Wissenschaft ist. Aber hierin (B XX) liegt eben das Experiment einer Gegenprobe der Wahrheit des Resultats jener ersten Würdigung unserer Vernunftkenntnis 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 U n b e d i n g t e , 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. Findet sich nun, wenn man annimmt, unsere Erfahrungserkenntnis richte sich nach den Gegenständen als Dingen an sich selbst, dass das Unbedingte o h n e W i d e r s p r u c h gar nicht gedacht werden könne [*weil das Unbedingte selbst nicht unter der Kategorie der Kausalität stehen kann*]; 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, d e r W i d e r s p r u c h w e g f a l l e [*weil sich dann die Kausalität nur auf die Dinge als Erscheinungen bezieht*];

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 wir anfangs nur zum Versuche annahmen, begründet (B XXI) sei. *) [...] (B XXV)

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 (B XXVI) diesen Begriffen korrespondierende Anschauung gegeben werden kann, folglich wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, sondern nur sofern er Objekt der sinnlichen Anschauung ist, d.h. 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, wenn gleich nicht *e r k e n n e n*, doch wenigstens müssen *d e n k e n* können.**) Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dass (B XXVII) Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint.

*) Dieses Experiment der reinen Vernunft [*d.h. des Metaphysikers*] hat mit dem der *C h e m i k e r*, welches sie manchmal den Versuch der *O x i d a t i o n* [*nach Lavoisier*], im Allgemeinen aber das *s y n t h e t i s c h e* [*z u s a m m e n f ü h r e n d e*] *V e r f a h r e n* nennen, viel Ähnliches: Die *A n a l y s i s* des *M e t a p h y s i k e r s* 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 *D i a l e k t i k* [*d. i. d i e S y n t h e s i s d e s M e t a p h y s i k e r s*] verbindet beide wiederum zur *E i n i g k e i t* mit der notwendigen Vernunftidee des *U n b e d i n g t e n*, und findet, dass diese Einigkeit niemals anders, als durch jene Unterscheidung herauskomme, welche also die wahre ist.

**) Einen Gegenstand *e r k e n n e n*, 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 *d e n k e n* kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche, d.h. 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.

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.h. 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 z w e i e r l e i B e d e u t u n g nehmen lehrt, nämlich als Erscheinung, oder als Ding an sich selbst; wenn die Deduktion [*Erklärung*] ihrer Verstandesbegriffe richtig ist, mithin auch der Grundsatz der Kausalität nur auf Dinge im ersten Sinne genommen, nämlich sofern sie Gegenstände der Erfahrung sind, geht, eben dieselbe aber nach der zweiten Bedeutung ihm nicht unterworfen sind: so wird eben derselbe Wille in der (B XXVIII) Erscheinung (den sichtbaren Handlungen) als dem Naturgesetze notwendig gemäß und sofern n i c h t f r e i , und doch andererseits, als einem Dinge an sich selbst angehörig, jenem nicht unterworfen, mithin als f r e i gedacht, ohne dass hierbei ein Widerspruch vorgeht. [...] (B1)

EINLEITUNG

Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, 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 Verstandesfähigkeit 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? D e r Z e i t n a c h geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an.

Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis m i t der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle a u s 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 von jenem (B 2) 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 abzufer-tigende Frage: ob es eine dergleichen von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängige Erkenntnis gebe. Man nennt solche E r k e n n t n i s s e a p r i o r i, und unterscheidet sie von den e m p i r i s c h e n, die ihre Quellen a posteriori, nämlich in der Erfahrung, haben. [...] (B 6)

In diesen letzteren Erkenntnissen, welche über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfad, noch Berichtigung geben kann, liegen die Nachforschungen unserer Vernunft, die wir der (B 7) 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 *die drei Vernunftsideen* Gott, Freiheit und Unsterblichkeit (*der Seele*). Die Wissenschaft aber, deren Endabsicht mit allen ihren Zurüstungen eigentlich nur auf die *Auflösung derselben Fragen* gerichtet ist, heißt *Metaphysik*. [...] (B 9)

Ein großer Teil, und vielleicht der größte, von dem Geschäfte unserer Vernunft besteht in der *Zergliederung* [*Analysis*] 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 auseinander setzen. (B 10) 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 Begriffe 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 zweifachen Erkenntnisart handeln, *nämlich* von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urteile:

In allen Urteilen, worinnen das Verhältnis eines Subjekts zum Prädikat gedacht wird, ist dieses Verhältnis auf zweierlei Art möglich. Entweder das Prädikat B gehört zum Subjekt A als etwas, was in diesem Begriffe A (in versteckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urteil *analytisch*, in dem anderen *synthetisch*.

Analytische Urteile sind also diejenige, in welchen die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt durch Identität, diejenige aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urteile (B 11) heißen. Die ersteren könnte man auch *E r l ä u t e r u n g s -*, die anderen *E r w e i t e r u n g s - U r t e i l e* heißen, weil jene durch das Prädikat nichts zum Begriff des Subjekts hinzutun, sondern diesen nur durch Zergliederung in seine Teilbegriffe zerlegen, 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 Körper verbinde, hinausgehen, um die Ausdehnung, als mit demselben verknüpft, zu finden, sondern jenen Begriff nur zergliedern, d.h. 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 [*wenn z.B. die Gestalt eines vierfüßigen Tieres mit dem Begriff des Hundes verzeichnet werden konnte*], als solche, sind insgesamt synthetisch.^m

^m Wenn Kant im Folgenden die für seine neue Metaphysik zentrale Frage aufwirft, **wie ~~synthetische~~ Urteile a priori möglich seien**, so werde man sich erstens gewahr, dass ohnehin *a l l e* Begriffe bloß epistemisch erweiterte Klanggebilde sind (synthetische und analytische Urteile somit im Grunde einerlei sind!), und erinnere sich zweitens nur an den hiesigen Satz (und nicht etwa an die Beispiele scheinbar reiner Erkenntnisse in Mathematik und Naturwissenschaft!): Denn jene Frage ist für Kant identisch mit der Frage *nach der Vermittelbarkeit von Sinnlichkeit (Erscheinung) und Verstand (Begriff)*. Es sei hier zudem bereits – obgleich über die Kantische Lehre selbst hinausgehend (d.i. Trans-Kantianismus) – auf die „synthetischen“ Urteile *a priori p a r e x c e l l e n c e* hingewiesen: die ursprünglich ersten (originären), d.h. begrifflich noch völlig unbestimmten Erscheinungen selbst, als die wahrhaft metaphysischen Vereinigungsprodukte von Außenwelt (Dinge an sich) und Sinnlichkeit (Sinnesdaten *a priori*). (Frießem)

Denn es wäre ungereimt, ein analytisches Urteil auf Erfahrung zu gründen, weil ich aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf, um das [*analytische*] Urteil abzufassen [*weil es sonst ein synthetisches wäre*], und also kein Zeugnis der Erfahrung dazu nötig haben darf. [...] (B 18)

In der Metaphysik [...] sollen synthetische Erkenntnisse a priori enthalten sein, und daher kann es in ihr gar nicht darum gehen: 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 hinaus noch etwas hinzutun, was in ihm nicht enthalten war, und durch synthetische Urteile a priori wohl gar so weit über ihn hinausgehen, dass uns die Erfahrung selbst nicht so weit folgen kann, z.B. in dem Satze: die [*Wahrnehmungs-*]Welt muss einen ersten Anfang haben, u.a.m., und so besteht Metaphysik wenigstens in ihrem Zwecke nach [*nämlich letztendlich die drei Vernunftsideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit aufzulösen*] aus lauter synthetischen Sätzen a priori. (B 19) [...]

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

Dass die Metaphysik bisher in einem so schwankenden Zustande der Unwissenheit und Widersprüche geblieben ist, ist lediglich der Ursache zuzuschreiben, dass man sich diese Aufgabe und vielleicht sogar den Unterschied [*s i c !*] der analytischen und synthetischen Urteile nicht früher in die Gedanken kommen ließ. Auf der Auflösung dieser Aufgabe [*d.h. in der Beantwortung der obigen Frage*] [...] beruht nun das Stehen und Fallen der Metaphysik. [...] (B 25)

Ich nenne alle Erkenntnis *t r a n s z e n d e n t a l*, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit *u n s e r e r* Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, [*d.h.: mit unserer Art und Weise Gegenstände a priori zu erkennen*] beschäftigt. Ein System solcher Begriffe [*Erkenntnisse*] würde *T r a n s z e n d e n t a l - P h i l o s o p h i e* heißen [...] (B 27) und nur die Idee [*d.h. ein erstes Modell*] einer *diesbezüglichen* Wissenschaft sein. [...] (B 28)

Das vornehmste Augenmerk bei der Einteilung einer solchen Wissenschaft ist: dass gar keine Begriffe hineinkommen *dürfen*, die irgendetwas Empirisches in sich enthalten, oder dass die Erkenntnis a priori völlig rein sei. [...] (B 29)

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: *S i n n l i c h k e i t* und *V e r s t a n d*, durch deren ersteren uns Gegenstände *g e g e b e n*, durch den zweiten aber *g e d a c h t* werden. Sofern nun die Sinnlichkeit Vorstellungen a priori enthalten sollte, welche die Bedingung ausmachen, unter (B 30) der uns Gegenstände gegeben werden, so würde sie zur Transzendental-Philosophie gehören. Die transzendente Sinnenlehre [*bzw.: transzendente Ästhetik*] 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. (A 19)

DIE TRANSZENDENTALE ÄSTHETIK

Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die *A n s c h a u u n g*. 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, wenn die Vorstellung nicht selbst an sich die Ursache des Objekts ist. Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt *S i n n l i c h k e i t*. Vermittelt der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände *g e g e b e n*, und sie allein liefert uns *A n s c h a u u n g e n*; durch den *V e r s t a n d* aber werden sie *g e d a c h t*, und von ihm entspringen *B e g r i f f e*. Alles Denken aber muss sich, es sei geradezu (direkt), oder im Umschweife (indirekt), vermittelt gewisser Merkmale, zuletzt auf Anschauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann.

Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, ist (*A 20*) *E m p f i n d u n g*. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt *e m p i r i s c h*. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt *E r s c h e i n u n g*.

In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die *M a t e r i e d e r s e l b e n*, dasjenige aber, welches macht, dass das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet angeschaut werden kann, nenne ich die *F o r m^m d e r E r s c h e i n u n g*.

^m Wird der Formbegriff (wie hier) *d y n a m i s c h* verwendet, so kann dieser wie folgt gedeutet werden: *raumzeitliche Formatierung und/oder schematisierende Formgebung der Erscheinung*; im *s t a t i s c h e n* Sinne: *die den Erscheinungen jeweils zugrundeliegenden Anschauungsformate (d.s. Raum und Zeit) und/oder die empirische Formgegebenheit der Erscheinung (d.s. raumzeitliche Ausdehnung und Gestalt). (Frießem)*

Da das, worinnen 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 *reine* (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, worinnen 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, (A 21) 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 *transzendente Ästhetik* *).

*) Die Deutschen sind die einzigen, welche sich jetzt des Wortes *Ästhetik* bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was andere Kritik des Geschmacks heißen. Es liegt hier eine verfehlte Hoffnung zugrunde, 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 Probestein 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 nähertreten würde, bei denen die Einteilung der Erkenntnis in *αἰσθητὰ καὶ νοητὰ* [*aistheta kai noeta*: d.h. *Wahrnehmbares und Denkbares*] sehr berühmt war), ODER SICH IN DIE BENENNUNG MIT DER SPEKULATIVEN PHILOSOPHIE ZU TEILEN UND DIE ÄSTHETIK TEILS IM TRANSZENDENTALEN SINNE, TEILS IN PSYCHOLOGISCHER [EMPIRISCHER] BEDEUTUNG ZU NEHMEN [ERGÄNZUNGEN DER AUSGABE B].

Es muss also eine solche Wissenschaft geben, die den ersten Teil der transzendentalen Elementarlehre ausmacht, im Gegensatz zu derjenigen, welche die Prinzipien des reinen Denkens enthält, und t r a n s z e n d e n t a l e L o g i k genannt wird. (A 22)

In der transzendentalen Ästhetik also werden wir zuerst die Sinnlichkeit i s o l i e r e n , 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 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: R a u m und Z e i t , mit deren Erwägung wir uns jetzt beschäftigen werden.

Von dem Raume

Vermittelst des äußeren Sinnes (einer Eigenschaft unseres Gemüts) stellen wir uns die Gegenstände als außer uns und diese insgesamt im Raume vor. Darinnen ist ihre Gestalt, Größe und Verhältnis gegeneinander bestimmt, oder bestimmbar. Der innere Sinn, vermittelt dessen das Gemüt sich selbst oder seinen inneren Zustand anschaut, gibt zwar keine Anschauung von der Seele selbst, als einem *O b j e k t*, allein es ist doch eine (A 23) bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres inneren Zustandes allein möglich ist, so, dass alles, was zu den inneren Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird. Äußerlich kann die Zeit nicht angeschaut werden, so wenig wie der Raum, als etwas in uns. Was sind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Wesen? Sind es zwar nur Bestimmungen oder auch Verhältnisse der Dinge, aber doch solche, welche ihnen auch an sich zukommen würden, wenn sie auch nicht angeschaut würden, oder sind sie solche, die nur an der Form der Anschauung allein haften und mithin an der subjektiven Beschaffenheit unseres Gemüts, ohne welche diese Prädikate gar keinem Dinge beigelegt werden können? Um uns hierüber zu belehren, wollen wir zuerst den Raum betrachten. [...] (A 26)

a) Der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgendwelcher Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältnis zueinander dar, d.h. *er ist* keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete, und welche bliebe, wenn man auch von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung abstrahierte. [...]

b) Der Raum ist nichts anderes, als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d.h. *er ist* 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 Standpunkt eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen usw. reden. Gehen wir von der subjektiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äußere Anschauung bekommen können, sofern wir nämlich von den Gegenständen affiziert werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts. (A 27) Dieses Prädikat wird den Dingen nur insofern beigelegt, als sie uns erscheinen, d.h. Gegenstände der Sinnlichkeit sind. Die beständige Form dieser Rezeptivität, welche wir Sinnlichkeit nennen, ist eine notwendige Bedingung aller Verhältnisse, darinnen 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. [...] Der Satz: alle Dinge sind nebeneinander im Raum, gilt unter der Einschränkung, dass diese Dinge als Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung genommen werden. Füge ich hier die Bedingung zum Begriffe und sage: Alle Dinge, als äußere Erscheinungen, sind nebeneinander im Raum, so gilt diese Regel allgemein und ohne Einschränkung. [...] (A 28)

Es gibt aber auch außer dem Raum keine andere subjektive und auf etwas Ä u ß e r e s bezogene Vorstellung, die a priori objektiv heißen könnte. Daher kann diese subjektive Bedingung aller äußeren Erscheinungen mit keiner anderen verglichen werden. Der Wohlgeschmack eines Weines gehört nicht zu den objektiven Bestimmungen des Weines, mithin eines Objekts sogar als Erscheinung betrachtet, sondern zu der besonderen Beschaffenheit des Sinnes an dem Subjekte, was ihn genießt. Die Farben sind nicht Beschaffenheiten der Körper, deren Anschauung sie anhängen, sondern auch nur Modifikationen des Sinnes des Gesichts, welches vom Licht auf gewisse Weise affiziert wird. Dagegen gehört der Raum, als Bedingung äußerer Objekte, notwendigerweise zur Erscheinung oder Anschauung derselben.

Geschmack und Farben sind gar nicht notwendige (A 29) Bedingungen, unter welchen die Gegenstände allein für uns Objekte der Sinne werden können. Sie sind nur als zufällig beigefügte Wirkungen der besonderen Organisation mit der Erscheinung verbunden. Daher sind sie auch keine Vorstellungen a priori, sondern auf Empfindung, der Wohlgeschmack aber sogar auf Gefühl (der Lust und Unlust) als einer Wirkung der Empfindung gegründet. Auch kann niemand a priori weder eine Vorstellung einer Farbe, noch irgendeines Geschmacks haben: der Raum aber betrifft nur die reine Form der Anschauung, schließt also gar keine Empfindung (nichts Empirisches) in sich, und alle Arten und Bestimmungen des Raumes können und müssen sogar a priori vorgestellt werden können, wenn Begriffe sowohl der Gestalten als *auch der ihrer* Verhältnisse *zueinander* entstehen sollen. Durch denselben ist es allein möglich, dass die Dinge für uns äußere Gegenstände seien. [...]

Farben, Geschmack usw. werden mit Recht nicht als Beschaffenheiten der Dinge, sondern bloß als Veränderungen unseres Subjekts, die sogar bei verschiedenen Menschen verschieden sein können, betrachtet. 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 (A 30) jedem Auge in Ansehung der Farbe anders erscheinen kann. Dagegen ist der transzendente 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 sind, 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.

Von der Zeit [...] (A 32)

a) Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestünde, oder den Dingen als objektive Bestimmung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahiert. [...] (A 33)

b) Die Zeit ist nichts anderes, als die Form des i n n e r e n Sinnes, d.h. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes. Denn die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein; sie gehört weder zu einer Gestalt oder Lage usw., dagegen bestimmt sie das Verhältnis der Vorstellungen in unserem 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 ersteren zugleich, die der letzteren aber jederzeit nacheinander sind. Hieraus erhellt auch, dass die Vorstellung der Zeit selbst Anschauung sei, weil alle ihre Verhältnisse sich an einer äußeren Anschauung ausdrücken lassen. (A 34)

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 aller Erscheinung überhaupt und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren und eben dadurch mittelbar auch der äußeren Erscheinungen. Wenn ich a priori sagen kann: alle äußeren 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.h. 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 vermittelt dieser Anschauung auch alle äußeren 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 **G e g e n s t ä n d e u n s e r e r S i n n e** annehmen; aber sie ist nicht mehr (A 35) objektiv, wenn man von der Sinnlichkeit unserer Anschauung, mithin derjenigen Vorstellungsart, welche uns eigentümlich ist, abstrahiert und von **D i n g e n ü b e r h a u p t** redet. Die Zeit ist also lediglich eine subjektive Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung (welche jederzeit sinnlich ist, d.h. sofern wir von Gegenständen affiziert werden) und an sich, außer dem Subjekte, nichts. Nichtsdestoweniger ist sie in Ansehung aller Erscheinungen, mithin auch aller Dinge, die uns in der Erfahrung vorkommen können, notwendigerweise objektiv. Wir können nicht sagen: alle Dinge sind in der Zeit, weil bei dem Begriff der Dinge überhaupt von aller Art der Anschauung derselben abstrahiert wird, diese 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. [...] (A 41)

Dass schließlich die transzendente Ästhetik nicht mehr, als diese zwei Elemente, nämlich Raum und Zeit enthalten könne, ist daraus klar, weil alle anderen 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 **R a u m e** nur durch **E r f a h r u n g** gefunden wird, mithin ein empirisches Datum. Ebenso kann die transzendente 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 Bestimmungen, mithin Erfahrung erfordert. [...] (A 42)

Wir haben also sagen wollen: dass alle unsere 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 in der 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 Bewandnis 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, obzwar jedem Menschen, zukommen muss. Mit dieser haben wir es lediglich zu tun. Raum und Zeit sind die reinen Formen derselben, Empfindung überhaupt die Materie. Jene können wir allein a priori, d.h. vor aller wirklichen Wahrnehmung erkennen, und sie heißt darum reine Anschauung; diese aber ist das in unserem Erkenntnis, was da macht, dass sie Erkenntnis a posteriori, d.h. empirische Anschauung heißt. Jene hängen unserer Sinnlichkeit schlechthin notwendig an, welcher Art auch unsere Empfindungen sein mögen; diese (A 43) können sehr verschieden sein. Wenn wir diese unsere 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 unsere Art der Anschauung d.h. 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. [...] (B 73)

Beschluss von der transzendentalen Ästhetik

Hier haben wir nun eines von den erforderlichen Stücken zur Auflösung der allgemeinen Aufgabe der Transzendentalphilosophie: wie sind synthetische Sätze [*Urteile*] 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. (A 50) [vgl. auch Kants Nachtragsanmerkung in seiner Fußnote auf S. 65]

DIE TRANSZENDENTALE LOGIK

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 irgendeine Art korrespondierende Anschauung *beizulegen*, noch Anschauung, ohne Begriffe, eine Erkenntnis abgeben können. Beide sind entweder rein, oder empirisch. *Empirisch*, wenn Empfindung (die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt) darin enthalten ist; *rein* aber, wenn der Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist. Man kann die letztere die Materie der sinnlichen Erkenntnis nennen. Daher enthält reine Anschauung lediglich die Form, unter welcher etwas angeschaut (A 51) 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.h. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen affiziert werden. Dagegen ist das 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.h. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d.h. sie unter Begriffe zu bringen). Beide Vermögen, oder Fähigkeiten, können auch ihre Funktionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne vermögen nichts zu denken. Nur daraus, dass sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen. Deswegen darf man aber doch nicht ihren Anteil vermischen, sondern man hat große Ursache, (A 52) 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.h. der Logik. [...] (A 55)

Von der transzendentalen Logik [...] (A 56)

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 ist weder der Raum, noch *die Zeit* [...] eine transzendente 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. [...] (A 62)

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 unserem Erkenntnis 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 seien, worauf jene angewandt werden könne.

Denn ohne Anschauung fehlt es aller unserer Erkenntnis an Objekten, und sie bleibt alsdann völlig leer. Der Teil der transzendenten Logik also, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis vorträgt, und die Prinzipien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann, ist die [*jetzt beginnende*] transzendente Analytik [...]. (A 67)

Von dem logischen Verstandesgebrauche überhaupt

Der Verstand wurde oben bloß negativ erklärt: als ein nicht-sinnliches Erkenntnisvermögen. Nun können wir, unabhängig von der Sinnlichkeit, keiner Anschauung (A 68) teilhaftig werden. Also ist der 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 aber 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 andere Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand geht, als die Anschauung, so wird ein Begriff niemals auf einen Gegenstand unmittelbar, sondern auf irgendeine andere 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. [...] (A 69) 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 Erkennen durch Begriffe. Begriffe aber beziehen sich, als Prädikate möglicher Urteile, auf irgendeine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande. [...] (A 76)

Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien

Die allgemeine Logik abstrahiert, wie mehrmals schon gesagt wurde, von allem Inhalt der Erkenntnis; und erwartet *außerdem*, dass ihr anderwärts, woher es auch sei, Vorstellungen gegeben werden, um diese [*mittels reflektierender Urteilkraft*] zuerst in Begriffe zu verwandeln, welches analytisch zugeht. Dagegen hat die transzendente Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor sich liegen, welches die transzendente Ästhetik (A 77) ihr darbietet, um [*mittels bestimmender Urteilkraft*] zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer sein würden. 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. 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 in der Zeit). Vor aller Analysis unserer Vorstellungen müssen diese zuvor gegeben sein, und es können keine Begriffe *dem Inhalte nach* analytisch entspringen [*sondern nur synthetisch*]. 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 Erkenntnissen sammelt, und zu einem gewissen (A 78) 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 [*bzw. gemäß Kants Nachträgen: einer Funktion des Verstandes*], ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind [*d.i. der subjektive bzw. freie Schematismus ohne Begriff; vgl. KdU: A 144*]. Allein, diese S y n t h e s i s a u f B e g r i f f e zu bringen, das ist eine Funktion, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung verschafft [*d.i. der objektivierende Schematismus der Begriffe; vgl. KdrV: 137ff.*]. [...]

Analytisch werden verschiedene Vorstellungen u n t e r einen Begriff gebracht (ein Geschäfte, wovon die allgemeine Logik handelt). Aber nicht die Vorstellungen, sondern die r e i n e S y n t h e s i s der Vorstellungen a u f Begriffe zu bringen, lehrt die transzendente Logik.

Die a l l g e m e i n e V o r s t e l l u n g d e r r e i n e n S y n t h e s i s gibt uns nun den reinen Verstandesbegriff [*d.i. die begriffliche Ausdrucksform für die Kategorie(n)*]. Ich verstehe aber unter dieser Synthesis diejenige, welche auf einem G r u n d e der synthetischen Einheit a priori beruht, also *wodurch, d.h. mittels* jenes Begriffs, die Einheit in der Synthesis des Mannigfaltigen [*vor allem: der Sinnlichkeit*] n o t w e n d i g wird.

Das erste, was uns also zum Behuf der Erkenntnis aller Gegenstände a priori gegeben sein muss, ist das M a n n i g - f a l t i g e der reinen Anschauung; (A 79) die S y n t h e s i s dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft ist das zweite, gibt aber noch keine Erkenntnis. Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis E i n h e i t geben, und lediglich in der Vorstellung dieser notwendigen synthetischen Einheit bestehen, tun das dritte zum Erkenntnis eines vorkommenden Gegenstandes und beruhen auf dem Verstande. [...] Wir wollen diese Begriffe, nach dem Aristoteles, (A 80) K a t e g o r i e n nennen, indem unsere Absicht uranfänglich mit der seinigen zwar einerlei ist, ob sie sich gleich davon in der Ausführung gar sehr entfernt. [→ *Schematismuskapitel*]

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 Kausalität
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 reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand a priori in sich enthält [...]; durch sie allein kann er etwas bei dem Mannigfaltigen der Anschauung verstehen, d.h. ein Objekt derselben denken. [...] (A 84)

Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe

[...] (A 85) Ich nenne die Erklärung der Art, wie sich Begriffe [*mittels bestimmender Urteilstkraft*] a priori auf Gegenstände beziehen können: die *transzendente Deduktion* derselben; und unterscheide sie von der *empirischen Deduktion*, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff [*mittels reflektierender Urteilstkraft*] durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das [*Wahrnehmungs-*]Faktum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen ist.^m

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 (A 86) liegt, dass sie sich auf ihre

^m Was Kant hierbei, aber auch andernorts (vgl. A 76f.), verschweigt oder zumindest vermisch dargestellt, ist, dass nicht nur die sog. ›reinen Verstandesbegriffe‹ (Kategorien), sondern auch alle bloß empirisch entsprungenen Begriffe *a priori*, d.h. über jenes (vgl. A 118f.) transzendente Produktionsverfahren der Einbildungskraft (Schematismus), auf die jeweilige Anschauungswelt bezogen werden müssen, um diesen – zumindest nach Kants Wahrnehmungsmodell – ihren Inhalt (wieder) beilegen zu können. Denn wir erinnern uns: „*Erfahrungsurteile, als solche, sind insgesamt synthetisch*“ (B 11), bzw. im Vorgriff: „*Kein Gegenstand der Erfahrung oder Bild desselben erreicht jemals den empirischen Begriff, sondern dieser bezieht sich seinerseits [d.h. **direkt nach** seiner aposteriorischen Findung!] jederzeit unmittelbar auf das [transzendente] Schema der Einbildungskraft, als eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemäß einem gewissen allgemeinen Begriffe [gemäß einer Kategorie, bzw. genauer: gemäß seiner kategorialen Formatiertheit]. 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 [vgl. Fußnoten: A 20; A 137], ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden.*“ (A 141) (Frießem)

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. [→ *Schematismuskapitel*]

Indessen kann man von diesen Begriffen, wie von aller Erkenntnis, wo nicht das Prinzip 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 *M a t e r i e* zur Erkenntnis aus den Sinnen, und eine gewisse *F o r m*, sie zu ordnen, aus dem inneren *Q u e l l* des reinen Anschauens und Denkens, die, bei Gelegenheit der ersteren, zuerst in Ausübung gebracht werden und Begriffe hervorbringen. Ein solches Nachspüren der ersten Bestrebungen unserer Erkenntniskraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu steigen, hat ohne Zweifel seinen großen Nutzen [...]. Allein eine *D e d u k t i o n* der reinen Begriffe a priori kommt dadurch niemals zustande, 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. [...] (A 92)

Übergang zur transzendentalen Deduktion der Kategorien

[...] (A 94) Es sind aber drei ursprüngliche Quellen (Fähigkeiten oder Vermögen der Seele), die die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten und selbst aus keinem anderen Vermögen des Gemüts abgeleitet werden können, nämlich **S i n n**, **E i n b i l d u n g s k r a f t**, und **A p p e r z e p t i o n**. Darauf gründet sich 1) die **S y n o p s i s** des Mannigfaltigen a priori durch den Sinn; 2) die **S y n t h e s i s** dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft; endlich 3) die **E i n h e i t** dieser Synthesis durch ursprüngliche Apperzeption. Alle diese Vermögen haben, außer dem empirischen Gebrauche, noch einen transzendentalen, der lediglich auf die Form geht und a priori möglich ist. Von diesem haben wir in **A n s e h u n g d e r S i n n e** oben im ersten Teile (A 95) geredet, die zwei anderen aber wollen wir jetzt ihrer Natur nach einzusehen trachten. [...] (A 96)

Jene Begriffe nun, welche a priori das reine Denken bei jeder Erfahrung enthalten, finden wir an den Kategorien, und es ist schon eine hinreichende Deduktion derselben [*d.h. Erklärung der Anwendungsweise derselben auf die Anschauung*], und Rechtfertigung ihrer objektiven Gültigkeit nötig, (A 97) wenn wir beweisen *wollen*: dass vermittelt ihrer allein ein Gegenstand gedacht werden kann. Weil aber in einem solchen Gedanken mehr als das einzige Vermögen zu denken, nämlich der Verstand, beschäftigt ist, und dieser selbst, als ein Erkenntnisvermögen, das sich auf Objekte beziehen soll, ebensowohl einer Erläuterung, wegen der Möglichkeit dieser Beziehung, bedarf: so müssen wir die subjektiven Quellen, welche die Grundlage a priori zu der Möglichkeit der Erfahrung ausmachen, nicht nach ihrer empirischen, sondern transzendenten Beschaffenheit zuvor erwägen.

Wenn eine jede einzelne Vorstellung der anderen ganz fremd, gleichsam isoliert, und von dieser getrennt wäre, so würde niemals so etwas, als Erkenntnis ist, entspringen, welche ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen ist. Wenn ich also dem Sinne deswegen, weil er in seiner Anschauung Mannigfaltigkeit enthält, eine Synopsis beilege, so korrespondiert dieser jederzeit eine Synthesis und die Rezeptivität kann nur mit Spontaneität verbunden Erkenntnisse möglich machen. Diese ist nun der Grund einer dreifachen Synthesis, die notwendigerweise in aller Erkenntnis vorkommt, nämlich: der *A p p r e h e n s i o n* der Vorstellungen, als Modifikationen des Gemüts in der Anschauung, der *R e p r o d u k t i o n* derselben in der Einbildung und ihrer *R e k o g n i t i o n* im Begriffe. Diese geben nun eine Leitung auf drei subjektive Erkenntnisquellen, welche selbst den Verstand und, durch diesen, alle Erfahrung, (A 98) als ein empirisches Produkt des Verstandes möglich machen. [...]

^m In allen wissenschaftlichen Ausgaben der ›Kritik der reinen Vernunft‹ wird der zweite und dritte Abschnitt der ›Deduktion‹ zweimal abgedruckt, nämlich: nach Ausgabe A u n d B. (Frießem)

1. Von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung

Unsere Vorstellungen mögen entspringen, woher sie wollen, ob sie durch den Einfluss äußerer Dinge, oder durch innere Ursachen bewirkt seien, sie mögen a priori, oder empirisch als Erscheinungen entstanden sein; so gehören (A 99) sie doch als Modifikationen des Gemüts zum inneren Sinn, und als solche sind alle unsere Erkenntnisse zuletzt doch der formalen Bedingung des inneren Sinnes, nämlich der Zeit unterworfen, als in welcher sie insgesamt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen. Dieses ist eine allgemeine Anmerkung, die man bei dem Folgenden durchaus zugrunde legen muss.

Jede Anschauung enthält ein Mannigfaltiges in sich, welches doch nicht als ein solches vorgestellt werden würde, wenn das Gemüt nicht die Zeit, in der Folge der Eindrücke aufeinander unterschiede: denn als in einem Augenblick enthalten, kann jede Vorstellung niemals etwas anderes, als absolute Einheit sein. Damit nun aus diesem Mannigfaltigen Einheit der Anschauung werde [...], so ist erstens das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung desselben notwendig, welche Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne, weil sie geradezu auf die Anschauung gerichtet ist, die zwar ein Mannigfaltiges darbietet, dieses aber als ein solches, und zwar in einer Vorstellung enthalten, dass jene diese niemals ohne eine dabei vorkommende Synthesis bewirken kann. [...] (A 100)

2. Von der Synthesis der Reproduktion in der Einbildung

Es ist zwar ein bloß empirisches Gesetz, nach welchem Vorstellungen, die sich oft gefolgt oder begleitet haben, sich miteinander endlich vergesellschaften, und dadurch in eine Verknüpfung setzen, nach welcher, auch ohne die Gegenwart des Gegenstandes, eine dieser Vorstellungen einen Übergang des Gemüts zu der anderen, nach einer beständigen Regel, hervorbringt.

Dieses Gesetz der Reproduktion setzt aber voraus: dass die Erscheinungen selbst wirklich einer solchen Regel unterworfen seien, und dass in dem Mannigfaltigen ihrer Vorstellungen eine, gewissen Regeln gemäße, Begleitung oder Folge stattfinde; denn ohne das würde unsere empirische Einbildungskraft niemals etwas ihrem Vermögen Gemäßen zu tun bekommen, also, wie ein totes und uns selbst unbekanntes Vermögen im Inneren des Gemüts verborgen bleiben. Würde der Zinnober bald rot, bald schwarz, bald leicht, bald schwer sein, ein Mensch bald in diese, bald in jene tierische Gestalt verändert werden, am längsten Tage bald das (A 101) Land mit Früchten, bald mit Eis und Schnee bedeckt sein, so könnte meine empirische Einbildungskraft nicht einmal Gelegenheit bekommen, bei der Vorstellung der roten Farbe den schweren Zinnober in die Gedanken zu bekommen, oder würde ein gewisses Wort bald diesem, bald jenem Dinge beigelegt, oder auch eben dasselbe Ding bald so, bald anders benannt, ohne dass hierin eine gewisse Regel, der die Erscheinungen schon von selbst unterworfen sind, herrschte, so könnte keine empirische Synthesis der Reproduktion stattfinden.

Es muss also etwas sein, was selbst diese Reproduktion der Erscheinungen möglich macht, dadurch, dass es der Grund a priori einer notwendigen synthetischen Einheit derselben ist. Hierauf aber kommt man bald, wenn man sich besinnt, dass Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern das bloße Spiel unserer Vorstellungen sind, die am Ende auf Bestimmungen des inneren Sinnes hinauslaufen. [...] (A 102) Nun ist offenbar, dass, wenn ich eine Linie in Gedanken ziehen, oder die Zeit von einem Mittag zum anderen denken, oder auch nur eine gewisse Zahl mir vorstellen will, ich erstlich notwendig eine dieser mannigfaltigen Vorstellungen nach der anderen in Gedanken fassen müsse. Würde ich aber die vorhergehenden (die ersten Teile der Linie, die vorhergehenden Teile der Zeit, oder die nacheinander vorgestellten Einheiten) immer aus den Gedanken verlieren, und sie nicht reproduzieren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung, und keiner aller vorgenannten Gedanken [...] entspringen können. Die Synthesis der Reproduktion ist also mit der Synthesis der Apprehension unzertrennlich verbunden. [...] (A 103)

3. Von der Synthesis der Rekognition im Begriffe

Ohne Bewusstsein, dass das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduktion in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein. Denn es wäre eine neue Vorstellung im jetzigen Zustande, die zu dem Aktus, wodurch sie nach und nach hat erzeugt werden sollen, gar nicht gehörte, und das Mannigfaltige derselben würde immer kein Ganzes ausmachen, weil es der Einheit ermangelte, die ihm nur das Bewusstsein verschaffen kann. Vergesse ich im Zählen: dass die Einheiten, die mir jetzt vor Sinnen schweben, nach und nach zueinander von mir hinzugetan worden sind, so würde ich nicht die Erzeugung der Menge, durch diese sukzessive Hinzutuuung von Einem zu Einem [...] erkennen [...].

Das Wort ›Begriff‹ könnte uns schon von selbst zu dieser Bemerkung Anleitung geben. Denn dieses eine Bewusstsein ist es, was das Mannigfaltige, nach und nach Angesehaute, und dann auch Reproduzierte, in eine Vorstellung vereinigt. Dieses Bewusstsein kann oft nur schwach sein, so dass wir es nur in der Wirkung, nicht aber in dem Aktus selbst, d.h. unmittelbar mit der Erzeugung (A 104) der Vorstellung verknüpfen; aber ungeachtet dieser Unterschiede muss doch immer ein Bewusstsein angetroffen werden, wenn ihm gleich die hervorstechende Klarheit mangelt, und ohne dasselbe sind Begriffe, und mit ihnen Erkenntnis von Gegenständen ganz unmöglich. [...] (A 106)

Alle Erkenntnis erfordert einen Begriff, dieser mag nun so unvollkommen oder so dunkel sein, wie er wolle; dieser aber ist seiner Form nach jederzeit etwas Allgemeines, und was zur Regel dient. So dient der Begriff vom ›Körper‹ nach der Einheit des Mannigfaltigen, welches durch ihn gedacht wird, unserer Erkenntnis äußerer Erscheinungen zur Regel. Eine Regel der Anschauungen kann er aber nur dadurch sein: dass er *uns* bei gegebenen Erscheinungen die notwendige Reproduktion des Mannigfaltigen derselben, mithin die synthetische Einheit in ihrem Bewusstsein, vorstellen *lässt*. So macht der Begriff des ›Körpers‹, bei der Wahrnehmung von etwas außer uns, die Vorstellung der Ausdehnung, und mit ihr die der Undurchdringlichkeit, der Gestalt etc. notwendig. [...] (A 107)

Nun können keine Erkenntnisse in uns stattfinden, keine Verknüpfung und Einheit derselben untereinander, ohne diejenige Einheit des Bewusstseins, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht, und, worauf in Beziehung, alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist. Dieses reine ursprüngliche, unwandelbare Bewusstsein will ich nun die *transzendente Apperzeption* nennen. [...]

(A 108) Eben diese transzendente Einheit der Apperzeption macht aber aus allen möglichen Erscheinungen, die immer in einer Erfahrung beisammen sein können, einen Zusammenhang aller dieser Vorstellungen nach Gesetzen. Denn diese Einheit des Bewusstseins wäre unmöglich, wenn nicht das Gemüt in der Erkenntnis des Mannigfaltigen sich der Identität der Funktion bewusst werden könnte, wodurch sie dasselbe synthetisch in einer Erkenntnis verbindet. Also ist das ursprüngliche und notwendige Bewusstsein der Identität seiner selbst zugleich ein Bewusstsein einer ebenso notwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen, d.h. nach Regeln, die sie nicht allein notwendig reproduzierbar machen, sondern dadurch auch ihrer Anschauung einen Gegenstand bestimmen, d.h. den Begriff von etwas, darin sie notwendig zusammenhängen: denn das Gemüt könnte sich unmöglich die Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen und zwar a priori denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlung vor Augen hätte, welche alle Synthesis der Apprehension (die empirisch ist) einer transzendentalen Einheit unterwirft, und ihren Zusammenhang nach Regeln a priori [*d.s. die Kategorien*] zuerst möglich macht.

Nunmehr werden wir auch unsere Begriffe von einem *Gegenstande* überhaupt richtiger bestimmen können. Alle Vorstellungen haben, als Vorstellungen, ihren Gegenstand, und können selbst wiederum Gegenstände anderer Vorstellungen sein. Erscheinungen sind die einzigen Gegenstände, (A 109) die uns unmittelbar gegeben werden können, und das, was sich darin unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, heißt Anschauung. Nun sind aber diese Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern selbst nur Vorstellungen, die wiederum ihren Gegenstand haben, der also von uns nicht mehr angeschaut werden kann, und daher der nichtempirische, d.h. transzendente Gegenstand = X genannt werden mag. [...] (A 110)

Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Kategorien als Erkenntnisse a priori

Es ist nur *e i n e* Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmäßigen Zusammenhange vorgestellt werden; ebenso wie nur *e i n* Raum und *e i n e* Zeit ist, in welcher alle Formen der Erscheinung und alles Verhältniß des Seins oder Nichtseins stattfinden. Wenn man von verschiedenen Erfahrungen spricht, so sind es nur so viele Wahrnehmungen, sofern solche zu einer und derselben allgemeinen Erfahrung gehören. Die durchgängige und synthetische Einheit der Wahrnehmungen macht nämlich gerade die Form der Erfahrung aus, und sie ist nichts anderes, als die synthetische Einheit der Erscheinungen nach Begriffen.

(A 111) Einheit der Synthesis nach empirischen Begriffen würde ganz zufällig sein und, gründeten diese sich nicht auf einen transzendentalen Grund der Einheit, so würde es möglich sein, dass ein Gewühle von Erscheinungen unsere Seele anfüllte, ohne dass doch daraus jemals Erfahrung werden könnte. Alsdann fiel aber auch alle Beziehung der Erkenntnis auf Gegenstände weg, weil ihr die Verknüpfung nach allgemeinen und notwendigen Gesetzen mangelte, mithin würde sie zwar gedankenlose Anschauung, aber niemals Erkenntnis, also für uns soviel als gar nichts sein.

Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Nun behaupte ich: die oben angeführten *K a t e g o r i e n* sind nichts anderes, als die *B e d i n g u n g e n* des Denkens zu einer möglichen Erfahrung, sowie *R a u m* und *Z e i t* die *B e d i n g u n g e n* der *A n s c h a u u n g* zu eben derselben enthalten. Also sind jene auch Grundbegriffe, Objekte überhaupt zu den Erscheinungen zu denken, und haben also a priori objektive Gültigkeit; welches dasjenige war, was wir eigentlich wissen wollten. [...] (A 115)

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

Was wir im vorigen Abschnitte abgesondert und einzeln vortrugen, wollen wir jetzt vereinigt und im Zusammenhange vorstellen. Es sind drei subjektive Erkenntnisquellen, worauf die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt und Erkenntnis der Gegenstände derselben beruht: *Sinn*, *Einbildungskraft* und *Apperzeption*; jede derselben kann als empirisch, nämlich in der Anwendung auf gegebene Erscheinungen betrachtet werden, alle aber sind auch Elemente oder Grundlagen a priori, welche selbst diesen empirischen Gebrauch möglich machen. Der *Sinn* stellt die Erscheinungen empirisch in der *Wahrnehmung* vor, die *Einbildungskraft* in der *Assoziation* (und Reproduktion), die *Apperzeption* in dem *empirischen Bewusstsein* der Identität dieser reproduktiven Vorstellungen mit den Erscheinungen, dadurch sie gegeben waren, mithin in der *Rekognition*. [...] (A 116)

Wollen wir nun den inneren Grund dieser Verknüpfung der Vorstellungen bis auf denjenigen Punkt verfolgen, in welchem sie alle zusammenlaufen müssen, um darin allererst Einheit der Erkenntnis zu einer möglichen Erfahrung zu bekommen, so müssen wir von der reinen Apperzeption anfangen. Alle Anschauungen sind für uns nichts und gehen uns nicht im mindesten etwas an, wenn sie nicht ins Bewusstsein aufgenommen werden können, sie mögen nun direkt oder indirekt darauf einfließen, und nur durch dieses allein ist Erkenntnis möglich. Wir sind uns a priori der durchgängigen Identität unserer selbst in Ansehung aller Vorstellungen, die zu unserem Erkenntnis jemals gehören können, bewusst, als einer notwendigen Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen (weil diese in mir doch nur dadurch etwas vorstellen, dass sie mit allen anderen zu einem Bewusstsein gehören, mithin darin wenigstens müssen verknüpft werden können). Dieses Prinzip steht a priori fest, und kann das *transzendente Prinzip der Einheit* alles Mannigfaltigen unserer Vorstellungen (mithin auch in der Anschauung) heißen. [...] (A 118)

Diese transzendente Einheit der Apperzeption bezieht sich *aber* auf die reine Synthesis der Einbildungskraft, als eine Bedingung a priori der Möglichkeit aller Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer Erkenntnis. Es kann aber nur die produktive Synthesis der Einbildungskraft a priori stattfinden; denn die reproduktive beruht auf Bedingungen der Erfahrung. Also ist das Prinzip der notwendigen Einheit der reinen (produktiven) Synthesis der Einbildungskraft vor der Apperzeption der Grund der Möglichkeit aller Erkenntnis, besonders der Erfahrung.

Nun nennen wir die Synthesis des Mannigfaltigen in der Einbildungskraft transzendental, wenn sie ohne Unterschied der Anschauungen auf nichts, als bloß auf die Verbindung des Mannigfaltigen a priori geht, und die Einheit dieser Synthesis heißt transzendental, wenn sie in Beziehung auf die ursprüngliche Einheit der Apperzeption, als a priori notwendig vorgestellt wird. Da diese letztere nun der Möglichkeit aller Erkenntnisse zugrunde liegt, so ist die transzendente Einheit der Synthesis der Einbildungskraft die reine Form aller möglichen Erkenntnis, durch welche mithin alle Gegenstände möglicher Erfahrung a priori vorgestellt werden müssen. (A 119)

Die Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand, und eben dieselbe Einheit, beziehungsweise auf die transzendente Synthesis der Einbildungskraft, der reine Verstand. Also sind im Verstande reine Erkenntnisse a priori, welche die notwendige Einheit der reinen Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung aller möglichen Erscheinungen, enthalten. Dieses sind aber die Kategorien, d.h. die reinen Verstandesbegriffe [...].

Jetzt wollen wir den notwendigen Zusammenhang des Verstandes mit den Erscheinungen vermittelt der Kategorien dadurch vor Augen legen, dass wir von unten aus, nämlich dem Empirischen anfangen. Das Erste, was uns (A 120) gegeben wird, ist Erscheinung, welche, wenn sie mit Bewusstsein verbunden ist, Wahrnehmung heißt (ohne das Verhältnis zu einem, wenigstens möglichen Bewusstsein, würde Erscheinung für uns niemals ein Gegenstand der Erkenntnis werden können,

und also für uns nichts sein, und weil sie an sich selbst keine objektive Realität hat, und nur im Erkenntnis existiert, überall nichts sein). Weil aber jede Erscheinung ein Mannigfaltiges enthält, mithin verschiedene Wahrnehmungen im Gemüte an sich zerstreut und einzeln angetroffen werden, so ist eine Verbindung derselben nötig, welche sie in dem Sinne selbst nicht haben können. Es ist also in uns ein tätiges Vermögen der Synthesis dieses Mannigfaltigen, welches wir Einbildungskraft nennen, und deren unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung ich Apprehension nenne*). Die Einbildungskraft soll nämlich das Mannigfaltige der Anschauung in ein *B i l d* bringen; vorher muss sie also die Eindrücke in ihre Tätigkeit aufnehmen, d.i. apprehendieren. (A 121)

Es ist aber klar, dass selbst diese Apprehension des Mannigfaltigen allein noch kein Bild und keinen Zusammenhang der Eindrücke hervorbringen würde, wenn nicht ein subjektiver Grund da wäre, eine Wahrnehmung, von welcher das Gemüt zu einer anderen übergegangen, zu den nachfolgenden herüberzurufen, und so ganze Reihen derselben darzustellen, d.i. ein reproduktives Vermögen der Einbildungskraft, welches denn auch nur empirisch ist.

Weil aber, wenn Vorstellungen, sowie sie zusammengeraten, einander ohne Unterschied reproduzierten, wiederum kein bestimmter Zusammenhang derselben, sondern bloß regellose Haufen derselben, mithin gar keine Erkenntnis entspringen würde, so muss die Reproduktion derselben eine Regel haben, nach welcher eine Vorstellung vielmehr mit dieser, als einer anderen in der Einbildungskraft in Verbindung tritt. Diesen subjektiven und *e m p i r i s c h e n* Grund der Reproduktion nach Regeln nennt man die *A s s o z i a t i o n* der Vorstellungen.

*) Dass die Einbildungskraft ein notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl noch kein Psychologe gedacht. Das kommt daher, weil man dieses Vermögen teils nur auf Reproduktionen einschränkte, teils, weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch sogar zusammen, und brächten Bilder der Gegenstände zuwege, wozu ohne Zweifel außer der Empfänglichkeit der Eindrücke, noch etwas mehr, nämlich eine Funktion der Synthesis derselben erfordert wird.

Würde nun aber diese Einheit der Assoziation nicht auch einen objektiven Grund haben, so dass es möglich wäre, dass Erscheinungen von der Einbildungskraft anders apprehendiert würden, als unter der Bedingung einer möglichen synthetischen Einheit dieser Apprehension, so würde es auch etwas ganz Zufälliges sein, dass sich Erscheinungen in einen Zusammenhang der menschlichen Erkenntnisse schickten. Denn, ob wir gleich das Vermögen hätten, Wahrnehmungen zu assoziieren, so bliebe es doch an sich (A 122) ganz unbestimmt und zufällig, ob sie auch assoziabel wären [...]. Es muss also ein objektiver, d.h. vor allen empirischen Gesetzen der Einbildungskraft a priori einzusehender Grund sein, worauf die Möglichkeit, ja sogar die Notwendigkeit eines durch alle Erscheinungen sich erstreckenden Gesetzes beruht, sie nämlich durchgängig als solche Data der Sinne anzusehen, welche an sich assoziabel, und allgemeinen Regeln einer durchgängigen Verknüpfung in der Reproduktion unterworfen sind. Diesen objektiven Grund aller Assoziation der Erscheinungen nenne ich die *A f f i n i t ä t* derselben. Diesen können wir aber nirgends anders, als in dem Grundsatz von der Einheit der Apperzeption, in Ansehung aller Erkenntnisse, die mir angehören sollen, antreffen. Nach diesem müssen durchaus alle Erscheinungen so ins Gemüt kommen, oder apprehendiert werden, dass sie zur Einheit der Apperzeption zusammenstimmen, welches, ohne synthetische Einheit in ihrer Verknüpfung, die mithin auch objektiv notwendig ist, unmöglich sein würde. (A 123)

Die objektive Einheit allen (empirischen) Bewusstseins in einem Bewusstsein (der ursprünglichen Apperzeption) ist also die notwendige Bedingung sogar aller möglichen Wahrnehmung, und die Affinität aller Erscheinungen (nahe oder entfernte) ist eine notwendige Folge einer Synthesis in der Einbildungskraft, die a priori auf Regeln gegründet ist. [...] (A 124) Diese Apperzeption ist es nun, welche zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen muss, um ihre Funktion intellektuell zu machen. Denn an sich selbst ist die Synthesis der Einbildungskraft, obgleich a priori ausgeübt, dennoch jederzeit sinnlich, weil sie das Mannigfaltige nur so verbindet, wie es in der Anschauung *e r s c h e i n t* [...].

Wir haben also eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntnis a priori zugrunde liegt. Vermittelst deren [*d.h. hier: der Kategorien*] bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits, mit der Bedingung der notwendigen Einheit der reinen Apperzeption andererseits in Verbindung. Beide äußerste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelst dieser transzendentalen Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen; weil jene [*d.h. hier: die Anschauungsformate*] sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände einer empirischen Erkenntnis, mithin keine Erfahrung geben würden. Die wirkliche Erfahrung, welche aus der Apprehension, der Assoziation, der Reproduktion, endlich der Rekognition der Erscheinungen besteht, enthält in der letzteren (A 125) und höchsten (der bloß empirischen Elemente der Erfahrung) Begriffe, welche die formale Einheit der Erfahrung, und mit ihr alle objektive Gültigkeit (Wahrheit) der empirischen Erkenntnis möglich machen. Diese Gründe der Rekognition des Mannigfaltigen, sofern sie bloß die Form einer Erfahrung überhaupt angehen, sind nun jene Kategorien. Auf ihnen gründet sich also alle formale Einheit in der Synthesis der Einbildungskraft, und vermittelst dieser auch aller empirische Gebrauch derselben (in der Rekognition, Reproduktion, Assoziation, Apprehension) bis herunter zu den Erscheinungen, weil diese, nur vermittelst jener Elemente der Erkenntnis überhaupt und unserem Bewusstsein, mithin uns selbst angehören können.

Die Ordnung und Regelmäßigkeit, also an den Erscheinungen, die wir *Natur* nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüts ursprünglich hineingelegt. Denn diese Natureinheit soll eine notwendige, d.h. a priori gewisse Einheit der Verknüpfung der Erscheinungen sein. Wie sollten wir aber wohl a priori eine synthetische Einheit auf die Bahn bringen können, wären nicht in den ursprünglichen Erkenntnisquellen unseres Gemüts subjektive Gründe solcher Einheit a priori enthalten, und wären diese subjektiven Bedingungen nicht zugleich objektiv gültig, indem sie die Gründe (A 126) der Möglichkeit sind, überhaupt ein Objekt in der Erfahrung zu erkennen?

Wir haben den *V e r s t a n d* oben auf mancherlei Weise erklärt: durch eine Spontaneität der Erkenntnis (im Gegensatz der Rezeptivität der Sinnlichkeit), durch ein Vermögen zu denken, oder auch ein Vermögen der Begriffe, oder auch der Urteile, welche Erklärungen, wenn man sie bei Licht besieht, auf eins hinauslaufen. Jetzt können wir ihn als das *V e r m ö g e n d e r R e g e l n* charakterisieren. Dieses Kennzeichen ist fruchtbarer und tritt dem Wesen desselben näher. Sinnlichkeit gibt uns Formen (der Anschauung), der Verstand aber Regeln. Dieser ist jederzeit geschäftig, die Erscheinungen in der Absicht durchzuspähen [*d.h. zu analysieren*], um an ihnen irgendeine Regel aufzufinden. Regeln, sofern sie objektiv sind (mithin der Erkenntnis des Gegenstandes notwendig anhängen), heißen Gesetze. Ob wir gleich durch Erfahrung viele Gesetze lernen, so sind diese doch nur besondere Bestimmungen noch höherer Gesetze, unter denen die höchsten (unter welchen alle andere stehen), a priori aus dem Verstande selbst herkommen, und nicht von der Erfahrung entlehnt sind, sondern vielmehr den Erscheinungen ihre Gesetzmäßigkeit verschaffen, und eben dadurch Erfahrung möglich machen müssen. Es ist also der Verstand nicht bloß ein Vermögen, durch Vergleichung der Erscheinungen sich Regeln zu machen: er ist selbst die Gesetzgebung für die Natur, d.h. ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d.h. synthetische Einheit (A 127) des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben: denn Erscheinungen können, als solche, nicht außer uns stattfinden, sondern existieren nur in unserer Sinnlichkeit [*i.w.S.*]. [...]

So übertrieben, so widersinnig es also auch lautet, zu sagen: der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur, und mithin der formalen Einheit der Natur, so richtig, und dem Gegenstande, nämlich der Erfahrung angemessen ist gleichwohl eine solche Behauptung. [...] Alle empirischen Gesetze sind nur (A 128) besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter welchen und nach deren Norm jene allererst möglich sind, und die Erscheinungen eine gesetzliche Form annehmen, sowie auch alle Erscheinungen, ungeachtet der Verschiedenheit ihrer empirischen Form, dennoch jederzeit den Bedingungen der reinen Form der Sinnlichkeit gemäß sein müssen.

Der reine Verstand ist also in den Kategorien das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen, und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich. Mehr aber hatten wir in der transzendentalen Deduktion der Kategorien nicht zu leisten, als dieses Verhältnis des Verstandes zur Sinnlichkeit, und vermittelt derselben zu allen Gegenständen der Erfahrung, mithin die objektive Gültigkeit seiner reinen Begriffe a priori begreiflich zu machen und dadurch ihren Ursprung und ihre Wahrheit festzusetzen. [...]

[Im Folgenden wird nun die zweite Fassung vorgestellt]

Das Mannigfaltige der Vorstellungen kann in einer Anschauung gegeben werden, die bloß sinnlich, d.h. nichts als Empfänglichkeit ist, und die Form dieser Anschauung kann a priori in unserem Vorstellungsvermögen liegen, ohne doch etwas anderes, als die Art zu sein, wie das Subjekt affiziert wird. Allein die *V e r b i n d u n g* (conjunctio) eines Mannigfaltigen überhaupt, kann niemals durch Sinne in uns kommen, und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich (B 130) mit enthalten sein; denn sie ist ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und, da man diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit [*i.e.S.*], 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 empirischen oder nicht empirischen Anschauung sein, eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung *S y n t h e s i s* belegen werden, 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 *V e r b i n d u n g* 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, d.i. die *A n a l y s i s*, 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 *d u r c h i h n* als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden müssen.

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 *s y n t h e t i s c h e n* Einheit des Mannigfaltigen*) [...] (B 131)

*) Ob die Vorstellungen selbst identisch sind, und also eine durch die andere analytisch könne gedacht werden, das kommt hier nicht in Betrachtung. Das *B e w u s s t s e i n* 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.

Von der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption

Das: I c h d e n k e , muss alle meine Vorstellungen begleiten k ö n n e n ; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt (B 132) 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 A n s c h a u u n g . Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: I c h d e n k e , in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. Diese Vorstellung aber ist ein Aktus der S p o n t a n e i t ä t , d.h. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die r e i n e A p p e r z e p t i o n , um sie von der e m p i r i s c h e n zu unterscheiden, oder auch die u r s p r ü n g l i c h e A p p e r z e p t i o n , weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung I c h d e n k e hervorbringt, die alle anderen Vorstellungen muss begleiten können, und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, sowie von keiner abgeleitet werden kann. [...] (B 133) Denn das empirische Bewusstsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, dass ich jede Vorstellung mit Bewusstsein begleite, sondern dass ich eine zu der anderen h i n z u s e t z e 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 I d e n t i t ä t d e s B e w u s s t s e i n s i n diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d.h. die a n a l y t i s c h e Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgendeiner s y n t h e t i s c h e n möglich*). (B 134)

*) Die analytische Einheit des Bewusstseins hängt allen gemeinsamen Begriffen, als solchen, an; z.B. wenn ich mir R o t überhaupt denke, so stelle ich mir dadurch eine Beschaffenheit vor, die (als Merkmal) irgendwo angetroffen, oder mit anderen Vorstellungen verbunden sein kann;

Der Gedanke: diese in der Anschauung gegebenen Vorstellungen gehören m i r insgesamt zu, heißt demnach soviel, als ich vereinige sie in einem Selbstbewusstsein, oder kann sie wenigstens darin vereinigen, und ob er gleich selbst noch nicht das Bewusstsein der S y n t h e s i s der Vorstellungen ist, so setzt er doch die Möglichkeit der letzteren voraus, d.h. nur dadurch, dass ich das Mannigfaltige derselben in einem Bewusstsein begreifen kann, nenne ich dieselben insgesamt m e i n e 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 hervorgebracht, ist also der Grund der Identität der Apperzeption selbst, die a priori allem m e i n e m 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 aufgenommen werden, sondern ist allein (B 135) eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperzeption zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist. [...] (B 144)

also nur vermöge einer vorausgedachten möglichen synthetischen Einheit kann ich mir die analytische vorstellen. Eine Vorstellung, die als v e r s c h i e d e n e n gemein gedacht werden soll, wird als zu solchen gehörig angesehen, die außer ihr noch etwas V e r s c h i e d e n e s 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 den man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muss, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.

Anmerkung

Ein Mannigfaltiges, das in einer Anschauung, die ich die meininge nenne, enthalten ist, wird durch die Synthesis des Verstandes als zur *n o t w e n d i g e n* Einheit des Selbstbewusstseins gehörig vorgestellt, und dieses geschieht durch die Kategorie*). Diese zeigt also an: dass das empirische Bewusstsein ebenso wohl 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 *D e d u k t i o n* der reinen Verstandesbegriffe gemacht, in welcher ich (da die Kategorien *u n a b h ä n g i g* von *S i n n l i c h k e i t* bloß im Verstande entspringen) noch von der Art, wie das Mannigfaltige zu einer empirischen Anschauung gegeben werde, abstrahieren [*absehen*] muss, um *hier* nur auf die Einheit, die in die Anschauung vermittelt der Kategorie durch den Verstand hinzukommt, zu sehen. In der Folge [vgl. *ab: B 159*] wird aus der Art, wie in der Sinnlichkeit die empirische Anschauung gegeben wird, gezeigt (B 145) werden, dass die Einheit derselben keine andere sei, als welche die Kategorie dem Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung überhaupt vorschreibt, und dadurch also, dass ihre Gültigkeit a priori in Ansehung aller Gegenstände 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, *g e g e b e n* 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 hervorbracht würden), so würden die Kategorien in Ansehung eines solchen Erkenntnisses gar keine Bedeutung [*Funktion*] haben.

*) Der Beweisgrund beruht auf der vorgestellten *E i n h e i t* der *A n s c h a u u n g*, 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.

Sie sind nur Regeln für einen Verstand, dessen ganzes Vermögen im Denken besteht, d.h. in der Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung gegeben worden ist, zur Einheit der Apperzeption zu bringen, der also für sich gar nichts *e r k e n n t*, sondern nur den Stoff, die Anschauung, die ihm durchs Objekt gegeben werden muss, zur Erkenntnis verbindet und ordnet. Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes aber, nur vermittelt der Kategorien und (B 146) 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.

**Die Kategorie hat keinen anderen Gebrauch
zum Erkenntnis der Dinge, als ihre Anwendung
auf Gegenstände der Erfahrung**

Sich einen Gegenstand *d e n k e n*, und einen Gegenstand *e r k e n n e n*, ist also nicht einerlei. Zum Erkenntnis gehören nämlich zwei Stücke: erstens 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, soviel ich wüsste, *n i c h t s g ä b e*, noch geben *k ö n n t e*, worauf mein Gedanke angewandt werden könne. Nun ist alle uns mögliche Anschauung sinnlich (Ästhetik), also kann das Denken eines Gegenstandes überhaupt durch einen reinen Verstandesbegriff bei uns nur Erkenntnis werden, sofern dieser auf Gegenstände der Sinne bezogen wird. Sinnliche (B 147) Anschauung ist entweder reine Anschauung (Raum und Zeit) oder empirische Anschauung desjenigen, was im Raum und in der Zeit unmittelbar als wirklich, durch Empfindung, vorgestellt wird. [...]

D i n g e im R a u m und in der Z e i t werden aber nur gegeben, sofern sie Wahrnehmungen (mit Empfindung begleitete Vorstellungen) sind, mithin durch empirische Vorstellung. Folglich verschaffen die reinen Verstandesbegriffe [...] nur sofern Erkenntnis, als diese, mithin auch die Verstandesbegriffe vermittelt ihrer, auf empirische Anschauungen angewandt werden können. Folglich liefern uns die Kategorien vermittelt der [*reinen*] Anschauung auch keine Erkenntnis von Dingen, als nur durch ihre mögliche Anwendung auf e m p i r i s c h e A n s c h a u u n g , d.h. sie dienen nur zur Möglichkeit e m p i r i s c h e r E r k e n n t n i s . Diese aber heißt E r f a h r u n g . Folglich haben die Kategorien keinen anderen Gebrauch zum Erkenntnis der Dinge, als nur (B 148) sofern diese als Gegenstände möglicher Erfahrung angenommen werden.

Der obige Satz ist von der größten Wichtigkeit; denn er bestimmt ebensowohl die Grenzen des Gebrauchs der reinen Verstandesbegriffe in Ansehung der Gegenstände, als die transzendente 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 für die Erfahrung. Über diese Grenzen hinaus stellen sie gar nichts dar; 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 Gegenstände 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 u n s e r e 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 bestimmen (B 149) könnten. U n s e r e sinnliche und empirische Anschauung kann ihnen allein Sinn und Bedeutung verschaffen.

Nimmt man also ein Objekt einer *n i c h t - s i n n l i c h e n* Anschauung als gegeben an, so kann man es freilich durch alle die Prädikate vorstellen, die schon in der Voraussetzung liegen, *d a s s i h m n i c h t s z u r s i n n l i c h e n A n s c h a u u n g G e h ö r i g e s z u k o m m e*: 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 keine eigentliche Erkenntnis, wenn ich bloß anzeige, wie die Anschauung des Objekts *n i c h t s e i*, 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.h. 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. [*Weshalb auch eine jede ›Metaphysik des Außenwelt-Universums‹ vergebens wäre!*] [...] (B 150)

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 eben darum bloße *G e d a n k e n f o r m e n*, 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 zugrunde liegt, welche auf der Rezeptivität der Vorstellungs-

fähigkeit (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.h. Anwendung auf Gegenstände, (B 151) die uns in der Anschauung gegeben werden können, aber nur als Erscheinungen bekommen [...]. [Vgl. *Schematismuskapitel*]

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*, [...] weil sie selbst a priori vorgehen [...].

Allein die *figürliche Synthesis*, wenn sie bloß auf die ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption, d.h. diese transzendente Einheit geht, welche in den Kategorien gedacht wird, muss, zum Unterschiede von der bloß intellektuellen Verbindung, die *transzendente 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* [*i. w. S.*]; sofern aber doch ihre *Synthesis* eine Ausübung der Spontaneität ist, welche bestimmend, und nicht, wie der Sinn, (B 152) 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 Anschauung, den *Kategorien* gemäß, muss die *transzendente 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 (die ohne alle Einbildungskraft, bloß durch den Verstand geschieht) 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 um deswillen nicht in die Transzendentalphilosophie, sondern in die Psychologie gehört. [...] (B 159)

Transzendente Deduktion
[bzw. die Erklärung derselben] des allgemein möglichen
Erfahrungsgebrauchs der reinen Verstandesbegriffe

[...] Jetzt soll die Möglichkeit, *d u r c h K a t e g o r i e n* die Gegenstände, die nur immer *u n s e r e n S i n n e n v o r k o m m e n m ö g e n*, 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 möglich zu machen, erklärt werden. (B 160) 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.

Zuvorderst merke ich an, dass ich [*in der B-Ausgabe*] 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.

An den Vorstellungen von Raum und Zeit haben wir *F o r m e n* der äußeren als auch der inneren sinnlichen Anschauung *a priori*, 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 werden nicht bloß als *F o r m e n* der sinnlichen Anschauung, sondern *auch* als *A n s c h a u u n g e n* selbst vorgestellt (die ein Mannigfaltiges, *mitsamt* der Bestimmung der *E i n h e i t* dieses Mannigfaltigen in ihnen a priori, enthalten; siehe transzendente Ästhetik).*) Also (B 161) ist selbst schon Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen, außer oder in uns, mithin auch eine *V e r b i n d u n g*, der alles, was im Raume oder in der Zeit bestimmt vorgestellt werden soll, gemäß sein muss, a priori als Bedingung der Synthesis aller *A p p r e h e n s i o n* schon mit (nicht in) diesen Anschauungen zugleich gegeben. Diese synthetische Einheit aber kann keine andere sein, als die der Verbindung des Mannigfaltigen einer gegebenen *A n s c h a u u n g* überhaupt in einem ursprünglichen Bewusstsein, den Kategorien gemäß, nur auf unsere *s i n n l i c h e A n s c h a u u n g* 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 *G e g e n s t a n d* vorgestellt (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf), enthält mehr, als bloße Form [vgl. Fußnote zu KdrV: A 20] der Anschauung, nämlich *Z u s a m m e n f a s s u n g* des Mannigfaltigen, nach der Form *der* in der Sinnlichkeit gegebenen *E r s c h e i n u n g (e n)*, in eine *a n s c h a u l i c h e* Vorstellung, sodass die Form der Anschauung bloß Mannigfaltiges, die *f o r m a l e A n s c h a u u n g* [d.i. die Kantische, aber im Grunde verwerfliche (vgl. Anmerk. im Schematismuskap., vor allem zu A 142) *Idee einer reinen (qualiafreien), wahrnehmungs-metaphysischen S c h a u* des Raumes (oder der Zeit) *mitsamt* der kategorialen Verknüpfung desselben überhaupt (transz. Schema) in einem ursprünglichen Bewusstsein] aber Einheit der Vorstellung gibt. Diese Einheit hatte ich in der Ästhetik [KdrV: A19ff.] bloß zur Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, dass sie [gemeint ist hier: das Schema als das allgemein Einheit gebende Produkt der schematisierenden Formgebung durch die Einbildungskraft] 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 *a l s A n s c h a u u n g e n* zuerst gegeben werden, so gehört die Einheit dieser Anschauung a priori zum Raume und der Zeit, und nicht zum Begriffe des Verstandes [vgl. hier nochmals oben die Kantische Idee der >formalen Anschauung< sowie KdrV: B 150ff.].

(B 162) Wenn ich also z.B. die empirische Anschauung eines Hauses durch Apprehension [*in der vierten Originalausgabe: Apperzeption*] des Mannigfaltigen derselben zur Wahrnehmung mache, so liegt mir die notwendige Einheit des Raumes und der äußeren sinnlichen Anschauung überhaupt zugrunde, 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.h. die Kategorie der Größe [*Quantität*], welcher also jene Synthesis der Apprehension, d.h. 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 inneren Anschauung (B 163) zugrunde 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 [*i.w.S.*] 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 [*Relation*] 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 ein und dieselbe Spontaneität, welche dort, unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verstandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt.

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.h. wie sie die Verbindung des Mannigfaltigen der Natur, ohne sie von dieser abzunehmen, a priori bestimmen können. Hier ist die Auflösung dieses Rätsels.

(B 164) Es ist nun nichts befremdlicher, wie die Gesetze der Erscheinungen in der Natur mit dem Verstande und seiner Form a priori, d.h. seinem Vermögen das Mannigfaltige überhaupt zu *v e r b i n d e n*, 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, unerkant 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 mögliche Wahrnehmung, sie selbst aber, diese empirische Synthesis, von der transzendentalen, mithin den Kategorien abhängt, so müssen alle möglichen Wahrnehmungen, mithin auch alles, was zum empirischen Bewusstsein immer gelangen kann, d.h. (B 165) 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 mehr Gesetze aber, als die, auf denen eine *N a t u r*
ü b e r h a u p t, als Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in
Raum und Zeit beruht, reicht auch das reine Verstandesver-
mögen nicht zu, durch bloße Kategorien den Erscheinungen a
priori Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie
empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon
n i c h t v o l l s t ä n d i g a b g e l e i t e t werden, ob sie
gleich alle insgesamt unter jenen stehen. Es muss Erfahrung
dazu kommen, um die letzteren [*d.h. die besonderen Gesetze*]
ü b e r h a u p t kennenzulernen; von Erfahrung aber über-
haupt, und dem, was als ein Gegenstand derselben erkannt
werden kann, geben allein jene Gesetze a priori die Belehrung.

Resultat dieser Deduktion der Verstandesbegriffe

Wir können uns keinen Gegenstand *d e n k e n*, ohne
durch Kategorien; wir können keinen gedachten Gegenstand
e r k e n n e n, ohne durch Anschauung, die jenen Begriffen
entspricht. [...]

[*Im Folgenden verlaufen Ausgabe A und B wieder weitgehend identisch*]

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.h. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel 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 Geschäft, die bloße Form der Erkenntnis in Begriffen, Urteilen (A 133) und Schlüssen analytisch auseinanderzusetzen, und dadurch formale Regeln alles Verstandesgebrauchs zustande zu bringen. Wollte sie nun allgemein zeigen, wie man unter diese Regeln subsumieren, d.h. unterscheiden sollte, ob etwas darunter stehe oder nicht, so könnte dieses nicht anders, als wieder durch eine Regel geschehen. Diese aber erfordert eben darum, weil sie eine Regel ist, 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. [...] 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, (A 134) oder ein Staatskundiger kann viel schöne pathologische, juristische oder politische Regeln im Kopfe haben, in dem Grade, dass er selbst darin 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 ist. Dieses ist auch der einzige und große Nutzen der Beispiele: dass sie die Urteilskraft schärfen. [...] (A 135)

*) Der Mangel an Urteilskraft ist eigentlich das, was man Dummheit nennt, und einem solchen Gebrechen ist gar nicht abzuhelfen. [...]

Obleich nun aber die *a l l g e m e i n e* Logik der Urteilkraft keine Vorschriften geben kann, so ist es doch mit der *t r a n s z e n d e n t a l e n* ganz anders bewandt, so dass es gar scheint, die letztere habe es zu ihrem eigentlichen Geschäfte gemacht, die Urteilkraft im Gebrauche des reinen Verstandes, durch bestimmte Regeln zu berichtigen und zu sichern. [...]

Denn die Transzendental-Philosophie hat das Eigentümliche: dass sie außer der Regel (oder vielmehr der allgemeinen Bedingung zu Regeln), die in dem reinen Verstandesbegriff gegeben wird, zugleich a priori den Fall anzeigen *muss*, worauf sie [*d.h. die Regel*] angewandt werden soll. [...] Sie handelt von Begriffen, die sich auf ihre Gegenstände a priori beziehen sollen [...]; (A 136) sie muss zugleich die Bedingungen, unter welchen Gegenstände (in Übereinstimmung mit jenen Begriffen) gegeben werden können, in allgemeinen aber hinreichenden Kennzeichen darlegen, widrigenfalls sie [*d.h. die reinen Verstandesbegriffe*] ohne allen Inhalt, mithin bloße logische Formen und nicht reine Verstandesbegriffe sein würden.

Diese transzendente Lehre der Urteilkraft wird nun *u.a.* [...] *den* Schematismus des reinen Verstandes enthalten, welcher von der sinnlichen Bedingung handelt, unter welcher reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können [...]. (A 137)

Von dem Schematismus der Begriffe^m

In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muss die Vorstellung des ersteren mit der letzteren Vorstellung *gleichartig* sein, d.h. 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.

^m *Eigentlich: ›Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe‹. Kant behandelt hier jedoch auch den ›Schematismus der empirischen Begriffe‹, stellt aber beide miteinander vermischt dar. Außerdem ist nicht nur der Schematismus in beiden Fällen ein und derselbe (d.h. die Anwendung einer allgemeinen Regel auf eine individuelle Erscheinung), auch alle jemals anwendbaren Begriffe (ob rein oder empirisch vorgestellt) sind tatsächlich bloß erkenntnistheoretisch, d.h. *epistemisch* unterschieden. So können die Kategorien, d.h. in ihrer Ausdrucksform der reinen Verstandesbegriffe, zwar als höchstmöglich abstrakt gedachte, d.h. nicht-konkrete Begriffe (z.B. Kausalität) verstanden werden, sind aber von den empirischen, d.h. mehr oder weniger konkret oder nicht bloß eine Kategorie ausdrückend definiert gedachten Begriffen lediglich graduell, niemals aber wesentlich unterschieden (denn *jeder* Begriff, von *auditiver* Empfindungsqualität genuin durchdrungen, stellt eine *Allgemeinheit*, ja *Nichtheit* in Bezug auf die *visuelle Anschauung* dar!). – Kant pocht zudem auf eine klare Unterscheidung der gesamten Erscheinungswelt: in „rein geometrische“ bzw. allgemein „(rein) sinnliche Begriffe“, d.s. quasi sinnlich-begriffliche bzw. die bloßen Anschauungsformate (Raum oder Zeit) bestmöglich darstellend gedachten Erscheinungsweisen (nach Kant vor allem in der Geometrie anzutreffen: S. 65) auf der einen Seite, und solcher Art Erscheinungen auf der anderen Seite, die auch Empfindung, als empirisch gedachten Zusatz, beinhalten (da aber erstere ohne Empfindung, wozu z.B. auch die ›visuelle Form‹ zählt, gar nicht angeschaut werden können, sind diese von letzteren ebenfalls nur epistemisch, nicht aber sinnlich-wesenhaft unterschieden). – Die Gründe für diese *jeweils zweifache* Untergliederung von Begriffs- und Erscheinungswelt können (in Kenntnis des Schematismuskapitels) dadurch erhellt werden, dass ein ›*transzendentes Schema*‹ eben nur mittels einer *transzendentalen Verknüpfung* (und Verknüpfbarkeit) der *apriorischen Formatiertheiten* des Begriffs (zwecks kategorialer Anschauungsbestimmung) mit denen der Erscheinung (zwecks raumzeitlicher Begriffsrestriktion) produziert und dadurch erst eine (neue) Wahrnehmungsgestalt erzeugt werden kann. Weil aber gerade die hierfür notwendige, raumzeitliche Anschauungsformatierung bzw. kategoriale Begriffsformatierung auch für alle empirischen Erscheinungen bzw. Begriffe als Bedingung der Möglichkeit derselben jederzeit vorausgesetzt gedacht werden kann und für die bloße *Philosophie sinnlicher Wahrnehmung* die Darstellung des sich hieraus ergebenden ›Schematismus der (empirischen) Begriffe‹ vollkommen ausreichend ist, so wird in der Auswahl der Textpassagen hierauf nicht nur der Fokus gesetzt, sondern diese zugleich (zur Verbesserung des Verständnisses) leicht und nachvollziehbar angepasst. (Frießem)*

So hat der empirische Begriff eines T e l l e r s mit der reinen äußeren Wahrnehmung eines K r e i s e s ^m Gleichartigkeit, indem die Rundung, die in dem ersteren [wenn man nur runde Teller kennt!] gedacht wird, sich im letzteren anschauen lässt.^{mm}

Nun sind aber reine abstrakte Begriffe ^{mmmm}, im Vergleich zu empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen, ganz u n g l e i c h a r t i g und können niemals in irgendeiner Anschauung angetroffen werden. Wie ist nun die S u b s u m t i o n

^m Eigentlich: **›mit dem reinen geometrischen Begriff eines K r e i s e s < . Weil man jedoch einen Begriff nach Kantischer Definition niemals anschauen, sondern bloß denken kann (vgl. KdrV: A 51), kann sich hinter dieser Formulierung auch nichts anderes als die a l s r e i n g e d a c h t e , ä u ß e r e E r s c h e i n u n g eines Kreises verbergen. Diese, wie auch alle anderen Grundfiguren der Geometrie gelten im Kantischen Denkmodell zwar als „reine“ Sinnesprodukte bzw. „formale Anschauungen“ hinsichtlich des (begrifflich fassbaren) Anschauungsformats des (hier: zweidimensionalen, euklidischen) Raumes, weshalb Kant diese auch als „reine sinnliche Begriffe“ (d.s. Quasi-Begriffe der Sinnlichkeit) bezeichnet, k ö n n e n aber dennoch nichts anderes als Erscheinungen darstellen, obgleich bereits als unter diesen erkenntnistheoretischen Regeln bzw. den Kategorien Kants stehend gedacht (vgl. S. 65). Kant bezieht sich hier somit niemals auf subjektiv bzw. frei erzeugte Erscheinungen (vgl. ›Schematismus ohne Begriff‹ in der KdU), sondern auf die bereits, vermittelt der (kategorial formatierten) begrifflichen Bestimmungstätigkeit der Urteilskraft (sowie der hierdurch wiederum erzeugungen und zugleich angeleiteten Produktivität und/oder Reproduktivität der Einbildungskraft), o b j e k t i v i e r t e n E r s c h e i n u n g e n d e r D i n g e , d . s . W a h r n e h m u n g e n b z w . P h ä n o m e n e . – Vor diesem Hintergrund muss aber auch endlich darauf hingewiesen werden (ohne die Kantische Denkleistung schmälern zu wollen), dass der Legitimität der Ableitungsgründe Kantischer Kategorien und Anschauungsformate (Raum und Zeit), d.s. die „reine Mathematik“ und „reine Naturwissenschaft“, weitgehend widersprochen (vgl. Nicht-Euklidische Geometrie) oder diese zumindest „relativiert“ (vgl. Werner Heisenberg: ›Quantenmechanik und Kantsche Philosophie‹) wurde! Die eigentlichen Ableitungsgründe liegen daher wohl im Kantischen Modelldenken selbst; so könnte man Kant (im visuellen Kontext betrachtet) als eine Art (**unmöglichen, weil qualiafrei modellierenden**) a b b i l d s y n t a k t i s c h e n Wahrnehmungs-Metaphysiker bezeichnen, der die u n t e r s t e Grenze unserer äußeren (visuellen) Erscheinungswelt gerade in der Geometrie (als der vermeintlichen Heimstätte „reiner Anschauungen des Raumes“) gefunden haben wollte und infolgedessen auf die Existenz eines alle direkt-visuelle Seheindrücke bedingenden Anschauungsformats der Sinnlichkeit, d.i. der Raum, geschlossen hat! (Frießem)**

^{mm} Doch selbst die ›Rundheit‹ ist ein (empirischer) Begriff, d.h. eine auditive Allgemeinheit (bzw. Nichtheit im Vergleich zur Sichtbarkeit der ›Rundheit‹), die auf die visuelle Anschauung angewendet werden muss, um sich diese inhaltlich überhaupt denken zu können, sodass allein hierdurch ein ›Schematismus der empirischen (obgleich stets kategorial formatierten) Begriffe‹ notwendig erscheint. (Frießem)

^{mmmm} Eigentlich: **›reine Verstandesbegriffe‹. (Frießem)**

der letzteren unter die ersteren, mithin die Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich^m, da doch niemand sagen wird: diese, z.B. die Kausalität, könne auch durch Sinne angeschaut werden und sei in der (A 138) Erscheinung enthalten? Diese so natürliche und erhebliche Frage ist nun eigentlich die Ursache, welche eine transzendente Lehre der Urteilskraft notwendig macht, um nämlich die Möglichkeit zu zeigen, wie *reine abstrakte Begriffe*^{mm} auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können. In allen anderen Wissenschaften [vs. *Metaphysik*], 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 [*sic!*], ist es unnötig [*sic!*], wegen der Anwendung der 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 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 *abstrakte Begriff*^{mmm} enthält reine synthetische Einheit des Mannigfaltigen überhaupt. Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknüpfung der Vorstellungen, enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anschauung. Nun ist eine transzendente Zeitbestimmung mit der *Kategorie* (die die Einheit derselben ausmacht) sofern gleichartig, als sie *allgemein* ist und auf einer Regel a priori beruht. Sie ist aber andererseits mit der *Erscheinung* sofern (A 139) gleichartig, als die *Zeit* in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich sein, vermittelt der transzendentalen

^m Oder anders gefragt: Wie sind synthetische [d.h.: Anschauung und Begriff verbindende] Erfahrungsurteile a priori möglich? (Frießem)

^{mm} Eigentlich: ›*reine Verstandesbegriffe*‹. (Frießem)

^{mmm} Eigentlich: ›*Der Verstandesbegriff*‹. (Frießem)

Zeitbestimmung^m, welche, als das Schema der *abstrakten Begriffe*^{mm}, die Subsumtion der letzteren unter die erste [d.h. *der Erscheinungen unter die Kategorie*] vermittelt.

Nach demjenigen, was in der Deduktion der Kategorien gezeigt worden ist, wird hoffentlich niemand im Zweifel stehen, sich über die Frage zu entschließen: ob diese reinen Verstandesbegriffe von bloß empirischem oder auch von transzendentelem Gebrauche sind, d.h. 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 für uns ohne Sinn sind, noch irgendeine Bedeutung haben können, wo nicht, entweder ihnen selbst, oder wenigstens den Elementen, woraus 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, außer der Funktion des Verstandes in der Kategorie, noch formale Bedingungen der Sinnlichkeit (A 140) (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 Begriff*^{mmm} in seinem Gebrauch restringiert ist,

^m Betrachtet man alle Kategorien (A 80), so erscheint aber auch eine ›transzendente Raumbestimmung‹ äußerer Erscheinungen möglich, ja sogar zwingend erforderlich; diese scheint Kant auch in Form des oberen Teller-Beispiels, obgleich wenig einleuchtend oder gar verständlich und von Kant als wenig relevant bzw. erklärungsbedürftig eingeschätzt, abgehandelt zu haben. Die späteren Beispiele der fünf Punkte, des Dreiecks oder des (unbewegten) Hundes, nicht zuletzt die Bilderzeugung selbst, können ebenfalls als Hinweise und Möglichkeit einer ›transzendentalen Raumbestimmung‹ (eher: Gestaltbestimmung) gedeutet werden. (Frießem)

^{mm} Eigentlich: ›**der Verstandesbegriffe**‹. (Frießem)

^{mmm} Eigentlich: ›**der Verstandesbegriff**‹. Hier darf das Gesprochene als auf alle Begriffe anwendbar gedacht werden. (Frießem)

das S c h e m a *dieses Begriffs*^m, und das Verfahren des Verstandes mit diesen Schematen den S c h e m a t i s m u s 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 hintereinander 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.B. Tausend) in einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst, welches ich im letzteren Falle schwerlich würde übersehen und mit dem Begriffe vergleichen können. Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe.

In der Tat liegen unseren *reinen Wahrnehmungen*^{mm} nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemata zugrunde.^{mmm} (A 141) Dem Begriffe von einem [*allgemeinen*] Dreieck überhaupt würde gar kein Bild desselben jemals adäquat sein.

^m Eigentlich: ›*dieses Verstandesbegriffs*‹. (Frießem)

^{mm} Eigentlich: ›*unseren reinen sinnlichen Begriffen*‹. (Frießem)

^{mmm} Im Kantischen Denksystem besitzen auch die Begriffe Bild (1) und Schema (2) jeweils zwei unterschiedliche Definitionen: das Bild (1a) entspricht einer empirischen Ersatz-Wahrnehmung einer anderen Wahrnehmung (bestehend aus Gestalt, Ausdehnung und Empfindung); das *reine Bild* (1b; KdV: A 142) hingegen einer solchen eines ›sinnlichen Begriffs‹ (Gestalt und/oder Ausdehnung); das (*quasi-empirische*) *Schema* (2a) bzw. der Umriss (lat. *adumbratio*) der Dinge ist mit (1b) quasi-identisch (wenn man die Ersatzfunktion außer Acht lässt); das *transzendente Schema* (2b), als das spezifische Produkt einer transzendentalen Bestimmungs- und Restriktionstätigkeit hinsichtlich der jeweiligen, bloß a priori vorliegenden raumzeitlichen Anschauungsformatiertheit und kategorialen Begriffsformatiertheit (d.s. apriorische Zwischen- bzw. Vorprodukte des Wahrnehmungsvorgangs), ist bloß ein wahrnehmungs-metaphysischer ›Umriss‹ (eigentlich aber eine Art metaphysische ›Naht‹ bzw. ein ›Dazwischen-Produkt‹) als die fundamentalste Bedingung aller nur möglichen Wahrnehmungen und ihrer Gestalten. (Frießem)

Denn es würde die Allgemeinheit des Begriffs nicht erreichen, welcher macht, dass dieser für alle, recht- oder schiefwinklige usw. gilt, sondern immer nur auf einen Teil dieser Sphäre eingeschränkt sein. Das Schema des Dreiecks 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 *selbst* jederzeit [*mittels bestimmender Urteilkraft*] unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemäß einem gewissen allgemeinen Begriffe [*d.h. gemäß seiner kategorialen Formatiertheit*]. 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 mögliches Bild, was ich in concreto darstellen kann, eingeschränkt zu sein. Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden. So viel können wir nur sagen: das Bild ist ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft, das S c h e m a *reiner äußerer Wahrnehmungen*^m (als der [A 142] *reinen* Figuren [*d.h. Gestalten*; KdrV: A 157] im Raume) [*Ursachen-Definition*:] ein [*transzendentes*] Produkt und gleichsam [*Wirkungs-Definition*:] ein [*quasi-empirisches*] Monogramm [*d.h. Umriss*; KdrV: A 833] der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wonach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelt des Schemas, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen, und an sich *mit* demselben nicht völlig kongruieren [*weil uns selbst ›reine Bilder‹ ihre wahrnehmungs-metaphysische Ebene niemals unverdeckt vor Augen legen können*].

^m Eigentlich: › S c h e m a *sinnlicher Begriffe*‹. (Frießem)

Dagegen ist das [*transzendente*] Schema eines *reinen abstrakten Begriffes*^m 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 transzendentes 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. [...] ^{mm} (A 145)

Man sieht nun aus allem diesem, dass das Schema einer jeden Kategorie nur eine Zeitbestimmung, als das der Größe [*Quantität*]: die Erzeugung (Synthesis) der Zeit selbst, in der sukzessiven Apprehension eines Gegenstandes, das Schema der Qualität: die Synthesis der Empfindung (Wahrnehmung) mit der Vorstellung der Zeit, oder die Erfüllung der Zeit, das der Relation: das Verhältnis der Wahrnehmungen untereinander zu aller Zeit (d.h. 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 [*transzendenten*] Schemata sind daher nichts als *Zeitbestimmungen* a priori nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Kategorien, auf die *Zeitreihe* [*Quantität*], den *Zeitinhalt* [*Qualität*], die *Zeitordnung* [*Relation*], und endlich den *Zeitinbegriff* [*Modalität*] in Ansehung aller möglichen Gegenstände.

^m Eigentlich: *›reinen Verstandesbegriffs‹*. (Frießem)

^{mm} Wir ersparen uns an dieser Stelle die Darstellung der transzendenten Schemata aller reinen Verstandesbegriffe, weil sie für die sinnliche Wahrnehmung keinerlei Relevanz besitzen, d.h. bloß der Kantischen Gedankenwelt entspringen. Denn ohne eine noch nicht einmal innerlich reproduzierte Hörbarkeit (d.i. Existenzbedingung aller Begriffe) lassen sich auch keine *›reinen Verstandesbegriffe‹* denken, ohne eine Sichtbarkeit (d.i. Existenzbedingung aller visuellen Anschauung) auch keine *›reinen Anschauungen‹* anschauen, und schon gar nicht diese unter jene mittels einer transzendenten Schema-Produktion zu einem sinnlichen Nichts subsumieren – Ohne Qualia: keine stabilisierbare Schema-Produktion! (Frießem)

Hieraus erhellt sich nun, dass der Schematismus des Verstandes durch die transzendente 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 (A 146) *rein abstrakten Begriffe*^m die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objekte, mithin *B e d e u t u n g* 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 allen 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 transzendente Wahrheit [*des transzendentalen Vermittlungsprinzips*], die vor aller empirischen vorhergeht und sie möglich macht.

Es fällt aber doch auch in die Augen: dass, obgleich die Schemate der *Einbildungskraft*^{mmm} die Kategorien allererst realisieren, sie doch selbige gleichwohl auch restringieren, d.h. auf Bedingungen einschränken, die außer dem Verstande liegen (nämlich in der Sinnlichkeit). Daher ist das Schema eigentlich nur das Phänomen, oder *die Wahrnehmung*^{mmmm} eines Gegenstandes, in Übereinstimmung mit der Kategorie [...].

^m Eigentlich: >**der reinen Verstandesbegriffe**<. (Frießem)

^{mm} Eigentlich: >**die Schemate der Sinnlichkeit**<. Weil jedoch die reine (Kantische) Sinnlichkeit gar keine Schemata erzeugt (und sie somit die Kategorien im Rahmen der Wirkung einer begrifflichen Bestimmungstätigkeit auch nicht „realisieren“ kann), zudem bereits an anderer Stelle das Vermögen der Sinnlichkeit (im erweiterten Sinne; zwecks Kontrastierung des Kantischen Verstandesbegriffs) zusammen mit der Einbildungskraft gedacht wurde, kann hier die Sinnlichkeit (im engeren Sinne) ausgeschlossen und von einer Tätigkeit der Einbildungskraft ausgegangen werden (zumal ein Schema immer nur ein „Produkt der Einbildungskraft“ darstellt), die aber dennoch jederzeit nur gemäß raumzeitlicher Anschauungsformatierung, durch die Sinnlichkeit, erfolgen kann. (Frießem)

^{mmmm} Eigentlich: >**der sinnliche Begriff**<; jede Wahrnehmung betreffend. (Frießem)

Wenn wir *jene* restringierenden [*d.h. einschränkenden*] Bedingungen weglassen, so amplifizieren [*d.h. erweitern*] wir, wie es (A 147) scheint, den vorher eingeschränkten Begriff; so sollten die Kategorien in ihrer reinen Bedeutung, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, von Dingen überhaupt gelten, *w i e s i e s i n d*, anstatt, dass ihre Schemate sie nur vorstellen, *w i e s i e e r s c h e i n e n*, 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 [*sic!*], eine, aber nur logische Bedeutung der bloßen Einheit der Vorstellungen, denen aber kein Gegenstand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die eine Erkenntnis vom Objekt abgeben könnte. So würde z.B. Substanz, wenn man die sinnliche Bestimmung der Beharrlichkeit weglasse, 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 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, *n u r F u n k t i o n e n d e s V e r s t a n d e s* [*d. h. G e d a n k e n f o r m a t e*] zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor. Diese Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit [*i.w.S.*], die den Verstand realisiert, indem sie ihn zugleich restringiert.

[*Ende des Schematismuskapitels*] [...] (B 202)

1. Von den Axiomen der Anschauung

DAS PRINZIP DERSELBEN IST:

ALLE ERSCH EINUNGEN^m SIND EXTENSIVE GRÖß EN.

[...] (A 163) Da die bloße Anschauung an allen Erscheinungen entweder der Raum, oder die Zeit ist, so ist jede Erscheinung als Anschauung eine *e x t e n s i v e* [*d.h. raumzeitlich ausgedehnte*] G r ö ß e, *d.h.* sie kann nur durch sukzessive Synthesis (von Teil zu Teil) in der Apprehension erkannt werden. Alle Erscheinungen werden demnach schon als Aggregate (Menge vorher gegebener Teile) angeschaut [...] bzw. vorgestellt und apprehendiert. [...] (B 207)

2. Die Antizipationen der Wahrnehmungen

DAS PRINZIP DERSELBEN IST:

IN ALLEN ERSCH EINUNGEN HAT DAS REALE, WAS EIN GEGENSTAND DER EMPFINDUNG IST, INTENSIVE GRÖß E, D.H. EINEN GRAD.

Wahrnehmung ist das empirische Bewusstsein, d.i. ein solches, in welchem zugleich Empfindung ist. Erscheinungen, als Gegenstände der Wahrnehmung, sind nicht reine (bloß formale) Anschauungen, wie Raum und Zeit (denn die können an sich gar nicht wahrgenommen werden [*nach Kant wohl aber in einer wahrnehmungs-metaphysischen Schau quasi-erfahren werden*])). Sie enthalten also über die Anschauung noch die Materien zu irgendeinem Objekte überhaupt (wodurch etwas Existierendes im Raume oder in der Zeit vorgestellt wird), d.i. das Reale der Empfindung, als bloß subjektive Vorstellung, von der man sich nur bewusst werden kann, dass das Subjekt affiziert sei, und die man (B 208) auf ein Objekt überhaupt bezieht, in sich. Nun ist vom empirischen Bewusstsein zum reinen eine stufenartige Veränderung möglich, *bis* das Reale desselben ganz verschwindet, und ein bloß formales Bewusstsein (a priori)

^m Im Folgenden wird der Erscheinungsbegriff nicht mehr nur für eine einzelne, räumlich- augenblickliche Gegebenheit verwendet, sondern (auch), im erweiterten Sinne, für ein in der Zeit (notwendig) Zusammengesetztes. (Frießem)

des Mannigfaltigen in 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 intensiven Größe derselben, d.i. ein Grad des Einflusses auf den Sinn, welcher korrespondierend allen Objekten der Wahrnehmung, sofern diese Empfindung enthält, beigelegt werden muss. [...] (B 218)

3. Die Analogien der Erfahrung

DAS PRINZIP DERSELBEN IST:

ERFAHRUNG IST NUR DURCH DIE VORSTELLUNG EINER
NOTWENDIGEN VERKNÜPFUNG DER WAHRNEHMUNGEN MÖGLICH.

Erfahrung ist eine empirische Erkenntnis, d.h. eine Erkenntnis, die 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 der Objekte der Sinne, d.h. der Erfahrung (nicht [B 219] bloß der Anschauung oder Empfindung der Sinne) ausmacht. Nun kommen zwar in der Erfahrung die Wahrnehmungen nur zufälligerweise zueinander, so, dass keine Notwendigkeit ihrer Verknüpfung aus den Wahrnehmungen selbst erhellt, noch erhellen kann, weil Apprehension nur eine Zusammenstellung des Mannigfaltigen der empirischen Anschauung ist, aber keine Vorstellung von der Notwendigkeit der verbundenen Existenz der Erscheinungen, die sie zusammenstellt, in Raum und Zeit in derselben angetroffen wird. Da aber Erfahrung eine 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 [*d.s. die Kategorien*], geschehen.

Da diese nun jederzeit zugleich Notwendigkeit bei sich führen, so ist Erfahrung nur durch eine Vorstellung der notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. [...] (A 182)

Unsere Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit sukzessiv, und ist also immer wechselnd. [...] (A 189) Die Vorstellungen der Teile folgen aufeinander. 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; allein was dieses Wort bei Erscheinungen zu bedeuten habe, nicht, insofern sie (als [A 190] 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.h. 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 Erkenntnis-sphäre. Ob nun gleich die Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst und gleichwohl 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.B. 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, (A 191) d.i. Vorstellung, deren transzendentaler Gegenstand unbekannt ist [...]. (A 192)

Jede Apprehension einer Begebenheit ist *zudem* 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: 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 hinabtreiben. Meine Wahrnehmung seiner Stelle unterhalb, folgt auf die Wahrnehmung der Stelle desselben oberhalb dem Laufe des Flusses, und es ist unmöglich, dass in der Apprehension dieser Erscheinung das Schiff zuerst unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden sollte. Die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen in der Apprehension ist hier also bestimmt, und an dieselbe ist die letztere gebunden. In dem vorigen Beispiele von einem Hause konnten meine Wahrnehmungen in der Apprehension von der Spitze desselben anfangen, und beim Boden endigen, aber auch von unten anfangen und oben endigen, imgleichen rechts oder links das Mannigfaltige der empirischen Anschauung apprehendieren. In der Reihe dieser (A 193) Wahrnehmungen war also keine bestimmte Ordnung, welche es notwendig machte, wann 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) *n o t w e n d i g*.

Ich werde also, in unserem Fall, die *s u b j e k t i v e* Folge der Apprehension von der *o b j e k t i v e n* 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) *n a c h e i n e r R e g e l* 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 einer Begebenheit vorhergeht, die Bedingung zu einer Regel liegen, nach welcher jederzeit und notwendigerweise diese Begebenheit folgt; umgekehrt aber kann ich nicht von der Begebenheit zurückgehen und (A 194) 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.h. 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.h. 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.h. es würde durch unsere 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, was sie bestimmt, so dass dadurch eine gewisse Folge als objektiv notwendig gemacht wird. Ich werde also nicht sagen können: dass in der Erscheinung zwei Zustände aufeinanderfolgen; (A 195) sondern nur: dass eine Apprehension auf die andere folgt, welches bloß etwas *S u b j e k t i v e s* 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 irgendetwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel folgt. Denn ohne dieses würde ich nicht von dem Objekte sagen: dass es folge, weil die bloße Folge in meiner Apprehension, wenn sie nicht durch eine Regel in Beziehung auf ein Vorhergehendes bestimmt ist, zu keiner Folge im Objekte anzunehmen berechtigt. Also geschieht es immer in Rücksicht auf eine Regel, nach welcher die Erscheinungen in ihrer Folge, d.h. 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. [...] (B 274)

* * *

Widerlegung des Idealismus

Der Idealismus (ich verstehe den m a t e r i a l e n) ist die Theorie, welche das Dasein der Gegenstände im Raum außer uns entweder bloß für zweifelhaft und u n b e w e i s b a r, oder für falsch und u n m ö g l i c h erklärt; der e r s t e r e ist der p r o b l e m a t i s c h e des D e s c a r t e s, der nur eine empirische Behauptung, nämlich: I c h b i n, für unbezweifelt erklärt; der z w e i t e ist der d o g m a t i s c h e des B e r k e l e y, der den Raum, mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennbare 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 worden. Der problematische, der nichts hierüber behauptet, sondern nur (B 275) 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 [*DES REALISMUS*]

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 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 können. 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 Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich (B 276) außer mir wahrnehme, möglich. Nun ist das Bewusstsein meines Daseins 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.h. das Bewusstsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewusstsein des Daseins anderer Dinge außer mir.

A n m e r k u n g : 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 g e s c h l o s s e n werde, aber, wie allemal, wenn man aus gegebenen Wirkungen auf b e s t i m m t e 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, dass nur äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar sei*), dass (B 277) nur vermittelt 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: i c h b i n , die das Bewusstsein ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Existenz eines Subjekts in sich schließt, aber noch keine E r k e n n t n i s 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.h. der Zeit, das Subjekt bestimmt werden muss, wozu durchaus äußere Gegenstände erforderlich sind, so, dass folglich innere Erfahrung selbst nur mittelbar und nur durch äußere möglich ist. [...] (B 278)

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

*) Das u n m i t t e l b a r e Bewusstsein des Daseins äußerer Dinge wird in dem vorstehenden Lehrsatz 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.h. 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 verneinen.

Träumen sowohl als im Wahnsinn) sein; sie ist es aber bloß durch die Reproduktion [*und/oder Reorganisation*] 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 (B 279) durch äußere Erfahrung überhaupt, möglich sei. Ob diese oder jene vermeintliche Erfahrung nicht bloße Einbildung sei, muss nach den besonderen Bestimmungen derselben und durch Zusammenhaltung mit den Kriterien aller wirklichen Erfahrung, ermittelt werden.

* * *

[*Ende der Kritik der reinen Vernunft*]

In der Erscheinung ist jede Wirkung eine Begebenheit, oder etwas, das in der Zeit geschieht; vor ihr muss [...] eine Bestimmung der Kausalität ihrer Ursache (ein Zustand derselben) vorhergehen, worauf sie nach einem beständigen Gesetze folgt. Aber diese Bestimmung der Ursache zur Kausalität muss auch etwas sein, w a s sich ereignet oder g e s c h i e h t ; die Ursache muss a n g e f a n g e n haben zu h a n d e l n , denn sonst ließe sich zwischen ihr und der Wirkung keine Zeitfolge denken. Die Wirkung wäre immer gewesen, so wie die Kausalität der Ursache. Also muss unter Erscheinungen die B e s t i m m u n g der Ursache z u m W i r k e n auch entstanden, und mithin ebensowohl, als ihre Wirkung, eine Begebenheit sein, die wiederum ihre Ursache haben muss, u.s.w. und folglich Naturnotwendigkeit (A 152) die Bedingung sein, nach welcher die wirkenden Ursachen bestimmt werden. Soll dagegen Freiheit eine Eigenschaft gewisser Ursachen der Erscheinungen sein, so muss sie, mit Blick auf die letzteren, als Begebenheiten, ein Vermögen sein, sie v o n s e l b s t (spontan) anzufangen, d.h. ohne dass die Kausalität der Ursache selbst anfangen dürfte, und daher keines anderen ihren Anfang bestimmenden Grundes benötigt wäre. Alsdann aber müsste d i e U r s a c h e , ihrer Kausalität nach, nicht unter Zeitbestimmungen ihres Zustandes stehen, d.h. gar n i c h t E r s c h e i n u n g sein, d.h. sie müsste als ein Ding an sich selbst, die W i r k u n g e n aber allein als E r s c h e i n u n g e n angenommen werden*).

*) Die Idee der Freiheit findet lediglich in dem Verhältnisse des I n t e l l e k t u e l l e n , als Ursache, zur E r s c h e i n u n g , als Wirkung, statt. Daher können wir der Materie in Ansehung ihrer unaufhörlichen Handlung, dadurch sie ihren Raum erfüllt, nicht Freiheit beilegen, obschon diese Handlung aus innerem Prinzip geschieht. [...] Nur wenn durch eine Handlung e t w a s a n f a n g e n soll, mithin die Wirkung in der Zeitreihe, folglich in der Sinnenwelt anzutreffen sein soll (z.B. Anfang der Welt), da erhebt sich die Frage, ob die Kausalität der Ursache selbst auch anfangen müsse, oder, ob die Ursache eine Wirkung anheben könne, ohne dass ihre Kausalität selbst anfängt. Im ersteren Falle ist der Begriff dieser Kausalität ein Begriff der Naturnotwendigkeit, im zweiten der Freiheit. Hieraus wird der Leser ersehen, dass, da ich Freiheit als das Vermögen: eine Begebenheit von selbst anzufangen, erklärte, ich genau den Begriff traf, der das Problem der Metaphysik ist.

Kann man einen solchen Einfluss der Verstandeswesen [*d.h. der Dinge an sich*] (A 153) auf Erscheinungen ohne Widerspruch denken, so wird zwar aller Verknüpfung der Ursache und Wirkung in der Sinnenwelt Naturnotwendigkeit anhängen, dagegen doch derjenigen Ursache, die selbst keine Erscheinung ist (obzwar ihr zugrunde liegt), Freiheit zugestanden, Natur also und Freiheit eben demselben Dinge, aber in verschiedener Beziehung, einmal als Erscheinung, das andere Mal als einem Dinge an sich selbst ohne Widerspruch beigelegt werden können. [...] (A 157)

Wenn *also* die Ursache in der Erscheinung, nur von der Ursache der Erscheinungen, sofern sie als Ding an sich selbst gedacht werden kann, unterschieden wird, so können *folgende* beide, *einander widerstreitende kosmologische* Sätze wohl nebeneinander bestehen, nämlich, dass von der Sinnenwelt überall keine Ursache (nach ähnlichen Gesetzen der Kausalität) stattfinde, deren Existenz schlechthin notwendig sei, imgleichen andererseits, dass diese Welt dennoch mit einem notwendigen Wesen als ihrer Ursache (aber von anderer Art und nach einem anderen Gesetze) verbunden sei; welcher beider Sätze Unverträglichkeit lediglich auf dem Missverstande beruht, das, was bloß von Erscheinungen gilt, über Dinge an sich selbst auszudehnen, und überhaupt beide in einem Begriffe zu vermengen. [...]

[*Ende der Prolegomena*]

ERGÄNZUNGEN

Aus: Anthropologie: (B 25)

Von der Sinnlichkeit im Gegensatz mit dem Verstande

In Ansehung des Zustandes der Vorstellungen ist mein Gemüt entweder *h a n d e l n d* und zeigt *V e r m ö g e n* (facultas) oder es ist *l e i d e n d* und besteht in *E m p f ä n g l i c h k e i t* (receptivitas). Eine *E r k e n n t n i s* enthält beides verbunden in sich, und die Möglichkeit, eine solche zu haben, führt den Namen des *E r k e n n t n i s v e r m ö g e n s* von dem vornehmsten Teil derselben, nämlich der Tätigkeit des Gemüts, Vorstellungen zu verbinden, oder voneinander zu sondern.

Vorstellungen, in Ansehung deren sich das Gemüt leidend verhält, durch welche also das Subjekt *a f f i z i e r t* wird (dieses mag sich nun selbst affizieren oder von einem Objekt affiziert werden), gehören zum *s i n n l i c h e n*: diejenigen aber, welche ein bloßes *T u n* (das Denken) enthalten, zum *i n t e l l e k t u e l l e n* Erkenntnisvermögen. Jenes wird auch das *u n t e r e*, dieses aber das *o b e r e* Erkenntnisvermögen genannt. [...] Jenes hat den (B 26) Charakter der *P a s s i v i t ä t* des inneren Sinnes der Empfindungen, dieses der *S p o n t a n e i t ä t* der Apperzeption, d.h. des reinen Bewusstseins der Handlung, welche das Denken ausmacht und zur *L o g i k* (einem System der Regeln des Verstandes), so wie jener zur *P s y c h o l o g i e* (einem Inbegriff aller inneren Wahrnehmungen unter Naturgesetzen) gehört und innere Erfahrung begründet.

A n m e r k u n g : Der Gegenstand der Vorstellung, der nur die Art enthält, wie ich von ihm affiziert werde, kann von mir nur erkannt werden, wie er mir erscheint, und alle Erfahrung (empirische Erkenntnis), die innere nicht minder als die äußere, ist nur Erkenntnis der Gegenstände, wie sie *u n s e r s c h e i n e n*, nicht wie sie (für sich allein betrachtet) *s i n d*. Denn es kommt alsdann nicht bloß auf die Beschaffenheit des Objekts der Vorstellung, sondern auf die des Subjekts und dessen Empfänglichkeit an, welcher Art die sinnliche Anschauung sein (B 27) werde, darauf das Denken desselben (der Begriff vom Objekt) folgt. –

Die formale Beschaffenheit dieser Rezeptivität kann nun nicht wiederum noch von den Sinnen abgeborgt werden, sondern muss (als Anschauung) a priori gegeben sein, d.h. es muss eine sinnliche Anschauung sein, welche übrig bleibt, wenn gleich alles Empirische (*S i n n e n e m p f i n d u n g* Enthaltende) weggelassen wird, und dieses Förmliche der Anschauung ist bei inneren Erfahrungen die *Z e i t* .

Weil Erfahrung empirische Erkenntnis ist, zur Erkenntnis aber (da es auf Urteilen beruht) Überlegung (reflexio), mithin Bewusstsein der Tätigkeit in Zusammenstellung des Mannigfaltigen der Vorstellung nach einer Regel der Einheit desselben, d.i. *B e g r i f f* und (vom Anschauen unterschiedenes) Denken überhaupt, erfordert wird: so wird das Bewusstsein in das *d i s k u r s i v e* (welches, als logisch, weil es die Regel gibt, vorangehen muss), und das *i n t u i t i v e* Bewusstsein eingeteilt werden; das erstere (die reine Apperzeption seiner Gemütshandlung) ist einfach. Das Ich der Reflexion enthält kein Mannigfaltiges in sich, und ist in allen Urteilen immer ein und dasselbe, weil es bloß das Förmliche des Bewusstseins, dagegen die *i n n e r e E r f a h r u n g* das Materielle desselben und ein Mannigfaltiges der empirischen inneren Anschauung, das Ich der *A p p r e h e n s i o n* (folglich eine empirische Apperzeption) enthält.

Ich, als denkendes Wesen, bin zwar mit Mir, als Sinnenwesen, ein und dasselbe Subjekt; aber als Objekt der inneren empirischen Anschauung, d.h. sofern ich (B 28) innerlich von Empfindungen in der Zeit, so wie sie zugleich oder nacheinander sind, affiziert werde, erkenne ich mich doch nur, wie ich mir selbst erscheine, nicht *aber* als Ding an sich selbst. Denn es hängt doch von der Zeitbedingung, welche kein Verstandesbegriff (mithin nicht bloße Spontaneität) ist, folglich von einer Bedingung ab, in Ansehung deren mein Vorstellungsvermögen leidend ist (und gehört zur Rezeptivität). – Daher erkenne ich mich durch innere Erfahrung immer nur, wie ich mir *e r s c h e i n e* ; welcher Satz dann oft böserweise so verdreht wird, dass er so viel sagen wolle: es *s c h e i n e* mir nur (*mihi videri*), dass ich gewisse Vorstellungen und Empfindungen

habe, ja überhaupt dass ich existiere. – Der Schein ist der Grund zu einem irrigen Urteil aus subjektiven Ursachen, die fälschlich für objektiv gehalten werden; Erscheinung ist aber gar kein Urteil, sondern bloß empirische Anschauung, die durch Reflexion und den daraus entspringenden Verstandesbegriff zur inneren Erfahrung und hiermit Wahrheit wird. [...] (B 30)

APOLOGIE FÜR DIE SINNLICHKEIT

Dem Verstande bezeigt jedermann alle Achtung, wie auch die Benennung desselben als oberen Erkenntnisvermögens es schon anzeigt [...].

Aber die Sinnlichkeit [i. w. S.] ist in üblem Ruf. Man sagt ihr viel Schlimmes nach: z.B. 1.) dass sie die Vorstellungskraft verwirre; 2.) dass sie das große Wort führe und als Herrscherin, da sie doch nur die Dienerin des Verstandes sein sollte, halsstarrig und schwer zu bändigen sei; 3.) dass sie sogar betrüge und man in Ansehung ihrer nicht genug auf seiner Hut sein könne. – Andererseits fehlt es ihr aber auch nicht an Lobrednern, vornehmlich unter Dichtern und Leuten von Geschmack, welche die Versinnlichung der Verstandesbegriffe nicht allein als Verdienst hochpreisen, sondern auch gerade hierin und dass die Begriffe nicht so mit peinlicher Sorgfalt in ihre Bestandteile zerlegt werden müssten, das Prägnante (die Gedankenfülle) oder das Emphatische (den Nachdruck) der Sprache und das Einleuchtende (die Helligkeit im Bewusst sein) der Vorstellungen setzen, die Nacktheit des Verstandes aber geradezu für Dürftigkeit erklären*). (B 31) Wir brauchen hier [...] aber nur einen Advokaten wider den Ankläger.

*) Da hier nur vom Erkenntnisvermögen und also von Vorstellung der Gegenstände (nicht dem Gefühl der Lust oder Unlust) die Rede ist, so wird Empfindung nichts weiter als Sinnenvorstellung (empirische Anschauung) zum Unterschiede sowohl von Begriffen (dem Denken) als auch von der reinen Anschauung (des Raums und der Zeitvorstellung) bedeuten.

Das P a s s i v e in der Sinnlichkeit, was wir doch nicht ablegen können, ist eigentlich die Ursache allen Übels, was man ihr nachsagt. Die innere Vollkommenheit des Menschen besteht darin: dass er den Gebrauch aller seiner Vermögen in seiner Gewalt habe, um ihn seiner f r e i e n W i l l k ü r zu unterwerfen. Dazu aber wird erfordert, dass der V e r s t a n d herrsche, ohne doch die Sinnlichkeit (die an sich Pöbel ist, weil sie nicht denkt) zu schwächen: weil ohne sie es keinen Stoff geben würde, der zum Gebrauch des gesetzgebenden Verstandes verarbeitet werden könnte.

RECHTFERTIGUNG DER SINNLICHKEIT GEGEN DIE ERSTE ANKLAGE

D i e S i n n e v e r w i r r e n n i c h t . Dem, der ein gegebenes Mannigfaltige zwar a u f g e f a s s t , aber n o c h n i c h t g e o r d n e t hat, kann man nicht nachsagen, dass er es v e r w i r r e . Die Wahrnehmungen des inneren Sinnes (empirische Vorstellungen mit Bewusstsein) können nur innere E r s c h e i n u n g e n heißen. Der Verstand, der hinzukommt und sie unter einer Regel des Denkens verbindet (O r d n u n g in das Mannigfaltige hineinbringt), macht allererst daraus empirisches Erkenntnis, d.i. E r f a h r u n g . Es liegt also an dem seine Obliegenheit vernachlässigenden V e r s t a n d e , wenn er keck urteilt, ohne zuvor die Sinnenvorstellungen nach (B 32) Begriffen geordnet zu haben, und dann nachher über die Verworrenheit derselben klagt, die der sinnlich gearteten Natur des Menschen zuschulden kommen müsse. Dieser Vorwurf trifft sowohl die unbegründete Klage über die Verwirrung der äußeren, als der inneren Vorstellungen durch die Sinnlichkeit. [...] *Denn* die Sinnlichkeit ist hierbei in keiner Schuld, sondern es ist vielmehr Verdienst von ihr, dem Verstande reichhaltigen Stoff, wogegen die abstrakten Begriffe desselben oft nur schimmernde Armseligkeiten sind, dargeboten zu haben.

RECHTFERTIGUNG DER SINNLICHKEIT GEGEN DIE ZWEITE ANKLAGE

Die Sinne gebieten nicht über den Verstand. Sie bieten sich vielmehr nur dem Verstande an, (B 33) um über ihren Dienst zu disponieren. [...]

RECHTFERTIGUNG DER SINNLICHKEIT GEGEN DIE DRITTE ANKLAGE

Die Sinne betrügen nicht. Dieser Satz ist die Ablehnung des wichtigsten, aber auch, genau erwogen, (B 34) nichtigsten Vorwurfs, den man den Sinnen macht; und dieses darum, nicht weil sie immer richtig urteilen, sondern weil sie gar nicht urteilen; weshalb der Irrtum immer nur dem Verstande zur Last fällt. [...]

* * *

Ein Tadel, den die Logik der Sinnlichkeit entgegen wirft, ist der: dass man dem Erkenntnis, so wie es durch sie befördert wird, *Seichtigkeit* (Individualität, Einschränkung aufs Einzelne) vorwirft, dahingegen den Verstand, der aufs Allgemeine geht, eben darum aber zu Abstraktionen sich bequemen muss, der Vorwurf der *Trockenheit* trifft. Die ästhetische Behandlung, deren erste Forderung *inter-subjektive Allgemeingültigkeit* ist, schlägt aber einen Weg ein, auf dem beiden Fehlern abgehoben werden kann. [...] (B 45)

Von den fünf äußeren Sinnen

Die S i n n l i c h k e i t im Erkenntnisvermögen (das Vermögen der Vorstellungen in der [B 46] Anschauung) enthält zwei Stücke: den S i n n und die E i n b i l d u n g s k r a f t . – Das erstere ist das Vermögen der Anschauung in der Gegenwart des Gegenstandes, das zweite auch o h n e die Gegenwart desselben. – Die Sinne aber werden wiederum in die ä u ß e r e n und den i n n e r e n Sinn (sensus internus) eingeteilt; der erstere ist der, wo der menschliche Körper durch körperliche Dinge, der zweite, wo er durchs Gemüt affiziert wird; wobei zu bemerken ist, dass der letztere, als bloßes Wahrnehmungsvermögen (der empirischen Anschauung), vom G e f ü h l der Lust und Unlust, d.h. der Empfänglichkeit des Subjekts, durch gewisse Vorstellungen zur Erhaltung oder Abwehrung des Zustandes dieser Vorstellungen bestimmt zu werden, verschieden gedacht wird, den man den i n w e n d i g e n Sinn (sensus interior) nennen könnte. [...] (B 47)

Die Sinne von der ersten Klasse sind 1.) der der B e t a s t u n g (tactus), 2.) des G e s i c h t s (visus), 3.) des G e h ö r s (auditus). – Von der zweiten a) des G e s c h m a c k s (gustus), b) des G e r u c h s (olfactus); insgesamt lauter Sinne der Organempfindung, gleichsam so vieler äußerer, von der Natur für das Tier zum Unterscheiden der Gegenstände zubereiteten Eingänge. [...] (B 57)

Vom inneren Sinn

Der innere Sinn ist nicht die reine Apperzeption, ein Bewusstsein dessen, was der Mensch t u t , denn dieses gehört zum Denkvermögen, sondern was er l e i d e t , wie er durch sein eigenes Gedankenspiel affiziert wird. Ihm liegt die innere Anschauung, folglich das Verhältnis der Vorstellungen in der Zeit (so wie sie darin zugleich oder nacheinander sind) zugrunde. (B 58) [...] Es gibt nur einen inneren Sinn; weil es nicht verschiedene Organe sind, durch welche der Mensch sich innerlich empfindet, und man könnte sagen, die Seele ist das Organ des inneren Sinnes [...]. (B 68)

Von der Einbildungskraft

Die Einbildungskraft (*facultas imaginandi*), als ein Vermögen der Anschauungen auch ohne Gegenwart des Gegenstandes, ist entweder *p r o d u k t i v*, d.h. ein Vermögen der ursprünglichen Darstellung des letzteren (*exhibitio originaria*), welche also vor der Erfahrung vorhergeht; oder *r e p r o d u k t i v*, der abgeleiteten (*exhibitio derivativa*), welche eine vorher gehabte empirische Anschauung ins Gemüt zurückbringt. – Reine Raumes- und Zeitanschauungen gehören zur ersteren Darstellung; alle übrigen setzen empirische Anschauung voraus, welche, wenn sie mit dem *B e g r i f f e* vom Gegenstande verbunden und also empirische Erkenntnis wird, *E r f a h r u n g* heißt. – Die Einbildungskraft, sofern sie auch unwillkürlich Einbildungen hervorbringt, heißt *F a n t a s i e*. [...] – Im *S c h l a f* (einem Zustande der Gesundheit) ein unwillkürliches Spiel seiner Einbildungen zu sein, heißt *t r ä u m e n*. (B 69)

Die Einbildungskraft ist (mit anderen Worten) entweder *d i c h t e n d* (produktiv), oder bloß *z u r ü c k r u f e n d* (reproduktiv). Die produktive aber ist dennoch darum eben nicht *s c h ö p f e r i s c h*, nämlich nicht vermögend, eine Sinnenvorstellung, die vorher unserem Sinnesvermögen nie gegeben war, hervorzubringen, sondern man kann den Stoff zu derselben immer nachweisen. Dem, der unter den sieben Farben die *r o t e* nie gesehen hätte, kann man diese Empfindung nie begreiflich machen, dem Blindgeborenen aber gar keine; [...] die Einbildungskraft würde nicht die mindeste Vorstellung von dieser Farbe, ohne sie [...] *g e s e h e n* zu haben, hervorbringen.

Ebenso ist es mit jedem besonderen aller fünf Sinne bewandt, dass nämlich die Empfindungen aus denselben in ihrer Zusammensetzung nicht durch die Einbildungskraft können gemacht, sondern ursprünglich dem Sinnesvermögen entlockt werden müssen. [...] (B 70) Wenn also gleich die Einbildungskraft eine noch so große Künstlerin, ja Zauberin ist, so ist sie doch nicht schöpferisch, sondern muss den *S t o f f* zu ihren Bildungen von den Sinnen hernehmen. [...] (B79)

Von dem sinnlichen Dichtungsvermögen nach seinen verschiedenen Arten

Es gibt drei verschiedene Arten des sinnlichen Dichtungsvermögens. Diese sind das *b i l d e n d e* der Anschauung im Raum (*imaginatio plastica*), das (B 80) *b e i g e s e l l e n d e* der Anschauung in der Zeit (*imaginatio associans*), und das intellektuelle Dichtungsvermögen der *V e r w a n d t s c h a f t* aus der gemeinschaftlichen Abstammung der Vorstellungen voneinander (*imaginatio affinitatis*).

A. Von dem sinnlichen Dichtungsvermögen der Bildung

Ehe der Künstler eine körperliche Gestalt (gleichsam handgreiflich) darstellen kann, muss er sie in der Einbildungskraft verfertigt haben, und diese Gestalt ist alsdann eine Dichtung, welche, wenn sie unwillkürlich ist (wie etwa im Traume), *F a n t a s i e* heißt, und nicht dem Künstler angehört; wenn sie aber durch Willkür regiert wird, *K o m p o s i t i o n*, *E r f i n d u n g* genannt wird. [...] – Wir spielen oft und gern mit der Einbildungskraft; aber die Einbildungskraft (als Fantasie) spielt eben so oft und bisweilen sehr ungelegen auch mit uns. [...] (B 82)

B. Von dem sinnlichen Dichtungsvermögen der Beigesellung

Das Gesetz der Assoziation ist: empirische Vorstellungen, die nacheinander oft folgten, bewirken eine Angewohnheit im Gemüt, wenn die eine erzeugt wird, die andere auch entstehen zu lassen. [...]

Diese Nachbarschaft geht öfters sehr weit, und die Einbildungskraft geht vom Hundertsten aufs Tausendste oft so schnell, dass es scheint, man habe gewisse Zwischenglieder in der Kette der Vorstellungen gar übersprungen, (B 83) obgleich man sich ihrer nur nicht bewusst geworden ist, so dass man sich selbst öfters fragen muss: wo war ich? Von wo war ich in meinem Gespräch ausgegangen, und wie bin ich zu diesem Endpunkte gelangt?* (B 92)

*) Daher muss der, welcher einen gesellschaftlichen Diskurs anhebt, von dem, was ihm nahe und gegenwärtig ist, anfangen, und so allmählich auf das Entferntere, so wie es interessieren kann, hinleiten. [...]

Das Vermögen, sich vorsätzlich das Vergangene zu vergegenwärtigen, ist das *E r i n n e r u n g s v e r m ö g e n*; und das Vermögen sich etwas als zukünftig vorzustellen, das *V o r h e r s e h u n g s v e r m ö g e n*. Beide gründen sich, sofern sie sinnlich sind, auf der *A s s o z i a t i o n* der Vorstellungen des vergangenen und künftigen Zustandes des Subjekts mit dem gegenwärtigen, und, obgleich nicht selbst Wahrnehmungen, dienen sie zur Verknüpfung der Wahrnehmungen *i n d e r Z e i t*, um das, was *n i c h t m e h r i s t*, mit dem, was *n o c h n i c h t i s t*, durch das, was *g e g e n w ä r t i g i s t*, in einer zusammenhängenden Erfahrung zu verknüpfen. (B 83)

C. Das sinnliche Dichtungsvermögen der Verwandtschaft

Ich verstehe unter der *V e r w a n d t s c h a f t* die Vereinigung aus der Abstammung des Mannigfaltigen von einem Grunde. – In einer gesellschaftlichen Unterhaltung ist das Abspringen von einer Materie auf eine ganz ungleichartige, wozu die empirische Assoziation der Vorstellungen, deren Grund bloß subjektiv ist (d.h. bei dem einen sind die Vorstellungen anders assoziiert, als bei dem [B 84] anderen) – wozu, sage ich, diese Assoziation verleitet, eine Art Unsinn der Form nach, welcher alle Unterhaltung unterbricht und zerstört. [...]

Die regellos umherschweifende Einbildungskraft verwirrt durch den Wechsel der Vorstellungen, die an nichts objektiv angeknüpft sind, den Kopf so, dass dem, der aus einer Gesellschaft dieser Art gekommen ist, zumute wird, als ob er geträumt hätte. – Es muss immer ein Thema sein, sowohl beim stillen Denken als in Mitteilung der Gedanken, an welches das Mannigfaltige angereicht wird, mithin auch der Verstand dabei wirksam sein; aber das Spiel der Einbildungskraft folgt hier doch den Gesetzen der Sinnlichkeit [*i.w.S.*], welche den Stoff dazu hergibt, dessen Assoziation, ohne Bewusstsein der Regel, doch derselben und hiermit dem Verstande *g e m ä ß*, obgleich nicht als *a u s* dem Verstande abgeleitet, verrichtet wird. [...]

Verstand und Sinnlichkeit verschwistern sich, bei ihrer Ungleichartigkeit, doch so von selbst zur Bewirkung unserer Erkenntnis, als wenn eine von der anderen oder beide von einem (B 85) gemeinschaftlichen Stamme ihren Ursprung hätten; welches doch nicht sein kann, wenigstens für uns unbegreiflich ist, wie das Ungleichartige aus einer und derselben Wurzel entsprossen sein könne. [...]

[Ende der Anthropologie / Ergänzungen]

2. TEIL



EMPIRISCHE

ÄSTHETIK

(UND IHR REFLEXIONSGEBRAUCH)

EINLEITUNG [...] (A XXIII)

**Von der Urteilskraft,
als einem a priori gesetzgebenden Vermögen**

Urteilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. (A XXIV) Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert, [...] *b e s t i m m e n d* . Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß *r e f l e k t i e r e n d* . [...]

Die reflektierende Urteilskraft, die von dem Besonderen in der (A XXV) Natur zum Allgemeinen aufzusteigen die Obiegenheit hat, bedarf *aber* eines Prinzips, welches sie nicht von der Erfahrung entlehnen kann, weil es eben die Einheit aller empirischen Prinzipien unter gleichfalls empirischen, aber höheren Prinzipien, und also die Möglichkeit der systematischen Unterordnung derselben untereinander, begründen soll. Ein solches transzendentes Prinzip kann also die reflektierende Urteilskraft sich nur selbst als Gesetz geben, nicht anderwärts hernehmen (weil sie sonst bestimmende Urteilskraft sein würde) noch der Natur vorschreiben; weil die Reflexion über die Gesetze der Natur sich nach der Natur, und diese sich nicht nach den Bedingungen richtet, nach welchen wir einen, in Ansehung dieser, ganz zufälligen Begriff von ihr zu erwerben trachten. [...] (A XXVI)

Weil nun der Begriff von einem Objekt [...] der *Z w e c k* und die [*begriffliche*] Übereinstimmung eines Dinges [...] die *Z w e c k m ä ß i g k e i t* der Form desselben heißt: so ist das Prinzip der Urteilskraft, in Ansehung der Form [vgl. *Anmerk.: S. 24*] der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen überhaupt, die *Zweckmäßigkeit der Natur* in ihrer Mannigfaltigkeit [*bzw.: diese hierin zu entdecken*] [...].

Die Zweckmäßigkeit der Natur ist also ein besonderer Begriff a priori, der lediglich in der reflektierenden Urteilskraft seinen Ursprung hat. Denn den Naturprodukten kann man so etwas, als Beziehung der Natur an ihnen auf Zwecke, nicht beilegen, sondern diesen Begriff nur brauchen, um über sie in Ansehung der Verknüpfung der Erscheinungen in ihr, die nach empirischen Gesetzen gegeben ist, zu reflektieren. [...] (A XVII)

Das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur ist ein transzendentes Prinzip der Urteilskraft

Ein transzendentes Prinzip ist dasjenige, durch welches die allgemeine Bedingung a priori vorgestellt wird, unter der allein Dinge Objekte unserer Erkenntnis überhaupt werden können. [...] (A XXXI) So muss die Urteilskraft für ihren eigenen Gebrauch es als Prinzip a priori annehmen, dass das für die menschliche Einsicht Zufällige in den besonderen (empirischen) Naturgesetzen dennoch eine, für uns zwar nicht zu ergründende aber doch denkbare, gesetzliche Einheit, in der Verbindung ihres Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung, enthalte. Folglich, weil die gesetzliche Einheit in einer Verbindung, die wir zwar einer notwendigen Absicht (einem Bedürfnis) des Verstandes gemäß, aber zugleich doch als an sich zufällig erkennen, als Zweckmäßigkeit der Objekte (hier [A XXXII] der Natur) vorgestellt wird: so muss die Urteilskraft, die, in Ansehung der Dinge unter möglichen (noch zu entdeckenden) empirischen Gesetzen, bloß reflektierend ist, die Natur in Ansehung der letzteren nach einem **P r i n z i p d e r Z w e c k m ä ß i g k e i t** für unser Erkenntnisvermögen denken [...]. Dieser transzendente Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur ist nun *kein* Naturbegriff [*d.i. Verstandesbegriff*] [...], weil er gar nichts dem Objekte (der Natur) beilegt, sondern nur die einzige Art, wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur in Absicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung verfahren müssen, *darstellt*, folglich ein subjektives Prinzip (Maxime) der Urteilskraft; daher wir auch [...] erfreut (eigentlich eines Bedürfnisses entledigt) werden, wenn wir eine solche systematische Einheit unter bloß empirischen Gesetzen antreffen [...].

Von der Verbindung des Gefühls der Lust mit dem Begriffe der Zweckmäßigkeit der Natur

[...] (A XXXVIII) Die entdeckte Vereinbarkeit zweier oder mehrerer empirischer heterogener Naturgesetze unter einem sie beide befassenden Prinzip ist der Grund einer sehr merklichen Lust, oft sogar einer Bewunderung, selbst einer solchen, die nicht aufhört, ob man schon mit dem Gegenstande derselben genug bekannt ist. Zwar spüren wir an der Fasslichkeit der Natur und ihrer Einheit der Abteilungen in Gattungen und Arten, wodurch allein empirische Begriffe möglich sind, durch welche wir sie nach ihren besonderen Gesetzen erkennen, keine merkliche Lust mehr: aber sie ist gewiss zu ihrer Zeit gewesen, und, nur weil die gemeinste Erfahrung ohne sie nicht möglich sein würde, ist sie allmählich mit dem bloßen Erkenntnis vermisch, und nicht mehr besonders bemerkt worden. – Es gehört also etwas, das in der Beurteilung der Natur auf die Zweckmäßigkeit derselben für unseren Verstand aufmerksam macht, ein Studium: ungleichartige Gesetze derselben, womöglich unter höhere, obwohl immer noch empirische zu bringen, dazu, um, wenn es gelingt [...] Lust zu empfinden. [...] (A XL)

Von der ästhetischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur

Was an der Vorstellung eines Objekts bloß subjektiv ist, d.h. ihre Beziehung auf das Subjekt, nicht auf den Gegenstand ausmacht, ist die ästhetische Beschaffenheit derselben; was aber an ihr zur Bestimmung des Gegenstandes (zum Erkenntnis) dient, oder gebraucht werden kann, ist ihre logische Gültigkeit. In dem Erkenntnis eines Gegenstandes der Sinne kommen beide Beziehungen zusammen vor. In der Sinnenvorstellung der Dinge außer mir ist die Qualität des Raums, worin wir sie anschauen, das bloß Subjektive meiner Vorstellung derselben (wodurch, was sie als Objekte an sich sein mögen, unausgemacht bleibt), um welcher Beziehung willen der Gegenstand auch dadurch bloß als Erscheinung gedacht wird;

der Raum ist aber, seiner bloß subjektiven Qualität ungeachtet, gleichwohl doch ein Erkenntnisstück der Dinge als Erscheinungen. E m p f i n d u n g (hier die äußere) drückt ebensowohl das bloß Subjektive unserer Vorstellungen (A XLI) der Dinge außer uns aus, aber eigentlich das Materielle (Reale) derselben (wodurch etwas Existierendes gegeben wird), so wie der Raum die bloße Form a priori der Möglichkeit ihrer Anschauung; und gleichwohl wird jene auch zur Erkenntnis der Objekte außer uns gebraucht.

Dasjenige Subjektive aber an einer Vorstellung, w a s gar kein Erkenntnisstück werden kann, ist die mit ihr verbundene L u s t oder U n l u s t; denn durch sie erkenne ich nichts an dem Gegenstande der Vorstellung, obgleich sie wohl die Wirkung irgendeiner Erkenntnis sein kann. Nun ist die Zweckmäßigkeit eines Dinges, sofern sie in der Wahrnehmung vorgestellt wird, auch keine Beschaffenheit des Objekts selbst (denn eine solche kann nicht wahrgenommen werden), ob sie gleich aus einem Erkenntnis der Dinge gefolgert werden kann. Die Zweckmäßigkeit also, die vor dem Erkenntnis eines Objekts vorhergeht, ja sogar, ohne die Vorstellung desselben zu einer Erkenntnis brauchen zu wollen, gleichwohl mit ihr unmittelbar verbunden wird, ist das Subjektive derselben, was gar kein Erkenntnisstück werden kann. Also wird der Gegenstand alsdann nur darum zweckmäßig genannt, weil seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühle der Lust verbunden ist; und diese Vorstellung selbst ist eine ästhetische Vorstellung der (A XLII) Zweckmäßigkeit. – Es fragt sich nur, ob es überhaupt eine solche Vorstellung der Zweckmäßigkeit gebe.

Wenn mit der bloßen Auffassung (apprehensio) der Form eines Gegenstandes der Anschauung, ohne Beziehung derselben auf einen Begriff zu einem bestimmten Erkenntnis, Lust verbunden ist: so wird die Vorstellung dadurch nicht auf das Objekt, sondern lediglich auf das Subjekt bezogen; und die Lust kann nichts anderes als die Angemessenheit desselben zu den Erkenntnisvermögen, die in der reflektierenden Urteilkraft im Spiel sind, und sofern sie darin sind, also bloß eine subjektive formale Zweckmäßigkeit des Objekts ausdrücken.

Denn jene Auffassung der Formen *durch* die Einbildungskraft kann niemals geschehen, ohne dass die reflektierende Urteilskraft, auch unabsichtlich, sie wenigstens mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen, vergliche. Wenn nun in dieser Vergleichung die Einbildungskraft (als Vermögen der Anschauungen a priori) zum Verstande (als Vermögen der Begriffe) durch eine gegebene Vorstellung unabsichtlich in Einstimmung versetzt und dadurch ein Gefühl der Lust erweckt wird, so muss der Gegenstand alsdann als zweckmäßig für die reflektierende Urteilskraft angesehen werden. Ein solches Urteil ist ein ästhetisches Urteil über die Zweckmäßigkeit des Objekts, welches sich auf keinem vorhandenen Begriffe vom Gegenstande gründet, und keinen von ihm verschafft. Ein Gegenstand, dessen Form (nicht das [A XLIII] Materielle seiner Vorstellung, als Empfindung) in der bloßen Reflexion über dieselbe (ohne Absicht auf einen von ihm zu erwerbenden Begriff), als der Grund einer Lust an der Vorstellung eines solchen Objekts beurteilt wird; mit dessen Vorstellung wird diese Lust auch als notwendig verbunden geurteilt, folglich als nicht bloß für das Subjekt, welches diese Form auffasst, sondern für jeden Urteilenden überhaupt gültig. Der Gegenstand heißt alsdann schön; und das Vermögen, durch eine solche Lust (folglich auch allgemeingültig) zu urteilen, der Geschmack. Denn da der Grund der Lust bloß in der Form des Gegenstandes für die Reflexion überhaupt, mithin in keiner Empfindung des Gegenstandes, und auch ohne Beziehung auf einen Begriff, der irgendeine Absicht enthielte, gesetzt wird: so ist es allein die Gesetzmäßigkeit im empirischen Gebrauche der Urteilskraft überhaupt (Einheit der Einbildungskraft mit dem Verstande) in dem Subjekte, mit der die Vorstellung des Objekts in der Reflexion, deren Bedingungen a priori allgemein gelten, zusammenstimmt; und, da diese Zusammenstimmung des Gegenstandes mit den Vermögen des Subjekts zufällig ist, so bewirkt sie die Vorstellung einer Zweckmäßigkeit desselben in Ansehung der Erkenntnisvermögen des Subjekts.

Hier ist nun eine Lust, die [...] (A XLIV) niemals aus Begriffen, als mit der Vorstellung eines Gegenstandes notwendig verbunden, eingesehen werden kann, sondern jederzeit nur durch reflektierte Wahrnehmung als mit dieser verknüpft erkannt werden muss, folglich, wie alle empirische Urteile, keine objektive Notwendigkeit ankündigen und auf Gültigkeit a priori Anspruch machen kann. Aber das Geschmacksurteil macht auch nur Anspruch wie jedes andere empirische Urteil, für jedermann zu gelten, welches, ungeachtet der inneren Zufälligkeit desselben, immer möglich ist. Das Befremdende und Abweichende liegt nur darin: dass es nicht ein empirischer Begriff, sondern ein Gefühl der Lust (folglich gar kein Begriff) ist, welches doch durch das Geschmacksurteil, gleich als ob es ein mit dem Erkenntnis des Objekts verbundenes Prädikat wäre, jedermann zugemutet und mit der Vorstellung desselben verknüpft werden soll. [...]

Derjenige, welcher in der bloßen Reflexion über die Form eines Gegenstandes, ohne Rücksicht auf einen Begriff, Lust empfindet, obzwar (A XLV) dieses Urteil empirisch und ein einzelnes Urteil ist, macht mit Recht Anspruch auf jedermanns Beistimmung; weil der Grund zu dieser Lust in der allgemeinen obzwar subjektiven Bedingung der reflektierenden Urteile, nämlich der zweckmäßigen Übereinstimmung eines Gegenstandes (er sei Produkt der Natur oder der Kunst) mit dem Verhältnis der Erkenntnisvermögen unter sich, die zu jedem empirischen Erkenntnis erfordert wird (der Einbildungskraft und des Verstandes), angetroffen wird. Die Lust ist also im Geschmacksurteile zwar von einer empirischen Vorstellung abhängig, und kann a priori mit keinem Begriffe verbunden werden (man kann a priori nicht bestimmen, welcher Gegenstand dem Geschmacke gemäß sein werde, oder nicht, man muss ihn versuchen); aber sie ist doch der Bestimmungsgrund dieses Urteils nur dadurch, dass man sich bewusst ist, sie beruhe bloß auf der Reflexion und den allgemeinen, obwohl nur subjektiven Bedingungen der Übereinstimmung derselben zur Erkenntnis der Objekte überhaupt, für welche die Form des Objekts zweckmäßig ist.

Das ist die Ursache, warum die Urteile des Geschmacks ihrer Möglichkeit nach, weil diese ein Prinzip a priori voraussetzt, auch einer Kritik unterworfen sind, obgleich dieses Prinzip weder ein Erkenntnisprinzip für den Verstand, noch ein praktisches für den Willen, und also a priori gar nicht bestimmend ist. (A XLVI)

Die Empfänglichkeit einer Lust aus der Reflexion über die Formen der Sachen (der Natur sowohl als der Kunst) bezeichnet aber nicht allein eine Zweckmäßigkeit der Objekte im Verhältnis auf die reflektierende Urteilskraft, gemäß dem Naturbegriffe am Subjekt, sondern auch umgekehrt des Subjekts in Ansehung der Gegenstände ihrer Form, ja selbst ihrer Unform nach [...]; und dadurch geschieht es: dass das ästhetische Urteil, nicht bloß als Geschmacksurteil, auf das Schöne, sondern auch, als aus einem Geistesgefühl entsprungenes, auf das *E r h a b e n e* bezogen wird, und so jene Kritik der ästhetischen Urteilskraft in zwei diesen gemäß Hauptteile zerfallen muss.

Von der logischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur

An einem in der Erfahrung gegebenen Gegenstande kann Zweckmäßigkeit vorgestellt werden: entweder aus einem bloß subjektiven Grunde, als Übereinstimmung seiner Form, in der *A u f f a s s u n g* (apprehensio) desselben vor allem Begriffe, mit den Erkenntnisvermögen, um die Anschauung mit Begriffen zu einer Erkenntnis überhaupt zu vereinigen; oder aus einem objektiven, als Übereinstimmung seiner Form mit der Möglichkeit des Dinges selbst, nach einem Begriffe von ihm, der (A XLVII) vorhergeht und den Grund dieser Form enthält. Wir haben gesehen: dass die Vorstellung der Zweckmäßigkeit der ersteren Art auf der unmittelbaren Lust an der Form des Gegenstandes in der bloßen Reflexion über sie beruhe; die also von der Zweckmäßigkeit der zweiten Art, da sie die Form des Objekts nicht auf die Erkenntnisvermögen des Subjekts in der Auffassung derselben, sondern auf eine bestimmte Erkenntnis des Gegenstandes unter einem gegebenen Begriffe bezieht, hat nichts mit einem Gefühle der Lust an den Dingen, sondern mit dem Verstande in Beurteilung derselben zu tun. [...]

Obzwar unser Begriff von einer subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Formen, nach empirischen Gesetzen, gar kein Begriff vom Objekt (A XLVIII) ist, sondern nur ein Prinzip der Urteilskraft sich in dieser ihrer übergroßen Mannigfaltigkeit Begriffe zu verschaffen (in ihr orientieren zu können): so legen wir ihr doch hierdurch gleichsam eine Rücksicht auf unser Erkenntnisvermögen nach der Analogie eines Zwecks bei; und so können wir die *Naturschönheit* als Darstellung des Begriffs der formalen (bloß subjektiven), und die *Naturzwecke* als Darstellung des Begriffs einer realen (objektiven) Zweckmäßigkeit ansehen, deren eine wir durch Geschmack (ästhetisch, vermitteltst des Gefühls der Lust), die andere durch Verstand und Vernunft (logisch, nach Begriffen) beurteilen.

Hierauf gründet sich die Einteilung der Kritik der Urteilskraft in die der *ästhetischen* und der *teleologischen*; indem unter der ersteren das Vermögen, die formale Zweckmäßigkeit (sonst auch subjektive genannt) durch das Gefühl der Lust oder Unlust; unter der zweiten das Vermögen, die reale Zweckmäßigkeit (objektive) der Natur durch Verstand und Vernunft zu beurteilen, verstanden wird.^m [...] (A L)

Die ästhetische Urteilskraft ist also ein besonderes Vermögen, Dinge nach einer Regel, aber nicht nach Begriffen, zu beurteilen. Die teleologische ist kein besonderes Vermögen, sondern nur die reflektierende Urteilskraft überhaupt, sofern sie, wie überall im theoretischen Erkenntnis, nach Begriffen, aber in Ansehung gewisser Gegenstände der Natur nach besonderen Prinzipien, nämlich einer bloß reflektierenden, nicht Objekte bestimmenden Urteilskraft, verfährt [...]. (A LVI)

Gesamte Vermögen des Gemüts	Obere Erkenntnisvermögen	Prinzipien a priori	Anwendung auf
Erkenntnisvermögen	Verstand	Gesetzmäßigkeit	Natur
Gefühl der Lust und Unlust	Urteilskraft	Zweckmäßigkeit	Kunst
Begehrungsvermögen [d.i. der Wille]	Vernunft	Endzweck	Freiheit

^m In der ›Propädeutik zur Sinnlichkeit‹ werden wir uns lediglich auf den ersteren (ästhetischen) Teil beschränken. (Frießem)

(AA 205)

**Von dem System aller Vermögen
des menschlichen Gemüts**

Wir können alle Vermögen des menschlichen Gemüts ohne Ausnahme auf die drei zurückführen: das Erkenntnisvermögen, (AA 206) das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehungsvermögen. [...] (AA 207) Da nun in der Zergliederung der Gemütsvermögen überhaupt ein Gefühl der Lust [...] unwidersprechlich gegeben ist, zu der Verknüpfung desselben aber mit den beiden anderen Vermögen in einem System erfordert wird, dass dieses Gefühl der Lust, so wie die beiden anderen Vermögen, nicht auf bloß empirischen Gründen, sondern auch auf Prinzipien a priori beruhe, so wird [...] auch [...] eine Kritik des Gefühls der Lust und Unlust, sofern sie nicht empirisch begründet ist, erfordert werden.

Nun hat das Erkenntnisvermögen nach Begriffen seine Prinzipien a priori im reinen Verstande (seinem Begriffe von der Natur), das Begehungsvermögen in der reinen Vernunft (ihrem Begriffe von der Freiheit), und da bleibt noch unter den Gemütseigenschaften überhaupt ein mittleres Vermögen oder Empfänglichkeit, nämlich das Gefühl der Lust und Unlust, so wie unter den oberen Erkenntnisvermögen ein mittleres, die Urteilskraft, übrig. Was ist natürlicher, (AA 208) als zu vermuten: dass die letztere zu dem ersteren ebensowohl Prinzipien a priori enthalten werde. [...] (AA 221)

^m Neben der soeben vorgelegten Einleitung in die ›Kritik der Urteilskraft‹ existiert von dieser noch eine ältere Fassung, welche Kant erst kurz vor der Drucklegung durch jene ersetzen ließ; diese gilt als wichtige Ergänzung derselben. Die Seitenzählung folgt dem 20. Band der Akademie-Ausgabe (AA). (Frießem)

Von der Ästhetik der reflektierenden Urteilskraft^m

Der Ausdruck einer ästhetischen V o r s t e l l u n g s - a r t ist ganz unzweideutig, wenn darunter die Beziehung der Vorstellung auf einen Gegenstand, als Erscheinung, zur Erkenntnis desselben verstanden wird; denn alsdann bedeutet der Ausdruck des Ä s t h e t i s c h e n , dass einer solchen Vorstellung die Form der Sinnlichkeit (wie das Subjekt affiziert wird) notwendig anhänge und diese daher unvermeidlich auf das Objekt (aber nur als Phänomen) übertragen werde. Daher konnte es eine transzendente Ästhetik, als zum Erkenntnisvermögen gehörige Wissenschaft (AA 222) geben. Seit geraumer Zeit aber ist es Gewohnheit geworden, eine Vorstellungsart ästhetisch, d.h. sinnlich, auch in der Bedeutung zu heißen, dass darunter die Beziehung einer Vorstellung nicht aufs Erkenntnisvermögen, sondern aufs Gefühl der Lust und Unlust gemeint wird. Ob wir nun gleich dieses Gefühl (dieser Benennung gemäß) auch einen Sinn (Modifikation unseres Zustandes) zu nennen pflegen, weil uns ein anderer Ausdruck mangelt, so ist er doch kein objektiver Sinn, dessen Bestimmung zur E r k e n n t n i s eines Gegenstandes gebraucht würde (denn etwas mit Lust anschauen oder sonst erkennen, ist nicht bloße Beziehung der Vorstellung auf das Objekt, sondern eine Empfänglichkeit des Subjekts), sondern der gar nichts zum Erkenntnisse der Gegenstände beiträgt. Eben darum, weil alle Bestimmungen des Gefühls bloß von subjektiver Bedeutung sind, so kann es nicht eine Ästhetik des Gefühls als Wissenschaft geben, etwa wie es eine Ästhetik des Erkenntnisvermögens gibt. Es bleibt also immer eine unvermeidliche Zweideutigkeit in dem Ausdrücke einer ästhetischen Vorstellungsart, wenn man darunter bald diejenige versteht, welche das Gefühl der Lust und Unlust erregt, bald diejenige, welche bloß das Erkenntnisvermögen angeht, sofern darin sinnliche Anschauung angetroffen wird, die uns die Gegenstände nur als Erscheinungen erkennen lässt.

^m Eigentlich: *›Von der Ästhetik des Beurteilungsvermögens‹*. Letzteres entspricht jedoch der reflektierenden Urteilskraft (vgl. AA XX, 211, Zeile 17f.). (Frießem)

Diese Zweideutigkeit kann indessen doch gehoben werden, wenn man den Ausdruck ästhetisch weder von der Anschauung, noch weniger aber von Vorstellungen des Verstandes, sondern allein von den Handlungen der *Urteilstkraft* braucht. Ein *ästhetisches Urteil*, wenn man es zur objektiven Bestimmung brauchen wollte, würde so auffallend widersprechend sein, dass man bei diesem Ausdruck wider Missdeutung genug gesichert ist. Denn Anschauungen können zwar sinnlich sein, aber *Urteile* n gehört schlichtweg nur dem Verstande (in weiterer Bedeutung genommen) zu, und ästhetisch oder sinnlich *urteilen*, sofern dieses *Erkenntnis* eines Gegenstandes sein soll, ist selbst alsdann ein Widerspruch, wenn Sinnlichkeit [*i.w.S.*] sich in das Geschäft des Verstandes einmengt und (durch ein vitium subreptionis) dem Verstande eine falsche Richtung gibt; das *objektive Urteil* wird vielmehr immer nur durch den Verstand gefällt, und kann sofern nicht ästhetisch heißen. (AA 223) Daher hat unsere transzendente Ästhetik des Erkenntnisvermögens wohl von sinnlichen Anschauungen, aber nirgends von ästhetischen Urteilen reden können; weil, da sie es nur mit Erkenntnisurteilen, die das Objekt bestimmen, zu tun hat, ihre Urteile insgesamt logisch sein müssen. Durch die Benennung eines ästhetischen Urteils über ein Objekt wird also sofort angezeigt, dass eine gegebene Vorstellung zwar auf ein Objekt bezogen, in dem Urteile aber nicht die Bestimmung des Objekts, sondern des Subjekts und seines Gefühls verstanden werde. Denn in der Urteilskraft werden Verstand und Einbildungskraft im Verhältnisse gegeneinander betrachtet, und dieses kann zwar erstlich objektiv, als zur Erkenntnis gehörig, in Betracht gezogen werden (wie in dem transzendentalen Schematismus der Urteilskraft geschah); aber man kann eben dieses Verhältnis zweier Erkenntnisvermögen doch auch bloß subjektiv betrachten, sofern eins das andere in eben derselben Vorstellung befördert oder hindert und dadurch den *Gemütszustand* affiziert und also als ein Verhältnis, welches *empfindbar* ist (ein Fall, der bei dem abgesonderten Gebrauch keines anderen Erkenntnisvermögens stattfindet).

Obgleich nun diese Empfindung keine sinnliche Vorstellung eines Objekts ist, so kann sie doch, da sie subjektiv mit der Versinnlichung der Verstandesbegriffe durch die Urteilskraft verbunden ist, als sinnliche Vorstellung des Zustandes des Subjekts, das durch einen Aktus jenes Vermögens affiziert wird, der Sinnlichkeit beigezählt und ein Urteil ästhetisch, d.h. sinnlich (der subjektiven Wirkung, nicht dem Bestimmungsgrunde nach) genannt werden, obgleich Urteilen (nämlich objektiv) eine Handlung des Verstandes (als oberen Erkenntnisvermögens überhaupt), und nicht der Sinnlichkeit [*i.w.S.*] ist.

Ein jedes bestimmende Urteil ist logisch, weil das Prädikat desselben ein gegebener objektiver Begriff ist. Ein bloß reflektierendes Urteil aber über einen gegebenen einzelnen Gegenstand kann ästhetisch sein, wenn (ehe noch auf die Vergleichung desselben mit anderen gesehen wird) die Urteilskraft, die keinen Begriff für die gegebene Anschauung bereit hat, die Einbildungskraft (bloß in der Auffassung desselben) mit dem Verstande (in Darstellung eines Begriffs überhaupt) zusammenhält und ein Verhältnis beider Erkenntnisvermögen wahrnimmt, welches die subjektive bloß empfindbare Bedingung des objektiven Gebrauchs der (AA 224) Urteilskraft (nämlich die Zusammenstimmung jener beiden Vermögen untereinander) überhaupt ausmacht. Es ist aber auch ein ästhetisches Sinnenurteil möglich, wenn nämlich das Prädikat des Urteils gar kein Begriff von einem Objekt sein kann, indem es gar nicht zum Erkenntnisvermögen gehört, z.B. der Wein ist angenehm, da denn das Prädikat die Beziehung einer Vorstellung unmittelbar auf das Gefühl der Lust und nicht aufs Erkenntnisvermögen ausdrückt.

Ein ästhetisches Urteil im Allgemeinen kann also für dasjenige Urteil erklärt werden, dessen Prädikat niemals Erkenntnis (Begriff von einem Objekte) sein kann (ob es gleich die subjektive Bedingungen zu einer Erkenntnis überhaupt enthalten mag). In einem solchen Urteile ist der Bestimmungsgrund Empfindung. Nun ist aber nur eine einzige so genannte Empfindung, die niemals Begriff von einem Objekte werden kann, und diese ist das Gefühl der Lust und Unlust. Diese ist bloß subjektiv, da hingegen alle übrige Empfindung zur Erkenntnis

gebraucht werden kann. Also ist ein ästhetisches Urteil dasjenige, dessen Bestimmungsgrund in einer Empfindung liegt, die mit dem Gefühle der Lust und Unlust unmittelbar verbunden ist. Im ästhetischen Sinnes-Urteile ist es diejenige Empfindung, welche von der empirischen Anschauung des Gegenstandes unmittelbar hervorgebracht wird, im ästhetischen Reflexionsurteile aber die, welche das harmonische Spiel der beiden Erkenntnisvermögen der Urteilskraft, Einbildungskraft und Verstand, im Subjekte bewirkt, indem in der gegebenen Vorstellung das Auffassungsvermögen der einen und das Darstellungsvermögen der anderen einander wechselseitig beförderlich sind, welches Verhältnis in solchem Falle durch diese bloße Form eine Empfindung bewirkt, welche der Bestimmungsgrund eines Urteils ist, das darum ästhetisch heißt und als subjektive Zweckmäßigkeit (ohne Begriff) mit dem Gefühle der Lust verbunden ist.

Das ästhetische Sinnesurteil enthält materiale, das ästhetische Reflexionsurteil aber formale Zweckmäßigkeit. Aber, da das erstere sich gar nicht aufs Erkenntnisvermögen bezieht, sondern unmittelbar durch den Sinn aufs Gefühl der Lust, so ist nur das letztere als auf eigentümlichen Prinzipien der Urteilskraft gegründet anzusehen. Wenn nämlich die Reflexion über eine gegebene Vorstellung vor dem Gefühle der Lust (als Bestimmungsgrunde des Urteils) vorhergeht, so wird die subjektive Zweckmäßigkeit g e d a c h t, ehe sie in ihrer Wirkung e m p f u n d e n (AA 225) wird, und das ästhetische Urteil gehört sofern, nämlich seinen Prinzipien nach, zum oberen Erkenntnisvermögen und zwar zur Urteilskraft, unter deren subjektive und doch dabei allgemeine Bedingungen die Vorstellung des Gegenstandes subsumiert wird. Derweil aber eine bloß subjektive Bedingung eines Urteils keinen bestimmten Begriff von dem Bestimmungsgrunde desselben gestattet, so kann dieser nur im Gefühle der Lust gegeben werden, so doch, dass das ästhetische Urteil immer ein Reflexionsurteil ist: da hingegen ein solches, welches keine Vergleichung der Vorstellung mit den Erkenntnisvermögen, die in der Urteilskraft vereinigt wirken, voraussetzt, ein ästhetisches Sinnenurteil ist, das eine gegebene Vorstellung auch (aber nicht vermittelt der Urteilskraft und ihrem Prinzip) aufs Gefühl der Lust bezieht.

Das Merkmal, über diese Verschiedenheit zu entscheiden, kann allererst in der Abhandlung selbst angegeben werden, und besteht in dem Anspruche des Urteils auf allgemeine Gültigkeit und Notwendigkeit; denn wenn das ästhetische Urteil dergleichen bei sich führt, so macht es auch Anspruch darauf, dass sein Bestimmungsgrund nicht bloß im Gefühle der Lust und Unlust für sich allein, sondern zugleich in einer Regel der oberen Erkenntnisvermögen, und namentlich hier in der der Urteilskraft, liegen müsse, die also in Ansehung der Bedingungen der Reflexion a priori gesetzgebend ist und **A u t o n o m i e** beweist; diese Autonomie aber ist nicht (so wie die des Verstandes, in Ansehung der theoretischen Gesetze der Natur, oder der Vernunft, in praktischen Gesetzen der Freiheit) objektiv, d.h. durch Begriffe von Dingen oder möglichen Handlungen, sondern bloß subjektiv, für das Urteil aus Gefühl gültig, welches, wenn es auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen kann, seinen auf Prinzipien a priori gegründeten Ursprung beweist. Diese Gesetzgebung müsste man eigentlich *H e a u t o n o m i e* [*d.i. Selbstgesetzgebung*] nennen, da die Urteilskraft nicht der Natur, noch der Freiheit, sondern lediglich ihr selbst das Gesetz gibt und kein Vermögen ist, Begriffe von Objekten hervorzu- bringen, sondern nur mit denen, die ihr anderweitig gegeben sind, vorkommende Fälle zu vergleichen und die subjektiven Bedingungen der Möglichkeit dieser Verbindung a priori anzugeben.

Eben daraus lässt sich auch verstehen, warum sie in einer Handlung, die sie für sich selbst (ohne zugrunde gelegten Begriff vom Objekte) als bloß reflektierende Urteilskraft ausübt, statt einer Beziehung der gegebenen Vorstellung auf ihre eigene Regel mit Bewusstsein derselben, (AA 226) die Reflexion unmittelbar nur auf Empfindung, die, wie alle Empfindungen, jederzeit mit Lust oder Unlust begleitet ist, bezieht (welches vor keinem anderen oberen Erkenntnisvermögen geschieht); weil nämlich die Regel selbst nur subjektiv ist und die Übereinstimmung mit derselben nur an dem, was gleichfalls bloß Beziehung aufs Subjekt ausdrückt, nämlich Empfindung, als dem Merkmale und Bestimmungsgrunde des Urteils, erkannt werden kann;

daher es auch ästhetisch heißt, und mithin alle unsere Urteile nach der Ordnung der oberen Erkenntnisvermögen, in theoretische, ästhetische und praktische eingeteilt werden können, wo unter den ästhetischen nur die Reflexionsurteile verstanden werden, welche sich allein auf ein Prinzip der Urteilskraft, als oberes Erkenntnisvermögen, beziehen, da hingegen die ästhetischen Sinnenurteile es nur mit dem Verhältnis der Vorstellungen zum inneren Sinne, sofern derselbe Gefühl ist, unmittelbar zu tun haben. [...] (AA 247)

Wir werden die Kritik der Urteilskraft in Ansehung der ästhetischen Urteile nicht Ästhetik (gleichsam Sinnenlehre), sondern Kritik der ästhetischen Urteilskraft nennen, weil der erstere Ausdruck von zu weitläufiger Bedeutung ist, indem er auch die Sinnlichkeit der Anschauung, die zur theoretischen Erkenntnis gehört und zu logischen (objektiven) Urteilen den Stoff hergibt, bedeuten könnte, daher wir auch schon den Ausdruck der Ästhetik ausschließungsweise für das Prädikat, was in Erkenntnisurteilen zur Anschauung gehört, bestimmt haben. Eine Urteilskraft aber ästhetisch zu nennen, darum, weil sie die Vorstellung eines Objekts nicht auf Begriffe und das Urteil also nicht auf Erkenntnis bezieht (gar nicht bestimmend, sondern nur reflektierend ist), das lässt keine Missdeutung besorgen; denn für die logische Urteilskraft müssen Anschauungen, ob sie gleich sinnlich (ästhetisch) sind, dennoch zuvor zu Begriffen erhoben werden, um zur Erkenntnis des Objekts zu dienen, welches bei der ästhetischen Urteilskraft nicht der Fall ist. [...]

[Ende der Ergänzungen durch die Erste Einleitung]

KRITIK DER ÄSTHETISCHEN URTEILSKRAFT

Erstes Moment des Geschmacksurteils*), der Qualität nach

§1. Das Geschmacksurteil ist ästhetisch

Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellung nicht durch den Verstand auf das Objekt zum Erkenntnis, sondern durch die Einbildungskraft (A 4) (vielleicht mit dem Verstande verbunden) auf das Subjekt und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben. Das Geschmacksurteil ist also kein Erkenntnisurteil, mithin nicht logisch, sondern ästhetisch, worunter man dasjenige versteht, dessen Bestimmungsgrund *n i c h t a n d e r s a l s s u b j e k t i v* sein kann. Alle Beziehung der Vorstellungen, selbst die der Empfindungen, aber kann objektiv sein (und da bedeutet sie das Reale einer empirischen Vorstellung); nur nicht die auf das Gefühl der Lust und Unlust, wodurch gar nichts im Objekte bezeichnet wird, sondern in der das Subjekt, wie es durch die Vorstellung affiziert wird, sich selbst fühlt.

Ein regelmäßiges, zweckmäßiges Gebäude mit seinem Erkenntnisvermögen (es sei in deutlicher oder verworrener Vorstellungsart) zu befassen, ist ganz etwas anderes, als sich dieser Vorstellung mit der Empfindung des Wohlgefallens bewusst zu sein. Hier wird die Vorstellung gänzlich auf das Subjekt und zwar auf das Lebensgefühl desselben, unter dem Namen des Gefühls der Lust oder Unlust, bezogen, welches ein ganz besonderes Unterscheidungs- und Beurteilungsvermögen gründet,

*) Die Definition des Geschmacks, welche hier zugrunde gelegt wird, ist: dass er das Vermögen der Beurteilung des Schönen sei. Was aber dazu erfordert wird, um einen Gegenstand schön zu nennen, das muss die Analyse der Urteile des Geschmacks entdecken. Die Momente, worauf diese Urteilskraft in ihrer Reflexion Acht hat, habe ich, nach Anleitung der logischen Funktionen zu urteilen, aufgesucht (denn im Geschmacksurteile ist immer noch eine Beziehung auf den Verstand enthalten). Die der Qualität habe ich zuerst in Betrachtung gezogen, weil das ästhetische Urteil über das Schöne auf diese zuerst Rücksicht nimmt.

das zur Erkenntnis nichts beiträgt, sondern nur (A 5) die gegebene Vorstellung im Subjekte gegen das ganze Vermögen der Vorstellungen hält, dessen sich das Gemüt im Gefühl seines Zustandes bewusst wird. Gegebene Vorstellungen in einem Urteile können empirisch (mithin ästhetisch) sein; das Urteil aber, das durch sie gefällt wird, ist logisch, wenn jene nur im Urteile auf das Objekt bezogen werden. Umgekehrt aber, wenn die gegebenen Vorstellungen gar rational wären, würden aber in einem Urteile lediglich auf das Subjekt (sein Gefühl) bezogen, so sind sie sofern jederzeit ästhetisch.

§2. Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurteil bestimmt, ist ohne alles Interesse

Interesse wird das Wohlgefallen genannt, das wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Ein solches hat daher immer zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen [*d.h. den Willen*], entweder als Bestimmungsgrund desselben, oder doch als mit dem Bestimmungsgrunde desselben notwendig zusammenhängend. Nun will man aber, wenn die Frage ist, ob etwas schön sei, nicht wissen, ob uns oder irgendjemand, an der Existenz der Sache irgendetwas gelegen sei, oder auch nur gelegen sein könne; sondern, wie wir sie in der bloßen Betrachtung (Anschauung oder Reflexion) beurteilen. [...] (A 6) Man will nur wissen, ob die bloße Vorstellung des Gegenstandes in mir mit Wohlgefallen begleitet sei, so gleichgültig ich auch immer in Ansehung der Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung sein mag. Man sieht leicht, dass es auf das, was ich aus dieser Vorstellung in mir selbst mache, nicht auf das, worin ich von der Existenz des Gegenstandes abhängе, ankomme, um zu sagen, er sei s c h ö n , und zu beweisen, ich habe Geschmack. Ein jeder muss eingestehen, dass dasjenige Urteil über Schönheit, worin sich das mindeste Interesse mengt, sehr parteilich und kein reines Geschmacksurteil sei. Man *darf* nicht im mindesten für die Existenz der Sache eingenommen, (A 7) sondern in diesem Betracht ganz gleichgültig sein, um in Sachen des Geschmacks den Richter zu spielen.

Wir können aber diesen Satz, der von vorzüglicher Erheblichkeit ist, nicht besser erläutern, als wenn wir dem reinen uninteressierten*) Wohlgefallen im Geschmacksurteile dasjenige, was mit Interesse verbunden ist, entgegensetzen: vornehmlich wenn wir zugleich gewiss sein können, dass es nicht mehr Arten des Interesses gebe, als die eben jetzt namhaft gemacht werden sollen.

§3. Das Wohlgefallen am Angenehmen ist mit Interesse verbunden

Angenehm ist das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt. Hier zeigt sich nun sofort die Gelegenheit, eine ganz gewöhnliche Verwechselung der doppelten Bedeutung, die das Wort Empfindung haben kann, zu rügen und darauf aufmerksam zu machen. Alles Wohlgefallen (sagt oder denkt man) ist selbst Empfindung (einer Lust).

[...] (A 8) Wenn eine Bestimmung des Gefühls der Lust oder Unlust Empfindung genannt wird, so bedeutet dieser Ausdruck etwas ganz anderes, als wenn ich die Vorstellung einer Sache (durch Sinne, als eine zum Erkenntnisvermögen [A 9] gehörige Rezeptivität) Empfindung nenne. Denn im letzteren Falle wird die Vorstellung auf das Objekt, im ersteren aber lediglich auf das Subjekt bezogen, und dient zu gar keinem Erkenntnis, auch nicht zu demjenigen, wodurch sich das Subjekt selbst erkennt.

Wir verstehen aber [...] unter dem Worte Empfindung eine objektive Vorstellung der Sinne; und, um nicht immer Gefahr zu laufen, missgedeutet zu werden, wollen wir das, was jederzeit bloß subjektiv bleiben muss und schlichtweg keine Vorstellung eines Gegenstandes ausmachen kann, mit dem sonst üblichen Namen des Gefühls benennen. Die grüne Farbe der Wiesen gehört zur objektiven Empfindung, als

*) Ein Urteil über einen Gegenstand des Wohlgefallens kann ganz uninteressiert, aber doch sehr interessant sein, d.h. es gründet sich auf keinem Interesse, aber es bringt ein Interesse hervor; dergleichen sind alle reine moralische Urteile. Aber die Geschmacksurteile begründen an sich auch gar kein Interesse. Nur in der Gesellschaft wird es interessant, Geschmack zu haben, wovon der Grund in der Folge angezeigt werden wird.

Wahrnehmung eines Gegenstandes des Sinnes; die Annehmlichkeit derselben aber zur *s u b j e k t i v e n* Empfindung, wodurch kein Gegenstand vorgestellt wird: d.h. zum Gefühl, wodurch der Gegenstand als Objekt des Wohlgefallens (welche keine Erkenntnis desselben ist) betrachtet wird.

Dass nun mein Urteil über einen Gegenstand, wodurch ich ihn für angenehm erkläre, ein Interesse an demselben ausdrücke, ist daraus schon klar, dass es durch Empfindung eine Begierde nach dergleichen Gegenständen rege macht, mithin das Wohlgefallen nicht das bloße Urteil über ihn, sondern die Beziehung seiner Existenz auf meinen Zustand, sofern er durch ein solches Objekt affiziert wird, voraussetzt. Daher man von dem Angenehmen (A 10) nicht bloß sagt, es *g e f ä l l t* , sondern es *v e r g n ü g t* . Es ist nicht ein bloßer Beifall, den ich ihm widme, sondern Neigung wird dadurch erzeugt [...].

§4. Das Wohlgefallen am Guten ist mit Interesse verbunden

G u t ist das, was mittelst der Vernunft, durch den bloßen Begriff, gefällt. Wir nennen einiges *w o z u g u t* (das Nützliche), was nur als Mittel gefällt; ein anderes aber *a n s i c h g u t* , was für sich selbst gefällt. In beiden ist immer der Begriff eines Zwecks, mithin das Verhältnis der Vernunft zum (wenigstens möglichen) Wollen, folglich ein Wohlgefallen am *D a s e i n* eines Objekts oder einer Handlung, d.h. irgendein Interesse, enthalten.

Um etwas gut zu finden, muss ich jederzeit wissen, was der Gegenstand für ein Ding sein solle, d.h. einen Begriff von demselben haben. Um Schönheit woran zu finden, habe ich das nicht nötig. Blumen, freie Zeichnungen [...] (A 11) bedeuten nichts, hängen von keinem bestimmten Begriffe ab, und gefallen doch. Das Wohlgefallen am Guten muss von der Reflexion über einen Gegenstand, die zu irgendeinem Begriffe (unbestimmt welchem) führt, abhängen; und unterscheidet sich dadurch auch vom Angenehmen, welches ganz auf der Empfindung beruht. [...] (A 13)

Aber, ungeachtet aller Verschiedenheit zwischen dem Angenehmen und Guten, kommen beide doch darin überein: dass sie jederzeit mit einem Interesse an ihrem Gegenstande verbunden sind [...]. (A 14)

§5. Vergleichung der drei spezifisch verschiedenen Arten des Wohlgefallens

[...] Das Angenehme, das Schöne, das Gute bezeichnen also drei verschiedene Verhältnisse der Vorstellungen zum Gefühl der Lust und Unlust, in Beziehung auf welches (A 15) wir Gegenstände, oder Vorstellungsarten, voneinander unterscheiden. [...] *A n g e n e h m* heißt jemandem das, was ihn *v e r g n ü g t*; *s c h ö n*, was ihm bloß gefällt; *g u t*, was geschätzt, gebilligt, d.h. worin von ihm ein objektiver Wert gesetzt wird. [...] Man kann sagen: dass unter allen diesen drei Arten des Wohlgefallens, das des Geschmacks am Schönen einzig und allein ein uninteressiertes und *f r e i e s* Wohlgefallen sei; denn kein Interesse, weder das der Sinne, noch das der Vernunft [*d.h. hier: des Willens*], zwingt den Beifall ab. [...] Alles Interesse setzt Bedürfnis voraus, oder bringt eines hervor; und, als Bestimmungsgrund des Beifalls, lässt es das Urteil über den Gegenstand nicht mehr frei sein. [...] (A 16)

Aus dem ersten Momente gefolgte Erklärung des Schönen

G e s c h m a c k ist das Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen, oder Missfallen, *o h n e a l l e s I n t e r e s s e*. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt *s c h ö n*. (A 17)

Zweites Moment des Geschmacksurteils, nämlich seiner Quantität nach

§6. Das Schöne ist das, was ohne Begriffe, als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird

Diese Erklärung des Schönen kann aus der vorigen Erklärung desselben, als eines Gegenstandes des Wohlgefallens ohne alles Interesse, gefolgert werden. Denn das, wovon jemand sich bewusst ist, dass das Wohlgefallen an demselben bei ihm selbst ohne alles Interesse sei, das kann derselbe nicht anders als so beurteilen, dass es einen Grund des Wohlgefallens für jedermann enthalten müsse. Denn da es sich nicht auf irgendeine Neigung des Subjekts (noch auf irgendein anderes überlegtes Interesse) gründet, sondern da der Urteilende sich in Ansehung des Wohlgefallens, welches er dem Gegenstande widmet, völlig *f r e i* fühlt: so kann er keine Privatbedingungen als Gründe des Wohlgefallens auffinden, an die sich sein Subjekt allein hänge, und muss es daher als in demjenigen begründet ansehen, was er auch bei jedem anderen voraussetzen kann; folglich muss er glauben Grund zu haben, jedermann ein ähnliches Wohlgefallen zuzumuten. Er wird daher vom Schönen (A 18) so sprechen, als ob Schönheit eine Beschaffenheit des Gegenstandes und das Urteil logisch (durch Begriffe vom Objekte eine Erkenntnis desselben ausmachend) wäre; ob es gleich nur ästhetisch ist und bloß eine Beziehung der Vorstellung des Gegenstandes auf das Subjekt enthält: darum, weil es doch mit dem logischen die Ähnlichkeit hat, dass man die Gültigkeit desselben für jedermann daran voraussetzen kann. Aber aus Begriffen kann diese Allgemeinheit auch nicht entspringen. Denn von Begriffen gibt es keinen Übergang zum Gefühle der Lust oder Unlust [...]. Folglich muss dem Geschmacksurteile, mit dem Bewusstsein der Absonderung in demselben von allem Interesse, ein Anspruch auf Gültigkeit für jedermann, ohne auf Objekte gestellte Allgemeinheit anhängen, d.h. es muss damit ein Anspruch auf subjektive Allgemeinheit verbunden sein.

§7. Vergleichung des Schönen mit dem Angenehmen und Guten durch obiges Merkmal

In Ansehung des A n g e n e h m e n bescheidet sich ein jeder: dass sein Urteil, welches er auf ein Privatgefühl gründet, und wodurch er von einem Gegenstande sagt, dass er ihm gefalle, sich auch bloß auf seine Person einschränke. (A 19) [...] Dem einen ist die violette Farbe sanft und lieblich, dem anderen tot und erstorben. Einer liebt den Ton der Blasinstrumente, der andere den von den Saiteninstrumenten. Darüber in der Absicht zu streiten um das Urteil anderer, welches von dem unsrigen verschieden ist, gleich als ob es diesem logisch entgegengesetzt wäre, für unrichtig zu schelten, wäre Torheit; in Ansehung des Angenehmen gilt also der Grundsatz: e i n j e d e r h a t s e i n e n e i g e n e n G e s c h m a c k (der Sinne).

Mit dem Schönen ist es ganz anders bewandt. Es wäre (gerade umgekehrt) lächerlich, wenn jemand, der sich auf seinen Geschmack etwas einbildete, sich damit zu rechtfertigen gedächte: dieser Gegenstand (das Gebäude, was wir sehen, das Kleid, was jener trägt, das Konzert, was wir hören [...]) ist f ü r m i c h schön. Denn [...] (A 20) er urteilt nicht bloß für sich, sondern für jedermann, und spricht alsdann von der Schönheit, als wäre sie eine Eigenschaft der Dinge. Er sagt daher, die S a c h e ist schön; und rechnet nicht etwa darum auf anderer Einstimmung in sein Urteil des Wohlgefallens, weil er sie mehrmals mit dem seinigen einstimmig befunden hat, sondern f o r d e r t es von ihnen. Er tadelt sie, wenn sie anders urteilen, und spricht ihnen den Geschmack ab, von dem er doch verlangt, dass sie ihn haben sollen; und sofern kann man nicht sagen: ein jeder hat seinen besonderen Geschmack. Dieses würde so viel heißen, als: es gibt gar keinen Geschmack, d.h. kein ästhetisches Urteil, welches auf jedermanns Beistimmung rechtmäßigen Anspruch machen könnte. [...] (A 21)

In Ansehung des Guten machen die Urteile zwar auch mit Recht auf Gültigkeit für jedermann Anspruch; allein das Gute wird nur d u r c h e i n e n B e g r i f f als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt, welches weder beim Angenehmen noch beim Schönen der Fall ist.

§8. Die Allgemeinheit des Wohlgefallens wird in einem Geschmacksurteile nur als subjektiv vorgestellt

[...] (A 22) Ich kann den ersten den Sinnen-Geschmack, den zweiten den Reflexions-Geschmack nennen: sofern der erstere bloß Privaturteile, der zweite aber vorgebliche gemeingültige (publike), beiderseits aber ästhetische [...] Urteile, über einen Gegenstand, bloß in Ansehung des Verhältnisses seiner Vorstellung zum Gefühl der Lust und Unlust, fällt. [...] (A 24)

Alle Geschmacksurteile sind *e i n z e l n e* Urteile. Denn weil ich den Gegenstand unmittelbar an mein Gefühl der Lust und Unlust halten muss, und doch nicht durch Begriffe: so können jene nicht die Quantität objektiv-gemeingültiger Urteile haben; obgleich, wenn die einzelne Vorstellung des Objekts des Geschmacksurteils nach den Bedingungen, die das letztere bestimmen, durch Vergleichung in einen Begriff verwandelt wird, ein logisch allgemeines Urteil daraus werden kann: z.B. die Rose, die ich anblicke, erkläre ich durch ein Geschmacksurteil für schön. Dagegen ist das Urteil, welches durch Vergleichung vieler einzelnen entspringt: die Rosen überhaupt sind schön, nunmehr nicht bloß als ästhetisches, sondern als ein auf einem ästhetischen gegründetes logisches Urteil ausgesagt. Nun ist das Urteil: die Rose ist (im Geruche) angenehm, zwar auch ein ästhetisches und einzelnes, aber kein Geschmacks-, sondern ein Sinnenurteil. Es unterscheidet sich nämlich vom ersteren darin: dass das Geschmacksurteil eine *ä s t h e t i s c h e* *Q u a n t i t ä t* (A 25) der Allgemeinheit, d.h. der Gültigkeit für jedermann bei sich führt, welche im Urteile über das Angenehme nicht angetroffen werden kann. Nur allein die Urteile über das Gute, ob sie gleich auch das Wohlgefallen an einem Gegenstande bestimmen, haben logische, nicht bloß ästhetische Allgemeinheit; denn sie gelten vom Objekt, als Erkenntnisse desselben, und darum für jedermann.

Wenn man Objekte bloß nach Begriffen beurteilt, so geht alle Vorstellung der Schönheit verloren. Also kann es auch keine Regel geben, nach der jemand genötigt werden sollte, etwas für schön anzuerkennen. Ob ein Kleid, ein Haus, eine Blume schön sei: dazu lässt man sich sein Urteil durch keine Gründe oder Grundsätze aufschwätzen. Man will das Objekt seinen eigenen

Augen unterwerfen, gleich als ob sein Wohlgefallen von der Empfindung abhinge; und dennoch, wenn man den Gegenstand alsdann schön nennt, glaubt man eine allgemeine Stimme für sich zu haben, und macht Anspruch auf den Beitritt von jedermann, da hingegen jede Privatempfindung nur für den Betrachtenden allein und sein Wohlgefallen entscheiden würde. [...] (A 27)

§9. Untersuchung der Frage: ob im Geschmacksurteile das Gefühl der Lust vor der Beurteilung des Gegenstandes, oder diese vor jener vorhergehe

Die Auflösung dieser Aufgabe ist der Schlüssel zur Kritik des Geschmacks, und daher aller Aufmerksamkeit würdig.

Ginge die Lust an dem gegebenen Gegenstande vorher, und nur die allgemeine Mitteilbarkeit derselben sollte im Geschmacksurteile der Vorstellung des Gegenstandes zuerkannt werden, so würde ein solches Verfahren mit sich selbst im Widerspruche stehen. Denn dergleichen Lust würde keine andere, als die bloße Annehmlichkeit in der Sinnesempfindung sein, und daher ihrer Natur nach nur Privatgültigkeit haben können, weil sie von der Vorstellung, wodurch der Gegenstand g e g e b e n w i r d , unmittelbar abhinge.

Also ist es die allgemeine Mitteilungsfähigkeit des Gemütszustandes in der gegebenen Vorstellung, welche als subjektive Bedingung des Geschmacksurteils, demselben zugrunde liegen, und die Lust an dem Gegenstande zur Folge haben muss. Es kann aber nichts allgemein mitgeteilt werden, als Erkenntnis, und Vorstellung, sofern sie zur Erkenntnis gehört. Denn sofern ist die letztere nur allein objektiv, und hat nur dadurch (A 28) einen allgemeinen Beziehungspunkt, womit die Vorstellungskraft aller zusammenzustimmen genötigt wird. Soll nun der Bestimmungsgrund des Urteils über diese allgemeine Mitteilbarkeit der Vorstellung bloß subjektiv, nämlich ohne einen Begriff vom Gegenstande gedacht werden, so kann er kein anderer als der Gemütszustand sein, der im Verhältnisse der Vorstellungskräfte zueinander angetroffen wird, sofern sie eine gegebene Vorstellung auf E r k e n n t n i s ü b e r h a u p t beziehen.

Die Erkenntniskräfte, die durch diese Vorstellung ins Spiel gesetzt werden, sind hierbei in einem freien Spiele, weil kein bestimmter Begriff sie auf eine besondere Erkenntnisregel einschränkt. Also muss der Gemütszustand in dieser Vorstellung der eines Gefühls des freien Spiels der Vorstellungskräfte in einer gegebenen Vorstellung zu einem Erkenntnis überhaupt sein. Nun gehören zu einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, damit überhaupt daraus Erkenntnis werde: *E i n b i l d u n g s k r a f t* für die Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung, und *V e r s t a n d* für die Einheit des Begriffs, der die Vorstellungen vereinigt. Dieser Zustand eines *f r e i e n S p i e l s* der Erkenntnisvermögen, bei einer Vorstellung wodurch ein Gegenstand gegeben wird, muss sich allgemein mitteilen lassen: weil Erkenntnis, als Bestimmung des Objekts, womit gegebene Vorstellungen (in welchem Subjekte es auch sei) (A 29) zusammenstimmen sollen, die einzige Vorstellungsart ist, die für jedermann gilt.

Die subjektive allgemeine Mitteilbarkeit der Vorstellungsart in einem Geschmacksurteile, da sie ohne einen bestimmten Begriff vorauszusetzen, stattfinden soll, kann nichts anderes als der Gemütszustand in dem freien Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes (sofern sie untereinander, wie es zu einem Erkenntnis überhaupt erforderlich ist, zusammenstimmen) sein: indem wir uns bewusst sind, dass dieses zur Erkenntnis überhaupt schickliche subjektive Verhältnis ebensowohl für jedermann gelten und folglich allgemein mitteilbar sein müsse, als es eine jede bestimmte Erkenntnis ist, die doch immer auf jenem Verhältnis als subjektiver Bedingung beruht.

Diese bloß subjektive (ästhetische) Beurteilung des Gegenstandes, oder der Vorstellung wodurch er gegeben wird, geht nun vor der Lust an demselben vorher, und ist der Grund dieser Lust an der Harmonie der Erkenntnisvermögen; auf jener Allgemeinheit aber der subjektiven Bedingungen der Beurteilung der Gegenstände gründet sich allein diese allgemeine subjektive Gültigkeit des Wohlgefallens, welches wir mit der Vorstellung des Gegenstandes, den wir schön nennen, verbinden.

Dass, seinen Gemütszustand, selbst auch nur in Ansehung der Erkenntnisvermögen, mitteilen zu können, eine Lust bei sich führe: könnte man aus dem (A 30) natürlichen Hange des Menschen zur Geselligkeit (empirisch und psychologisch) leichtlich dartun. Das ist aber zu unserer Absicht nicht genug. Die Lust, die wir fühlen, muten wir jedem anderen im Geschmacksurteile als notwendig zu, gleich als ob es für eine Beschaffenheit des Gegenstandes, die an ihm nach Begriffen bestimmt ist, anzusehen wäre, wenn wir etwas schön nennen; da doch Schönheit ohne Beziehung auf das Gefühl des Subjekts für sich nichts ist. Die Erörterung dieser Frage aber müssen wir uns bis zur Beantwortung derjenigen: ob und wie ästhetische Urteile a priori möglich sind, vorbehalten.

Jetzt beschäftigen wir uns noch mit der minderen Frage: auf welche Art wir uns einer wechselseitigen subjektiven Übereinstimmung der Erkenntniskräfte untereinander im Geschmacksurteile bewusst werden, ob ästhetisch durch den bloßen inneren Sinn und Empfindung, oder intellektuell durch das Bewusstsein unserer absichtlichen Tätigkeit, womit wir jene ins Spiel setzen.

Wäre die gegebene Vorstellung, welche das Geschmacksurteil veranlasst, ein Begriff, welcher Verstand und Einbildungskraft in der Beurteilung des Gegenstandes zu einem Erkenntnis des Objekts vereinigte, so wäre das Bewusstsein dieses Verhältnisses intellektuell (wie im objektiven^m Schematismus der Urteilskraft, wovon die Kritik [*der reinen Vernunft*] handelt). Aber das Urteil wäre auch alsdann nicht in Beziehung auf Lust und Unlust gefällt, (A 31) mithin kein Geschmacksurteil. Nun bestimmt aber das Geschmacksurteil, unabhängig von Begriffen, das Objekt in Ansehung des Wohlgefallens und des Prädikats der Schönheit. Also kann jene subjektive Einheit des Verhältnisses sich nur durch Empfindung kenntlich machen.

^m Diese Bemerkung kann als ein Hinweis darauf gedeutet werden, dass Kant in der »Kritik der Urteilskraft« den objektiven Schematismus der Begriffe um einen (vorgesetzten) subjektiven Schematismus ohne Begriff zu ergänzen suchte; dies würde dann einen z w e i f a c h e n Schematismus im (kantisch modellierten) Wahrnehmungsprozess bedeuten. Warum sonst sollte er hier so explizit auf den objektiven Charakter jenes begrifflichen Schematismus hinweisen wollen, wenn ihm hier nicht auch ein subjektiver vor Augen gestanden hätte? Vgl. auch bereits beide Synthese-Stufen der KdrV (S. 37f.) sowie S. 114ff.! (Frießem)

Die Belebung beider Vermögen (der Einbildungskraft und des Verstandes) zu unbestimmter, aber doch, vermittelt des Anlasses der gegebenen Vorstellung, einhelliger Tätigkeit, derjenigen nämlich, die zu einer Erkenntnis überhaupt gehört, ist *diese* Empfindung, deren allgemeine Mitteilbarkeit das Geschmacksurteil postuliert. Ein objektives Verhältnis kann zwar nur gedacht, aber, sofern es seinen Bedingungen nach subjektiv ist, doch in der Wirkung auf das Gemüt empfunden werden; und bei einem Verhältnisse, welches keinen Begriff zugrunde legt (wie das der Vorstellungskräfte zu einem Erkenntnisvermögen überhaupt) ist auch kein anderes Bewusstsein desselben, als durch Empfindung der Wirkung, die im erleichterten Spiele beider durch wechselseitige Zusammenstimmung belebten Gemütskräfte (der Einbildungskraft und des Verstandes) besteht, möglich. Eine Vorstellung, die als einzeln und ohne Vergleichung mit anderen, dennoch eine Zusammenstimmung zu den Bedingungen der Allgemeinheit hat, welche das Geschäft des Verstandes überhaupt ausmacht, bringt die Erkenntnisvermögen in die proportionierte Stimmung, die wir zu allem Erkenntnis fordern, (A 32) und daher auch für jedermann, der durch Verstand und Sinne in Verbindung zu urteilen bestimmt ist (für jeden Menschen) gültig halten.

Aus dem zweiten Moment
gefolgerte Erklärung des Schönen

S c h ö n ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt.

Drittes Moment der Geschmacksurteile
nach der Relation der Zwecke,
welche in ihnen in Betrachtung gezogen wird

§10. Von der Zweckmäßigkeit überhaupt

Wenn man, was ein Zweck sei, nach seinen transzendentalen Bestimmungen (ohne etwas Empirisches, dergleichen das Gefühl der Lust ist, vorauszusetzen) erklären will: so ist Zweck der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird; und die Kausalität eines *B e g r i f f s* in Ansehung seines *O b j e k t s* ist die Zweckmäßigkeit (*forma finalis*). Wo also nicht etwa bloß die Erkenntnis von einem Gegenstande, sondern der Gegenstand selbst (die Form oder Existenz desselben) als Wirkung, nur als durch einen Begriff von der letzteren möglich gedacht wird, da denkt man sich einen Zweck. Die (A 33) Vorstellung der Wirkung ist hier der Bestimmungsgrund ihrer Ursache, und geht vor der letzteren vorher. Das Bewusstsein der Kausalität einer Vorstellung in Absicht auf den Zustand des Subjekts, es in demselben *z u e r h a l t e n*, kann hier im allgemeinen das bezeichnen, was man Lust nennt; wogegen Unlust diejenige Vorstellung ist, die den Zustand der Vorstellungen zu ihrem eigenen Gegenteile zu bestimmen (sie abzuhalten oder wegzuschaffen) den Grund enthält. [...]

Nun haben wir das, was wir beobachten, nicht immer nötig durch Vernunft (seiner Möglichkeit nach) einzusehen. Also können wir eine Zweckmäßigkeit der Form nach, auch ohne dass wir ihr einen Zweck [...] (A 34) zugrunde legen, wenigstens beobachten, und an Gegenständen, wiewohl nicht anders als durch Reflexion, bemerken.

§11. Dem Geschmacksurteil liegt nichts als die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes (oder der Vorstellungsart desselben) zugrunde

Aller Zweck, wenn er als Grund des Wohlgefallens angesehen wird, führt immer ein Interesse, als Bestimmungsgrund des Urteils über den Gegenstand der Lust, bei sich. Also kann dem Geschmacksurteil kein subjektiver Zweck zugrunde liegen. Aber auch keine Vorstellung eines objektiven Zwecks [...], mithin kein Begriff des Guten kann das Geschmacksurteil bestimmen; weil es ein ästhetisches und kein Erkenntnisurteil ist, welches also keinen *B e g r i f f* von der Beschaffenheit und inneren oder äußeren Möglichkeit des Gegenstandes, durch diese oder jene Ursache, sondern bloß das Verhältnis der Vorstellungskräfte zueinander, sofern sie durch eine Vorstellung bestimmt werden, betrifft.

Nun ist dieses Verhältnis in der Bestimmung eines Gegenstandes, als eines schönen, mit dem Gefühle einer Lust verbunden, die durch das Geschmacksurteil zugleich (A 35) als für jedermann gültig erklärt wird; folglich kann ebensowenig eine die Vorstellung begleitende Annehmlichkeit, als die Vorstellung von der Vollkommenheit des Gegenstandes und der Begriff des Guten, den Bestimmungsgrund enthalten. Also kann nichts anderes als die subjektive Zweckmäßigkeit in der Vorstellung eines Gegenstandes, ohne allen (weder objektiven noch subjektiven) Zweck, folglich die bloße Form der Zweckmäßigkeit in der Vorstellung, wodurch uns ein Gegenstand *g e g e b e n* wird, sofern wir uns ihrer bewusst sind, das Wohlgefallen, welches wir ohne Begriff, als allgemein mitteilbar beurteilen, mithin den Bestimmungsgrund des Geschmacksurteils, ausmachen.

§12. Das Geschmacksurteil beruht auf Gründen a priori

Die Verknüpfung des Gefühls einer Lust oder Unlust, als einer Wirkung, mit irgendeiner Vorstellung (Empfindung oder Begriff) als ihrer Ursache, a priori auszumachen, ist schlichtweg unmöglich; denn das wäre ein Kausalverhältnis, welches (unter Gegenständen der Erfahrung) jederzeit nur a posteriori und vermittelt der Erfahrung selbst erkannt werden kann.

[...] (A 36) Das Bewusstsein der bloß formalen Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjekts, bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, ist die Lust selbst, weil es einen Bestimmungsgrund der Tätigkeit des Subjekts in Ansehung der Belebung der Erkenntniskräfte desselben, also (A 37) eine innere Kausalität (welche zweckmäßig ist) in Ansehung der Erkenntnis überhaupt, aber ohne auf eine bestimmte Erkenntnis eingeschränkt zu sein, mithin eine bloße Form der subjektiven Zweckmäßigkeit einer Vorstellung in einem ästhetischen Urteile enthält. Diese Lust [...] hat *also* doch Kausalität in sich, nämlich den Zustand der Vorstellung selbst und die Beschäftigung der Erkenntniskräfte ohne weitere Absicht zu *e r h a l t e n*. Wir *w e i l e n* bei der Betrachtung des Schönen, weil diese Betrachtung sich selbst stärkt und reproduziert [...§13...]. (A 39)

§14. Erläuterung durch Beispiele

Ästhetische Urteile können ebensowohl als theoretische (logische), in empirische und reine eingeteilt (A 39) werden. Die ersten sind die, welche Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die zweiten die, welche Schönheit von einem Gegenstande oder von der Vorstellungsart desselben aussagen; jene sind Sinnenurteile (materielle ästhetische Urteile), diese (als formale) allein eigentliche Geschmacksurteile.

Ein Geschmacksurteil ist also nur sofern rein, als kein bloß empirisches Wohlgefallen dem Bestimmungsgrunde desselben beigemischt wird. Dieses aber geschieht allemal, wenn Reiz und Rührung einen Anteil an dem Urteile haben, wodurch etwas für schön erklärt werden soll.

Nun tun sich wieder manche Einwürfe hervor, die zuletzt den Reiz nicht bloß zum notwendigen Ingredienz der Schönheit, sondern wohl gar als für sich allein hinreichend, um schön genannt zu werden, vorspiegeln. Eine bloße Farbe, z.B. die grüne eines Rasenplatzes, ein bloßer Ton (zum Unterschiede vom Schalle und Geräusch), wie etwa der einer Violine, wird von den meisten an sich für schön erklärt; obzwar beide bloß die Materie der Vorstellungen, nämlich lediglich Empfindung, zum Grunde zu haben scheinen und darum nur angenehm genannt zu werden verdienen. Allein man wird doch zugleich

bemerken, dass die Empfindungen der Farbe sowohl als des Tons sich nur sofern für schön zu gelten berechtigt halten, als beide *r e i n* sind; welches eine Bestimmung ist, die schon die Form betrifft, und auch das einzige, was sich von diesen Vorstellungen mit (A 40) Gewissheit allgemein mitteilen lässt: weil die Qualität der Empfindungen selbst nicht in allen Subjekten als einstimmig, und die Annehmlichkeit einer Farbe vorzüglich vor der anderen, oder des Tons eines musikalischen Instruments vor dem eines anderen, sich schwerlich bei jedermann als auf gleiche Art beurteilt annehmen lässt. [...] (A 41)

In der Malerei, Bildhauerkunst, Baukunst, ja in allen bildenden Künsten [...] ist die *Z e i c h n u n g* das Wesentliche, in welcher nicht, was in der Empfindung vergnügt, sondern bloß was durch seine Form gefällt, den Grund aller Anlage für den Geschmack ausmacht. Die Farben, welche den Aufriss illuminieren [bzw. *die Zeichnung kolorieren*], gehören zum Reiz; (A 42) den Gegenstand an sich können sie zwar für die Empfindung belebt, aber nicht anschauungswürdig und schön machen: vielmehr werden sie durch das, was die schöne Form erfordert, mehrerenteils gar sehr eingeschränkt, und selbst da, wo der Reiz zugelassen wird, durch die erstere allein veredelt.

Alle Form der Gegenstände der Sinne (der äußeren sowohl, als mittelbar auch des inneren) ist entweder *G e s t a l t*, oder bloßes *S p i e l*: im letzteren Falle entweder Spiel der Gestalten (im Raume: die Mimik und der Tanz); oder Spiel der Empfindungen (in der Zeit). Der *R e i z* der Farben, oder angenehmer Töne des Instruments, kann hinzukommen, aber die *Z e i c h n u n g* in der ersten und die Komposition in dem letzten machen den eigentlichen Gegenstand des reinen Geschmacksurteils aus [...].^m (A 43)

^m ›Farbenlose‹ Zeichnungen sind jedoch keine empfindungslose Gestalten, sondern immer von ›visueller Form‹ und ›Helligkeit‹ (Qualia) genuin durchdrungen (→ Manifest: S. 161-187). Dies zeigt erneut, dass sich Kant in der geometriebezogenen Umsetzbarkeit seiner ›formalen Anschauung‹ (S. 65) geirrt haben muss. Weil zudem ›**G e s t a l t**‹, bei Kant bloß als qualia-leerer Umriss definiert, tatsächlich aber nur als *diffus-graue (Qualia!)*, *flächige und zeitlich bedingte Ausdehnung* definierbar (→ II: Peirce), ist hier nicht nur **Kants Schema(tismus)-Theorie am Ende**, sondern verwandelt sich gar noch seine ganze **Transzendental-Philosophie in reine Psychologie**. Denn von nun ab gilt ausnahmslos: **Erscheinung = Gestalt = Wahrnehmung = Phänomen** (→ Manifest: S. 11-58)! (Frießem)

§15. Das Geschmacksurteil ist vom Begriffe der Vollkommenheit gänzlich unabhängig

Die o b j e k t i v e Zweckmäßigkeit kann nur vermittelt der Beziehung des Mannigfaltigen auf einen bestimmten Zweck, also nur durch einen Begriff erkannt werden. Hieraus allein *wird* schon erhellt: dass das Schöne, dessen Beurteilung eine bloß formale Zweckmäßigkeit, d.h. eine Zweckmäßigkeit ohne Zweck zum Grunde hat, von (A 44) der Vorstellung des Guten ganz unabhängig sei, weil das letztere eine objektive Zweckmäßigkeit, d.h. die Beziehung des Gegenstandes auf einen bestimmten Zweck voraussetzt.

Die objektive Zweckmäßigkeit ist entweder die äußere, d.i. die N ü t z l i c h k e i t, oder die innere, d.i. die V o l l k o m m e n h e i t des Gegenstandes. [...§16...] (A 49)

Nur in der Beurteilung einer freien Schönheit (der bloßen Form nach) ist das Geschmacksurteil rein. Es ist kein Begriff von irgendeinem Zwecke, wozu das Mannigfaltige dem gegebenen Objekte dienen und was dieses also vorstellen solle, vorausgesetzt: wodurch die Freiheit der Einbildungskraft, die in Beobachtung der Gestalt gleichsam spielt, nur eingeschränkt werden würde. [...§17...] (A 60)

Aus diesem dritten Momente geschlossene Erklärung des Schönen

S c h ö n h e i t ist Form der Z w e c k m ä ß i g k e i t eines Gegenstandes, sofern sie, o h n e V o r s t e l l u n g e i n e s Z w e c k s, an ihm wahrgenommen wird. [...] (A 61)

**Viertes Moment des Geschmacksurteils nach
der Modalität des Wohlgefallens an den Gegenständen**
[§18-19...] (A63)

**§20. Die Bedingung der Notwendigkeit, die ein
Geschmacksurteil vorgibt, ist die Idee eines Gemeinsinnes**

Wenn Geschmacksurteile (gleich den Erkenntnisurteilen) ein bestimmtes objektives Prinzip hätten, so würde der, welcher sie nach dem letzteren fällt, auf unbedingte Notwendigkeit seines Urteils Anspruch machen. Wären sie ohne alles Prinzip, wie die des bloßen Sinnengeschmacks, so würde man sich gar keine Notwendigkeit derselben in die Gedanken kommen lassen. Also müssen sie ein subjektives Prinzip haben, welches nur durch Gefühl und nicht durch Begriffe, doch aber allgemeingültig bestimme, was gefalle oder missfalle. Ein solches Prinzip aber könnte nur als ein **G e m e i n s i n n** angesehen werden, welcher vom gemeinen Verstande, den man bisweilen auch Gemeinsinn (sensus communis) nennt, wesentlich unterschieden ist: indem letzterer nicht nach Gefühl, sondern jederzeit nach Begriffen [...] urteilt. (A 64)

Also nur unter der Voraussetzung, dass es einen Gemeinsinn gebe (wodurch wir aber keinen äußeren Sinn, sondern die Wirkung aus dem freien Spiel unserer Erkenntniskräfte verstehen), nur unter Voraussetzung, sage ich, eines solchen Gemeinsinnes kann das Geschmacksurteil gefällt werden.

**§21. Ob man mit Grunde
einen Gemeinsinn voraussetzen könne**

Erkenntnisse und Urteile müssen sich, samt der Überzeugung, die sie begleitet, allgemein mitteilen lassen; denn sonst käme ihnen keine Übereinstimmung mit dem Objekt zu: sie wären insgesamt ein bloß subjektives Spiel der Vorstellungskräfte [...].

Sollen sich aber Erkenntnisse mitteilen lassen, so muss sich auch der Gemütszustand, d.h. die Stimmung der Erkenntniskräfte zu einer Erkenntnis überhaupt, und zwar diejenige Proportion, welche sich für eine Vorstellung (wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird) gebührt, um daraus Erkenntnis zu machen, allgemein mitteilen lassen; weil ohne diese, als subjektive Bedingung des Erkennens, die Erkenntnis, als Wirkung, nicht entspringen könnte. Dieses geschieht auch wirklich jederzeit, wenn ein gegebener Gegenstand vermittelt der Sinne die Einbildungskraft zur Zusammensetzung des Mannigfaltigen, diese aber den Verstand zur Einheit desselben in Begriffen, in Tätigkeit bringt. (A 65) Aber diese Stimmung der Erkenntniskräfte hat, nach Verschiedenheit der Objekte, die gegeben werden, eine verschiedene Proportion. Gleichwohl aber muss es eine geben, in welcher dieses innere Verhältnis zur Belebung (einer durch die andere) die zuträglichste für beide Gemütskräfte in Absicht auf Erkenntnis (gegebener Gegenstände) überhaupt ist; und diese Stimmung kann nicht anders als durch das Gefühl (nicht nach Begriffen) bestimmt werden. Da sich nun diese Stimmung selbst muss allgemein mitteilen lassen, mithin auch das Gefühl derselben (bei einer gegebenen Vorstellung); die allgemeine Mitteilbarkeit eines Gefühls aber einen Gemeinsinn voraussetzt: so wird dieser mit Grunde angenommen werden können, und zwar ohne sich deshalb auf psychologische Beobachtungen zu fußen, sondern als die notwendige Bedingung der allgemeinen Mitteilbarkeit unserer Erkenntnis, welche in jeder Logik und jedem Prinzip der Erkenntnisse [...] vorausgesetzt werden.

§22. Die Notwendigkeit der allgemeinen Beistimmung, die in einem Geschmacksurteil gedacht wird, ist eine subjektive Notwendigkeit, die unter der Voraussetzung eines Gemeinsinns als objektiv vorgestellt wird

In allen Urteilen, wodurch wir etwas für schön erklären, gestatten wir keinem anderer Meinung zu sein; (A 66) ohne gleichwohl unser Urteil auf Begriffe, sondern nur auf unser Gefühl zu gründen, welches wir also nicht als Privatgefühl, sondern als ein gemeinschaftliches zugrunde legen. Nun kann dieser Gemeinsinn zu diesem Behuf nicht auf der Erfahrung gegründet werden; denn er will zu Urteilen berechtigen, die ein Sollen enthalten: er sagt nicht, dass jedermann mit unserem Urteile übereinstimmen *w e r d e* , sondern damit zusammenstimmen *s o l l e* . Also ist der Gemeinsinn, von dessen Urteil ich mein Geschmacksurteil hier als ein Beispiel angebe und weswegen ich ihm *e x e m p l a r i s c h e* Gültigkeit beilege, eine bloß ideale Norm, unter deren Voraussetzung man ein Urteil, welches mit ihr zusammenstimmt und das in demselben ausgedrückte Wohlgefallen an einem Objekt, für jedermann mit Recht zur Regel machen könnte, weil zwar das Prinzip nur subjektiv, dennoch aber für subjektiv-allgemein (eine jedermann notwendige Idee) angenommen, was die Einhelligkeit verschiedener Urteilenden betrifft, gleich einem objektiven, allgemeine Beistimmung fordern könnte; wenn man nur sicher wäre, darunter richtig subsumiert zu haben. [...] (A 67)

Aus dem vierten Moment gefolgerte Erklärung des Schönen

S c h ö n ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines
n o t w e n d i g e n Wohlgefallens erkannt wird.

Allgemeine Anmerkung zum ersten Abschnitte der Analytik

Wenn man das Resultat aus den obigen Zergliederungen zieht, so findet sich, dass alles auf den Begriff des Geschmacks hinauslaufe: dass er ein Beurteilungsvermögen (A 68) eines Gegenstandes in Beziehung auf die *freie Gesetzmäßigkeit* der Einbildungskraft sei. Wenn nun im Geschmacksurteile die Einbildungskraft in ihrer Freiheit betrachtet werden muss, so wird sie erstlich nicht reproduktiv, wie sie den Assoziationsgesetzen unterworfen ist, sondern als produktiv und selbsttätig (als Urheberin willkürlicher Formen möglicher Anschauungen) angenommen; und, ob sie zwar bei der Auffassung eines gegebenen Gegenstandes der Sinne an eine bestimmte Form dieses Objekts gebunden ist und sofern kein freies Spiel (wie im Dichten) hat, so lässt sich doch noch wohl begreifen: dass der Gegenstand ihr gerade eine solche Form an die Hand geben könne, die eine Zusammensetzung des Mannigfaltigen enthält, wie sie die Einbildungskraft, wenn sie sich selbst frei überlassen wäre, in Einstimmung mit der *Verstandesgesetzmäßigkeit* überhaupt entwerfen würde. Allein dass die *Einbildungskraft frei* und doch *von selbst gesetzmäßig* sei, d.h. dass sie eine Autonomie bei sich führe, ist ein Widerspruch. Der Verstand allein gibt das Gesetz. Wenn aber die Einbildungskraft nach einem bestimmten Gesetze zu verfahren genötigt wird, so wird ihr Produkt, der Form nach, durch Begriffe bestimmt, wie es sein soll; aber alsdann ist das Wohlgefallen, wie oben gezeigt, nicht das am Schönen, sondern am Guten [...] und das Urteil ist kein Urteil durch Geschmack. Es wird also eine Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz, und eine subjektive Übereinstimmung der Einbildungskraft zum Verstande, ohne eine objektive, da die Vorstellung auf einen bestimmten Begriff von einem Gegenstande bezogen wird, mit der freien Gesetzmäßigkeit des Verstandes (welche auch Zweckmäßigkeit ohne Zweck genannt worden ist) und mit der Eigentümlichkeit eines Geschmacksurteils allein zusammen bestehen können. [...] (A 73)

§23. Übergang von dem Beurteilungsvermögen des Schönen zu dem des Erhabenen

Das Schöne kommt darin mit dem Erhabenen überein, dass beides für sich selbst gefällt. Ferner darin, dass beides kein Sinnes- noch ein logisch-bestimmendes, sondern ein Reflexionsurteil voraussetzt, folglich das Wohlgefallen nicht an einer Empfindung, wie die des Angenehmen, noch an einem bestimmten Begriffe, wie das Wohlgefallen am Guten, hängt; gleichwohl aber doch auf Begriffe, obzwar unbestimmt welche, bezogen wird, mithin das Wohlgefallen an die bloße Darstellung oder das Vermögen derselben geknüpft ist, wodurch das Vermögen der Darstellung, oder die Einbildungskraft, bei einer gegebenen Anschauung mit dem **V e r m ö g e n d e r B e g r i f f e** des Verstandes oder der Vernunft, als Beförderung der letzteren, in Einstimmung betrachtet wird. Daher sind auch beiderlei Urteile **e i n z e l n e**, und doch sich für allgemeingültig in Ansehung jedes Subjekts ankündigende Urteile, ob sie zwar bloß auf das Gefühl der Lust und auf keine Erkenntnis des Gegenstandes Anspruch machen. (A 74)

Allein es sind auch namhafte Unterschiede zwischen beiden in die Augen fallend. Das Schöne der Natur betrifft die Form des Gegenstandes, die in der Begrenzung besteht; das Erhabene ist dagegen auch an einem formlosen Gegenstande zu finden, sofern **U n b e g r e n z t h e i t** an ihm, oder durch dessen Veranlassung, vorgestellt und doch Totalität derselben hinzuge-dacht wird; [...] das Wohlgefallen ist also dort mit der Vorstellung der **Q u a l i t ä t**, hier aber der **Q u a n t i t ä t** verbunden. Auch ist das letztere der Art nach von dem ersteren Wohlgefallen gar sehr unterschieden: indem dieses (das Schöne) direkt ein Gefühl der Beförderung des Lebens bei sich führt, und daher mit Reizen und einer spielenden Einbildungskraft vereinbar ist; jenes aber (das Gefühl des Erhabenen) eine Lust ist, welche nur indirekt entspringt, nämlich so dass sie durch das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte und

darauf sogleich folgenden desto stärkeren Ergießung derselben erzeugt wird, mithin als Rührung kein Spiel, sondern Ernst in der Beschäftigung der Einbildungskraft zu sein scheint. Daher es auch mit Reizen unvereinbar ist; und, indem das Gemüt von dem Gegenstande nicht bloß angezogen, sondern wechselweise auch immer wieder abgestoßen wird, das Wohlgefallen am Erhabenen nicht sowohl positive Lust als vielmehr Bewunderung (A 75) oder Achtung enthält, d.h. negative Lust genannt zu werden verdient.

Der wichtigste und innere Unterschied aber des Erhabenen vom Schönen ist wohl dieser: dass, wenn wir [...] hier zuvorderst nur das Erhabene an Naturobjekten in Betrachtung ziehen (das der Kunst wird nämlich immer auf die Bedingungen der Übereinstimmung mit der Natur eingeschränkt), die Naturschönheit (die selbstständige) eine Zweckmäßigkeit in ihrer Form, wodurch der Gegenstand für unsere Urteilskraft gleichsam vorherbestimmt zu sein scheint, bei sich führt, und so an sich einen Gegenstand des Wohlgefallens ausmacht; hingegen das, was in uns [...] bloß in der Auffassung, das Gefühl des Erhabenen erregt, der Form nach zwar zweckwidrig für unsere Urteilskraft, unangemessen unserem Darstellungsvermögen, und gleichsam gewalttätig für die Einbildungskraft erscheinen mag, aber dennoch nur um desto erhabener zu sein geurteilt wird.

Man sieht aber hieraus sofort, dass wir uns überhaupt unrichtig ausdrücken, wenn wir irgendeinen *G e g e n s t a n d d e r N a t u r* erhaben nennen, ob wir zwar ganz richtig sehr viele derselben schön nennen können; denn wie kann das mit einem Ausdrücke des Beifalls bezeichnet werden, was an sich als zweckwidrig aufgefasst wird? Wir können nicht mehr sagen, als dass der Gegenstand zur Darstellung einer Erhabenheit tauglich (A 76) sei, die im Gemüte angetroffen werden kann; denn das eigentliche Erhabene kann in keiner sinnlichen Form enthalten sein, sondern trifft nur Ideen der Vernunft: welche, obgleich keine ihnen angemessene Darstellung möglich ist, eben durch diese Unangemessenheit, welche sich sinnlich darstellen lässt, rege gemacht und ins Gemüt gerufen werden. [...] (A 78)

§24. Von der Einteilung einer Untersuchung des Gefühls des Erhabenen

Was die Einteilung der Momente der ästhetischen Beurteilung der Gegenstände, in Beziehung auf das Gefühl des Erhabenen, betrifft, so wird die Analytik nach demselben Prinzip fortlaufen können, wie in der Zergliederung der Geschmacksurteile geschehen ist. Denn als Urteil der ästhetischen reflektierenden Urteilskraft muss das Wohlgefallen am Erhabenen ebenso-wohl, als am Schönen, der *Q u a n t i t ä t* nach allgemeingültig, der *Q u a l i t ä t* nach ohne Interesse, der *R e l a t i o n* nach subjektive Zweckmäßigkeit, und der *M o d a l i t ä t* nach die letztere als notwendig, vorstellig machen. Hierin wird also die Methode von der im vorigen Abschnitte nicht abweichen: man müsste denn das für etwas rechnen, dass wir dort, wo das ästhetische Urteil die Form des Objekts betraf, von der Untersuchung der Qualität anfangen, hier aber, bei der Formlosigkeit, welche dem, was wir erhaben nennen, zukommen kann, von der Quantität, als dem ersten Moment des ästhetischen Urteils über das Erhabene, anfangen werden [...]. (A 79)

§25. Namenserklärung des Erhabenen

E r h a b e n nennen wir das, was *schlechthin* groß ist. [...] (A 80) Das ist das, was *über alle Vergleichung* groß ist [...]. (A 82)

Wenn wir [...] von einem Gegenstande schlichtweg sagen, er sei groß [$\neq$ *schlechthin* groß], so [...] verbinden wir alsdann mit der Vorstellung jederzeit eine Art von Achtung, so wie mit dem, was wir schlichtweg klein nennen, eine Verachtung. [...] (A 83)

Wenn wir aber etwas nicht allein groß, sondern *schlechthin*, absolut, in aller Absicht (über alle Vergleiche) groß, d.h. *erhaben*, nennen, so sieht man bald ein: dass wir für dasselbe keinen ihm angemessenen Maßstab außer ihm, sondern bloß in ihm zu suchen gestatten. Es ist eine Größe, die bloß sich selber gleich ist. Dass das Erhabene also nicht in den Dingen der Natur, sondern allein in unseren Ideen zu suchen sei, folgt hieraus [...].

Die obige Erklärung kann auch so ausgedrückt werden: Erhaben ist das, mit welchem im Vergleich alles andere klein ist. Hier sieht man leicht: dass nichts [...], was Gegenstand der Sinne sein kann, (A 84) [...] erhaben zu nennen ist. [...§26...] (A 86)

Anschaulich ein Quantum in die Einbildungskraft aufzunehmen, um es zum Maße [...] brauchen zu können, dazu gehören zwei Handlungen dieses Vermögens: *A u f f a s s u n g* (apprehensio), und *Z u s a m m e n f a s s u n g* (comprehensio aesthetica). Mit der Auffassung hat es keine Not: denn damit kann es ins Unendliche gehen; aber die Zusammenfassung wird immer schwerer, je weiter die Auffassung fortrückt, und gelangt bald zu ihrem Maximum, nämlich dem ästhetisch-größten Grundmaße der Größenschätzung. Denn, wenn die Auffassung so weit gelangt ist, dass die zuerst aufgefassten Teilvorstellungen der Sinnesanschauung in der Einbildungskraft schon zu erlöschen anheben, indes dass diese zur Auffassung mehrerer fortrückt, so verliert sie auf einer Seite ebensoviel, als sie auf der anderen gewinnt, und in der Zusammenfassung ist ein Größtes, über welches sie nicht hinauskommen kann.

Daraus lässt sich erklären, was *S a v a r y* in seinen Nachrichten von Ägypten anmerkt: dass man den Pyramiden nicht sehr nahe kommen, ebensowenig als zu weit davon entfernt sein müsse, um die ganze Rührung (A 87) von ihrer Größe zu bekommen. Denn ist das letztere, so sind die Teile, die aufgefasst werden (die Steine derselben übereinander) nur dunkel vorgestellt, und ihre Vorstellung tut keine Wirkung auf das ästhetische Urteil des Subjekts. Ist aber das erstere, so bedarf das Auge einige Zeit, um die Auffassung von der Grundfläche bis zur Spitze zu vollenden; in dieser aber erlöschen immer zum Teil die ersteren, ehe die Einbildungskraft die letzteren aufgenommen hat, und die Zusammenfassung ist nie vollständig. [...] Es ist hier ein Gefühl der Unangemessenheit der Einbildungskraft für die Ideen eines Ganzen, um sie darzustellen, worin die Einbildungskraft ihr Maximum erreicht, und, bei der Bestrebung, es zu erweitern, in sich selbst zurücksinkt, dadurch aber in ein rührendes Wohlgefallen versetzt wird. [...] (A 92)

Erhaben ist die Natur in derjenigen ihrer Erscheinungen, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt. Dieses letztere kann nun nicht anders geschehen, als durch die Unangemessenheit selbst der größten Bestrebung unserer Einbildungskraft: in der Größenschätzung eines Gegenstandes. [...] *Aber* es muss die ä s t h e t i s c h e Größenschätzung sein, in welcher die Bestrebung zur Zusammenfassung, die das Vermögen der Einbildungskraft überschreitet, die progressive Auffassung in ein Ganzes der Anschauung zu begreifen gefühlt, und dabei zugleich die Unangemessenheit dieses im Fortschreiten unbegrenzten Vermögens (A 93), wahrgenommen wird, ein mit dem mindesten Aufwande des Verstandes zur Größenschätzung taugliches Grundmaß zu fassen und zur Größenschätzung zu gebrauchen. Nun ist das eigentliche unveränderliche Grundmaß der Natur das absolute Ganze derselben, welches, bei ihr als Erscheinung, zusammengefasste Unendlichkeit ist. Da aber dieses Grundmaß ein sich selbst widersprechender Begriff ist (wegen der Unmöglichkeit der absoluten Totalität eines Progressus ohne Ende); so muss diejenige Größe eines Naturobjekts, an welcher die Einbildungskraft ihr ganzes Vermögen der Zusammenfassung fruchtlos verwendet, den Begriff der Natur auf ein übersinnliches Substrat (welches ihr und zugleich unserem Vermögen zu denken zugrunde liegt) führen, welches über allen Maßstab der Sinne groß ist, und daher nicht sowohl den Gegenstand, als vielmehr die Gemütsstimmung in Schätzung desselben, als e r h a b e n beurteilen lässt.

Also, gleichwie die ästhetische Urteilskraft in Beurteilung des Schönen die Einbildungskraft in ihrem freien Spiele auf den V e r s t a n d bezieht, um mit dessen B e g r i f f e n überhaupt (ohne Bestimmung derselben) zusammenzustimmen: so bezieht sich dasselbe Vermögen in Beurteilung eines Dinges als erhabenen auf die V e r n u n f t, um zu deren I d e e n (unbestimmt welchen) subjektiv übereinzustimmen, d.h. eine Gemütsstimmung hervorzubringen, welche derjenigen gemäß und mit ihr (A 94) verträglich ist, die der Einfluss bestimmter Ideen (praktischer) auf das Gefühl bewirken würde.

Man sieht hieraus auch, dass die wahre Erhabenheit nur im Gemüte des Urteilenden, nicht in dem Naturobjekte, dessen Beurteilung diese Stimmung desselben veranlasst, müsse gesucht werden. Wer wollte auch ungestaltete Gebirgsmassen, in wilder Unordnung übereinandergetürmt, mit ihren Eispyramiden, oder die düstere tobende See usw. erhaben nennen? Aber das Gemüt fühlt sich in seiner eigenen Beurteilung gehoben, wenn, indem es sich in der Betrachtung derselben *Naturobjekte* (ohne Rücksicht auf ihre Form) der Einbildungskraft und *seiner*, jene bloß erweiternden (obschon ganz ohne bestimmten Zweck damit in Verbindung gesetzten) Vernunft überlässt, die ganze Macht *seiner* Einbildungskraft *jene* dennoch *den* Ideen [*der Vernunft*] angemessen findet. [...] (A 96)

§27. Von der Qualität des Wohlgefallens in der Beurteilung des Erhabenen

[...] (A 96) Das Gefühl des Erhabenen ist also ein Gefühl der Unlust, aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Größenschätzung [...] und eine dabei zugleich erweckte Lust, aus der Übereinstimmung eben dieses Urteils der Unangemessenheit des größten sinnlichen Vermögens mit Vernunftsideen [...] (A 98). Denn so wie Einbildungskraft und *V e r s t a n d* in der Beurteilung des Schönen durch ihre Einhelligkeit, so bringen Einbildungskraft und *V e r n u n f t* hier durch ihren Widerstreit subjektive Zweckmäßigkeit der Gemütskräfte hervor [...].

Messung eines Raums (als Auffassung) ist zugleich Beschreibung desselben, mithin objektive Bewegung in der Einbildung und ein Progressus [*d.h. Fortschritt*]; die Zusammenfassung der Vielheit in die Einheit, nicht des Gedankens, sondern der Anschauung, mithin des Sukzessiv-Aufgefassten in einem Augenblick, ist dagegen ein Regressus [*d.h. Rückschritt*], der die Zeitbedingung im Progressus der Einbildungskraft wieder aufhebt und das *Z u g l e i c h s e i n* anschaulich macht. Sie ist also (da die Zeitfolge eine Bedingung des inneren Sinnes und einer jeden Anschauung ist) eine subjektive Bewegung der Einbildungskraft, wodurch sie dem (A 99) inneren Sinne Gewalt

antut, die desto merklicher sein muss, je größer das Quantum ist, welches die Einbildungskraft in eine Anschauung zusammenfasst. [...] (A 100)

Ein Gegenstand wird als erhaben mit einer Lust aufgenommen, die nur vermittelt einer Unlust möglich ist. [..§28-29...] (A 112)

Allgemeine Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflektierenden Urteile

In Beziehung auf das Gefühl der Lust ist ein Gegenstand entweder zum *A n g e n e h m e n*, oder *S c h ö n e n*, oder *E r h a b e n e n*, oder *G u t e n* (schlechthin) zu zählen (*jucundum, pulchrum, sublime, honestum*). [...] (A 113)

Wenn man das Resultat aus der bisherigen Exposition beiderlei Arten ästhetischer Urteile zieht, so würden sich daraus folgende kurze Erklärungen ergeben:

S c h ö n ist das, was in der bloßen Beurteilung (also nicht vermittelt der Empfindung des Sinnes nach einem Begriffe des Verstandes) gefällt. Hieraus folgt von selbst, dass es ohne alles Interesse gefallen müsse.

E r h a b e n ist das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt.

Beide, als Erklärungen ästhetischer allgemeingültiger Beurteilung, beziehen sich auf subjektive Gründe, nämlich einerseits der Sinnlichkeit, so wie sie zugunsten des kontemplativen Verstandes; andererseits wie sie *w i d e r* dieselbe, dagegen für die (A 114) Zwecke der praktischen Vernunft und doch beide in demselben Subjekte vereinigt, in Beziehung auf das moralische Gefühl zweckmäßig sind. Das Schöne bereitet uns vor, etwas, selbst die Natur, ohne Interesse zu lieben; das Erhabene, es, selbst wider unser (sinnliches) Interesse, hochzuschätzen.

Man kann das Erhabene so beschreiben: es ist ein Gegenstand (der Natur), *d e s s e n V o r s t e l l u n g* das *G e m ü t* bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen zu denken. [...] (A 129)

Deduktion der reinen ästhetischen Urteile

§30. Die Deduktion der ästhetischen Urteile über die Gegenstände der Natur darf nicht auf das, was wir in dieser erhaben nennen, sondern nur auf das Schöne gerichtet werden

Der Anspruch eines ästhetischen Urteils auf allgemeine Gültigkeit für jedes Subjekt bedarf, als ein Urteil, [...] einer (A 130) Deduktion (d.i. Legitimation seiner Anmaßung) [...], wenn es nämlich ein Wohlgefallen oder Missfallen an der *F o r m d e s O b j e k t s* betrifft. Dergleichen sind *aber nur* die Geschmacksurteile über das Schöne der Natur. Denn die Zweckmäßigkeit hat alsdann doch im Objekte und in seiner Gestalt ihren Grund, wenn sie gleich nicht die Beziehung desselben auf andere Gegenstände nach Begriffen (zum Erkenntnisurteile) anzeigt; sondern bloß die Auffassung dieser Form, sofern sie dem *V e r m ö g e n* sowohl der Begriffe, als dem der Darstellung derselben (welches mit dem der Auffassung ein und dasselbe ist) im Gemüt sich gemäß zeigt, überhaupt betrifft. [...] (A 132)

§31. Von der Methode der Deduktion der Geschmacksurteile

[...] (A 133) *Es* wird bloß die *a l l g e m e i n e* Gültigkeit eines *e i n z e l n e n* Urteils, welches die subjektive Zweckmäßigkeit einer empirischen Vorstellung der Form eines Gegenstandes ausdrückt, für die Urteilskraft überhaupt darzutun sein, um zu erklären, wie es möglich sei, dass etwas bloß in der Beurteilung (ohne Sinnesempfindung oder Begriff) gefallen könne, und, so wie die Beurteilung eines Gegenstandes zum Behuf einer *E r k e n n t n i s* überhaupt, allgemeine Regeln habe, auch das Wohlgefallen eines jeden für jeden anderen als Regel dürfte angekündigt werden. [...§32-33...] (A 141)

§34. Es ist kein objektives Prinzip des Geschmacks möglich

Unter einem Prinzip des Geschmacks würde man einen Grundsatz verstehen, unter dessen Bedingung man den Begriff eines Gegenstandes subsumieren und alsdann durch einen Schluss herausbringen könnte, dass er schön sei. Das ist aber schlichtweg unmöglich. Denn ich muss unmittelbar an der Vorstellung desselben die Lust empfinden, und sie kann mir durch keine Beweisgründe angeschwatzt werden. Obgleich also Kritiker [...] scheinbarer vernünfteln können als Köche, so haben sie doch mit diesen einerlei Schicksal. Den Bestimmungsgrund ihres Urteils können sie nicht von der Kraft der Beweisgründe, sondern nur von der Reflexion des Subjekts über seinen eigenen Zustand (der Lust oder Unlust), mit Abweisung aller Vorschriften und Regeln, erwarten.

[...] (A 142) Also ist die Kritik des Geschmacks selbst nur subjektiv, in Ansehung der Vorstellung, wodurch uns ein Objekt gegeben wird: nämlich sie ist die [...] Wissenschaft, das wechselseitige Verhältnis des Verstandes und der Einbildungskraft zueinander in der gegebenen Vorstellung (ohne Beziehung auf vorhergehende Empfindung oder Begriff), mithin die Einhelligkeit oder Misshelligkeit derselben, unter Regeln zu bringen, und sie in Ansehung ihrer Bedingungen zu bestimmen. [...] Sie ist *gerade dann* W i s s e n s c h a f t , wenn sie die Möglichkeit einer solchen Beurteilung von der Natur dieser Vermögen, als Erkenntnisvermögen überhaupt, ableitet. Mit [...] *ihr*, als einer transzendentalen Kritik, haben wir es hier überall allein zu tun. Sie soll das subjektive Prinzip des Geschmacks, als ein Prinzip a priori der Urteilskraft, entwickeln und rechtfertigen. [...] (A 143)

§35. Das Prinzip des Geschmacks ist das subjektive Prinzip der Urteilkraft überhaupt

Das Geschmacksurteil unterscheidet sich darin von dem logischen: dass das letztere eine Vorstellung unter Begriffe vom Objekt, das erstere aber gar nicht unter einen Begriff subsumiert, weil sonst der notwendige allgemeine Beifall durch Beweise würde erzwungen werden können. Gleichwohl aber ist es darin dem letzteren ähnlich, dass es eine Allgemeinheit und Notwendigkeit, aber nicht nach Begriffen vom Objekt, folglich eine bloß subjektive vorgibt. Weil nun die Begriffe in einem Urteile den Inhalt desselben (das zur Erkenntnis des Objekts Gehörige) ausmachen, das Geschmacksurteil aber nicht durch Begriffe bestimmbar ist, so gründet es sich nur auf der subjektiven formalen Bedingung eines Urteils überhaupt. Die subjektive Bedingung aller Urteile ist das Vermögen zu urteilen selbst, oder die Urteilkraft. Diese, in Ansehung einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, gebraucht, erfordert zweier Vorstellungskräfte Zusammenstimmung: nämlich der Einbildungskraft (für die Anschauung und die Zusammenfassung des Mannigfaltigen derselben) und des Verstandes (für den Begriff als Vorstellung der Einheit [A 144] dieser Zusammensetzung). Weil nun dem Urteile hier kein Begriff vom Objekte zugrunde liegt, so kann es nur in der Subsumtion der Einbildungskraft selbst (bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird) unter der Bedingung, dass der Verstand überhaupt von der Anschauung zu Begriffen gelangt, bestehen. D.h., weil eben darin, dass die Einbildungskraft ohne Begriff schematisiert, die Freiheit derselben besteht;^m

^m Hier integriert Kant die bereits angedeutete (vgl. KdU: A30, 68; auch KdrV: A77ff.) **Idee eines zweifachen Schematismus im Wahrnehmungsprozess** in sein Modell: Während der ersten, a priori ablaufend gedachten Wahrnehmungsphase (d.i. perzeptive Phase) produziert nun die Einbildungskraft unter Anleitung der Bestimmungstätigkeit der subjektiven, d.h. begrifflich ungeleiteten (quasi-)transzendenten Urteilkraft, also mithilfe ebendieses subjektiven bzw. freien Schematismus **ohne Begriff**: eine jeweils subjektiv bzw. frei gestaltete Erscheinung, welche sogleich dem empirischen Bewusstsein erfahrbar gemacht bzw. „gegeben“ wird. In der jetzt beginnenden, größtenteils a posteriori ablaufend gedachten Wahrnehmungsphase (d.i. semantische Phase) erhält diese

so muss das Geschmacksurteil auf einer bloßen Empfindung der sich wechselseitig belebenden Einbildungskraft in ihrer *F r e i h e i t*, und des Verstandes mit seiner *G e s e t z - m ä ß i g k e i t*, also auf einem Gefühle beruhen, das den Gegenstand nach der Zweckmäßigkeit der Vorstellung (wodurch ein Gegenstand gegeben wird) auf die Beförderung des Erkenntnisvermögens in ihrem freien Spiele beurteilen lässt; und der Geschmack, als subjektive Urteilskraft, enthält ein Prinzip der Subsumtion, aber nicht der Anschauungen unter *B e g r i f f e*, sondern des *V e r m ö g e n s* der Anschauungen oder Darstellungen (d.h. der Einbildungskraft) unter das *V e r m ö g e n* der Begriffe (d.h. den Verstand), sofern das erstere in seiner *F r e i h e i t* zum letzteren in seiner *G e s e t z m ä ß i g k e i t* zusammenstimmt.

Um diesen Rechtsgrund nun durch eine Deduktion der Geschmacksurteile ausfindig zu machen, können nur die formalen Eigentümlichkeiten dieser Art Urteile, (A 145) mithin sofern an ihnen bloß die logische Form betrachtet wird, uns zum Leitfaden dienen.

*begrifflich unbestimmte Erscheinung (d.i. Perzept), d.h. wenn sie als solche aufgefasst, nicht jedoch bereits gedeutet wurde, durch die Bedeutungsgebung (und ggf. durch eine zuvor noch durchzuführende analytisch-reflektierende Bedeutungsfindung) vermittelt des abermals durch die transzendente Urteilskraft angeleiteten Schematismus **der (kategorial-formalisierten) Begriffe**: eine als objektiv gedachte, ggf. auch vollkommen andersartige Gestalt, deren Produktion also ebenfalls unter apriorischen Bedingungen ablaufend gedacht wird, weil diese an sich nicht wahrnehmbar ist und nur ihre Produkte dem Äußeren Sinn als Wahrnehmungsobjekte vorgestellt werden können (Ähnliches gilt vielleicht auch für die Reproduktion des Inneren Sinns). Es sei zudem darauf hingewiesen, dass es sich hierbei, d.h. im Kontext unseres Erkenntnisvermögens (als der Bedingung: den Erscheinungen, nicht aber den tatsächlichen Außenweltdingen, ihre bzw. unsere Gesetze zu geben; vgl. Prolegomena-Auszug), nicht etwa um zwei verschiedenartige Schematismen handelt, sondern immer nur um ein und denselben, synthetischen Gestaltzeichnungsvorgang; mit dem einzigen Unterschied, dass der erste frei bzw. subjektiv, der zweite jedoch begriffsaffiziert bzw. objektivierend verläuft. Oder anders gesprochen unterscheiden sich subjektive und objektive Erscheinungen weniger sinnlich voneinander, als vielmehr epistemisch, d.h. durch das Bestehen oder Nichtbestehen ihrer kategorialen Dimensionalität. (Frießem)*

§36. Von der Aufgabe einer Deduktion der Geschmacksurteile

Mit der Wahrnehmung eines Gegenstandes kann unmittelbar der Begriff von einem Objekte überhaupt, von welchem jene die empirischen Prädikate enthält, zu einem Erkenntnisurteile verbunden, und dadurch ein Erfahrungsurteil erzeugt werden. [...] Mit einer Wahrnehmung kann aber auch unmittelbar ein Gefühl der Lust (oder Unlust) und ein Wohlgefallen verbunden werden, welches die Vorstellung des Objekts begleitet und derselben statt Prädikats dient, und so ein ästhetisches Urteil, welches kein Erkenntnisurteil ist, entspringen. Einem solchen, wenn es nicht bloßes Empfindungs-, sondern ein formales Reflexions-Urteil (A 146) ist, welches dieses Wohlgefallen jedermann als notwendig ansinnt, muss etwas als Prinzip a priori zugrunde liegen, welches allenfalls ein bloß subjektives sein mag (wenn ein objektives zu solcher Art Urteile unmöglich sein sollte), aber auch als ein solches einer Deduktion bedarf, damit begriffen werde, wie ein ä s t h e t i s c h e s Urteil auf Notwendigkeit Anspruch machen könne. [...] (A 147)

§37. Was wird eigentlich in einem Geschmacksurteile von einem Gegenstande a priori behauptet?

Dass die Vorstellung von einem Gegenstande unmittelbar mit einer Lust verbunden sei, kann nur innerlich wahrgenommen werden, und würde, wenn man nichts weiter als dieses anzeigen wollte, ein bloß empirisches Urteil geben. Denn a priori kann ich mit keiner Vorstellung ein bestimmtes Gefühl (der Lust oder Unlust) verbinden [...]. (A 148) Daher sind auch alle Geschmacksurteile einzelne Urteile, weil sie ihr Prädikat des Wohlgefallens nicht mit einem Begriffe, sondern mit einer gegebenen einzelnen empirischen Vorstellung verbinden.

Also ist es nicht die Lust, sondern die A l l g e m e i n - gültigkeit dieser Lust, die mit der bloßen Beurteilung eines Gegenstandes im Gemüte als verbunden wahrgenommen wird, welche a priori als allgemeine Regel für die Urteilskraft, für jedermann gültig, in einem Geschmacksurteile vorgestellt wird.

Es ist ein empirisches Urteil: dass ich einen Gegenstand mit Lust wahrnehme und beurteile. Es ist aber ein Urteil a priori: dass ich ihn schön finde, d.h. jenes Wohlgefallen jedermann als notwendig ansinnen darf.

§38. Deduktion der Geschmacksurteile

Wenn eingeräumt wird: dass in einem reinen Geschmacksurteile das Wohlgefallen an dem Gegenstande mit der bloßen Beurteilung seiner Form verbunden sei; so ist es nichts anderes, als die subjektive Zweckmäßigkeit derselben für die Urteilskraft, welche wir mit der Vorstellung des Gegenstandes im Gemüte verbunden empfinden. Da nun die Urteilskraft in Ansehung der formalen Regeln der Beurteilung, ohne alle Materie (weder Sinnesempfindung noch Begriff), nur auf die (A 149) subjektiven Bedingungen des Gebrauchs der Urteilskraft überhaupt (die weder auf die besondere Sinnesart, noch auf einen besonderen Verstandesbegriff eingerichtet ist), gerichtet sein kann; folglich auf dasjenige Subjektive, welches man in allen Menschen (als zum möglichen Erkenntnis überhaupt erforderlich) voraussetzen kann: so muss die Übereinstimmung einer Vorstellung mit diesen Bedingungen der Urteilskraft als für jedermann gültig a priori angenommen werden können. D.h. die Lust oder subjektive Zweckmäßigkeit der Vorstellung für das Verhältnis der Erkenntnisvermögen in der Beurteilung eines sinnlichen Gegenstandes überhaupt, wird jedermann mit Recht angesonnen werden können*). (A 150)

*) Um berechtigt zu sein, auf allgemeine Beistimmung zu einem bloß auf subjektiven Gründen beruhenden Urteile der ästhetischen Urteilskraft Anspruch zu machen, ist genug, dass man einräume:

1. Bei allen Menschen seien die subjektiven Bedingungen dieses Vermögens, was das Verhältnis der darin in Tätigkeit gesetzten Erkenntniskräfte zu einer Erkenntnis überhaupt betrifft, einerlei; welches wahr sein muss, weil sich sonst Menschen ihre Vorstellungen und selbst Erkenntnisse nicht mitteilen könnten.
2. Das Urteil habe bloß auf dieses Verhältnis (mithin die *f o r m a l e B e d i n g u n g* der Urteilskraft) Rücksicht genommen, und sei rein, d.h. weder mit Begriffen vom Objekt noch Empfindungen, als Bestimmungsgründen, vermengt. Wenn in Ansehung dieses letzteren auch gefehlt worden ist, so betrifft das nur die unrichtige Anwendung der Befugnis, die ein Gesetz uns gibt, auf einen besonderen Fall, wodurch die Befugnis überhaupt nicht aufgehoben wird.

Anmerkung

Diese Deduktion ist darum so leicht, weil sie keine objektive Realität eines Begriffs zu rechtfertigen nötig hat; denn Schönheit ist kein Begriff vom Objekt, und das Geschmacksurteil ist kein Erkenntnisurteil. Es behauptet nur: dass wir berechtigt sind, dieselben subjektiven Bedingungen der Urteilskraft allgemein bei jedem Menschen vorauszusetzen, die wir in uns antreffen; und nur noch, dass wir unter diese Bedingungen das gegebene Objekt richtig subsumiert haben. Obgleich nun dies letztere unvermeidliche, der logischen Urteilskraft nicht anhängende Schwierigkeiten hat (weil man in dieser unter Begriffe, in der ästhetischen aber unter ein bloß empfindbares Verhältnis, der an der vorgestellten Form des Objekts wechselseitig untereinander stimmenden Einbildungskraft und des Verstandes, subsumiert, wo die Subsumtion leicht trügen kann); so wird dadurch doch der Rechtmäßigkeit des Anspruchs der Urteilskraft, auf allgemeine Beistimmung zu rechnen, nichts benommen, welcher nur darauf hinausläuft: die Richtigkeit des Prinzips, aus subjektiven Gründen für jedermann gültig zu urteilen. Denn was die Schwierigkeit und den Zweifel wegen der Richtigkeit der Subsumtion unter jenes Prinzip betrifft, so macht sie die Rechtmäßigkeit des Anspruchs auf diese Gültigkeit eines ästhetischen Urteils überhaupt, mithin das Prinzip selber, so wenig zweifelhaft, als die eben sowohl (obgleich nicht so oft und leicht) fehlerhafte Subsumtion der logischen Urteilskraft unter ihr Prinzip das letztere, welches objektiv ist, zweifelhaft machen kann. [...] (A 151)

§39. Von der Mitteilbarkeit einer Empfindung

Wenn Empfindung, als das Reale der Wahrnehmung, auf Erkenntnis bezogen wird, so heißt sie Sinnesempfindung; und das Spezifische ihrer Qualität lässt sich nur als durchgängig auf gleiche Art mitteilbar vorstellen, wenn man annimmt, dass jedermann einen gleichen Sinn mit dem unsrigen habe; dieses lässt sich aber von einer Sinnesempfindung schlichtweg

nicht voraussetzen. So kann dem, welchem der Sinn des Geruchs fehlt, diese Art der Empfindung nicht mitgeteilt werden; und, selbst wenn er ihm nicht mangelt, kann man doch nicht sicher sein, ob er gerade die nämliche Empfindung von einer Blume habe, die wir davon haben. Noch mehr unterscheiden müssen wir uns aber die Menschen in Ansehung der *A n n e h m l i c h k e i t* oder *U n a n n e h m l i c h k e i t* bei der Empfindung eben desselben Gegenstandes der Sinne vorstellen; und es ist schlichtweg nicht zu verlangen, dass die Lust an dergleichen Gegenständen von jedermann zugestanden werde. Man kann die Lust von dieser Art, weil sie durch den Sinn in das Gemüt kommt und wir dabei also passiv sind, die Lust des *G e n u s s e s* nennen. [...] (A 153)

Dagegen ist die Lust am Schönen *keine* Lust des Genusses [...], sondern der bloßen Reflexion. Ohne irgendeinen Zweck oder Grundsatz zur Richtschnur zu haben, begleitet diese Lust die gemeine Auffassung eines Gegenstandes durch die Einbildungskraft, als Vermögen der Anschauung, in Beziehung auf den Verstand, als Vermögen der Begriffe, vermittelt eines Verfahrens der Urteilskraft, welches sie auch zum Behuf der gemeinsamen Erfahrung ausüben muss; nur dass sie es hier um einen empirischen objektiven Begriff, dort aber (in der ästhetischen Beurteilung) bloß um die Angemessenheit der Vorstellung zur harmonischen (subjektiv-zweckmäßigen) Beschäftigung beider Erkenntnisvermögen in ihrer Freiheit wahrzunehmen, d.h. den Vorstellungszustand mit Lust zu empfinden, zu tun genötigt ist. Diese Lust muss notwendig bei jedermann auf den nämlichen Bedingungen beruhen, weil sie subjektive Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntnis überhaupt sind, und die Proportion dieser Erkenntnisvermögen, welche zum Geschmack erfordert wird, auch zum gemeinen und gesunden Verstande erforderlich ist, den man bei jedermann voraussetzen darf. Eben darum darf auch der mit Geschmack Urteilende (wenn er nur in diesem Bewusstsein nicht irrt bzw. nicht die Materie für die Form, den Reiz für Schönheit nimmt) die subjektive Zweckmäßigkeit, d.h. sein Wohlgefallen am Objekte (A 154), jedem anderen ansinnen und sein Gefühl als allgemein mitteilbar, und zwar ohne Vermittlung der Begriffe, annehmen.

§40. Vom Geschmack als einer Art von *sensus communis*

[...] (A 158) Ich sage: dass der Geschmack mit mehrerem Rechte *sensus communis* genannt werden könne, wie der gesunde Verstand; und dass die ästhetische Urteilskraft eher als die intellektuelle den Namen eines gemeinschaftlichen Sinnes*) führen könne, wenn man ja das Wort ›Sinn‹ von einer Wirkung der bloßen Reflexion auf das Gemüt brauchen will: denn da versteht man unter ›Sinn‹ das Gefühl der Lust. Man könnte sogar den Geschmack durch das Beurteilungsvermögen desjenigen definieren, *welches sein* Gefühl an einer gegebenen Vorstellung ohne Vermittlung eines Begriffs *a l l g e m e i n m i t t e i l b a r* macht.

Die Geschicklichkeit der Menschen sich ihre Gedanken mitzuteilen, erfordert auch ein Verhältnis der Einbildungskraft und des Verstandes, um den Begriffen Anschauungen und diesem wiederum Begriffe zuzugesellen, die in eine Erkenntnis zusammenfließen; aber alsdann ist die (A 159) Zusammenstimmung beider Gemütskräfte *g e s e t z l i c h*, unter dem Zwange bestimmter Begriffe. Nur da, wo Einbildungskraft in ihrer Freiheit den Verstand erweckt, und dieser ohne Begriffe die Einbildungskraft in ein regelmäßiges Spiel versetzt; da teilt sich die Vorstellung, nicht als Gedanke, sondern als inneres Gefühl eines zweckmäßigen Zustandes des Gemüts mit.

Der Geschmack ist also das Vermögen, die Mitteilbarkeit der Gefühle, welche mit gegebener Vorstellung (ohne Vermittlung eines Begriffs) verbunden sind, a priori zu beurteilen.

[...§41-42...]

[*Fortsetzung auf S. 163*]

*) Man könnte den Geschmack durch *sensus communis aestheticus*, den gemeinen Menschenverstand durch *sensus communis logicus* bezeichnen.

ERGÄNZUNGEN

Aus: Anthropologie: (B 168)

Das Gefühl der Lust und Unlust

1) Die *s i n n l i c h e* 2) die *i n t e l l e k t u e l l e* *L u s t*. Die erstere entweder A) durch den *S i n n* (das Vergnügen), oder B) durch die *E i n b i l d u n g s k r a f t* (der Geschmack); die zweite (nämlich intellektuelle) entweder a) durch darstellbare *B e g r i f f e* oder b) durch *I d e e n*, — und so wird auch das Gegenteil, die *U n l u s t* vorgestellt.

Von der sinnlichen Lust

A. Vom Gefühl für das Angenehme oder der sinnlichen Lust in der Empfindung eines Gegenstandes

V e r g n ü g e n ist eine Lust durch den Sinn, und was diesen belustigt, heißt *a n g e n e h m*. *S c h m e r z* ist die Unlust durch den Sinn, und was jenen hervorbringt, ist *u n a n g e n e h m*. Sie sind einander nicht wie Erwerb und Mangel (+ und 0), sondern wie Erwerb und Verlust (+ und -), d.h. eines dem anderen nicht bloß als *G e g e n t e i l* (B 169) [...], sondern auch als *W i d e r s p i e l* entgegengesetzt. [...]

Man kann diese Gefühle auch durch Wirkungen erklären, die die Empfindung unseres Zustandes auf das Gemüt macht. Was unmittelbar (durch den Sinn) mich antreibt, meinen Zustand zu *v e r l a s s e n* (aus ihm herauszugehen): ist mir *u n a n g e n e h m* – es schmerzt mich; was eben so mich antreibt, ihn zu *e r h a l t e n* (in ihm zu bleiben): ist mir *a n g e n e h m*, es vergnügt mich. [...] (B 184)

B. Vom Gefühl für das Schöne

d.h. von der teils sinnlichen teils intellektuellen Lust in der reflektierten Anschauung oder dem Geschmack

[...] (B 186) Im G e s c h m a c k [...], d.h. in der ästhetischen Urteilkraft, ist es nicht unmittelbar die E m p f i n d u n g (das Materiale der Vorstellung des Gegenstandes), sondern wie es die freie (produktive) Einbildungskraft durch Dichtung zusammenpaart, d.i. die F o r m, was das Wohlgefallen an demselben hervorbringt: denn nur die Form ist es, was des Anspruchs auf eine allgemeine Regel für das Gefühl der Lust fähig ist. Von der Sinnesempfindung, die, nach Verschiedenheit der Sinnesfähigkeit der Subjekte, sehr verschieden sein kann, darf man eine solche allgemeine Regel nicht erwarten. [...] Geschmack ist das Vermögen das freie Spiel der Einbildungskraft mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes zu vereinigen. Er ist also das Vermögen der ästhetischen Urteilkraft allgemeingültig zu wählen sowie ein Vermögen der g e s e l l s c h a f t l i c h e n Beurteilung äußerer Gegenstände in der Einbildungskraft. — Hier fühlt das Gemüt seine Freiheit im Spiele der Einbildungskraft (also der Sinnlichkeit); denn die Sozialität mit anderen Menschen setzt Freiheit voraus, — und dieses Gefühl ist L u s t. — Aber die A l l g e m e i n g ü l t i g k e i t dieser Lust für jedermann, durch welche die Wahl (B 187) mit Geschmack (des Schönen) sich von der Wahl durch bloße Sinnesempfindung (des bloß subjektiven Gefallenden, d.h. des Angenehmen) unterscheidet, führt den Begriff eines Gesetzes bei sich; denn nur nach diesem kann die Gültigkeit des Wohlgefallens für den Beurteilenden allgemein sein. Das Vermögen der Vorstellung des Allgemeinen aber ist der V e r s t a n d. Also ist das Geschmacksurteil sowohl ein ästhetisches, als ein Verstandesurteil, aber in beider Vereinigung (mithin das letztere nicht als rein) gedacht. — Also ist die Beurteilung eines Gegenstandes durch Geschmack ein Urteil über die Einstimmung oder den Widerstreit der Freiheit im Spiele der Einbildungskraft und der Gesetzmäßigkeit des Verstandes und geht also nur die Form (diese Vereinbarkeit der Sinnenvorstellungen) ästhetisch zu b e u r t e i l e n, nicht Produkte, in welchen jene wahrgenommen wird, hervorzubringen, an [...]. [Ende]

ANHANG

BEDEUTENDER PASSAGEN
AUS DER KRITIK DER URTEILSKRAFT,
DIE SICH MIT DEN AN DIE
SINNliche WAHRNEHMUNGSPHILOSOPHIE
DIREKT ANGRENZENDEN FRAGESTELLUNGEN
BESCHÄFTIGEN

§43. Von der Kunst überhaupt

1) K u n s t wird von der N a t u r, wie Tun (facere) vom Handeln oder Wirken überhaupt (agere), und das Produkt, oder die Folge der ersteren, als W e r k (opus) von der letzteren als Wirkung (effectus) unterschieden.

Von Rechts wegen sollte man nur die Hervorbringung durch Freiheit, d.h. durch eine Willkür, die ihren Handlungen Vernunft zugrunde legt, Kunst nennen. Denn, ob man gleich das Produkt der Bienen (A 172) (die regelmäßig gebauten Wachsscheiben) ein Kunstwerk zu nennen beliebt, so geschieht dieses doch nur wegen der Analogie mit der letzteren; sobald man sich nämlich besinnt, dass sie ihre Arbeit auf keine eigene Vernunftüberlegung gründen, so sagt man alsbald, es ist ein Produkt ihrer Natur (des Instinkts), und als Kunst wird es nur ihrem Schöpfer zugeschrieben. [*Und andersherum bei der Auffindung archäologischer Artefakte*] [...]

2) K u n s t als Geschicklichkeit des Menschen wird auch von der W i s s e n s c h a f t unterschieden (K ö n n e n vom W i s s e n), als praktisches vom theoretischen Vermögen, als Technik von der Theorie (wie die Feldmesskunst von der Geometrie). Und da wird auch das, was man k a n n, sobald man nur w e i ß, was getan werden soll, und also nur die begehrte Wirkung genügsam (A 173) kennt, nicht eben Kunst genannt. Nur das, was man, wenn man es auch auf das vollständigste kennt, dennoch darum zu machen noch nicht sofort die Geschicklichkeit hat, gehört insoweit zur Kunst. [...]

3) Wird auch K u n s t vom H a n d w e r k e unterschieden; die erste heißt f r e i e, die andere kann auch L o h n k u n s t heißen. Man sieht die erste so an, als ob sie nur als Spiel, d.i. Beschäftigung, die für sich selbst angenehm ist, zweckmäßig ausfallen (gelingen) könne; die zweite so, dass sie als Arbeit, d.i. Beschäftigung, die für sich selbst unange-

nehm (beschwerlich), und nur durch ihre Wirkung (z.B. den Lohn) anlockend ist, mithin zwangsmäßig auferlegt werden kann. [...] (A 174) Dass aber in allen freien Künsten dennoch etwas Zwangsmäßiges, oder, wie man es nennt, ein *Mechanismus* erforderlich sei, ohne welchen der *Geist*, der in der Kunst *frei* sein muss und allein das Werk belebt, gar keinen Körper haben und gänzlich verdunsten würde: ist nicht unratsam zu erinnern [...], da manche neuere Erzieher eine freie Kunst am Besten zu befördern glauben, wenn sie allen Zwang von ihr wegnehmen, und sie aus Arbeit in bloßes Spiel verwandeln.

§44. Von der schönen Kunst

Es gibt weder eine Wissenschaft des Schönen, sondern nur Kritik, noch schöne Wissenschaft, sondern nur schöne Kunst. Denn was die erstere betrifft, so würde in ihr wissenschaftlich, d.h. durch Beweisgründe ausgemacht werden sollen, ob etwas für schön zu halten sei oder nicht; das Urteil über Schönheit würde also, wenn es zur Wissenschaft gehörte, kein Geschmacksurteil sein. Was das zweite anlangt, so ist eine Wissenschaft, die, als solche, schön sein soll, ein Unding. Denn wenn (A 175) man in ihr als Wissenschaft nach Gründen und Beweisen fragte, so würde man durch geschmackvolle Ausprüche (Bonmots) abgefertigt. [...]

Wenn die Kunst, dem *Erkenntnis*se eines möglichen Gegenstandes angemessen, bloß ihn wirklich zu machen die dazu erforderlichen Handlungen verrichtet, so ist sie *mechanisch*; hat sie aber das Gefühl der Lust zur unmittelbaren Absicht, so heißt sie *ästhetisch*e Kunst. Diese ist entweder *angenehme* oder *schöne* Kunst. Das erste ist sie, wenn der Zweck derselben ist: dass die Lust die Vorstellungen als bloße *Empfindungen*; das zweite, dass sie dieselben als *Erkenntnisarten* begleite. (A 176)

Angenehme Künste sind die, welche bloß zum Genusse abgezweckt werden [...].

Schöne Kunst dagegen ist eine Vorstellungsart, die für sich selbst zweckmäßig ist, und obgleich ohne Zweck, dennoch die Kultur der Gemütskräfte zur geselligen Mitteilung befördert.

Die allgemeine Mitteilbarkeit einer Lust führt es schon in ihrem Begriffe mit sich, dass diese nicht eine Lust (A 177) des Genusses, aus bloßer Empfindung, sondern der Reflexion sein müsse; und so ist ästhetische Kunst, als schöne Kunst, eine solche, die die reflektierende Urteilskraft und nicht die Sinnesempfindung zum Richtmaße hat.

§45. Schöne Kunst ist eine Kunst, sofern sie zugleich Natur zu sein scheint

An einem Produkte der schönen Kunst muss man sich bewusst werden, dass es Kunst sei, und nicht Natur; aber doch muss die Zweckmäßigkeit in der Form desselben von allem Zwange willkürlicher Regeln so frei scheinen, als ob es ein Produkt der bloßen Natur sei. Auf diesem Gefühle der Freiheit im Spiele unserer Erkenntnisvermögen, welches doch zugleich zweckmäßig sein muss, beruht diejenige Lust, welche allein allgemein mitteilbar ist, ohne sich doch auf Begriffe zu gründen. Die Natur war schön, wenn sie zugleich wie Kunst aussah; und die Kunst kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewusst sind, sie sei Kunst, und sie uns doch wie Natur aussieht.

Denn wir können allgemein sagen, es mag die Natur- oder die Kunstschönheit betreffen: *s c h ö n i s t d a s , w a s i n d e r b l o ß e n B e u r t e i l u n g* (nicht in der Sinnesempfindung, noch durch einen Begriff) *g e f ä l l t*. Nun hat Kunst jederzeit eine bestimmte Absicht, etwas hervorzubringen. Wenn dieses aber bloße Empfindung (A 178) (etwas bloß Subjektives) wäre, die mit Lust begleitet sein sollte, so würde dieses Produkt, in der Beurteilung, nur vermittelt des Sinnengefühls gefallen. Wäre die Absicht auf die Hervorbringung eines bestimmten Objekts gerichtet, so würde, wenn sie durch die Kunst erreicht wird, das Objekt nur durch Begriffe gefallen. In beiden Fällen aber würde die Kunst nicht *i n d e r b l o ß e n B e u r t e i l u n g* d.h. nicht als schöne, sondern mechanische Kunst gefallen.

Also muss die Zweckmäßigkeit im Produkte der schönen Kunst, ob sie zwar absichtlich ist, doch nicht absichtlich scheinen, d.h. schöne Kunst muss als Natur *a n z u s e h e n* sein, ob man sich ihrer zwar als Kunst bewusst ist. Als Natur aber erscheint ein Produkt der Kunst dadurch, dass zwar alle *P ü n k t l i c h k e i t* in der Übereinkunft mit Regeln, nach denen allein das Produkt das werden kann, was es sein soll, angetroffen wird; aber ohne *P e i n l i c h k e i t*, ohne dass die Schulform durchblickt, d.h. ohne eine Spur zu zeigen, dass die Regel dem Künstler vor Augen geschwebt und seinen Gemütskräften Fesseln angelegt habe.

§46. Schöne Kunst ist Kunst des Genies

G e n i e ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel gibt. Da das Talent, als angeborenes produktives Vermögen des Künstlers, selbst zur Natur gehört, so könnte man sich auch so ausdrücken: (A 179) *G e n i e* ist die angeborene Gemütsanlage (*ingenium*), *d u r c h w e l c h e* die Natur der Kunst die Regel gibt. [...]

Denn eine jede Kunst setzt Regeln voraus, durch deren Grundlegung allererst ein Produkt, wenn es künstlich heißen soll, als möglich vorgestellt wird. Der Begriff der schönen Kunst aber gestattet nicht, dass das Urteil über die Schönheit ihres Produkts von irgendeiner Regel abgeleitet werde, die einen *B e g r i f f* zum Bestimmungsgrunde habe, mithin einen Begriff von der Art, wie es möglich sei, zugrunde lege. Also kann die schöne Kunst sich selbst nicht die Regel ausdenken, nach der sie ihr Produkt zustande bringen soll. Da nun gleichwohl ohne vorhergehende Regel ein Produkt niemals Kunst heißen kann, so muss die Natur im Subjekte (und durch die Stimmung der Vermögen desselben) der Kunst die Regel geben, d.h. die schöne Kunst ist nur als Produkt des Genies möglich. (A 180)

Man sieht hieraus, dass Genie 1) ein *T a l e n t* sei, dasjenige, wozu sich keine bestimmte Regel geben lässt, hervorzubringen: nicht Geschicklichkeitsanlage zu dem, was nach irgendeiner Regel gelernt werden kann; folglich dass *O r i g i n a l i t ä t* seine erste Eigenschaft sein müsse.

2) Dass, da es auch originalen Unsinn geben kann, seine Produkte zugleich Muster, d.h. *e x e m p l a r i s c h* sein müssen; mithin, selbst nicht durch Nachahmung entsprungen, anderen doch dazu, d.h. zum Richtmaße oder zur Regel der Beurteilung, dienen müssen. 3) Dass es, wie es sein Produkt zustande bringe, selbst nicht beschreiben oder wissenschaftlich anzeigen könne, sondern dass es als *N a t u r* die Regel gebe; und daher der Urheber eines Produkts, welches er seinem Genie verdankt, selbst nicht weiß, wie sich in ihm die Ideen dazu herbei finden, auch es nicht in seiner Gewalt hat, dergleichen nach Belieben oder planmäßig auszudenken, und anderen in solchen Vorschriften mitzuteilen, die sie in den Stand setzen, gleichmäßige Produkte hervorzubringen. (Daher denn auch vermutlich das Wort Genie von *genius*, dem eigentümlichen einem Menschen bei der Geburt mitgegebenen, schützenden und leitenden Geist, von dessen Eingebung jene originalen Ideen herrührten, abgeleitet ist.) 4) Dass die Natur durch das Genie nicht der Wissenschaft, sondern der Kunst die Regel vorschreibe; und auch dieses nur, insofern diese letztere schöne Kunst sein soll. [§47...]. (A 182)

Eine solche Geschicklichkeit lässt sich auch nicht mitteilen, (A 183) sondern will jedem unmittelbar von der Hand der Natur erteilt sein, stirbt also mit ihm, bis die Natur einmal einen anderen wiederum ebenso begabt, der nichts weiter als eines Beispiels [*d.h.: Musters*] bedarf, um das Talent, dessen er sich bewusst ist, auf ähnliche Art wirken zu lassen.

Da die Naturgabe der schönen Kunst die Regel geben muss: welcherlei Art ist denn diese Regel? Sie kann in keiner Formel abgefasst zur Vorschrift dienen; denn sonst würde das Urteil über das Schöne nach Begriffen bestimmbar sein: sondern die Regel muss von der Tat, d.h. vom Produkt abstrahiert werden, an welchem andere ihr eigenes Talent prüfen mögen, um sich jenes zum Muster, nicht der *N a c h m a c h u n g*, sondern der *N a c h a h m u n g*, dienen zu lassen. Wie dieses möglich sei, ist schwer zu erklären. Die Ideen des Künstlers erregen ähnliche Ideen seines Lehrlings, wenn ihn die Natur mit einer ähnlichen Proportion der Gemütskräfte versehen hat.

Die Muster [*Beispiele bzw. Werke*] der schönen Kunst sind daher die einzigen Leitungsmittel, diese auf die Nachkommenschaft zu bringen, welches durch bloße Beschreibungen nicht geschehen könnte [...].

// [*Ergänzung:*] (A 71)

Alles Steif-Regelmäßige (was der mathematischen Regelmäßigkeit nahe kommt) hat das Geschmackswidrige an sich: es gewährt keine lange Unterhaltung mit der Betrachtung desselben, sondern macht, sofern es nicht ausdrücklich Erkenntnis oder einen bestimmten praktischen Zweck zur Absicht hat: lange Weile. Dagegen ist das, womit die Einbildungskraft ungesucht und zweckmäßig spielen kann, uns jederzeit neu, und man wird seines Anblicks nicht überdrüssig. *Hierzu* macht *Marsden* in seiner Beschreibung von Sumatra die *für uns interessante* Anmerkung, dass *wo* die freien Schönheiten der Natur den Zuschauer selbst überall umgeben, sie nur noch wenig Anziehendes für ihn haben: dagegen ein Pfeffergarten, wo die Stangen, an denen sich dieses Gewächs rankt, in Parallellinien Alleen zwischen sich bilden, wenn er ihn mitten in einem Walde antraf, für ihn viel Reiz hatte; und schließt daraus, dass wilde, dem Anscheine nach regellose Schönheit nur dem zur Abwechslung gefalle, der sich an der regelmäßigen sattgesehen hat. Allein er durfte nur den Versuch machen, sich einen Tag bei seinem Pfeffergarten aufzuhalten, um innezuwerden, dass, wenn der Verstand durch die Regelmäßigkeit sich in die Stimmung zur Ordnung, die er allerwärts bedarf, versetzt hat, ihn der Gegenstand nicht länger unterhalte, vielmehr der Einbildungskraft einen lästigen Zwang antue: wogegen die dort an Mannigfaltigkeiten bis zur Üppigkeit verschwenderische Natur, die keinem Zwange künstlicher Regeln unterworfen ist, seinem Geschmacke für beständig Nahrung geben könne.

[...] (A 72) *Es* sind schöne Gegenstände von schönen Ausichten auf Gegenstände (die öfter der Entfernung wegen nicht mehr deutlich erkannt werden können) zu unterscheiden. In den letzteren scheint der Geschmack nicht sowohl an dem, was die Einbildungskraft in diesem Felde *a u f f a s s t*,

als vielmehr an dem, was sie hierbei zu d i c h t e n Anlass bekommt, d.h. an den eigentlichen Fantasien, womit sich das Gemüt unterhält, während es durch die Mannigfaltigkeit, auf die das Auge stößt, kontinuierlich erweckt wird, zu haften; so wie etwa bei dem Anblick der veränderlichen Gestalten eines Kaminfeuers, oder eines rieselnden Baches, welche beide keine Schönheiten sind, aber doch für die Einbildungskraft einen Reiz bei sich führen, weil sie ihr freies Spiel unterhalten. // (A 183)

Obzwar mechanische und schöne Kunst, die erste als bloße Kunst des Fleißes und der Erlernung, die zweite als die des Genies, sehr voneinander unterschieden sind (A 184), so gibt es doch keine schöne Kunst, in welcher nicht etwas Mechanisches, welches nach Regeln gefasst und befolgt werden kann, und also etwas S c h u l g e r e c h t e s die wesentliche Bedingung der Kunst ausmachte. Denn etwas muss dabei als Zweck gedacht werden, sonst kann man ihr Produkt gar keiner Kunst zuschreiben; es wäre ein bloßes Produkt des Zufalls. Um aber einen Zweck ins Werk zu richten, dazu werden bestimmte Regeln erfordert, von denen man sich nicht freisprechen darf. Da nun die Originalität des Talents ein (aber nicht das einzige) wesentliches Stück vom Charakter des Genies ausmacht, so glauben seichte Köpfe, dass sie nicht besser zeigen können, sie wären aufblühende Genies, als wenn sie sich vom Schulzwange aller Regeln lossagen, und glauben, man paradiere besser auf einem kollerichten Pferde, als auf einem Schulpferde. Das Genie kann nur reichen S t o f f zu Produkten der schönen Kunst hergeben; die Verarbeitung desselben und die F o r m erfordert ein durch die Schule gebildetes Talent, um einen Gebrauch davon zu machen, der vor der Urteilskraft bestehen kann. [...] (A 185)

§ 48. Vom Verhältnisse des Genies zum Geschmack

Zur B e u r t e i l u n g schöner Gegenstände, als solcher, wird G e s c h m a c k, zur schönen Kunst selbst aber, d.h. zur H e r v o r b r i n g u n g solcher Gegenstände, wird G e n i e erfordert. [...] (A 189)

§49. Von den Vermögen des Gemüts, welche das Genie ausmachen

[...] (A 190) *G e i s t* (in ästhetischer Bedeutung) heißt das belebende Prinzip im Gemüte. Dasjenige aber, wodurch dieses Prinzip die Seele belebt, der Stoff, den es dazu anwendet, ist das, was die Gemütskräfte zweckmäßig in Schwung versetzt, d.h. in ein solches Spiel, welches sich von selbst erhält und selbst die Kräfte dazu stärkt.

Nun behaupte ich, dieses Prinzip sei nichts anderes, als das Vermögen der Darstellung *ä s t h e t i s c h e r I d e e n*; unter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlasst, ohne dass ihr doch irgendein bestimmter Gedanke, d.h. *B e g r i f f*, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann. – Man sieht leicht, dass sie das Gegenstück (Pendant) von einer *V e r n u n f t i d e e* sei, welche umgekehrt ein Begriff ist, dem keine *A n s c h a u u n g* (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann.

Die Einbildungskraft (als produktives Erkenntnisvermögen) ist nämlich sehr mächtig in Schaffung gleichsam einer anderen Natur, aus dem Stoffe, den ihr die wirkliche gibt. Wir unterhalten uns mit ihr, wo uns (A 191) die Erfahrung zu alltäglich vorkommt; bilden diese auch wohl um: zwar noch immer nach analogen Gesetzen, aber doch auch nach Prinzipien, die höher hinauf in der Vernunft liegen (und die uns eben sowohl natürlich sind, als die, nach welchen der Verstand die empirische Natur auffasst); wobei wir unsere Freiheit vom Gesetze der Assoziation (welches dem empirischen Gebrauche jenes Vermögens anhängt) fühlen, nach welchem uns von der Natur zwar Stoff geliehen, dieser aber von uns zu etwas ganz anderem, nämlich dem, was die Natur übertrifft, verarbeitet werden kann.

Man kann dergleichen Vorstellungen der Einbildungskraft *I d e e n* nennen: einerseits darum, weil sie zu etwas über die Erfahrungsgrenze hinaus Liegendem wenigstens streben, und so einer Darstellung der Vernunftbegriffe (der intellektuellen Ideen) nahe zu kommen suchen, welches ihnen den Anschein einer objektiven Realität gibt; andererseits, und zwar haupt-

sächlich, weil ihnen, als inneren Anschauungen, kein Begriff völlig adäquat sein kann. [...] (A 192) Es ist eigentlich die Dichtkunst, in welcher sich das Vermögen ästhetischer Ideen in seinem ganzen Maße zeigen kann. Dieses Vermögen aber, für sich allein betrachtet, ist eigentlich nur ein Talent (der Einbildungskraft).

Wenn nun einem Begriffe eine Vorstellung der Einbildungskraft untergelegt wird, die zu seiner Darstellung gehört, aber für sich allein so viel zu denken veranlasst, als sich niemals in einem bestimmten Begriffe zusammenfassen lässt, mithin den Begriff selbst auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert, so ist die Einbildungskraft hierbei schöpferisch, und bringt das Vermögen intellektueller Ideen (die Vernunft) in Bewegung, mehr nämlich bei Veranlassung einer Vorstellung zu denken (was zwar zu dem Begriffe des Gegenstandes gehört), als in ihr aufgefasst und deutlich gemacht werden kann. [...] (A 195)

Mit einem Worte: die ästhetische Idee ist eine einem gegebenen Begriffe beigeordnete Vorstellung der Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannigfaltigkeit von Teilvorstellungen in dem freien Gebrauche derselben verbunden ist, dass für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begriff bezeichnet, gefunden werden kann, die also zu einem Begriffe viel Unnennbares hinzu denken lässt, dessen Gefühl die Erkenntnisvermögen belebt und mit der Sprache, als bloßem Buchstaben, Geist verbindet.

Die Gemütskräfte also, deren Vereinigung (in gewissem Verhältnisse) das G e n i e ausmacht, sind Einbildungskraft und Verstand. Nur, da im Gebrauch der Einbildungskraft zum Erkenntnis, die Einbildungskraft unter dem Zwange des Verstandes steht und der Beschränkung unterworfen ist, dem Begriffe desselben angemessen zu sein; in ästhetischer Absicht aber die Einbildungskraft frei ist, um noch über jene Einstimmung zum Begriffe, doch ungesucht, reichhaltigen unentwickelten Stoff für den Verstand, worauf dieser in seinem Begriffe (A 196) nicht Rücksicht nahm, zu liefern, welchen dieser aber, nicht sowohl objektiv zum Erkenntnis, als subjektiv zur Belebung der Erkenntniskräfte, indirekt also doch auch zu Erkenntnissen, anwendet:

so besteht das Genie eigentlich in dem glücklichen Verhältnisse, welches keine Wissenschaft lehren und kein Fleiß erlernen kann, zu einem gegebenen Begriffe Ideen aufzufinden, und andererseits zu diesen den A u s d r u c k zu treffen, durch den die dadurch bewirkte subjektive Gemütsstimmung, als Begleitung eines Begriffs, anderen mitgeteilt werden kann. Das letztere Talent ist eigentlich dasjenige, was man Geist nennt; denn das Unnennbare in dem Gemütszustande bei einer gewissen Vorstellung auszudrücken und allgemein mitteilbar zu machen, der Ausdruck mag nun in Sprache, oder Malerei, oder Plastik bestehen: dies erfordert ein Vermögen, das schnell vorübergehende Spiel der Einbildungskraft aufzufassen, und in einen Begriff (der eben darum original ist, und zugleich eine neue Regel eröffnet, die aus keinen vorhergehenden Prinzipien oder Beispielen hat gefolgert werden können) zu vereinigen, der sich ohne Zwang der Regeln mitteilen lässt.

* * *

Wenn wir nach diesen Zergliederungen auf die oben gegebene Erklärung dessen, was man G e n i e nennt, zurücksehen, so finden wir: e r s t e n s , dass es ein Talent zur Kunst sei, nicht zur Wissenschaft, in welcher deutlich (A 197) gekannte Regeln vorangehen und das Verfahren in derselben bestimmen müssen; z w e i t e n s , dass es, als Kunsttalent, einen bestimmten Begriff von dem Produkte, als Zweck, mithin Verstand, aber auch eine (wenngleich unbestimmte) Vorstellung von dem Stoff, d.h. der Anschauung, zur Darstellung dieses Begriffs, mithin ein Verhältnis der Einbildungskraft zum Verstande voraussetze; dass es sich d r i t t e n s nicht sowohl in der Ausführung des vorgesetzten Zwecks in Darstellung eines bestimmten B e g r i f f s , als vielmehr im Vortrage, oder dem Ausdrucke ä s t h e t i s c h e r I d e e n , welche zu jener Absicht reichen Stoff enthalten, zeige, mithin die Einbildungskraft, in ihrer Freiheit von aller Anleitung der Regeln, dennoch als zweckmäßig zur Darstellung des gegebenen Begriffs vorstellig mache; dass endlich v i e r t e n s die ungesuchte unabsichtliche subjektive Zweckmäßigkeit in der freien Übereinstimmung der Einbildungskraft zur Gesetzlichkeit des Verstandes eine solche

Proportion und Stimmung dieser Vermögen voraussetze, als keine Befolgung von Regeln, es sei der Wissenschaft oder mechanischen Nachahmung, bewirken, sondern bloß die Natur des Subjekts hervorbringen kann.

Nach diesen Voraussetzungen ist Genie: die beispielhafte Originalität der Naturgabe eines Subjekts im *f r e i e n* Gebrauche seiner Erkenntnisvermögen. Auf solche Weise ist das Produkt eines Genies (nach demjenigen, was in demselben dem Genie, nicht der möglichen (A 198) Erlernung oder der Schule, zuzuschreiben ist) ein Beispiel nicht der Nachahmung (denn da würde das, was daran Genie ist und den Geist des Werks ausmacht, verlorengehen), sondern der Nachfolge für ein anderes Genie, welches dadurch zum Gefühl seiner eigenen Originalität aufgeweckt wird, Zwangsfreiheit von Regeln so in der Kunst auszuüben, dass diese dadurch selbst eine neue Regel bekommt, wodurch das Talent sich als beispielhaft zeigt. Weil aber das Genie ein Günstling der Natur ist, dergleichen man nur als seltene Erscheinung anzusehen hat, so bringt sein Beispiel für andere gute Köpfe eine Schule hervor, d.i. eine methodische Unterweisung nach Regeln, soweit man sie aus jenen Geistesprodukten und ihrer Eigentümlichkeit hat ziehen können: und für die ist diese schöne Kunst sofern Nachahmung, der die Natur durch ein Genie die Regel gab.

Aber diese Nachahmung wird *N a c h ä f f u n g*, wenn der Schüler alles *n a c h m a c h t* bis auf das, was das Genie als Missgestalt nur hat zulassen müssen, weil es sich, ohne die Idee zu schwächen, nicht wohl wegschaffen ließ. Dieser Mut ist an einem Genie allein Verdienst; und eine gewisse *K ü h n h e i t* im Ausdrücke und überhaupt manche Abweichung von der gemeinen Regel steht demselben wohl an, ist aber keineswegs nachahmungswürdig, sondern bleibt immer an sich ein Fehler, den man wegzuschaffen suchen muss, für welchen aber das Genie gleichsam privilegiert ist, da das Unnachahmliche (A 199) seines Geistesschwunges durch ängstliche Behutsamkeit leiden würde. Das *M a n i e r i e r e n* ist eine andere Art von Nachäffung, nämlich der bloßen *E i g e n t ü m l i c h k e i t* (Originalität) überhaupt, um sich ja von Nachahmern so weit als möglich zu entfernen, ohne doch das Talent zu besitzen, dabei zugleich *b e i s p i e l h a f t* zu sein. [...] (A 200)

§50. Von der Verbindung des Geschmacks mit Genie in Produkten der schönen Kunst

Wenn die Frage ist, woran in Sachen der schönen Kunst mehr gelegen sei, ob daran, dass sich an ihnen Genie, oder ob dass sich Geschmack zeige, so ist das ebensoviel als wenn gefragt würde, ob es darin mehr auf Einbildung, als auf Urteilskraft ankomme. [...] Zum Behuf der Schönheit bedarf es nicht so notwendig, reich und original an Ideen zu sein, als vielmehr der Angemessenheit jener Einbildungskraft in ihrer Freiheit zu der Gesetzmäßigkeit des Verstandes. Denn aller Reichtum der ersteren bringt in ihrer gesetzlosen Freiheit nichts als Unsinn hervor; die Urteilskraft ist hingegen das Vermögen, sie dem Verstande anzupassen. [...] (A 201)

Wenn also im Widerstreite beiderlei Eigenschaften an einem Produkte etwas aufgeopfert werden soll, so müsste es eher auf der Seite des Genies geschehen; und die Urteilskraft, welche in Sachen der schönen Kunst aus eigenen Prinzipien den Ausspruch tut, wird eher der Freiheit und dem Reichtum der Einbildungskraft, als dem Verstande Abbruch zu tun, erlauben.

Zur schönen Kunst würden also **E i n b i l d u n g s k r a f t**, **V e r s t a n d**, **G e i s t** und **G e s c h m a c k** erforderlich sein.*

§51. Von der Einteilung der schönen Künste

Man kann überhaupt Schönheit (sie mag Natur- oder Kunstschönheit sein) den **A u s d r u c k** ästhetischer Ideen nennen: nur dass in der schönen Kunst diese Idee (A 202) durch einen Begriff vom Objekt veranlasst werden muss, in der schönen Natur aber die bloße Reflexion über eine gegebene Anschauung, ohne Begriff von dem, was der Gegenstand sein soll, zur Erweckung und Mitteilung der Idee, von welcher jenes Objekt als der **A u s d r u c k** betrachtet wird, hinreichend ist. [...]

* Die drei ersteren Vermögen bekommen durch das vierte allererst ihre **V e r e i n i g u n g**. [...]

Es gibt [...] nur drei Arten schöner Künste: die redende, die bildende und die Kunst des Spiels der Empfindungen (als äußerer Sinneneindrücke). Man könnte diese Einteilung auch dichotomisch einrichten (A 203), so dass die schöne Kunst in die des Ausdrucks der Gedanken, oder der Anschauungen, und diese wiederum bloß nach ihrer Form, oder ihrer Materie (der Empfindung), eingeteilt würde. Allein sie würde alsdann zu abstrakt und den gemeinen Begriffen nicht so angemessen.

1) Die redenden Künste sind Beredsamkeit und Dichtkunst. Beredsamkeit ist die Kunst: ein Geschäft des Verstandes als ein freies Spiel der Einbildungskraft zu betreiben; Dichtkunst: ein freies Spiel der Einbildungskraft als ein Geschäft des Verstandes auszuführen.

Der Redner also kündigt ein Geschäft an und führt es so aus, als ob es bloß ein Spiel mit Ideen sei, um die Zuhörer zu unterhalten. Der Dichter kündigt bloß ein unterhaltendes Spiel mit Ideen an, und es kommt doch so viel für den Verstand heraus, als ob er bloß dessen Geschäft zu treiben die Absicht gehabt hätte. Die Verbindung und Harmonie beider Erkenntnisvermögen, der Sinnlichkeit und des Verstandes, die einander zwar nicht entbehren können, aber doch auch ohne Zwang und wechselseitigen Abbruch nicht wohl vereinigen lassen, muss unabsichtlich zu sein und sich von selbst so zu fügen scheinen; sonst ist es nicht schöne Kunst. [...] (A 204)

2) Die bildenden Künste, oder die des Ausdrucks für Ideen in der Sinnensschauung (nicht durch Vorstellungen der bloßen Einbildungskraft, die durch Worte aufgeregt werden) sind entweder die der Sinnenswahrheit oder des Sinnenscheins. Die erste heißt die Plastik, die zweite die Malerei. Beide machen Gestalten im Raume zum Ausdrucke für Ideen: jene macht Gestalten für zwei Sinne erkennbar, dem Gesichte und Gefühl (letzterem obzwar nicht in Absicht auf Schönheit), diese nur für den ersteren. Die ästhetische Idee (Archetypon, Urbild) liegt zu beiden in der Einbildungskraft zugrunde; die Gestalt aber, welche (A 205) den Ausdruck derselben ausmacht (Ektypon, Nachbild),

wird entweder in ihrer körperlichen Ausdehnung (wie der Gegenstand selbst existiert) oder nach der Art, wie diese sich im Auge malt (nach ihrer Apparenz in einer Fläche) gegeben; oder, was auch das erstere ist: entweder die Beziehung auf einen wirklichen Zweck, oder nur der Anschein desselben, der Reflexion zur Bedingung gemacht. [...] (A 208)

3) Die Kunst des s c h ö n e n S p i e l s d e r E m p f i n d u n g e n (die von außen erzeugt werden), und das sich gleichwohl doch muss allgemein mitteilen lassen, kann nichts anderes, als die Proportion der verschiedenen Grade der Stimmung (Spannung) (A 209) des Sinns, dem die Empfindung angehört, d.h. den Ton desselben, betreffen; und in dieser weitläufigen Bedeutung des Worts kann sie in das künstliche Spiel der Empfindungen des Gehörs und der des Gesichts, mithin in M u s i k und F a r b e n k u n s t eingeteilt werden. [...§52...] (A 211)

In aller schönen Kunst besteht das Wesentliche in der Form, welche für die Beobachtung und Beurteilung zweckmäßig ist, wo die Lust zugleich Kultur ist und den Geist zu Ideen stimmt, mithin (A 212) ihn mehrerer solcher Lust und Unterhaltung empfänglich macht; nicht in der Materie der Empfindung (dem Reize oder der Rührung), wo es bloß auf Genuss angelegt ist, welcher nichts in der Idee zurücklässt, den Geist stumpf, den Gegenstand nach und nach anekelnd, und das Gemüt, durch das Bewusstsein seiner im Urteile der Vernunft zweckwidrigen Stimmung, mit sich selbst unzufrieden und launisch macht.

[...§53...] (A 218) Die bildenden Künste [...] versetzen die Einbildungskraft in ein freies und doch zugleich dem Verstande angemessenes Spiel und treiben so zugleich ein Geschäft, indem sie ein Produkt zustande bringen, welches den Verstandesbegriffen zu einem dauerhaften und für sie selbst sich empfehlenden Vehikel dient, die Vereinigung derselben mit der Sinnlichkeit und so gleichsam die Urbanität der oberen Erkenntniskräfte zu befördern. [...§54-58...] (A 251)

§59. Von der Schönheit als *Analogon*^m der Sittlichkeit

Die Realität unserer Begriffe darzutun, werden immer Anschauungen erfordert. Sind es empirische Begriffe, so heißen die letzteren *B e i s p i e l e*. Sind jene reine Verstandesbegriffe, so werden die letzteren *S c h e m a t e* genannt. Verlangt man gar, dass die objektive Realität der Vernunftbegriffe, d.h. der Ideen, und zwar zum Behuf der theoretischen Erkenntnis derselben dargetan werde, so begehrt man etwas Unmögliches, weil ihnen schlichtweg keine Anschauung angemessen gegeben werden kann.

Alle [...] *D a r s t e l l u n g* [...] als Versinnlichung, ist zweifach: entweder *s c h e m a t i s c h*, da einem Begriffe, den der Verstand fasst, die korrespondierende Anschauung a priori gegeben wird; oder *s y m b o l i s c h*, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird, mit welcher das Verfahren der Urteilskraft demjenigen, was sie im Schematisieren beobachtet, bloß analogisch ist (A 252), d.h. mit ihm bloß der Regel dieses Verfahrens, nicht der Anschauung selbst, mithin bloß der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach, übereinkommt. [...]*)

Alle Anschauungen, denen man Begriffe a priori unterlegt, sind also entweder *S c h e m a t e* oder *S y m b o l e*, wovon die ersteren direkte, die zweiten indirekte Darstellungen des Begriffs enthalten. Die ersteren tun dieses (A 253) demonstrativ, die zweiten vermittelt einer Analogie (zu welcher man sich auch empirischer Anschauungen bedient), in welcher die Urteilskraft ein doppeltes Geschäft verrichtet; erstens: den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, und dann zweitens: die bloße Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz anderen Gegenstand, von dem der erstere nur das Symbol ist, anzuwenden.

^m *Eigentlich: >als Symbol der Sittlichkeit<. Die Bedeutung des Symbolbegriffs entspricht hier jedoch eher der eines A n a l o g o n s (so bezeichnet Kant z.B. auch seine Gleichsetzung eines absolutistischen Staates mit einer Handmühle als symbolisch; obgleich ein einfacher Analogieschluss). (Frießem)*

*) Das Intuitive der Erkenntnis muss dem Diskursiven (nicht dem Symbolischen) entgegengesetzt werden. Das erstere ist nun entweder *s c h e m a t i s c h*: durch *D e m o n s t r a t i o n*; oder *s y m b o l i s c h*: als Vorstellung nach einer bloßen *A n a l o g i e*.

So wird ein monarchischer Staat durch einen beseelten Körper, wenn er nach inneren Volksgesetzen, durch eine bloße Maschine aber (wie etwa eine Handmühle), wenn er durch einen einzelnen absoluten Willen beherrscht wird, in beiden Fällen aber nur *symbolisch* vorgestellt. Denn, zwischen einem despotischen Staate und einer Handmühle ist zwar keine Ähnlichkeit, wohl aber zwischen der Regel, über beide und ihre Kausalität zu reflektieren. [...] Unsere Sprache ist voll von dergleichen indirekten Darstellungen, nach einer Analogie, wodurch der Ausdruck nicht das eigentliche Schema für den Begriff, sondern bloß ein Symbol für die Reflexion enthält [...] (A 254), d.h. [...] Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz anderen Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann.

[...] Nun sage ich: das Schöne ist das Symbol [*d.h. das gleichartige Andere*] des Sittlich-Guten; und auch nur in dieser Rücksicht (einer Beziehung, die jedermann natürlich ist, und die auch jedermann anderen als Pflicht zumutet) gefällt es, mit einem Ansprüche auf jedes anderen Beistimmung, wobei sich das Gemüt zugleich einer gewissen Veredlung und Erhebung über die bloße Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneneindrücke bewusst ist, und anderer Wert auch nach einer ähnlichen Maxime ihrer Urteilskraft schätzt. (A 255) Das ist das *Intelligible*, worauf [...] der Geschmack hinaussieht, wozu nämlich selbst unsere oberen Erkenntnisvermögen zusammenstimmen, und ohne welches zwischen ihrer Natur, verglichen mit den Ansprüchen, die der Geschmack macht, lauter Widersprüche erwachsen würden. In diesem Vermögen sieht sich die Urteilskraft nicht, wie sonst in empirischer Beurteilung, einer Heteronomie der Erfahrungsgesetze unterworfen: sie gibt in Ansehung der Gegenstände eines so reinen Wohlgefallens ihr selbst das Gesetz, so wie die Vernunft es in Ansehung des Begehungsvermögens tut; und sieht sich sowohl wegen dieser inneren Möglichkeit im Subjekte, als wegen der äußeren Möglichkeit einer damit übereinstimmenden Natur, auf etwas im Subjekte selbst und außer ihm, was nicht Natur, auch nicht Freiheit, doch aber mit dem Grunde der letzteren, nämlich dem Übersinnlichen verknüpft ist, bezogen, in welchem das theoretische Vermögen mit dem praktischen auf gemeinschaftliche und unbekannte Art, zur Einheit verbunden wird. Wir wollen

einige Stücke dieser Analogie anführen, indem wir zugleich die Verschiedenheit derselben nicht unbemerkt lassen.

1) Das Schöne gefällt u n m i t t e l b a r (aber nur in der reflektierenden Anschauung, nicht, wie Sittlichkeit, im Begriffe).

2) Es gefällt o h n e a l l e s I n t e r e s s e (das Sittlich-Gute zwar notwendig mit einem Interesse, aber nicht einem solchen, welches vor dem Urteile über das (A 256) Wohlgefallen vorhergeht, verbunden, sondern welches dadurch allererst bewirkt wird).

3) Die F r e i h e i t der Einbildungskraft (also des Vermögens unserer Sinnlichkeit [*i.w.S.*]) wird in der Beurteilung des Schönen mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes als einstimmig vorgestellt (im moralischen Urteile wird die Freiheit des Willens als Zusammenstimmung des letzteren mit sich selbst nach allgemeinen Vernunftgesetzen gedacht).

4) Das subjektive Prinzip der Beurteilung des Schönen wird als a l l g e m e i n, d.h. für jedermann gültig, aber durch keinen allgemeinen Begriff kenntlich, vorgestellt (das objektive Prinzip der Moralität wird auch für allgemein, d.h. für alle Subjekte, zugleich auch für alle Handlungen desselben Subjekts, und dabei durch einen allgemeinen Begriff kenntlich, erklärt). Daher ist das moralische Urteil nicht allein bestimmter konstitutiver Prinzipien fähig, sondern ist n u r durch Gründung der Maximen auf dieselben und ihre Allgemeinheit möglich.

Die Rücksicht auf diese Analogie ist auch dem gemeinen Verstande gewöhnlich; und wir benennen schöne Gegenstände der Natur oder der Kunst, oft mit Namen, denen eine sittliche Beurteilung zugrunde zu liegen scheinen. Wir nennen Gebäude oder Bäume majestätisch und prächtig, oder Gefilde lachend und fröhlich; selbst Farben werden unschuldig, bescheiden, zärtlich genannt, weil sie Empfindungen erregen, die etwas mit dem Bewusstsein eines durch moralische Urteile bewirkten (A 257) Gemütszustandes Analogisches enthalten. Der Geschmack macht gleichsam den Übergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse, ohne einen zu gewaltsamen Sprung, möglich, indem er die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmäßig für den Verstand bestimmbar vorstellt und sogar an Gegenständen der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen finden lehrt.

§60. Anhang: Von der Methodenlehre des Geschmacks

Die Einteilung einer Kritik in Elementarlehre und Methodenlehre, welche vor der Wissenschaft vorhergeht, lässt sich auf die Geschmackskritik nicht anwenden: weil es keine Wissenschaft des Schönen gibt noch geben kann, und das Urteil des Geschmacks nicht durch Prinzipien bestimmbar ist. Denn was das Wissenschaftliche in jeder Kunst anbelangt, welches auf *W a h r h e i t* in der Darstellung ihres Objekts geht, so ist dieses zwar die unumgängliche Bedingung (*conditio sine qua non*) der schönen Kunst, aber diese nicht selber. Es gibt also für die schöne Kunst nur eine *M a n i e r* (*modus*), nicht *L e h r a r t* (*methodus*). Der Meister muss es vormachen, was und wie es der Schüler zustande bringen soll; und die allgemeinen Regeln, worunter er zuletzt sein Verfahren (A 258) bringt, können eher dienen, die Hauptmomente desselben gelegentlich in Erinnerung zu bringen, als sie ihm vorzuschreiben. Hierbei muss dennoch auf ein gewisses Ideal Rücksicht genommen werden, welches die Kunst vor Augen haben muss, ob sie es gleich in ihrer Ausübung nie völlig erreicht. Nur durch die Aufweckung der Einbildungskraft des Schülers zur Angemessenheit mit einem gegebenen Begriffe, durch die angemerkte Unzulänglichkeit des Ausdrucks für die Idee, welche der Begriff selbst nicht erreicht, weil sie ästhetisch ist, und durch scharfe Kritik, kann verhütet werden, dass die Beispiele, die ihm vorgelegt werden, von ihm nicht sofort für Urbilder und etwa keiner noch höheren Norm und eigener Beurteilung unterworfenen Muster der Nachahmung gehalten, und so das Genie, mit ihm aber auch die Freiheit der Einbildungskraft selbst in ihrer Gesetzmäßigkeit erstickt werde, ohne welche keine schöne Kunst, selbst nicht einmal ein richtiger sie beurteilender eigener Geschmack, möglich ist.

Die Propädeutik zu aller schönen Kunst, sofern es auf den höchsten Grad ihrer Vollkommenheit angelegt ist, scheint nicht in Vorschriften, sondern in der Kultur der Gemütskräfte durch diejenigen Vorkenntnisse zu liegen, welche man *humaniora* nennt, vermutlich, weil *H u m a n i t ä t* einerseits das allgemeine *T e i l n e h m u n g s g e f ü h l*, andererseits das Vermögen sich innigst und allgemein *m i t t e i l e n* zu können bedeutet, (A 259) welche Eigenschaften zusammen verbunden

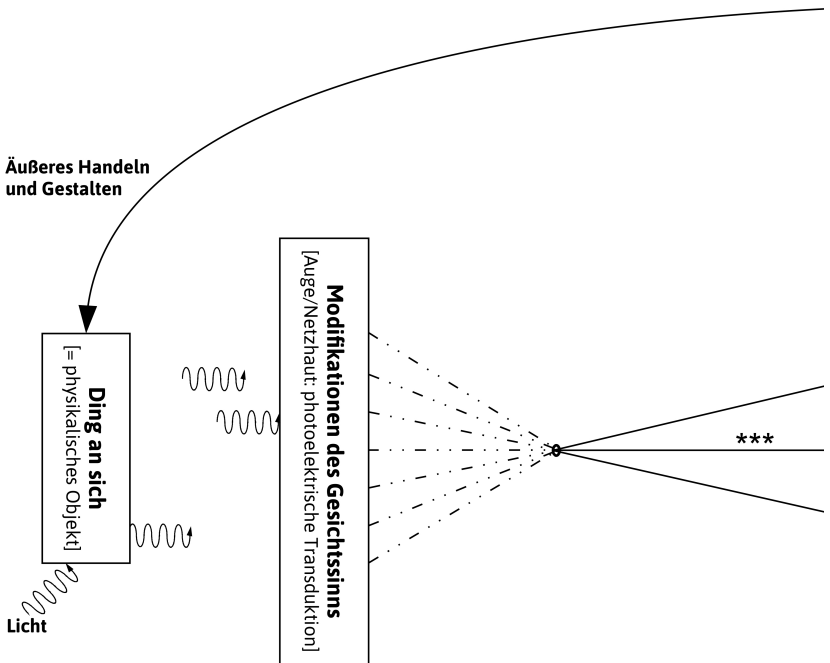
die der Menschheit angemessene Glückseligkeit ausmachen, wodurch sie sich von der tierischen Eingeschränktheit unterscheidet. [...] (A 260)

Da *also* der Geschmack im Grunde ein Beurteilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen (vermitteltst einer gewissen Analogie der Reflexion über beide) ist, wovon auch, und von der darauf zu gründenden größeren Empfänglichkeit für das Gefühl aus den letzteren (welches das moralische heißt) diejenige Lust sich ableitet, welche der Geschmack, als für die Menschheit überhaupt, nicht bloß für eines Jeden Privatgefühl, gültig erklärt: so leuchtet ein, dass die wahre Propädeutik zur Gründung des Geschmacks die Entwicklung sittlicher Ideen und die Kultur des moralischen Gefühls sei; da, nur wenn mit diesem die Sinnlichkeit in Einstimmung gebracht wird, der echte Geschmack eine bestimmte unveränderliche Form annehmen kann.

[Ende der Kritik der ästhetischen Urteilstkraft / des Anhangs]

Übersicht zum klassischen Wahrnehmungsmodell (Kant) am Beispiel des Visuellen

[...] = Ergänzung/Interpretation Frießem
 kursiv = Korrektur Frießem
 * im engeren Sinne / ** im weiteren Sinne
 *** [Schematismus = **SYNTHESE** formatierter Sinnesdaten]
 **** [Qualiasierung und Bewusstseinsaufnahme]



Äußere Dingwelt

[äußere Materieportionen / physikochemische Wechselwirkungen zwischen Licht und Materie / Einfluss der Materialität des Menschen auf Materie]

Sinnlichkeit*

[Licht-]Rezeptivität [des Auges und der Netzhaut] / Form[atierung] [der Sinnesdaten] nach den Anschauungsform[at]en Raum (unmittelbar) und Zeit (mittelbar)

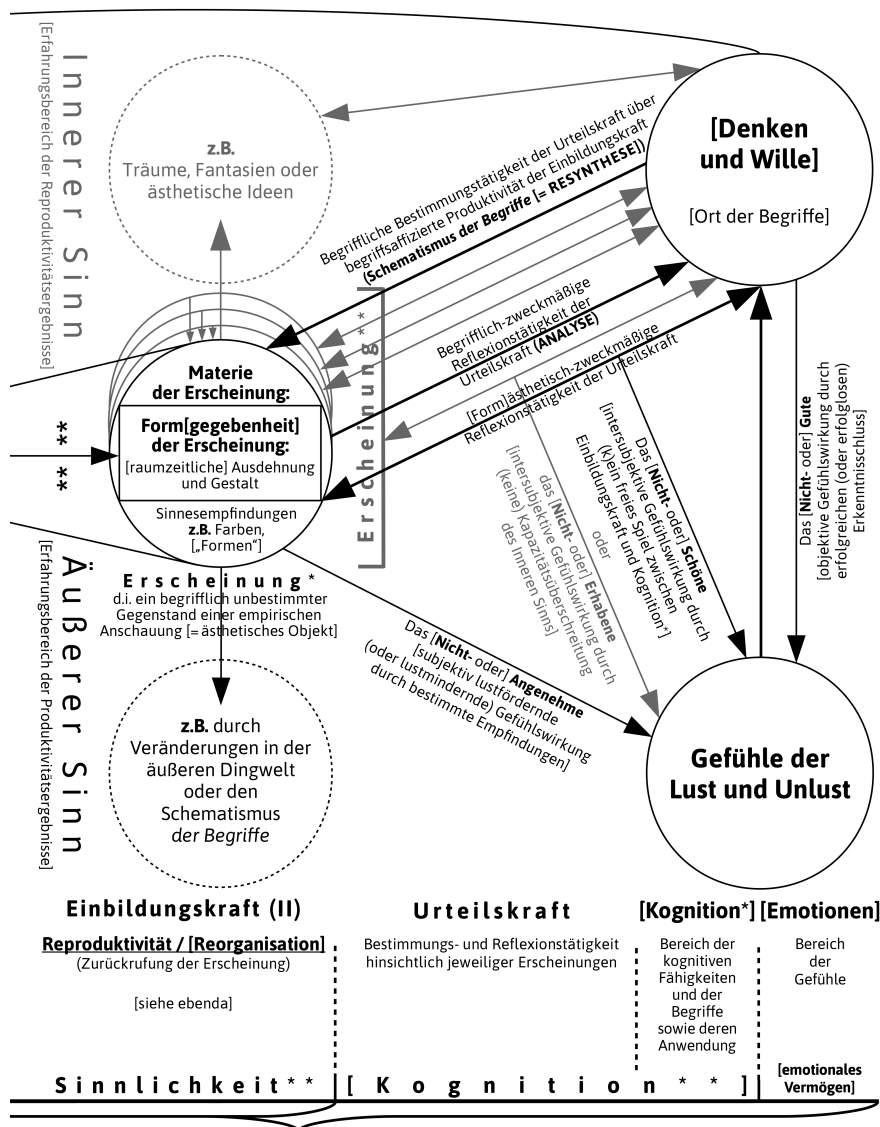
Einbildungskraft (I)

Produktivität [= SYNTHESE]
(Form[gebung] der Erscheinung)

frei bzw. subjektiv
[mittels Schematismus ohne Begriff] oder **begriffsaffiziert bzw. objektiv**
(mittels Schematismus der Begriffe)

S i n n l i c h k e i t * *

Transzendente, d.h. vor und unabhängig aller Erfahrung / allem Bewusstsein stattfindende Tätigkeiten [= perzeptive Phase]



Aposteriorische, d.h. erfahrbar / bewusst stattfindende und willentlich beeinflussbare Tätigkeiten [= semantische Phase]

INHALTSVERZEICHNIS

1. TEIL – TRANSZENDENTALE ÄSTHETIK	11
Vorwort (KdrV)	13
Einleitung (KdrV)	19
Die transzendente Ästhetik	24
Von dem Raume	27
Von der Zeit	30
Beschluss von der transzendentalen Ästhetik	33
Die transzendente Logik	34
Von der Logik überhaupt	34
Von der transzendentalen Logik	35
Von dem logischen Verstandesgebrauche überhaupt	36
Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien	37
Tafel der Kategorien	39
Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe	40
Übergang zur transzendentalen Deduktion der Kategorien	42
^A 1. Von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung ...	44
^A 2. Von der Synthesis der Reproduktion in der Einbildung	44
^A 3. Von der Synthesis der Rekognition im Begriffe	46
^A Vorl. Erklär. d. Mögl. d. Kategorien als Erkenntnisse a priori ...	48
^A Von dem Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen überhaupt und der Möglichkeit diese a priori zu erkennen	49
^B Von der ursprüngl.-synthet. Einheit der Apperzeption	57
^B Anmerkung	59
^B Vom transzendental-logischen Gebrauch der Kategorie	60
^B Von der Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen	62
^B Transz. Erklärung des Erfahrungsgebrauchs der Kategorien ...	64
^B Resultat dieser Anwendungserklärung kategorialer Begriffe	68
Von der transzendentalen Urteilkraft überhaupt	69
Von dem Schematismus der (<i>kategorial-formatierten</i>) Begriffe	71
1. Von den Axiomen der Anschauung	80
2. Die Antizipationen der Wahrnehmungen	80
3. Die Analogien der Erfahrung	81
Widerlegung des Idealismus	85
Beweis des Realismus	86

Prolegomena-Ergänzung	89
Anthropologie-Ergänzungen I	91
u.a.: Apologie für die Sinnlichkeit	93
 2. TEIL – EMPIRISCHE ÄSTHETIK	103
Einleitung (KdU)	105
<i>Ergänzungen durch die Erste Einleitung (KdU)</i>	113
u.a.: Von der Ästhetik <i>der reflektierenden Urteilskraft</i>	114
 Analytik des Schönen	120
Erstes Moment des Geschmacksurteils: Qualität	120
Das Geschmacksurteil ist ästhetisch	120
Das Wohlgefallen <i>am Schönen</i> ist ohne alles Interesse	121
Das Wohlgefallen am Angenehmen i. m. Interesse verbunden... ..	122
Das Wohlgefallen am Guten ist mit Interesse verbunden	123
Vergleichung der drei Arten des Wohlgefallens	124
Zweites Moment des Geschmacksurteils: Quantität	125
Drittes Moment der Geschmacksurteile: Relation der Zwecke	132
Viertes Moment des Geschmacksurteils: Modalität	137
Allgemeine Anmerkungen zum ersten Abschnitte der Analytik	140
 Analytik des Erhabenen	141
 Anthropologie-Ergänzungen II	157
 ANHANG	161
u.a.:	
Schöne Kunst ist Kunst des Genies	166
Ergänzung: <i>Zur sinnlichen Kontrast-Spiel-Regel</i>	168
Von der Schönheit als <i>Analogon</i> der Sittlichkeit	177
 TAFEL	182
Übersicht zum klassischen Wahrnehmungsmodell (Kant)	182