

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 Leitfaden, 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 *S y n t h e s i s* in der allgemeinsten Bedeutung: die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzutun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen. Eine solche Synthesis ist *r e i n*, 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 *d e m I n h a l t e n a c h* 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 und 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* L o g i k 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 *transzendente 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 vermitteltst 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 ausgebogen 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]