

Kritik der reinen Vernunft

I. Transzendente Elementarlehre

1. Teil: Transzendente Ästhetik

In lesbares Deutsch des 21. Jahrhunderts gebracht und mit Anmerkungen versehen
von Ralph Netzker

§ 1

Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf die Gegenstände unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzielt, die *Anschauung*. Diese findet aber nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird. Dieses aber ist wiederum - uns Menschen wenigstens - nur dadurch möglich, dass der Gegenstand auf das Bewusstsein in irgendeiner Weise einwirkt (es affiziert). Die Fähigkeit (Rezeptivität), von Gegenständen zu Vorstellungen angeregt (affiziert) zu werden, heißt *Sinnlichkeit*. Durch die Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände *gegeben*, und sie allein liefert uns *Anschauungen*. Durch den Verstand aber werden sie *gedacht*, und er liefert die *Begriffe*.¹

Alles Denken aber muss sich, direkt oder indirekt, mittels 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 angeregt (affiziert) werden, ist *Empfindung*. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt *empirisch*. Der, nicht näher bestimmte, Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt *Erscheinung*.²

In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung entspricht, die *Materie* (Material, Inhalt) derselben. Dasjenige aber, welches bewirkt, dass das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die *Form* der Erscheinung. Da das, worin die Empfindungen sich allein ordnen und in gewisse Form gebracht werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie (der Inhalt) aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muss im Bewusstsein a priori bereit liegen, und daher abgesondert von aller Empfindung betrachtet werden können.

Ich nenne alle Vorstellungen *rein* (im transzendentalen Sinne), welche keinerlei Empfindung enthalten. Demnach muss die reine Form sinnlicher Anschauungen a priori im Bewusstsein gefunden werden können. Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selber *reine Anschauung* heißen. Wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, also Substanz, Energie, Teilbarkeit etc. absondere, desgleichen, was davon zur Empfindung gehört, also Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe etc., so bleibt mir von dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Raumerfüllung. Diese gehören zur reinen Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder der Empfindung, als eine bloße Form der Sinnlichkeit, im Bewusstsein statt findet. Eine Wissenschaft von allen Prinzipien der Sinnlichkeit a priori nenne ich *transzendente Ästhetik*.

In der transzendentalen Ästhetik werden wir zuerst die Sinnlichkeit *isolieren*, dadurch, dass wir alles absondern, was der Verstand durch seine (ihre) Begriffe dabei denkt, damit nichts als empirische Anschauung übrigbleibe. Zweitens werden wir von der empirischen Anschauung

noch alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, damit nichts als reine Anschauung und die bloße Form der Erscheinungen übrig bleibe, welches das einzige ist, das die Sinnlichkeit a priori liefern kann. Bei dieser Untersuchung wird sich zeigen, dass es zwei reine Formen sinnlicher Anschauung, also Prinzipien der Erkenntnis a priori gibt, nämlich Raum und Zeit, mit deren Untersuchung wir uns jetzt beschäftigen werden.

Transzendente Ästhetik

1. Abschnitt: Vom Raum

§ 2 Metaphysische Erörterung dieses Begriffs

Durch die äußeren Sinne (einer Eigenschaft unseres Bewusstseins) stellen wir uns Gegenstände als außer uns, im Raum befindlich, vor.³ Im Raum ist ihre Gestalt, ihre Größe und ihr Verhältnis zueinander bestimmt, oder bestimmbar. Der innere Sinn, durch den das Bewusstsein sich selbst, oder seinen inneren Zustand, betrachtet, gibt zwar keine Anschauung von so etwa wie der Seele als Objekt; jedoch gibt es eine bestimmte Form, unter der die Betrachtung unseres inneren Zustandes allein möglich ist: alles, was zu den inneren Zuständen gehört, wird in Verhältnissen der Zeit vorgestellt. Äußerlich kann die Zeit nicht angeschaut werden, so wenig wie der Raum als etwas in uns.⁴ Was sind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Dinge? Sind es möglicherweise nur Zustände, oder auch Verhältnisse, der Dinge, aber doch solche, welche ihnen auch an sich zukommen würden? Oder sind es solche, die nur an der Form der Anschauung haften, und mithin an der subjektiven Beschaffenheit unseres Bewusstseins, ohne welche diese Prädikate gar keinem Ding beigelegt werden könnten? Wir wollen zuerst den Begriff des Raumes erörtern. Unter einer *metaphysischen Erörterung* verstehe ich eine deutliche Darstellung dessen, was einen Begriff als a priori *gegeben* ausweist.

1) Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußerer Erfahrung abstrahiert wurde. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mir bezogen werden, damit ich sie als außer und *neben* einander vorstellen kann, muss die Vorstellung des Raumes in meinem Bewusstsein bereits zu Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußeren Erscheinungen durch Erfahrung abgeleitet sein, sondern diese äußere Erfahrung ist selbst erst durch die Vorstellung des Raumes möglich.

2) Der Raum ist eine notwendige Vorstellung, a priori, die allen äußeren Anschauungen zu Grunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei, jedoch sehr wohl davon, dass keine Gegenstände im Raum sind. Der Raum wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen betrachtet, nicht als ein von ihnen abhängendes Merkmal.⁵

3A) Auf dieser Notwendigkeit a priori beruht die apodiktische Gewissheit aller geometrischen Grundsätze (Axiome) und die Möglichkeit ihrer Konstruktion a priori. Wäre nämlich diese Vorstellung des Raumes ein a posteriori erworbener Begriff, der aus der äußeren Erfahrung geschöpft wäre, so würden die ersten Grundsätze der Mathematik nichts als Wahrnehmungen sein. Sie hätten also alle Zufälligkeit der Wahrnehmung, und es wäre eben nicht notwendig, dass zwischen zwei Punkten nur eine Gerade möglich sei, sondern nur die Erfahrung würde es jederzeit so lehren. Erfahrungswissen hat jedoch nur relative Allgemeinheit, da es durch

Induktion gewonnen wird. Man könnte also nur sagen, dass bisher kein Raum gefunden wurde, der mehr als drei Dimensionen hätte.

3B) Der Raum ist kein diskursiver oder allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge, sondern eine reine Anschauung. Denn man kann sich nur einen einzigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen spricht, so meint man damit nur Teile ein und desselben Raumes. Diese Teile können auch nicht vor dem einzigen allumfassenden Raum, gleichsam als dessen Bestandteile (voraus seine Zusammensetzung möglich wäre), vorhergehen, sondern sie können nur *in ihm* gedacht werden. Es gibt nur einen Raum, das Mannigfaltige in ihm, somit auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen der eigentlichen Raum-Vorstellung.⁶ Hieraus folgt, dass allen Begriffen vom Raum eine Anschauung a priori (die nicht empirisch ist) zu Grunde liegt. So werden auch alle geometrischen Grundsätze (z.B. dass in einem Dreieck zwei Seiten zusammen stets größer sind als die dritte) niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Dreieck, sondern aus der Anschauung, und zwar a priori, mit apodiktischer Gewissheit abgeleitet.

4) Der Raum wird als eine unendliche *gegebene* Größe vorgestellt. Kein Begriff kann jedoch so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen *in sich* enthielte - Begriffe haben Vorstellungen *unter sich*. Gleichwohl wird der Raum so gedacht (denn alle Teile des Raumes bis ins unendliche sind zugleich). Also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume *Anschauung* a priori und nicht *Begriff*.

5) Die unendliche Größe des Raumes liegt in der Grenzenlosigkeit unserer Anschauung (Vorstellung). Kein Begriff von Relationen würde ein Prinzip der Unendlichkeit mit sich führen.⁷

§ 3

Transzendente Erörterung des Begriffs vom Raume

Ich verstehe unter einer *transzendentalen Erörterung* die Erklärung eines Begriffs als eines Prinzips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori abgeleitet werden kann. Zu dieser Absicht ist erforderlich,

- 1) dass der Begriff wirklich solche Erkenntnisse ermöglicht,
- 2) dass diese Erkenntnisse nur unter der Voraussetzung der gegebenen Erklärungsart dieses Begriffs möglich sind.

Geometrie ist eine Wissenschaft, welche die Eigenschaften des Raumes synthetisch und doch a priori bestimmt. Was muss die Vorstellung des Raumes sein, damit eine solche Erkenntnis möglich ist? Der Raum muss ursprünglich Anschauung sein, denn aus einem bloßen Begriff lassen sich keine Sätze, die über den Begriff hinausgehen, gewinnen - dies geschieht jedoch in der Geometrie. Aber diese Anschauung muss a priori, d.h. vor aller gegenständlichen Wahrnehmung, in uns vorhanden sein, mithin reine, nicht empirische Anschauung sein. Denn die geometrischen Sätze sind allesamt apodiktisch, d.h. mit dem Bewusstsein ihrer Notwendigkeit verbunden, z.B. dass der Raum drei Dimensionen hat. Apodiktische Sätze aber können keinen empirischen Ursprung haben (Einleitung II).⁸

Wie kann nun eine äußere Anschauung im Bewusstsein vorhanden sein, die der Erfahrung von Objekten vorangeht, und in welcher die geometrischen Voraussetzungen dieser Objekte a priori bestimmt werden können? Offenbar nur so, dass diese *Anschauung* bloß im Subjekt, als die formale Bedingung jeder *objektiven Vorstellung*, ihren Sitz hat, also nur als Form der äußeren *Sinne* überhaupt. Allein unsere Erklärung macht die Möglichkeit von Geometrie als einer synthetischen Erkenntnis a priori begreiflich. Jede Erklärungsart, die dieses nicht leistet,

kann an diesem Kennzeichen am sichersten unterschieden werden.⁹

Schlüsse aus obigen Begriffen

a) Der Raum stellt keine Eigenschaft irgendwelcher Dinge an sich, oder ihrer Verhältnisse zueinander dar, d.h. er ist keine Eigenschaft die an den Gegenständen selbst haftet, und welche bliebe, wenn man von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung abstrahierte. Denn weder absolute noch relative Eigenschaften können vor den Dingen, welchen sie zukommen, mithin a priori, betrachtet werden.

b) Der Raum ist nichts anderes, als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d.h. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist. Weil nun die Fähigkeit des Subjekts, von Gegenständen Eindrücke zu empfangen, notwendig allen Anschauungen dieser Objekte vorausgehen muss, so lässt sich verstehen, dass die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, a priori, im Bewusstsein gegeben sein muss, und dass sie, als eine reine Anschauung, die Prinzipien der Verhältnisse derselben vor aller Erfahrung enthält.

Wir können demnach nur vom Standpunkt eines Menschen vom Raum, von räumlichen Gegenständen usw. sprechen. Sehen wir von den subjektiven Bedingungen ab, unter welchen wir allein äußere Anschauungen bekommen können, so bedeutet die Vorstellung des Raumes gar nichts.¹⁰ Räumlichkeit wird den Dingen nur insofern beigelegt, als sie uns erscheinen, d.h. empirische Gegenstände sind.¹¹ Weil wir von den besonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht die Dinge selbst, sondern nur ihre Erscheinungen abhängig machen können, so können wir wohl sagen, dass der Raum alle empirischen Gegenstände umfasst, nicht jedoch die Dinge an sich selbst unabhängig vom Subjekt. Von den Anschauungen anderer denkender Wesen können wir nicht sagen, ob sie an die selben Bedingungen gebunden sind, welche für uns allgemein gültig sind. Unsere Erörterungen lehren demnach die *Realität* (d.h. die objektive Gültigkeit) des Raumes in Anbetracht all dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die *Idealität* des Raumes in Bezug auf die Dinge, wenn sie durch die Vernunft, d.h. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit betrachtet werden. Wir behaupten also die *empirische Realität* des Raumes (in Hinblick auf alle möglichen äußeren Erfahrungen), aber zugleich seine *transzendente Idealität*, d.h. dass er nichts sei, sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zu Grunde liegt, annehmen.

Es gibt aber außer dem Raum keine andere subjektive und auf etwas *Äußeres* bezogene Vorstellung, die a priori objektiv genannt werden könnte. Denn man kann von keiner anderen äußeren Vorstellung synthetische Sätze a priori, wie etwa die der Geometrie, ableiten. Nichts, was im Raume angeschaut wird, ist eine Sache an sich, noch ist der Raum eine Form der Dinge, die ihnen an sich selbst eigen wäre. Die Gegenstände an sich sind uns nicht bekannt, und, was wir äußere Gegenstände nennen, ist nichts anderes als (sic!) Vorstellung unserer Sinnlichkeit, deren allgemeinste Form der Raum ist, deren wahres Korrelat aber, d.h. das Ding an sich, dadurch nicht erkannt werden kann.

Transzendente Ästhetik

2. Abschnitt:

Von der Zeit

§ 4

Metaphysische Erörterung des Begriffs der Zeit

Die Zeit ist 1) kein empirischer Begriff, der von irgend einer Erfahrung abstrahiert wurde. Denn das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen könnte gar nicht wahrgenommen werden, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zu Grunde läge. Nur unter deren Voraussetzung kann man sich vorstellen, dass verschiedene Ereignisse zu ein und derselben Zeit (zugleich) oder zu verschiedenen Zeiten (nach einander) stattfinden.

2) Die Zeit ist eine notwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zu Grunde liegt. Man kann in Hinblick auf die Erscheinungen die Zeit selbst nicht aufheben, obgleich man sich vorstellen kann, dass in der Zeit keine Erscheinungen stattfinden. Die Zeit ist also a priori gegeben. In ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich. Die Erscheinungen können allesamt wegfallen, aber sie selbst (als die allgemeine Bedingung der Möglichkeit von Erscheinungen), kann nicht aufgehoben werden.

3) Auf dieser Notwendigkeit a priori beruht auch die Möglichkeit apodiktischer Grundsätze (Axiome) von den Verhältnissen der Zeit. Sie hat nur eine Dimension: verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nach einander (so, wie verschiedene Räume nicht nacheinander, sondern zugleich sind). Diese Grundsätze können nicht aus der Erfahrung gezogen werden, denn die Erfahrung würde weder strenge Allgemeinheit, noch apodiktische Gewissheit geben. Wir könnten nur sagen: so lehrt es die allgemeine Wahrnehmung; nicht aber: so, und nur so, muss es sich verhalten. Diese Grundsätze gelten als Regeln, unter denen Erfahrungen überhaupt nur möglich sind. Sie sind uns vor jeder Erfahrung bewusst, nicht durch die Erfahrung.

4) Die Zeit ist kein diskursiver oder allgemeiner Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung. Verschiedene Zeiten sind nur Teile ein und derselben Zeit. Die Vorstellung eines einzelnen Gegenstandes (z.B. der Zeit) ist jedoch Anschauung dieses Gegenstandes, nicht Begriff. Auch würde sich der Satz, dass verschiedene Zeiten nicht zugleich sein können, aus einem allgemeinen Begriff nicht herleiten lassen. Der Satz ist synthetisch, und kann aus Begriffen allein nicht entspringen. Er ist also in der Anschauung und Vorstellung der Zeit unmittelbar enthalten.

5) Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als dass jede bestimmte Zeitdauer nur durch Einschränkung einer einzigen zu Grunde liegenden Zeit möglich ist. Daher muss die ursprüngliche Vorstellung *Zeit* uneingeschränkt sein. Etwas, wovon die Teile selbst nur durch Einschränkung bzw. Unterteilung bestimmt werden können, muss jedoch unmittelbare Anschauung, nicht Begriff sein, den der Begriff wird stets aus Teilvorstellungen gebildet.

§ 5

Transzendente Erörterung des Begriffs der Zeit

Der Begriff der Veränderung, und, mit ihm, der Begriff der Bewegung (als Veränderung des Orts), ist nur durch und in der Zeitvorstellung möglich: wenn die Zeitvorstellung nicht

Anschauung a priori wäre, könnte kein Begriff die Möglichkeit einer Veränderung an ein und demselben Objekt begreiflich machen. Nur in der Zeit können kontradiktorisch entgegengesetzte Eigenschaften an einem Ding anzutreffen sein: nämlich *nach einander*. Also erklärt unser Zeitbegriff die Möglichkeit vieler synthetischer Erkenntnisse a priori, wie sie z.B. die allgemeine Bewegungslehre (Kinematik) darlegt.¹²

§ 6

Schlüsse aus diesen Begriffen

a) Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestünde, oder den Dingen als objektive Bestimmung anhinge, wenn man von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung abstrahierte: ohne diese Bedingungen bliebe von der Zeit nichts übrig. Als eine den Dingen selbst anhängende Eigenschaft oder Ordnung könnte die Zeit nicht den Gegenständen als ihre Bedingung vorhergehen, und a priori durch synthetische Sätze erkannt und angeschaut werden. Wenn die Zeit jedoch nichts anderes als die subjektive Bedingung ist, unter der alle Anschauungen in uns stattfinden können, dann kann diese Form der inneren Anschauung vor den Gegenständen, mithin a priori, betrachtet werden.

b) Die Zeit ist nichts anderes, als die Form des inneren Sinnes, d.h. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes. Denn die Zeit kann keine Eigenschaft äußerer Erscheinungen sein; sie gehört weder zu einer Gestalt noch einer Lage, sondern sie bestimmt das Verhältnis der Vorstellungen in unserem inneren Zustand. Weil diese innere Anschauung keine Gestalt ergibt, suchen wir diesen Mangel durch Analogien zu ersetzen, und stellen die Zeitfolge durch eine ins Unendliche gehende Linie vor, die nur von einer Dimension ist, und schließen aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit, außer der, dass die Teile der Linie stets zugleich, die der Zeit aber stets nach einander sind. Hieraus erhellt auch, dass die Vorstellung der Zeit selbst Anschauung ist, weil alle ihre Verhältnisse durch eine äußere Anschauung ausgedrückt werden können.¹³

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. Weil jedoch alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstand haben oder nicht, an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüts, zum inneren Zustande gehören, dieser innere Zustand aber unter die formale Bedingung der inneren Anschauung - die Zeit - gehört, so ist die Zeit eine Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt, und zwar die unmittelbare der inneren, und eben dadurch die mittelbare der äußeren. Wenn ich a priori sagen kann: alle äußeren Erscheinungen sind im Raum, 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, abstrahieren, wenn wir davon absehen, wie wir mit Hilfe dieser inneren Anschauung auch alle äußeren Anschauungen in der Vorstellungskraft erfassen, d.h.: wenn wir die Gegenstände nehmen, wie sie an sich selbst sein mögen, so ist die Zeit nichts. Sie ist nur von objektiver Gültigkeit in Hinblick auf die Erscheinungen, weil diese schon Dinge sind, die wir als *Gegenstände unserer Sinne* annehmen; aber sie ist nicht mehr objektiv, wenn man von der Sinnlichkeit unserer Anschauung, also der Vorstellungsart, welche uns eigentümlich ist, abstrahiert und *von Dingen überhaupt* redet. Die Zeit ist also lediglich eine subjektive Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung (welche stets eine sinnliche ist), aber an sich, außerhalb des Subjekts, nichts. Nichtsdestoweniger ist sie in Anbetracht 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 abstrahiert wird, gerade die Anschauung aber die eigentliche Bedingung ist, unter der die Zeit in die Vorstellung der Gegenstände gehört. Wird nun diese Bedingung zum Begriff hinzugefügt, und es heißt: alle Dinge, als Erscheinungen (Gegenstände der sinnlichen Anschauung), sind in der Zeit, so hat der Grundsatz seine objektive Richtigkeit und Allgemeinheit a priori.

Unsere Behauptungen lehren demnach *empirische Realität* der Zeit, d.h. objektive Gültigkeit in Anbetracht aller Gegenstände, die jemals unseren Sinnen gegeben werden mögen. Und da unsere Anschauung stets sinnlich ist, so kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenstand erscheinen, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörte. Dagegen bestreiten wir der Zeit jeden Anspruch auf absolute Realität, was nämlich hieße, dass sie auch ohne auf die Form unserer sinnlichen Anschauung Rücksicht zu nehmen, schlecht hin den Dingen als Bedingung oder Eigenschaft anhinge. Solche Eigenschaften, die den Dingen an sich zukommen, können uns durch die Sinne niemals gegeben werden. Hierin besteht also die *transzendente Idealität* der Zeit, nach welcher sie, wenn man von den subjektiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahiert, gar nichts ist, und den Gegenständen an sich selbst (ohne ihr Verhältnis auf unsere Anschauung) weder als Grundlage ihrer Existenz noch als Eigenschaft zukommt. Doch ist diese Idealität eben sowenig wie die des Raumes mit irgendwelchen Sinnestäuschungen zu verwechseln, weil Sinnestäuschungen stets auf der Grundlage objektiver Erscheinungen stattfinden, welches für die Idealität von Raum und Zeit gänzlich wegfällt.

§ 7

Erläuterung

Gegen diese Theorie, welche der Zeit empirische Realität zugesteht, aber die absolute und transzendente bestreitet, habe ich von einsichtigen Männern einen Einwurf so einstimmig vernommen, dass ich dem entnehme, er müsse sich natürlicherweise bei jedem Leser, dem diese Betrachtungen ungewohnt sind, vorfinden. Der Einwand lautet folgendermaßen:

Veränderungen sind wirklich (dies beweist der Wechsel unserer eigenen Vorstellungen, wenn man auch alle äußeren Erscheinungen, samt deren Veränderungen leugnen wollte). Nun sind Veränderungen nur in der Zeit möglich, folglich ist die Zeit etwas Wirkliches. Die Beantwortung dieses Einwands bereitet keine Schwierigkeiten. Ich gebe das ganze Argument zu. Die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der inneren Anschauung. Sie hat also subjektive Realität in Anbetracht der inneren Erfahrung, d.h. ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit und meinen Bestimmungen in ihr. Sie ist also wirklich, nicht als Objekt, sondern als meine Art mich selbst als Objekt vorzustellen. Wenn aber ich selbst, oder ein anderes Wesen, mich ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntnis ergeben, in welcher die Vorstellung Zeit, somit auch die Veränderung, gar nicht vorkäme. Die empirische Realität der Zeit bleibt also Bedingung aller unserer Erfahrungen. Nur die absolute Realität kann der Zeit nach dem oben Angeführten nicht zugestanden werden. Sie ist nichts, als die Form unserer inneren Anschauung. Ich kann zwar sagen: meine Vorstellungen folgen einander; aber das heißt nur, dass wir uns dieser Vorstellungen in einer Zeitfolge, d.h. nach der Form des inneren Sinnes, bewusst sind. Die Zeit ist darum nicht etwas an sich selbst, auch keine den Dingen objektiv anhängende Eigenschaft. Wenn man von der inneren Anschauung die besondere Bedingung unserer Sinnlichkeit wegnimmt, so verschwindet auch der Begriff der Zeit, und sie hängt nicht an den Gegenständen selbst, sondern bloß am Subjekt, welches sie anschaut.

Die Ursache aber, weswegen dieser Einwurf so einstimmig gemacht wird, und zwar von denen, die gleichwohl gegen die Lehre von der Idealität des Raumes nichts Einleuchtendes

einzuwenden wissen, ist diese: Die absolute Realität des Raumes können sie nicht apodiktisch behaupten, weil der Idealismus lehrt, dass die Wirklichkeit äußerer Gegenstände nicht streng bewiesen werden kann. Die Wirklichkeit des Gegenstandes unseres inneren Sinnes (meiner selbst und meines Zustandes) ist dagegen unmittelbar durch das Bewusstsein klar. Die äußeren Gegenstände könnten ein bloßer Schein sein, der Gegenstand unseres inneren Sinnes aber ist, ihrer Meinung nach, unbestreitbar etwas Wirkliches. Sie bedachten aber nicht, dass beide, ohne dass man ihre Wirklichkeit als Vorstellung bestreiten darf, gleichwohl nur zur Erscheinung gehören, welche stets zwei Komponenten hat: einerseits das Objekt an sich (das wir nicht sehen, und dessen Beschaffenheit eben darum problematisch bleibt), andererseits die Form der Anschauung, welche nicht im Gegenstand an sich gesucht werden muss, sondern im Subjekt, dem der selbe erscheint. Gleichwohl kommt diese Form (Raum und/oder Zeit) der Erscheinung jedes Gegenstandes wirklich und notwendig zu.

Raum und Zeit sind demnach zwei Erkenntnisquellen, aus denen a priori verschiedene synthetische Erkenntnisse geschöpft werden können, wie vor allem die reine Mathematik in Hinblick auf die Erkenntnisse vom Raum und dessen Verhältnissen ein glänzendes Beispiel gibt. Raum und Zeit sind reine Formen der sinnlichen Anschauung und machen dadurch synthetische Sätze a priori möglich. Aber diese Erkenntnisquellen a priori haben eben dadurch, dass sie bloß Bedingungen der Sinnlichkeit sind, ihre Grenzen: sie gelten nur für Gegenstände sofern sie als Erscheinungen betrachtet werden, nicht aber für Dinge an sich. Außerhalb des Feldes der Erscheinungen finden Raum und Zeit keine objektive Anwendung. Diese Realität des Raumes und der Zeit lässt im übrigen die Sicherheit der Erfahrungserkenntnis unangetastet, denn wir sind unserer Erfahrungen gewiss, einerlei, ob diese Formen den Dingen an sich, oder nur unserer Anschauung dieser Dinge zugehören. Wer dagegen die absolute Realität des Raumes und der Zeit behauptet - entweder als unabhängige Wesenheiten (subsistierend) oder als den Dingen zugehörig (inhärierend) - wird zu den Prinzipien der Erfahrung selbst in Gegensatz geraten. Denn, entschließt man sich zum ersteren - was üblicher Weise die Position der mathematischen Naturwissenschaften ist - so muss man zwei ewige und unendliche für sich bestehende Nicht-Dinge (Raum und Zeit) annehmen, welche nur da sind, um alles Wirkliche zu umfassen. Behauptet man hingegen Zeit und Raum als den Dingen inhärente und somit aus der Erfahrung abstrahierte Verhältnisse der Erscheinungen, so muss man der Mathematik a priori ihre Gültigkeit für wirkliche Dinge bestreiten - mindestens jedoch ihre apodiktische Gewissheit. Diese Ansicht erachtet die Begriffe a priori von Raum und Zeit als Ausgeburten der Einbildungskraft deren wahrer Ursprung in der Erfahrung gesucht werden muss. Aus den Verhältnissen dieser Erfahrung leitet die Einbildung zwar allgemeine Gesetzmäßigkeiten ab, deren Gültigkeit jedoch den natürlichen Beschränkungen jeder Erfahrung unterliegt. Die ersteren gewinnen jedenfalls für die Mathematik das Feld der Erscheinungen, dagegen geraten sie in Verwirrung, wenn der Verstand über dieses Feld hinaus will. Die zweiten gewinnen zwar in Hinblick auf das letztere, da die Vorstellungen von Raum und Zeit ihnen nicht im Wege stehen, wenn sie von Gegenständen nicht als Erscheinungen, sondern bloß im Verhältnis zum Verstand urteilen wollen. Sie können aber weder die Möglichkeit mathematischer Erkenntnisse a priori begründen (da ihnen eine wahre und objektiv gültige Anschauung a priori fehlt), noch die Erfahrungssätze mit mathematischen Behauptungen in notwendige Übereinstimmung bringen. In unserer Theorie von der wahren Beschaffenheit dieser zwei ursprünglichen Formen der Sinnlichkeit sind beide Schwierigkeiten beseitigt.

Dass schließlich die transzendente Ästhetik nicht mehr als diese zwei Elemente, nämlich Raum und Zeit, enthalten könne, wird daraus klar, dass alle anderen zur Sinnlichkeit gehörigen Begriffe, selbst der der Bewegung, welcher Raum und Zeit vereinigt, etwas Empirisches voraussetzen. Der Begriff der Bewegung setzt die Wahrnehmung von etwas Beweglichem voraus. Im Raum, an sich selbst betrachtet, ist aber nichts Bewegliches: daher muss das

Bewegliche etwas sein, *was im Raum nur durch Erfahrung* gefunden wird, mithin etwas Empirisches. Ebenso wenig kann die transzendente Ästhetik den Begriff der Veränderung unter ihre Apriorismen zählen, denn die Zeit selbst verändert sich nicht, sondern etwas, was in der Zeit ist. Also wird dazu die Wahrnehmung von irgendeinem Objekt und der Aufeinanderfolge seiner Eigenschaften, mithin Erfahrung benötigt.

§ 8
Allgemeine Anmerkungen
zur
Transzendentalen Ästhetik

I. Zuerst wird es nötig sein, so deutlich wie möglich zu erklären, was in Hinblick auf die Grundbeschaffenheit der sinnlichen Erkenntnis unsere Auffassung ist, um jedem Missverständnis hierüber vorzubeugen.

Wir wollten also zum Ausdruck bringen, dass alle unsere Anschauung nichts als Vorstellung von Erscheinung ist. Ferner: dass die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie ansehen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, wie sie uns erscheinen. Wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben könnten, würden auch die Beschaffenheit und alle die Verhältnisse der Objekte in Raum und Zeit, ja Raum und Zeit selbst verschwinden 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 Empfänglichkeit (Rezeptivität) unserer Sinne haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unsere Art sie wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, ob zwar jedem Menschen, zukommen muss. Mit dieser Art menschlicher Wahrnehmung haben wir es lediglich zu tun. Raum und Zeit sind die reinen Formen dieser Wahrnehmung - Empfindung überhaupt ist ihr Inhalt. Raum und Zeit können wir allein a priori, d.h. vor aller wirklichen Wahrnehmung erkennen, weshalb sie die Formen der reinen Anschauung genannt werden. Die Empfindung hingegen ist das in unserer Erkenntnis, was sie zur Erkenntnis a posteriori, d.h. zur empirischen Anschauung macht. Raum und Zeit gehören schlechthin notwendig zu unserer Sinnlichkeit, welcher Art auch unsere Empfindungen sein mögen; die Empfindungen 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 jeden 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 voll ständigste Erkenntnis der Erscheinung derselben - und nur diese nehmen wir ja wahr - doch niemals bekannt werden. Dass daher unsere ganze Sinnlichkeit nichts als die verworrene Vorstellung der Dinge sei, welche lediglich das enthält, was ihnen an sich selbst zukommt, aber nur unter einer Zusammenhäufung von Merkmalen und Teilvorstellungen, die wir nicht mit Bewusstsein auseinandersetzen (die Position des klassischen Rationalismus), ist eine Verfälschung des Begriffs von Sinnlichkeit und von Erscheinung, welche die ganze diesbezügliche Lehre unnütz und leer macht. Der Unterschied einer undeutlichen von der deutlichen Vorstellung ist bloß logisch und betrifft nicht den Inhalt. Ohne Zweifel enthält der Begriff von *Recht*, dessen sich der gesunde Verstand bedient, eben was die subtilste Spekulation aus ihm entwickeln kann, nur dass im gewöhnlichen und praktischen Gebrauch man sich der mannigfaltigen Vorstellungen in diesem Gedanken nicht bewusst ist. Darum kann man nicht sagen, dass der gewöhnliche Begriff sinnlich sei, und eine bloße Erscheinung enthalte, denn das Recht kann gar nicht

erscheinen, sondern sein Begriff liegt im Verstand und stellt eine Beschaffenheit (die moralische) der Handlungen vor, die ihnen an sich selbst zukommt. Dagegen enthält die Vorstellung eines *Körpers* in der Anschauung gar nichts, was einem Gegenstand an sich selbst zukommen könnte, sondern bloß die Erscheinung von etwas und die Art, wie dieses auf uns wirkt (uns affiziert). Diese Empfänglichkeit (Rezeptivität) heißt Sinnlichkeit und bleibt von der Erkenntnis des Gegenstandes an sich selbst, möge man die Erscheinung auch bis auf den Grund durchschauen, dennoch himmelweit unterschieden.

Die Leibnitz-Wolffsche Philosophie hat daher allen Untersuchungen über die Natur und den Ursprung unserer Erkenntnisse einen ganz unrichtigen Gesichtspunkt zugewiesen, indem sie den Unterschied der Sinnlichkeit vom Intellektuellen bloß als logisch betrachtete, wo er doch offenbar transzendental ist, und nicht bloß die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit sondern den Ursprung und den Inhalt beider betrifft. Wir erkennen durch die Sinnlichkeit die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst nicht bloß undeutlich, sondern gar nicht. Sobald wir unsere subjektive Beschaffenheit aufheben, ist das vorgestellte Objekt mit den Eigenschaften, die ihm die sinnliche Anschauung beilegte, nirgends mehr anzutreffen, kann nirgends mehr angetroffen werden, da eben diese subjektive Beschaffenheit die Form des Objekts als Erscheinung bestimmt.

Wir unterscheiden sonst wohl unter Erscheinungen das, was deren Anschauung wesentlich zugehört und für jeden menschlichen Sinn überhaupt gilt, von demjenigen, was der Anschauung nur zufälligerweise zukommt, da es nicht für die Beziehung der Sinnlichkeit überhaupt, sondern nur für eine besondere Stellung oder Organisation dieses oder jenes Sinnes gültig ist. In diesem Zusammenhang gehören diese wesentlichen Bestimmungen zu einer Erkenntnis, die den Gegenstand an sich selbst vorstellt, die zufälligen Bestimmungen gehen lediglich auf die Erscheinung desselben. Dieser Unterschied ist aber nur empirisch. Bleibt man dabei stehen, (wie es gemeinhin geschieht,) und sieht jene empirische Anschauung nicht wiederum (wie es geschehen sollte) als bloße Erscheinung an, sodass darin gar nichts, was irgendeine Sache selbst angehe, anzutreffen ist, so ist unser transzendentaler Unterschied verloren, und wir glauben alsdann doch, Dinge an sich zu erkennen, obgleich wir es überall (in der Sinnenwelt), selbst bis zu der tiefsten Erforschung ihrer Gegenstände, mit nichts als Erscheinungen zu tun haben. So werden wir zwar den Regenbogen eine bloße Erscheinung bei einem Sonnenregen nennen, diesen Regen aber die Sache an sich selbst, welches auch richtig ist, sofern wir den letzteren Begriff nur physisch verstehen, als das, was in der allgemeinen Erfahrung, unter allen verschiedenen Lagen zu den Sinnen, doch in der Anschauung so und nicht anders bestimmt ist. Nehmen wir aber dieses Empirische überhaupt, und fragen, ohne uns um die Übereinstimmung desselben mit jedem Menschensinne zu kümmern, ob auch dies Empirische einen Gegenstand an sich selbst (nicht die Regentropfen, denn die sind schon, als Erscheinungen, empirische Objekte,) vorstelle, so ist die Frage von der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand transzendental. Nicht allein diese Tropfen sind bloße Erscheinungen, sondern selbst ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in welchem sie fallen, sind nichts an sich selbst, sondern bloße Modifikationen oder Grundlagen unserer sinnlichen Anschauung, das transzendente Objekt aber bleibt uns unbekannt.

Die zweite wichtige Angelegenheit unserer transzendentalen Ästhetik ist, dass sie nicht bloß als plausible Hypothese einiges Ansehen gewinne, sondern so gewiss und unzweifelhaft sei, wie es von einer Theorie gefordert werden muss, die als grundlegendes Werkzeug der Erkenntnistheorie dienen soll. Um diese Gewissheit völlig einleuchtend zu machen, wollen wir irgendein Beispiel wählen, woran ihre Gültigkeit augenscheinlich werden kann.

Nehmen wir also an, Raum und Zeit seien an sich selbst objektiv und Bedingungen der Möglichkeit der Dinge an sich selbst, so zeigt sich, dass von beiden a priori apodiktische und synthetische Sätze, in großer Zahl vornehmlich vom Raum, vorkommen, welchen wir darum

hier als Beispiel untersuchen wollen. Da die Sätze der Geometrie synthetisch a priori und mit apodiktischer Gewissheit erkannt werden, so frage ich: woher nehmt ihr dergleichen Sätze, und worauf stützt sich unser Verstand, um zu dergleichen schlechthin notwendigen und allgemein gültigen Wahrheiten zu gelangen? Es ist kein anderer Weg, als durch Begriffe oder durch Anschauungen. Beide aber als solche, die entweder a priori oder a posteriori gegeben sind. Die letzteren, die empirischen Begriffe, desgleichen das, worauf sie sich gründen, die empirische Anschauung, können keinen synthetischen Satz ergeben als nur einen solchen, der auch bloß empirisch, d.h. ein Erfahrungssatz ist, daher niemals Notwendigkeit und absolute Allgemeinheit enthalten kann, was doch das Charakteristische aller Sätze der Geometrie ist. Was aber das einzige Mittel betrifft, zu dergleichen Erkenntnissen zu gelangen, nämlich durch bloße Begriffe und durch Anschauungen a priori, so ist klar, dass aus bloßen Begriffen gar keine synthetische Erkenntnis, sondern lediglich analytische erlangt werden kann. Nehmt den Satz, dass durch zwei gerade Linien sich keine Fläche einschließen lässt, daher keine Figur gebildet werden kann, und versucht ihn aus dem Begriff von geraden Linien und der Zahl zwei abzuleiten, oder auch, dass aus drei geraden Linien eine Figur gebildet werden kann, und versucht es ebenso bloß aus diesen Begriffen. Alle eure Bemühung ist vergeblich, und ihr seht euch genötigt, zur Anschauung eure Zuflucht zu nehmen, wie es die Geometrie auch jederzeit tut.¹⁴

Ihr gebt euch also einen Gegenstand in der Anschauung. Von welcher Art aber ist diese, ist es eine reine Anschauung a priori oder eine empirische? Wäre sie empirisch, so könnte niemals ein allgemein gültiger, noch weniger ein apodiktischer Satz daraus werden: denn Erfahrung kann der gleichen niemals liefern. Ihr müsst also euren Gegenstand a priori in der Anschauung geben, und hierauf euren synthetischen Satz gründen. Läge nun in euch nicht ein Vermögen, a priori anzuschauen, wäre diese subjektive Bedingung der Form nach nicht zugleich die allgemeine Bedingung a priori, unter der allein das Objekt dieser (äußeren) Anschauung selbst möglich ist, wäre der Gegenstand (das Dreieck) etwas an sich selbst ohne Beziehung auf euer Subjekt, wie könntet ihr sagen, dass, was in euren subjektiven Bedingungen, ein Dreieck zu konstruieren, notwendig liegt, auch dem Dreieck an sich selbst notwendig zukommen müsse? Denn ihr könntet doch zu euren Begriffen (von drei Linien) nichts Neues (das Dreieck) hin zufügen, was notwendig an dem Gegenstand angetroffen werden müsste, da dieser doch vor eurer Erkenntnis und nicht durch dieselbe gegeben ist. Wäre also nicht der Raum (und ebenso die Zeit) eine bloße Form eurer Anschauung, welche Bedingungen a priori enthält, unter denen allein Dinge für euch äußere Gegenstände sein können, die ohne diese subjektiven Bedingungen an sich nichts sind, so könntet ihr a priori ganz und gar nichts über äußere Objekte synthetisch ausmachen. Es ist also unbezweifelbar gewiss, und nicht bloß möglich oder auch wahrscheinlich, dass Raum und Zeit, als die notwendigen Bedingungen aller äußeren und inneren Erfahrung, bloß subjektive Bedingungen aller unserer Anschauung sind, im Verhältnis auf welche daher alle Gegenstände bloße Erscheinungen und nicht für sich in dieser Art gegebene Dinge sind, von denen sich deshalb auch, was die Form derselben betrifft, vieles a priori sagen lässt, niemals aber das Mindeste von dem Ding an sich selbst, das diesen Erscheinungen zu Grunde liegen mag.¹⁵

II. Zur Bestätigung dieser Theorie von der Idealität des äußeren sowohl als inneren Sinnes, mithin aller Objekte der Sinne, als bloßer Erscheinungen, kann in erster Linie die Bemerkung dienen, dass alles, was in unserer Erkenntnis zur Anschauung gehört, (also Gefühl der Lust und Unlust und den Willen, die gar keine Erkenntnisse sind, ausgenommen,) nichts als bloße Verhältnisse enthält, der Örter in einer Anschauung (Ausdehnung), Veränderung der Örter (Bewegung), und Gesetze, nach denen diese Veränderung bestimmt wird (bewegende Kräfte). Was dies aber sei, was in dem Orte gegenwärtig ist, oder was es außer der Ortsveränderung in den Dingen selbst bewirkt, wird dadurch nicht gegeben. Nun wird durch bloße Verhältnisse doch nicht eine Sache an sich erkannt, also ist daraus wohl zu schließen, dass der äußere Sinn

auch nur das Verhältnis eines Gegenstandes auf das Subjekt in seiner Vorstellung enthalten kann, und nicht das Innere, was dem Objekt an sich zukommt.¹⁶

Mit der inneren Anschauung ist es ebenso bewandt. Nicht allein, dass darin die Vorstellungen *äußerer Sinne* den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir unser Bewusstsein beschäftigen, sondern die *Zeit*, in die wir diese Vorstellungen setzen, die selbst dem Bewusstsein dieser Vorstellungen vorhergeht und als formale Bedingung der Art ihrer Bewusstwerdung zu Grunde liegt, enthält schon Verhältnisse des Nacheinander, des Zugleichseins und der Beharrlichkeit. Nun ist das, was als Vorstellung jeglichem Denken vorhergehen muss, die Anschauung, und die Form dieser Anschauung ist nichts anderes, als die Art, wie das Bewusstsein durch seine eigene Tätigkeit, mithin durch sich selbst, angeregt (affiziert) wird, d.h. ein innerer Sinn seiner Form nach. Alles, was durch diesen Sinn vor gestellt wird, ist insofern stets Erscheinung, und ein innerer Sinn könnte also entweder gar nicht eingeräumt werden, oder das Subjekt, welches der Gegenstand desselben ist, würde durch diesen inneren Sinn nur als Erscheinung vorgestellt werden, nicht wie es von sich selbst urteilen würde, wenn seine Anschauung bloße Spontaneität, d.h. intellektuell, wäre. Hierbei liegt alle Schwierigkeit nur darin, wie ein Subjekt sich selbst innerlich anschauen kann; diese Schwierigkeit ist jedoch aller Theorie gemeinsam. Das Bewusstsein seiner selbst (Apperzeption) ist die einfache Vorstellung des Ich, und, wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subjekt *spontan* gegeben wäre, so wäre die innere Anschauung intellektuell. Im Menschen jedoch erfordert dieses Bewusstsein innere Wahrnehmung der Mannigfaltigkeit des Subjekts, und die Art, wie sich diese ohne Spontaneität im Bewusstsein vollzieht, muss, um dieses Unterschieds willen, Sinnlichkeit genannt werden. Wenn das Vermögen sich bewusst zu werden, das, was im Bewusstsein liegt, aufsuchen (apprehendieren) soll, so muss es auf dieses Bewusstsein einwirken (es affizieren) und kann allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst hervorbringen, deren Form aber durch die Vorstellung der Zeit bestimmt ist. Es schaut sich dann selbst an, nicht wie es sich unmittelbar spontan vorstellen würde, sondern nach der Art, wie es von innen angeregt (affiziert) wird, folglich wie es sich erscheint, nicht wie es ist.

III. Wenn ich sage: in Raum und Zeit stellt die Anschauung sowohl die äußeren Objekte als auch die Selbstbetrachtung des Bewusstseins so vor, wie sie auf unsere Sinne einwirken (sie affizieren), d.h. wie sie *erscheinen*, so bedeutet dies nicht, dass diese Gegenstände ein bloßer *Schein* wären. Denn in der Erscheinung werden die Objekte und ihre Beschaffenheit stets als etwas wirklich Gegebenes angesehen. Allerdings wird dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Objekt *an sich* unterschieden. So sage ich nicht, die Körper scheinen bloß außer mir zu sein, oder meine Seele *scheint* nur in meinem Selbstbewusstsein gegeben zu sein, wenn ich behaupte, dass die Qualität des Raums und der Zeit in meiner Anschauungsart und nicht in diesen Objekten an sich liege. Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erscheinung zählen muss, bloßen Schein machte.*

* Fußnote: Die Prädikate der Erscheinung können dem Objekt selbst beigelegt werden: im Verhältnis auf unsere Wahrnehmung z.B. der Rose die rote Farbe oder der Geruch. Aber der Schein kann niemals als Prädikat dem Gegenstand beigelegt werden, weil er dem Objekt für sich beilegt, was diesem nur im Verhältnis auf unsere Wahrnehmung zukommt, z.B. die zwei Henkel, die man anfänglich dem Saturn anhängte. Was nicht am Objekt an sich selbst, sondern stets im Verhältnis desselben zum Subjekt anzutreffen und von der Vorstellung unzertrennlich ist, ist Erscheinung, und so werden die Prädikate des Raumes und der Zeit mit Recht den Gegenständen der Wahrnehmung als solchen beigelegt, und hierin ist kein Schein. Dagegen, wenn ich der Rose an sich die Röte, dem Saturn die Henkel, oder allen äußeren Gegenständen die Ausdehnung an sich beilege, ohne auf das bestimmte Verhältnis dieser Gegenstände zum Subjekt zu sehen, und mein Urteil darauf einzuschränken, dann erst entsteht der Schein.

Dies geschieht aber nicht nach unserem Prinzip der Idealität aller unserer sinnlichen Anschauungen. Wenn man vielmehr jenen Vorstellungsformen *objektive Realität* beilegt, so kann man nicht vermeiden, dass alles dadurch in bloßen *Schein* verwandelt werde. Denn, wenn man den Raum und die Zeit als Eigenschaften ansieht, die ihrer Möglichkeit nach an Dingen angetroffen werden müssten, und überdenkt die Ungereimtheiten, in die man sich alsdann verwickelt, indem zwei unendliche Dinge, die nicht Substanzen, auch nicht etwas wirklich den Substanzen Anhängendes, dennoch aber Existierendes - ja die notwendige Bedingung der Existenz aller Dinge - sein müssen, auch übrig bleiben, wenn alle existierenden Dinge aufgehoben werden, so kann man es dem guten *Berkeley* wohl nicht verdenken, wenn er die Körper zu bloßem Schein herabsetzte. Ja es müsste sogar unsere eigene Existenz, die auf solche Art von der für sich bestehenden Realität eines Undinges wie der Zeit abhängig gemacht wäre, mit dieser in reinen Schein verwandelt werden: eine Ungereimtheit, die sich bisher noch niemand hat zu Schulden kommen lassen.¹⁷

IV. In der natürlichen Theologie, wo man sich einen Gegenstand denkt, der nicht allein für uns kein Gegenstand der Anschauung, der vielmehr an sich kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung sein kann, ist man sorgfältig darauf bedacht, von aller seiner Anschauung (denn dergleichen muss Erkenntnis stets sein, und nicht *Denken*, das stets seine Schranken beweist) die Bedingungen der Zeit und des Raumes wegzuschaffen. Aber mit welchem Recht, kann man dieses tun, wenn man beide vorher zu Formen der Dinge an sich selbst gemacht hat, und zwar solchen, die, als Bedingungen der Existenz der Dinge a priori, übrig bleiben, wenn man auch die Dinge selbst aufgehoben hätte. Denn als Bedingungen alles Daseins überhaupt, müssten sie es auch vom Dasein Gottes sein. Es bleibt nichts übrig, wenn man sie nicht zu objektiven Formen aller Dinge machen will, als dass man sie zu subjektiven Formen unserer äußeren und inneren Anschauungsart macht, die darum sinnlich heißt, weil sie *nicht ursprünglich*, d.h. eine solche ist, durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird (und die, soviel wir annehmen, nur dem Urwesen zukommen kann), sondern von dem Dasein des Objekts abhängig ist, mithin nur dadurch, dass die Vorstellungsfähigkeit des Subjekts durch das Objekt angeregt (affiziert) wird.¹⁸

Es ist auch nicht nötig, dass wir die Anschauungsart in Raum und Zeit auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken. Es mag sein, dass alle endlichen denkenden Wesen hierin mit dem Menschen notwendig übereinstimmen müssen, (obwohl wir dies nicht entscheiden können,) so hört sie um dieser Allgemeingültigkeit willen doch nicht auf, Sinnlichkeit zu sein, eben darum, weil sie abgeleitet (intuitus derivativus), nicht ursprünglich (intuitus originarius), mithin nicht intellektuelle Anschauung ist, welche aus dem eben angeführten Grund allein dem Urwesen, niemals aber einem, seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach (die sein Dasein in Beziehung auf die gegebenen Objekte bestimmt) abhängigen Wesen zuzukommen scheint. Dies nur zur Erläuterung, nicht als Beweis.

Beschluss der transzendentalen Ästhetik

Hier haben wir nun eines der erforderlichen Stücke zur Auflösung der allgemeinen Aufgabe der Transzendentalphilosophie: *wie sind synthetische Sätze a priori möglich?* nämlich reine Anschauungen a priori, Raum und Zeit, in welchen wir, wenn wir im Urteil a priori über den gegebenen Begriff hinausgehen wollen, dasjenige antreffen, was nicht im Begriff, 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.

Anmerkungen:

1. Nach der Terminologie *Schopenhauers* müsste es hier statt Verstand allerdings Vernunft heißen. Die Vernunft gibt mittels des Denkens Begriffe von Gegenständen.
2. Die Sinnlichkeit gibt also empirische Anschauungen von Gegenständen. Was ist jedoch der Gegenstand? Auf welche Weise wirkt er auf unsere Vorstellungsfähigkeit? Hier wird klar, dass unser primäres Apriori die Kausalität ist: Wir können uns mit dem kantischen Gegebensein des Gegenstandes nicht abfinden, wir suchen zwangsläufig nach Ursachen der Empfindung. Wir wollen, m.a.W. wissen, was das ist, was da - als Gegenstand - erscheint.
3. Stellen wir uns vor...! Gegenstände sind also - nach *Kant* - nicht außer uns, sondern werden außer uns, im Raum, vorgestellt...! Sie werden deshalb außer uns vorgestellt, weil die Empfindungen unserer Sinnesorgane stets in uns sind. Wir hören, sehen, schmecken, riechen im Kopf; unser Tastsinn befindet sich in unserer Haut.
4. Genau dies bezweifeln *Ilya Prigogine et al.* Nach *Prigogine* ist der Pfeil der Zeit in der Natur direkt aufweisbar, als Richtung der Zunahme von Komplexität.
5. Sollte es hier nicht besser Vorstellungen statt Erscheinungen heißen? Dass die reine Anschauung Raum Bedingung unserer Vorstellungen ist, ist als Hypothese vollkommen akzeptabel. Welchen ontologischen Status haben jedoch Erscheinungen? Sind Erscheinungen etwas dem Subjekt zugehöriges, oder sind es die Objekte, die erscheinen? Nach *Schopenhauer* ("Kein Objekt ohne Subjekt, kein Subjekt ohne Objekt") könnte man Erscheinungen am ehesten als Subjekt- Objekt-Relationen bezeichnen. Subjekt und Objekt existieren nur innerhalb dieser Beziehung. Wenn Erscheinungen nur im Subjekt existierten, wäre das Objekt eine Setzung des Subjekts (*Fichte*), und das Subjekt somit primär. Sind es jedoch die Objekte, die erscheinen, so gäbe es Objekte unabhängig vom Subjekt, und der Empirismus hätte recht. Eine vermittelnde Annahme besteht darin, dass es das Ding-an-sich ist, das dem vorstellenden Subjekt in der Form der Objekte (also objektiv) erscheint; dass es das Subjekt ist, das sich das Ding-an-sich objektiv vorstellt.
6. Wenn *Kant* hier von einem allgemeinen Begriff von Räumen überhaupt spricht, so umfasst dieser Begriff nicht den allgemeinen Raumbegriff der Mathematik unseres Jahrhunderts. Der 4-dimensionale Minkowski-Raum der Relativitätstheorie, der zur Interpretation der Quantenmechanik benutzte ∞ -dimensionale Hilbert-Raum etc. sind keine Einschränkungen der eigentlichen Raum-Vorstellung, sondern gleichzeitig Abstraktionen und Verallgemeinerungen des von Kant beschriebenen Anschauungs-Raumes. Dass sich höherdimensionale Räume nicht visualisieren lassen, ist kein Einwand gegen ihre physikalische und/oder mathematische Existenz. Hier zeigt sich, dass die transzendente Ästhetik zutreffende Aussagen über unsere Vorstellungswelt macht, die jedoch keinerlei ontologische Relevanz besitzen.
7. Warum jedoch ist unsere Anschauung grenzenlos? Ist dies überhaupt plausibel oder gar naheliegend? Weshalb sollten Lebewesen, deren Lebensbedingungen in jeder Hinsicht begrenzt sind, grenzenlose Anschauungen besitzen? Wie später (in den Antinomien der reinen Vernunft) ausgeführt werden wird, können wir uns Raum, Zeit und Kausalität unter keinen Umständen endlich vorstellen - aber was bedeutet dies? Ist dies nur ein Charakteristikum unseres Vorstellungsvermögens, oder bedeutet unsere apodiktische Gewissheit (Vorsicht: ontologische Spekulation...), dass die Welt auch an sich nur unendlich sein kann? Mit anderen Worten: Sind unsere reinen Anschauungsformen wirklich kontingent, oder haben sie irgendeine Entsprechung zum Ding-an-sich? Dies ist natürlich genau das Thema der *Evolutionären Erkenntnistheorie*. Der Umstand, dass die EE gegen den Apriorismus nichts beweisen kann, dieser vielmehr der EE logisch vorgeordnet ist, nimmt jener doch nichts von ihrer Plausibilität. EE und Apriorismus vertragen sich besser, als ihre jeweiligen Apologeten wahrhaben wollen...
8. Alles dies ist vollkommen richtig, wenn wir über die Natur unseres Vorstellungsvermögens sprechen und keine ontologischen Implikationen damit verbinden. Der Umstand, dass wir uns den Raum 3-dimensional vorstellen, oder, was dasselbe bedeutet, dass unser Anschauungs-Raum 3-dimensional ist, lässt keinerlei Rückschlüsse z.B. auf die Natur des Universums zu. Gerade die Apodiktizität unserer Vorstellungen sollte uns klar machen, dass wir jeden (n+3)-dimensionalen Raum 3-dimensional vorstellen würde.
9. Der Raum ist also die formale Bedingung jeder objektiven Vorstellung - welches ist dann die materiale Bedingung? Das, was der Empfindung entspricht: das Korrelat der Empfindung, der Gegenstand. Dieser Gegenstand kann jedoch selbst nicht wieder nur vorgestellt sein: Die Kausalität als die primäre Kategorie unseres Denkens verlangt zwingend nach einer Realursache.
10. Die Formulierungen nichts anderes, als nur - gar nichts etc. darf man *Kants* meines Erachtens nicht durchgehen lassen. Dass der Raum die Bedingung unserer äußeren Anschauung ist, soll nicht bestritten werden. Wie anders kann jedoch *Kants* Formulierung gedeutet werden, als dass wir den Raum aus uns

heraus machen - als etwas, das außerhalb unserer Sinnlichkeit keinerlei wie auch immer geartete Existenz oder Bedeutung besitzt? Nach *Kant* tragen wir also etwas an die Welt heran, das an ihr selbst gerade kein Gegenstück (Korrelat) besitzt: Ontologie?

11. 3-Dimensionalität statt Räumlichkeit würde ich sofort konzederen: Die Form unserer äußeren Vorstellungen ist die 3-Dimensionalität. Es ist fraglich, ob *Kant* die Existenz von höher-dimensionalen Räumen in Erwägung gezogen hat, explizit ist für ihn Räumlichkeit gleichbedeutend mit (euklidischer) 3-Dimensionalität. *Kant* meint jedoch zweifellos mehr. Er intendiert die ontologische Aussage: Es gibt keinen Raum außerhalb unseres Vorstellungsvermögens. Dies zeigt sich deutlich im nächsten Absatz.
12. Die metaphysischen, ontologischen und ethischen Konsequenzen des ersten Satzes dieses Paragraphen sind vielleicht erst aus heutiger Sicht einigermaßen absehbar. Der erste Metaphysiker, der *Kants* Zeitbegriff konsequent umsetzte war *Arthur Schopenhauer*. Seine Pessimismus ist eine direkte Folge des kantischen Zeitbegriffs: Wenn »Veränderung... nur durch und in der Zeitvorstellung möglich« ist, dann bleibt im Wesentlichen alles wie es immer war, und für Optimismus gibt es keinerlei Grund. Nach *Schopenhauer* kam *Nietzsche* und mit ihm der Nihilismus des 20. Jahrhunderts. Es sollte klar sein, dass mit diesen Anmerkungen der kantische Zeitbegriff nicht widerlegt, sondern lediglich problematisiert sein kann: Die aktuelle Zeit-Diskussion auf allen Ebenen des philosophischen Diskurses zeigt, dass hier eine Bruchstelle der Transzendentalphilosophie liegt, deren Bearbeitung einem dringenden theoretischen Bedürfnis entspringt.
13. An dieser Stelle ist dasselbe anzumerken, wie bei *Kants* Ausführungen zum Raum: Natürlich kann man feststellen, dass die Zeit für uns die allgemeine Form der inneren Anschauung ist, dies ist jedoch eine positive Bestimmung der Zeit, die nicht dazu berechtigt, der Zeit jede wie auch immer geartete Entsprechung am Ding an sich abzusprechen. *Kants* erkenntnistheoretische Aussagen rechtfertigen keinerlei negative Ontologie. Nur weil wir wissen, was die Zeit für uns ist, wissen wir noch nichts über den ontologischen Status der Zeit. Es soll hier wohlgermerkt nicht behauptet werden, die Zeit sei an sich das, was wir als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung kennen. Vielmehr könnte sich nach entsprechender Untersuchung herausstellen, dass das Korrelat der Zeit am Ding an sich der Form nach etwas völlig anderes ist, als wir uns vorstellen (etwa eine vierte oder fünfte Dimension des Raumes), dass jedoch diese Zeit an sich eine Bedeutung hat, die unserer Form der inneren Anschauung in irgendeiner Weise analog ist. Dies alles gilt selbstredend auch für den folgenden Abschnitt.
14. Auch hier zeigt sich *Kant* wieder ganz im Banne euklidischer 3-Dimensionalität: Die Geometrie ist spätestens seit der Entwicklung der Vektorrechnung weit davon entfernt, jederzeit zur Anschauung Zuflucht zu nehmen. Was sich in der Entwicklung der neueren Mathematik zeigt, ist gerade die Überschreitung der von *Kant* postulierten Erkenntnisgrenzen durch die Fähigkeiten eines Kalküls, das sich nicht mehr an den Grenzen unseres Vorstellungsvermögens orientiert: Die diversen Zahlenräume korrespondieren offensichtlich mit einer Welt, die unsere apriorische Ausstattung übersteigt.
15. Noch einmal: Dass es sich bei Raum und Zeit um Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung handelt, soll nicht bestritten werden. Wenn jedoch behauptet wird, dass diese Bedingungen nichts, aber auch nicht das Mindeste, mit der Beschaffenheit des Grundes dieser Erfahrung zu tun haben, so stellt dies einen durch nichts gerechtfertigten Übergriff auf die Ontologie dar.
16. Völlig einverstanden: Wenn wir behaupten, und dies ist unsere These, dass die Vorstellung wesentlich eine Abbildung des Dings an sich auf unser Bewusstsein ist, so handelt es sich hierbei in der Tat um ein Verhältnis, nämlich ein Abbildungsverhältnis, dessen nähere Bestimmung die eigentliche Aufgabe von Erkenntnistheorie darstellt. Dass sich in dieser Abbildung aber nichts vom Wesen des Abgebildeten zeigen soll ist geradezu absurd...
17. Für *Kant* besteht die Alternative zur Subjektivität von Raum und Zeit darin, dass Raum und Zeit an den Dingen angetroffen werden müssten. Diese Formulierung gebraucht er bereits (89), (101) und (116). Genau diese Formulierung macht es nötig, etwas als ungereimt (heute würden wir sagen: absurd) zu bezeichnen, was gerade in unserer Vorstellung die selbstverständlichste Sache der Welt ist: dass es nämlich die Dinge sind, die sich in Raum und Zeit befinden. Wenn *Kant* von Raum und Zeit spricht, meint er denn auch Räumlichkeit (genauer: 3-Dimensionalität) und Zeitlichkeit als Eigenschaften von Dingen, die logischerweise mit eben diesen Dingen auch verschwinden müssten - wenn sie nicht subjektiv bedingt wären.

18. Hier wird ein wenig die theologische Crux sichtbar, die möglicherweise bestimmend war für *Kants* Zwei-Welten-Lehre: Wenn Zeitlichkeit und Räumlichkeit nicht subjektiv bedingt sind, so hat logischerweise auch das Göttliche Anteil an ihnen, und weil nicht sein kann, was nicht sein darf... *Kants* Insistieren darauf, dass wir vom Ding an sich nichts wissen und nichts wissen können hat hier wohl seinen tieferen Grund: Das Göttliche als Gegenstand des Glaubens darf keine Beziehung unterhalten zur profanen Sphäre des Wissens.

Last Modified : 05.04.99