

REDAKTION FILOSOFI, redigeret af Peter Thielst

Theodor W. Adorno: *Egentlighedens jargon*
Aristoteles: *Etikken*
Aristoteles: *Om sjælen*
Aristoteles: *Poetikken*
Gilles Deleuze: *Proust og tegnene*
Gilles Deleuze: *Foucault*
Gilles Deleuze: *Forhandlinger. 1972-1990*
Jacques Derrida: *Differance*
René Descartes: *Meditationer over den første filosofi*
Michel Foucault: *Galskabens historie i den klassiske periode*
Michel Foucault: *Ordene og tingene*
Michel Foucault: *Viljen til viden. Seksualitetens historie 1*
Michel Foucault: *Brugen af nydelserne. Seksualitetens historie 2*
Michel Foucault: *Omsorgen for sig selv. Seksualitetens historie 3*
Sigmund Freud: *Psykoanalysen i grundtræk*
Jürgen Habermas: *Teknik og videnskab som 'ideologi'*
Jürgen Habermas: *Diskursetik*
Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Retsfilosofi*
Martin Heidegger: *Hvad er metafysik?*
Immanuel Kant: *Kritik af den rene fornuft*
Immanuel Kant: *Prolegomena*
Immanuel Kant: *Kritik af dømmekraften*
John Locke: *Et brev om tolerance*
John Locke: *Anden afhandling om styreformen*
Marx & Engels: *Det kommunistiske manifest. Den tyske ideologi*
Maurice Merleau-Ponty: *Kroppens fænomenologi*
John Stuart Mill: *Utilitarisme*
Friedrich Nietzsche: *Menneskeligt, alt for menneskeligt*
Friedrich Nietzsche: *Den muntre videnskab*
Friedrich Nietzsche: *Således talte Zarathustra*
Friedrich Nietzsche: *Hinsides godt og ondt*
Friedrich Nietzsche: *Moralens oprindelse*
Friedrich Nietzsche: *Antikrist*
Friedrich Nietzsche: *Ecce Homo*
Osborne & Edney: *Filosofihistorie for begyndere*
Platon: *Dialoger. Hippias Maior, Euthydemos, Euthyfron*
Platon: *Faidon Platon: Faidros*
Platon: *Sokrates' forsvarstale. Kriton*
Platon: *Symposion*
John Rawls: *En teori om retfærdighed*
Jean-Jacques Rousseau: *Samfundscontrakten*
Peter Sloterdijk: *Kritik af den kyniske fornuft*
Peter Thielst: *Livet forstås baglæns, men må leves forlæns*
Peter Thielst: *Man bør tvivle om alt – og tro på meget*
Peter Thielst: *Det gode. Etik & moral*
Peter Thielst: *Kierkegaards filosofi*

Øvrige titler er udsolgt. Se www.detlilleforlag.dk

Immanuel Kant

Kritik af den rene fornuft

Oversat og udgivet af
Claus Bratt Østergaard



DET lille FORLAG

Kritik af den rene formuft

er oversat fra tysk efter

'Kritik der reinen Vernunft'

på grundlag af Jens Timmermanns redaktion

af 1. og 2. udgaven fra 1781 og 1787 i

Philosophische Bibliothek, Hamburg 1998

© for nærværende danske udgave

DET lille FORLAG, Frederiksberg 2002

Omslag: Bysted HQ, med silhuettegning fra 1798

Sats: BookPartnerMedia, København

Tryk: Clemenstrykkeriet, Århus

Printed in Denmark 2008

ISBN 87-91220-07-6

1. oplag 2002

5. oplag 2008

Enhver gengivelse er kun tilladt i nøje
overensstemmelse med gældende lov om
ophavsret og indgåede Copy-Dan-aftaler.

*Udgivet med støtte fra Litteraturrådet,
Goethe-Institut Inter Nationes (Bonn),
Dronning Margrethe og Prins Henriks Fond
og Hotelejer Andreas Harboes Fond.*

Om A- og B-pagina, se oversætterens efterskrift side 555.

Indhold

[Motto]	14
[Dedikation]	15
FORORD [første udgave]	17
FORORD [anden udgave]	24
INDLEDNING [første udgave]	41
I. Transcendentalfilosofiens idé	41
Forskellen på analytiske og syntetiske domme	43
II. Inddeling af transcendentalfilosofien	47
INDLEDNING [anden udgave]	49
I. Om forskellen på ren og empirisk erkendelse	49
II. Vi besidder visse erkendelser a priori, og selv den almindelige forstand er aldrig uden	50
III. Filosofien har brug for en videnskab, der kan bestemme mulig- heden og principperne for og omfanget af al erkendelse a priori	51
IV. Om forskellen på analytiske og syntetiske domme	53
V. I alle fornuftens teoretiske videnskaber findes syntetiske a priori domme	55
VI. Den rene fornufts almene opgave	57
VII. Idé til og inddeling af en særlig videnskab ved navn af en kritik af den rene fornuft	60
I. Transcendental elementarlære	63
FØRSTE DEL. Den transcendentale æstetik	63
§1	63
Første afsnit. Om rummet	65
§2. Metafysisk redegørelse for begrebet	65
§3. Transcendental undersøgelse af begrebet om rummet	66
Andet afsnit. Om tiden	69
§4. Metafysisk redegørelse for tidens begreb	69

§5. Transcendental redegørelse for tidens begreb	70	Tredje afsnit [første udgave]	121
§6. Slutninger, der kan drages af disse begreber	71	Om forstandens forhold til genstandene i det hele taget og om muligheden for at erkende dem a priori	121
§7. Forklaring	73	Summarisk fremstilling af rigtigheden af og den eksklusive mulighed for denne deduktion af de rene forstandsbegreber	128
§8. Almene bemærkninger til den transcendente æstetik	75		
 ANDEN DEL. Den transcendente logik	 83	 Andet afsnit [anden udgave]	 129
Indledning. Idé til en transcendental logik	83	§15. Om muligheden for en forbindelse overhovedet	129
I. Om logikken generelt	83	§16. Om apperceptionens oprindeligt-syntetiske enhed	130
II. Om den transcendente logik	85	§17. Grundsætningen om apperceptionens syntetiske enhed er det højeste princip for al forstandsbrug	132
III. Om opdelingen af den almene logik i analytik og dialektik	86	§18. Hvad selvbevidsthedens objektive enhed er	134
IV. Om inddelingen af den transcendente logik i den transcendente analytik og dialektik	89	§19. Alle dommes logiske form består i apperceptionens logiske enhed af de deri indeholdte begreber	135
 FØRSTE AFDELING. Den transcendente analytik	 91	§20. Alle sanselige anskuelser står under kategorierne som betingelser, hvorunder deres mangfoldighed alene kan komme sammen i en bevidsthed	 136
 FØRSTE BOG. Begrebernes analytik	 91	§21. Bemærkning	 136
Første hovedafsnit. Om ledetråden til opdagelsen af alle rene forstandsbegreber	92	§22. Kategorierne har ingen anden anvendelse i erkendelsen af tingene end deres brug på erfaringens genstande	137
Første afsnit. Om den logiske forstandsbrug i almindelighed	92	§23	138
Andet afsnit	93	§24. Om anvendelsen af kategorierne på sansningens genstande i almindelighed	139
§9. Om den logiske forstandsbrug i domme	93	§25	143
Tredje afsnit	97	§26. Transcendental deduktion af de rene forstandsbesreibers alment mulige erfaringsbrug	144
§10. Om de rene forstandsbesreibere eller kategorier	97	§27. Resultat af forstandsbesreibernes deduktion som ovenfor	146
§11	101	 ANDEN BOG. Grundsætningernes analytik	 149
§12	103	Indledning. Om den transcendente dømmekraft i almenhed	149
Andet hovedafsnit. Om deduktionen af de rene forstandsbesreibere	104	Første hovedafsnit. Om de rene forstandsbesreibers skematisme	152
Første afsnit	104	Andet hovedafsnit. System for alle den rene forstands grund-sætninger	157
§13. Om principperne for en transcendental deduktion i det hele taget	104	Første afsnit. Om alle analytiske dommes øverste grundsætnin-ger	158
§14. Overgang til den transcendente deduktion af kategorierne	109	Andet afsnit. Om de højeste grundsætninger for alle syntetiske domme	160
Andet afsnit [første udgave]	111		
Om grundene a priori til erfaringens mulighed	111		
1. Om apprehensionens syntese i anskuelsen	113		
2. Om reproductionens syntese i indbildungen	114		
3. Om rekognitionens syntese ved begrebet	115		
4. Foreløbig forklaring på kategoriernes mulighed, som a priori erkendelser	119		

Tredje afsnit. Systematisk forestilling om alle den rene forstands syntetiske grundsætninger	162	ANDEN BOG. Om den rene fornufts dialektiske slutninger	266
1. Anskuelsens aksiomer	165	Første hovedafsnit. Den rene fornufts paralogismer	268
2. Iagttagelsens anticipationer	167	[Den rene fornufts paralogismer, første udgave]	271
3. Erfaringens analogier	173	Første paralogisme, om substantialitet	271
A. Første analogi. Grundsætning for substansens uforanderlighed		Anden paralogisme, om simplicitet	273
B. Anden analogi. Grundsætning for tidsfølgen i henhold til loven om kausalitet	176	Tredje paralogisme, om personligheden	278
C. Tredje analogi. Grudsætning for samtidighed, i henhold til loven for vekselvirkning, eller fællesskab	180	Fjerde paralogisme, om idealiteten (af ydre forhold)	281
4. Den empiriske tænknings postulater i almindelighed	192	Betratning over summen af den rene sjæl elære som følge af disse paralogismmer	288
Gendrivelse af idealismen	197	[Den rene fornufts paralogismmer, anden udgave]	300
Almene bemærkninger til grundsætningernes system	201	Gendrivelse af Mendelssohns bevis for sjælens uforanderlighed	303
Tredje hovedafsnit. Om grunden til opdelingen af alle genstande overhovedet i phaenomena og noumena	208	Konklusion på ophævelsen af den psykologiske paralogisme	309
	211	Almen bemærkning om overgangen fra den rationelle psykologi til kosmologien	310
Tillæg. Om refleksionsbegrebernes amfiboli ved forvekslingen af den empiriske forstandsbrug med den transcendentale	227	Andet hovedafsnit. Den rene fornufts antinomi	312
Bemærkning til refleksionsbegrebernes amfiboli	231	Første afsnit. Systemet af kosmologiske ideer	314
ANDEN AFDELING. Den transcendentale dialektik	244	Andet afsnit. Den rene fornufts antitetik	320
Indledning	244	Første konflikt	324
I. Om den transcendentale illusion	244	Anden konflikt	330
II. Om den rene fornuft som sæde for den transcendentale illusion	246	Tredje konflikt	336
A. Om fornuften generelt	246	Fjerde konflikt	342
B. Om fornuftens logiske brug	249	Tredje afsnit. Om fornuftens interesse i denne dens egen konflikt	348
C. Om fornuftens rene brug	250	Fjerde afsnit. Om den rene fornufts transcendentale opgaver, for så vidt som de slet og ret må kunne finde deres løsning	355
FØRSTE BOG. Om den rene fornufts begreber	252	Femte afsnit. Skeptisk forestilling om de kosmologiske spørgsmål i forbindelse med alle fire transcendentale ideer	359
Første afsnit. Om ideer generelt	253	Sjette afsnit. Den transcendentale idealisme som nøgle til løsningen af den kosmologiske dialektik	362
Andet afsnit. Om de transcendentale ideer	257	Syvende afsnit. Kritisk afgørelse af den kosmologiske strid, som fornuften fører mod sig selv	365
Tredje afsnit. De transcendentale ideers system	263	Ottende afsnit. Den rene fornufts regulative princip for så vidt angår de kosmologiske ideer	371
		Niende afsnit. Om den empiriske brug af fornuftens regulative princip for så vidt angår samtlige kosmologiske ideer	375

I. Løsning af den kosmologiske idé om totaliteten af sammensætningen af fænomener i et verdenshele	376	Tillæg til den transcendentale dialektik	440
II. Løsning af den kosmologiske idé om totaliteten af delingen af et givet hele i anskuelsen	378	Om den regulative brug af den rene fornufts ideer	440
Afsluttende bemærkninger til løsningen af de matematisk-transcendentale ideer og forudskikkende bemærkninger til løsningen af de dynamisk-transcendentale ideer	381	Om det sluttelige formål med den menneskelige fornufts naturlige dialektik	454
III. Løsning af den kosmologiske idé om totaliteten af udledningen af verdensbegivenhederne ud fra deres årsager	383	II. Transcendental metodelære	473
Muligheden for kausalitet i kraft af frihed, i forening med de almene love for naturnødvendigheden	386	Første hovedafsnit. Den rene fornufts disciplin	474
Redegørelse for den kosmologiske idé om en frihed i forbindelse med den almene naturnødvendighed	388	Første afsnit. Den rene fornufts disciplin i dogmatisk anvendelse	476
IV. Løsning af den kosmologiske idé om totaliteten af fænomenernes afhængighed, i henhold til deres eksistens slet og ret	397	Andet afsnit. Den rene fornufts disciplin i henseende til dens polemiske brug	489
Afsluttende bemærkning om hele den rene fornufts antinomi	400	Om det umulige i en skeptisk tilfredsstillelse af en fornuft, der er kommet i modstrid med sig selv	500
Tredje hovedafsnit. Den rene fornufts ideal	401	Tredje afsnit. Den rene fornufts disciplin i henseende til hypoteser	507
Første afsnit. Om idealet som sådan	401	Fjerde afsnit. Den rene fornufts disciplin i henseende til dens beviser	514
Andet afsnit. Om det transcendentale ideal (prototypon transcendentale)	403	Andet hovedafsnit. Den rene fornufts kanon	520
Tredje afsnit. Om den spekulatieve fornufts bevisgrunde i konklusionen af et højeste væsen	409	Første afsnit. Om det ultimative formål med vor fornufts rene brug	521
Fjerde afsnit. Om det umulige i et ontologisk bevis for Guds eksistens	413	Andet afsnit. Vedrørende idealet om det højeste gode som en bestemmelsesgrund for det ultimative formål med den rene fornuft	525
Femte afsnit. Om det umulige i et kosmologisk bevis for Guds eksistens	418	Tredje afsnit. Om at mene, at vide og at tro	534
Opdagelse og redegørelse for den dialektiske illusion i alle transcendentale beviser, der vedrører eksistensen af et nødvendigt væsen	425	Tredje hovedafsnit. Den rene fornufts arkitektonik	540
Sjette afsnit. Om det umulige i det fysikoteologiske bevis	428	Fjerde hovedafsnit. Den rene fornufts historie	550
Syvende afsnit. Kritik af al teologi ud fra fornuftens spekulativer principper	434	Oversætterens efterskrift	555
		Tysk-dansk ordbog	562
		Bibliografi	566
		Kort begrebsliste	569

Critik
der
reinen Vernunft

von
Immanuel Kant
Professor in Königsberg.



Riga,
verlegt von Johann Friedrich Hartnoch
1781.

Baco de Verulamio
Instauratio magna. Praefatio

De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non Opinionem, sed Opus esse cogitent: ac pro certo habeant, non Sectae nos alicuius, aut Placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi – in commune consulant – et ipsis in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque Instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipient; quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus.¹

Til Hans Excellence, kongelig statsminister, Friherre von Zedlitz

Nådige Herre!

For eget vedkommende at bidrage til videnskabernes fremme er det samme som at arbejde for Deres Excellences interesse, idet det første er intimt forbundet med det andet, ikke blot takket være den agtværdige stilling som protektor af videnskaberne, men i kraft af det mere fortrolige forhold, som gælder for den, der kender og agter videnskaben. Jeg skal derfor betjene mig af det eneste middel, der står til min rådighed, for at udtrykke min taknemmelighed for den nådige tiltro, hvormed Deres Excellence har bæreret mig i formening om, at jeg havde noget at yde til dette formåls fremme.

Den samme nådige opmærksomhed, som Deres Excellence har udvist over for første udgave af dette værk, tilegner jeg nu også denne anden udgave, og sammen med den også hele min øvrige litterære bestemmelse, og forbliver med dybeste agtelse

Deres Excellences ydmygste tjener

Immanuel Kant²
Königsberg, d. 23. april, 1787

Bacon af Verulam. Instauratio magna. Forord. »Om os selv vil vi tie, men hvad sagen angår, beder vi om, at man ikke vil tage imod værket blot som et synspunkt, men som et arbejde. Ligledes beder vi om, at man vil se, at vi ikke har tænkt det for at danne skole eller vække behag, men for at lægge et fundament til menneskenes nytte og gavn. Hver og en kan nu for eget vedkommende reflektere over det ... i fælles interesse. Man vil med god ret kunne forvente af vor fornyelse af videnskaben, at vi ikke gør fording på det uendelige eller går hinsides det menneskelige. For det er alene fejtagelsernes uendelighed, vort værk proklamerer afslutningen på, og det med rette.«

¹ [Ovenstående tilføjelse til andenudgaven er citeret fra forordet (1620) til *Instauratio Magna* af Francis Bacon, Baron Verulam, Vicount af St. Albans, Lord Chancellor of England.]

² [I stedet for sidste afsnit i ovenstående dedication finder man i A-udgaven følgende:] Til en sådan dommer og hans nådige opmærksomhed vier jeg hermed dette skrift. Jeg er, i største ærbødighed ...

Forord [anden udgave] [BVII]

Hvorvidt arbejdet med de erkendelser, der hører under fornuftens virksomhed, følger videnskabens sikre vej¹² eller ikke, lader sig uden videre aflæse i det resultat, man når frem til. Lad os sige, at vi efter mange anstalter og forberedelser er kørt fast, når vi når vejs ende; eller antag, at vi for at nå målet flere gange er blevet nødsaget til at gøre omkring og slå ind på en anden vej; eller det viser sig måske umuligt at få de forskellige medarbejdere til at arbejde sammen om et fælles mål – ja, i så fald kan vi være forvisset om, at vi ikke er slættet ind på videnskabens sikre vej, men famler omkring i blinde. Hvis vi derimod kan udpege den rette vej, vil vi allerede have ydet fornuften en tjeneste – også selv om vi tvinges til at forkaste mangt og meget, som var indeholdt i den tidlige, uigenremænkte målsætning for arbejdet.

Lige [BVIII] fra de ældste tider har *logikken* valgt denne sikre vej. Dette fremgår uden videre af, at man ikke siden Aristoteles har gjort et eneste tilbageskridt – hvis vi ser bort fra afskaffelsen af et par unødvendige subtilitter eller en præcisering af emnet, hvilket dog mere er et spørgsmål om elegance end om videnskabelig forvisning. Samtidig er det påfaldende, at logikken heller ikke har gjort et eneste fremskridt, men i dag fremtræder færdig og afrundet. Når man i nyere tid har ment at føre logikken videre – ved eksempelvis at indskyde et *psykologisk* kapitel om de forskellige erkendelseskrafter (indbildningskraft, vid); eller ved at man har tilføjet et *metafysisk* kapitel om erkendelsens oprindelse eller om forskellige typer af vished i forhold til forskellige genstande (idealisme, skepticisme, mv.); eller ved at man har inkorporeret et *antropologisk* kapitel om fordomme (deres årsag og midlerne herimod) – ja, da stammer alle disse tilføjelser fra et manglende kendskab til den logiske videnskabs særlige karakter. Hvis man nemlig udvisker grænserne mellem videnskaberne, øger man ikke videnskabeligheden, men forvansker den. [BIX] Logikken er på sin side en videnskab, hvis grænse præcist er fastlagt ved den omstændighed, at den udelukkende har til opgave at give en udtømmende fremstilling af, og streng bevisførelse for, de formelle regler, der gælder for al tænkning. (Det gælder enten denne tænkning nu er a priori eller empirisk, og det gælder uanset, hvilken oprindelse eller genstand denne tænkning måtte have – eller hvilke tilfældige eller naturlige

hindringer, den måtte støde på i vores hoveder).

At det er lykkedes så godt for logikken skyldes en fordel, som denne viden-skab i al enkelhed kan takke sin begrænsethed for. Logikken er nemlig berettiget til – ja, den er forpligtet på – at abstrahere fra ethvert kendskab til objekterne og deres forskelle: forstanden skal i logikken ikke beskæftige sig med andet end med sig selv og med sin form. Det siger sig selv, at det ville være langt vanskeligere for fornuften at slå ind på videnskabens sikre vej, hvis den ikke blot skulle forholde sig til sig selv, men også til de forskellige genstande. Her finder vi grunden til, at logikken, som propædeutik, er et slags forgemak til de egentlige videnskaber. Når vi derfor taler om kundskaber, kan vi nok forudsætte en logik, der kan vurdere den pågældende videnskab – men hvad angår den faktiske kundskabserhvervelse, må vi gå til de såkaldt objektive videnskaber.

Hvis der skal være nogen fornuft i videnskaberne, må vi kunne erkende noget a priori i dem. En sådan erkendelse kan være relateret til videnskaberne objekt på to måder: enten kan vi blot bestemme objektet og dets begreb (der da må stamme et andet sted fra), [BX] eller vi kan rent faktisk skabe objektet. Den første måde er fornuftens *teoretiske* erkendelse, den anden dens *praktiske*. I begge tilfælde må vi begynde med at fremstille den rene del for sig (hvor meget eller hvor lidt den nu end måtte indeholde) – nemlig den del, hvor fornuften helt og holdent a priori bestemmer objektet. Vi må nu være opmærksom på ikke at blande denne del sammen med materiale, der stammer fra andre kilder. Det er nemlig en dårlig forretning, hvis man blindt giver ud, hvad der kommer ind, uden at skelne den del af indkomsten, der er i stand til at dække omkostningerne, fra den del, der ikke er, hvis man senere kommer i betalingsvanskabeligheder.

Matematik og *fysik* er de to typer teoretisk erkendelse under fornuften, der skal bestemme deres genstand a priori – den første videnskab helt rent, den anden i hvert fald i et vist mål rent, om end også baseret på andre erkendelseskilder end fornuften.

Så langt den menneskelige fornufts historie rækker tilbage, lige til det beundringsværdige græske folk, har matematikken bevæget sig ad videnskabens sikre vej. Man skal imidlertid ikke tro, at det har været lige så let for matematikken at finde denne kongevej – eller rettere: selv at bane den – som det var for logikken, hvor fornuften udelukkende står i forhold til sig selv. [BXI] Jeg tror snarere, at man i lang tid famlede sig frem (ikke mindst under ægypterne), og at forandringen skal tilskrives en revolution, som en enkelt mand afstedkom i et lykkeligt indfald. Fra og med denne begivenhed havde man valgt en ufravigelig sikker videnskabelig kursretning – uden begrænsning i tid eller omfang, og det var ikke længere muligt at gå forkert. Historien om denne revolution i tænkningen – en begivenhed af langt større betydning end

12 [Kant: Gang – i det følgende skifter Kant mellem Gang og Weg.]

opdagelsen af vejen rundt om det berømte forbjerg – er gået tabt for os sammen med navnet på det lykkelige menneske, der stod for opdagelsen. Diogenes Laertes¹³ nævner imidlertid den person, der angiveligt skulle have opfundet det geometriske bevis' mindste elementer – sågar også mindstedele, som efter almindelig mening ikke har behov for at blive bevist. Af den legende, Diogenes har overleveret os, ser vi, at selv de første skridt på den nye vej, som opdagelsen havde banet, må have forekommet matematikerne som så betydningsfulde, at forandringen huskes som uforglemmelig. Et lys gik op for den første, der beviste den ligesidede trekant (om han nu hed Thales¹⁴ eller noget andet). [BXII] For han opdagede, at han hverken skulle give sig til at granske det, han fik øje på i figuren, eller først finde dens begreb og derpå aflæse dens egenskaber ud fra det, så at sige. Hvad han derimod skulle gøre var at konstruere figurens egenskaber på baggrund af, hvad han selv kunne indtænke i den og fremstille ved hjælp af begreber *a priori* (dvs. ved konstruktion). Han indså, at hvis han ville vide noget *a priori* med sikkerhed, skulle han ikke tilføje noget til sagen selv – ikke ud over hvad der nødvendigvis var en følge af, hvad han selv havde indlagt i figuren i overensstemmelse med dens begreb.

Med naturvidenskaben gik det betydelig langsommere til, før den slog ind på videnskabens hærvej. Det er således ikke mere end godt halvandet hundrede år siden, den sindrige Francis Bacon med sit forslag foranledigede denne opdagelse, samt – da man allerede var på sporet af den – yderligere pustede liv i den. Også denne opdagelse kan kun forklares ved en pludselig revolution i måden at tænke på. (Jeg vil på dette sted alene komme ind på naturvidenskaben, for så vidt som den er grundet i empiriske overvejelser.)¹⁵

Da Galilei selv fastlagde vægten af de kugler, han lod trille ned ad et skråstillet plan;¹⁶ eller da Torricelli lod luften bære en vægt, som han på forhånd mente svarede til en kendt vandsøje;¹⁷ eller da Stahl senere forvandlede metal¹⁸ til oxyder og derpå tilbage til metal, [BXIII] idet han fjernede

13 [Diogenes Laertius skrev om de vigtigste græske filosoffers liv og værk. Han levede antagelig i det tredje århundrede e.Kr.]

14 [Thales fra Milet levede i første del af det sjette århundrede og blev anset for at være en af det gamle Grækenlands syv viseste mænd. Siden klassisk tid har man set ham som grundlægger af den joniske naturfilosofi, og han tilskrives almindeligvis æren af at have bragt geometrien til Grækenland.]

15 [Parentesen tilføjet]

16 [Galileo Galilei (1564-1642) ville med dette eksperiment vise, at alle legemer falder med samme hast – og dermed bekræfte sin tese om, at den tilbagelagte distance er proportional med kvadratet på tiden og uafhængig af det pågældende legemes vægt.]

17 [Evangelista Torricelli (1608-1647), italiensk fysiker og elev af Galilei. Torricelli opfandt barometeret (1643) og var den første, der skabte et kunstigt vakuum.]

18 [Georg Ernst Stahl (1660-1734) udformede phlogistonteorien, der var den første sammenhængende forklaring på forbrænding og samtidig en teori, der relaterede emner som respiration, gæring og forrådnelse til hinanden. Phlogistonteorien herskede i godt hundrede år, indtil den blev erstattet af Lavoisiers teori om tilsteds rolle i forbrændingen, der stammer fra 1777, men som ikke var til rådighed for Kant i 1781 – og som heller ikke indgår i andenudgaven fra 1787.]

noget¹⁹ og lagde noget andet til – da gik der et lys op for alle naturforskere.²⁰ De begreb, at fornuften kun indser, hvad den selv har planlagt. De forstod, at fornuften må gå foran og basere sine domme på principper, der er i overensstemmelse med uforanderlige love, og at den må tvinge naturen til at svare på sine spørgsmål – i stedet for at acceptere naturen som rettesnor for sin egen aktivitet, om man så må sige. I modsat fald er der tale om helt tilfældige observationer, der ikke er baseret på nogen bestemt plan, og som aldrig får sammenhæng som en nødvendig lov – hvilket er, hvad fornuften søger og forlanger. Når fornuften går til naturen, tager den udgangspunkt i principper, ifølge hvilke kun fænomener, der stemmer overens med hinanden, tæller som love. På samme måde går den til naturen med udgangspunkt i eksperimenter, som den har udtænkt ud fra disse principper. Den gør det for at blive belært af naturen – ikke som en elev, der lader sig diktore alt, hvad læreren måtte finde for godt at sige, men som en dommer med bestalling, der forlanger af vidnerne, at de svarer på hans spørgsmål. Også fysikkens prisværdige revolution skyldes dermed dette indfald: [BXIV] nemlig at det, som fornuften ikke kan vide fra sig selv og derfor må lære af naturen (og ikke blot tillægge den), sker i overensstemmelse med, hvad fornuften selv lægger ind i den. Efter i så mange år at have famlet i blinde, er naturvidenskaben dermed for første gang slæbt ind på videnskabens sikre vej.

Metafysikken er som bekendt en helt igennem abstrakt fornuftserkendelse, der frit og uafhængigt hæver sig over enhver erfaringsbaseret læring. Metafysikken gør udelukkende brug af begreber (derimod anvender den ikke begreber på anskuelsen, på samme måde som matematikken): i metafysikken skal fornuften være sin egen lærermester. Men skæbnen har ikke været den venligt stemt: den har ikke evnet at slå ind på videnskabens sikre vej – og det til trods for, at den er ældre end alle andre videnskaber og fortsat ville eksistere, også selv om de øvrige skulle blive opslugt i et altfortærende barbari. I metafysikken sidder fornuften nemlig uvægerligt fast, selv når det drejer sig om en *a priori* forståelse (som den prætenderer) af love, der bekræftes af ganske almindelig erfaring. I metafysikken må vi gang på gang gøre turen om igen, når vi opdager, at vejen ikke fører os derhen, hvor vi ønsker os. [BXV] Og hvad angår adepternes evne til at samordne deres påstande, så er de endnu så fjernt fra dette mål, at metafysikken mest af alt ligner en slagmark – ja, man skulle tro, at meningen med det hele var at forøde kræfterne i de rene spilfægterier. I denne strid er det endnu ikke lykkedes nogen fægte-

19 [Dette noget er plogiston. I forbrændingen af phlogiston finder følgende sted: metaller opvarmes, derved mister de phlogiston og bliver til *calx*, et askæagtigt pudder, som ikke blev identificeret som et oxyd. *Calces* (flertalsform af *calx*) resorberer phlogiston, når de opvarmes sammen med kulstof, og bliver endnu engang til metal.]

20 Jeg følger ikke her noje gangen i den eksperimentelle metodes historie, hvis begyndelse da heller ikke er ganske bekendt.

mester at tilkæmpe sig blot den smalleste sejr, der kunne danne udgangspunkt for en varig besiddelse. Der er altså ingen tvivl om, at man i metafysikken indtil videre blot har famlet omkring i blinde – og hvad værre er: det er de rene begreber, man har fumlet rundt med.

Hvordan kan det nu være, at man ikke i denne sag har evnet at slå ind på videnskabens sikre vej? Skulle det være umuligt? I så fald må vi spørge, hvorfor naturen da har hjemmøgt fornuften med en rastløs stræben efter at finde denne vej, så man måtte tro, at der var tale om et af fornuftens vigtigste anliggender? Hvad mere er: vi må spørge os selv, hvilken lid vi overhovedet kan sætte til en fornuft, der ikke blot skuffer os i vort videbegær i et af de afgørende spørgsmål, men som derudover holder os hen med forlokkelser – blot for derpå at svigte os i det afgørende øjeblik! Hvis vi før i tiden er faret vild, må vi spørge, hvilke tegn vi nu ser på, at vi ved fornyede bestræbelser skulle kunne gøre os håb om bedre held end andre har haft.

Matematik og naturvidenskab er blevet til det, de er i dag, i en pludselig revolution. [BXVI] Jeg vil nu mene, at disse videnskaber er tilstrækkelig iøjnefaldende eksempler til, at vi kunne give os til at spekulere over det essentielle element i den måde at tænke på, som har været så fordelagtigt for dem. For så vidt deres analogi med metafysikken, som fornuftserkendelse, tillader det, kunne vi nu efterligne deres tænkemåde – i det mindste som et forsøg. Indtil videre er vi gået ud fra, at alle erkendelser retter sig efter genstandene. Men et hvert forsøg på at sige noget om genstande ved hjælp af begreber, der kunne øge vor erkendelse af disse samme genstande, blev tilintetgjort af denne forudsætning. Lad os derfor se, om det ikke skulle gå os bedre med metafysikken, hvis vi antog, at genstandene indrettede sig efter vor erkendelse. Denne antagelse ville allerede stemme bedre overens med en a priori erkendelse, der går ud på at fastslå noget om genstandene, inden de er givet for os. Det forholder sig med dette som med Kopernikus²¹ første tanke: da det ikke lykkes ham at forklare himmellegemernes bevægelse, hvis han antog, at hele stjernevrimlen drejede om betragteren, prøvede han, om ikke det gik bedre, hvis det var betragteren, der drejede sig, mens stjernerne forblev ubevægelige. [BXVII] I metafysikken kunne vi nu forsøge noget lignende i forbindelse med vor anskuelse af genstande. Hvis anskuelsen nemlig skal indrette sig efter genstandenes beskaffenhed, ser jeg ikke, hvordan vi kan vide noget a priori om dem. Hvis det derimod er genstanden, der (som objekt for sansningen) indretter sig efter vor anskuelsesmådes beskaffenhed, har jeg ingen vanskeligheder med at forestille mig det. Hvis anskuelerne skal være erkendelser, kan

21 [Nicolaus Kopernikus (1473-1543), den polske astronom, genopfandt den klassiske heliocentriske antagelse. Teorien blev første gang fremsat af Aristarchus, en græsk astronom fra tredje århundrede e.Kr. Aristarchus' værk forsvandt siden hen og blev først opdaget efter Kopernikus.]

vi imidlertid ikke blive stående ved dem, men må, som de forestillinger, de er, knytte dem til noget som til deres genstand – og derpå bestemme denne genstand ved anskuelerne. Enten må jeg derfor antage, at de begreber, som jeg gør brug af for at bringe en sådan bestemmelse i stand, må rette sig efter genstandene, og dermed er jeg havnet i samme forlegenhed som før på grund af selve den måde, som jeg ønsker at vide noget på a priori; eller jeg må gå ud fra, at objekterne – eller, hvad der er det samme, den erfaring, som alene gør, at de kan erkendes (som givne objekter) – stemmer overens med begreberne. Her ser jeg straks en mere farbar vej ud af vanskelighederne. Erfaringen er nemlig selv en form for erkendelse, der er afhængig af forstanden – og jeg må forudsætte tilstedeværelsen af forstandens regel i mig selv, allerede inden noget objekt er givet for mig, altså a priori. [BXVIII] Det er en regel, der udtrykkes i begreber a priori, og som alle erfaringsobjekter derfor nødvendigvis må indrette sig efter og stemme overens med. Hvad angår de genstande, som vi alene tænker ved fornuften og således tænker som nødvendige, men som (i det mindste som tænkt af fornuften) alligevel ikke gives i erfaringen, så vil forsøget på at tænke dem (for de må kunne tænkes) forsyne os med en glimrende prøve på, hvad det er, vi betragter som en alternativ metode i måden at tænke på – den metode nemlig, at vi alene er i stand til a priori at erfare det, som vi selv har lagt ind i tingene.²²

Dette eksperiment forløber nu så tilfredsstillende, som vi har turdet håbe på. Det giver således løfte om, at metafysikken kan bevæge sig ad videnskabens sikre vej i første del,²³ hvor den nemlig beskæftiger sig med begreber a priori, hvis tilsvarende objekter kan gives i erfaringen. [BXIX] Efter denne ændring i vor måde at tænke på kan vi nemlig udmærket forklare en erkendelse a priori. Og hvad mere er: vi kan fyldestgørende føre bevis for de love, der a priori ligger til grund for naturen, som indbegrebet af erfaringens genstande – to forhold, der begge var umulige ved den tidligere fremgangsmåde. Fra denne deduktion af vores evne til at erfare a priori, som vi redegør for i første del af metafysikken, fremgår imidlertid et uhyre mærkværdigt resultat – et resultat, der sågar tager sig ganske uheldigt ud i forhold til den hensigt, der lig-

22 Denne metode, som vi har fra naturforskerne, består således i følgende: at sage den rene fornufts elementer i det, der kan bekræftes eller tilbagevises i et eksperiment. Nu gælder det imidlertid om den rene fornufts påstande, at de ikke (som tilfældet er i naturvidenskaben) tillader noget eksperiment med deres objekt – og det gælder ikke mindst, når vi befinder os hinsides enhver erfarings grænse. Det er således kun muligt at eksperimentere med begreber og grundsætninger, som vi gør a priori, hvis vi ordner dem, så de samme objekter kan anskues fra to forskellige synsvinkler [BXIX] – på den ene side som sanse- og forstandsobjekter for erfaringen, på den anden side også som genstande, som vi blot tænker – i hvert fald for den isolerede og hinsides erfaringens grænse stræbende fornuft. Viser det sig nu, at der hersker overensstemmelse med den rene fornufts princip, når vi betragter tingene fra dette dobbelte synspunkt, men at der opstår en uundgåelig konflikt i fornuften selv, når vi kun betragter sagen fra den ene side, så er eksperimentet en godtgørelse af denne forskels rigtighed.

23 [Dvs. i den transcendente æstetik og den transcendente analytik, A19-292/B33-349.]

ger bag metaphysikkens anden del²⁴ – nemlig at vi aldrig på baggrund af denne evne til a priori erkendelse kan komme hinsides grænserne for, hvad der lader sig erføre. Og det var jo netop det, der var det væsentlige ærinde for denne videnskab. [BXX] I denne situation forsyner eksperimentet os imidlertid med en modprøve på sandheden af det første resultat af vurderingen af vor formuftserkendelse a priori – nemlig at en sådan erkendelse alene vedrører fænomener, men lader tingene i sig selv stå tilbage som nok virkelig for sig, men som uerkendt af os. For det, der driver os til nødvendigvis at gå bag erfaringens grænser og bag alle fænomener, er *det ubetingede*. Dette ubetingede fordrer fornuften nødvendigvis – og med fuld ret – for tingene i sig selv vedrørende alt, hvad der er betinget. Dermed fordrer fornuften tillige, at rækken af betingelser fuldstændiggøres. Men lad os nu antage, at det ikke kan lade sig gøre at tænke det ubetingende uden modsigelse, hvis vor erfaringserkendelse retter sig mod tingene i sig selv – men at modsigelsen forsvinder, hvis vi omvendt antager, at vor forestilling om tingene, som de gives os, ikke svarer til de pågældende ting, som de er i sig selv, men at det er objekterne som fænomener, der er indrettet efter vor måde at forestille os noget på. Dermed ser vi også, at det ubetingede ikke kan være til stede i tingene, for så vidt som vi er bekendt med dem (for så vidt som de gives os), men snarere som ting i sig selv – for så vidt som vi ikke er bekendt med dem. Og dermed indser vi ydermere, at det, der ved først blik ikke tog sig ud som andet end et eksperiment, var velbegrundet.²⁵ [BXXI] Efter at vi således har nægtet den spekulatieve fornuft adgang til al videre fremfærd i det oversanseliges område, har vi endnu en opgave tilbage: vi skal se, om ikke der i den praktiske erkendelse skulle findes data, der kunne bestemme det transcendentale fornuftsbegreb om det ubetingede på en sådan måde, at vi, i overensstemmelse med metaphysikken, kunne nå hinsides enhver grænse for, hvad der er muligt at erføre – idet vi altså udelukkende baserer vor erkendelse på et praktisk standpunkt. Ved at gå frem på den måde har den spekulatieve fornuft ryddet en plads, i det mindste, til en sådan erkendelse, også selv om den ikke selv skulle være i stand til at besætte den. [BXXII] Herefter står det os frit for at udfylde pladsen med praktiske data, hvis vi kan – ja, fornuften opfordrer os direkte til det.²⁶

24 [Dvs. i *den transcendentale dialektik*, A293–704/B349–732.]

25 Dette eksperiment foretaget af den rene fornuft har ikke så lidt til fælles med det, kemikere undertiden omtaler som et *reduktionsforsøg* eller, oftere, som *den syntetiske fremgangsmåde*. Metaphysikerens analyse har først udskilt a priori viden i to uhyre uensartede elementer, nemlig tingene som de fremtræder og tingene i sig selv. Dialektikken forener dem derpå endnu en gang med hinanden i overensstemmelse med det ubetingedes nødvendige fornuftside og finder, at overensstemmelsen aldrig ville komme i værk uden via denne distinktion, som derfor er den sande.

26 Således skaffede de vigtigste love for himmellegernes bevægelse afgørende vished for det, som Kopernikus først kun havde antaget hypotetisk, og beviste samtidig eksistensen af den usynlige kraft, der holdt verdenbygningen sammen (den newtoniske tiltrækning). Denne kraft var forblevet uopdaget, hvis ikke Kopernikus havde turdet udpege de observerede bevægelser i stedet for i de himmelske

Efter geometrikernes og naturforskernes forbillede er det nu kritikken af den rene fornufts opgave at underkaste metaphysikken en altomfattende revolution i et forsøg på at ændre dens hidtidige fremgangsmåde. Kritikken af den rene fornuft er en traktat vedrørende metoden. Derimod er den ikke selv et videnskabeligt system – [BXXIII] om end den udstikker området af et sådant, både hvad angår dets grænser og hele dets indre konstruktion. Følgende ejendommelighed gør sig nemlig gældende i forbindelse med den rene spekulatieve fornuft: at den kan og skal angive sin egen kapacitet ved de forskellige måder, som den vælger at tænke sine objekter på; at den af sig selv på forhånd helt og fuldt skal angive de forskellige måder, som den stiller sig sine opgaver på; og at den kan og skal give et omruds af et system for metaphysikken. For hvad det første angår, så kan der i erkendelsen af objekterne a priori ikke indlægges noget andet i dem, end hvad det tænkende subjekt selv medbringer. Og hvad det andet angår, er den rene spekulatieve fornuft i henseende til erkendelsesprincipper en helt og aldeles isoleret og for sig bestående enhed, hvor en hvilken som helst del er til stede for alle de andre, der på samme måde er til stede for denne – som i ethvert organiseret legeme. Vi kan således ikke påkalde et princip i kun en enkelt anvendelse, uden at dette samtidig gennemgribende undersøges i forhold til den samlede fornuft. Det er også grundten til, at metaphysikken besidder det sjældne held, som ingen anden videnskab, der har med objekter at gøre, kan glæde sig over (logikken beskæftiger sig nemlig alene med tænkningens form overhovedet): [BXXIV] når den én gang af kritikken er ført ind på videnskabens sikre vej, befatter den sig med hele det felt af erkendelser, der hører til den. Dermed kan metaphysikken fuldende sit værk og lægge det frem for efterverdenen som en hovedstol, der ikke yderligere kan forøges. Metaphysikken beskæftiger sig udelukkende med principper og med de begrænsninger, der gælder for deres anvendelse, således som disse principper selv fastlægger disse begrænsninger. Som grundvidenskab er metaphysikken netop forpligtet på en sådan fuldstændighed, og man må kunne sige om den, at: *nil actum reputans, si quid superesset agendum.*²⁷

Men, vil man spørge, hvad er det dog for en skat, som vi agter at overlade

objekter. Hans fremgangsmåde stred imod sanserne, men var ikke derfor mindre sand. I dette forord skitserer jeg, rent hypotetisk og som analogi til omtalte kopernikanske hypotese, den ændrede tænkemåde, som jeg senere redegør for i kritikken. Her i forordet fremsætter jeg kun tanken hypotetisk, selv om den i selve kritikken vil blive bevist ikke hypotetisk, men apodiktisk, ud fra karakteren af vor fremstilling af rum og tid og ud fra de elementære forstandsbegreber. Her fremsætter jeg hypotesen alene for at henlede opmærksomheden på de første forsøg på en sådan anderledes tænkemåde, og den slags forsøg er altid hypotetiske.

27 [»Ikke at anse noget for fuldblægt, så længe der stadig er noget til overs.« Det rigtige citat er *Caesar in omnia praeceps, nil actum credens, cum quid superesset agendum, instat atrax* (Caesar, der forivrede sig i altting, og som ikke mente at noget var tilendeblægt, hvis der stadig stod noget tilbage at gøre, pressede på som en rasende); Lucan, *De bello civile* 2:657.]

eftertiden i form af en metafysik, der er blevet kritisk rensset, og som dermed har fået en karakter af uforanderlighed? Et flygtigt blik på dette værk vil få læseren til at tro, at en sådan metafysisks nytteværdi alene er negativ, eftersom vi aldrig med den spekulative fornuft må bevæge os hinsides erfaringens grænse. Og det er da også dens første nytteværdi. Denne egenskab bliver imidlertid forvandlet til noget positivt i samme øjeblik, vi gør os klart, at de grundsætninger, som den spekulative fornuft betjener sig af, når den går ud over sine grænser, [BXXV] i virkeligheden ikke udtrykker en *ekspansion*, men ret beset betegner en uundgåelig *begrænsning* af vor fornuftsbrug. Idet den spekulative fornuft nemlig truer med, hinsides alt, at udvide grænserne for det sanselige, som disse grundsætninger henhører under, truer den også med fuldstændig at fortrænge den rene (praktiske) fornuft. Således er en kritik, der indskrænker den spekulative fornuft i én henseende nok *negativ*. Men da den derved samtidig ophæver – eller sågar fjerner – en hindring, der indskrænker brugen af den praktiske fornuft, viser den sig i virkeligheden at være *positiv* og af stor nytteværdi. Vi indser dette, så snart vi føler os overbevist om, at der findes en praktisk brug, nemlig en moralsk, af den rene fornuft, og at den er fuldstændig uomgængelig. I sin praktiske brug bevæger den rene fornuft sig nu hinsides sansningens grænser. Skønt den praktiske fornuft ikke har brug for den spekulative, må den på den anden side – for ikke at komme i modstrid med sig selv – sikre sig mod dennes reaktion. Hvis man benægtede kritikkens positive nytte, ville det svare til at påstå, at politiet ikke gør nogen gavn, når det som sin hovedbeskæftigelse bestræber sig på at tøjle den vold, som den ene borger udøver mod den anden, så man i fred og sikkerhed kan forrette sit erhverv. I den analytiske del af kritikken vil jeg bevise, at tid og rum alene er former for sanselig anskuelse – altså betingelser for tingenes eksistens som fænomener; [BXXVI] desuden vises, at vi ikke besidder nogen forstandsbegreber, eller nogen elementer til erkendelse af tingene ud over i det omfang, vi kan angive den anskuelse, der svarer til disse begreber; ligeledes vises det, at vi altså ikke kan have nogen erkendelse af objektet som en ting i sig selv, men alene af objektet i den sanselige anskuelse, altså som fænomen. Heraf følger nu endelig en begrænsning af den rent spekulative fornuftserkendelse til erfaringens genstande. Samtidig må vi, hvad vi nøje bør overveje, til enhver tid forbeholde os, at vi også må kunne *tænke* de samme genstande som ting i sig selv, selv om vi ikke kan *erkende*²⁸ dem. I [BXXVII] modsat fald ville vi stå med den absurde antagelse, at noget fremtræder, uden at der er

28 For at erkende en genstand skal jeg kunne bevise dens mulighed (enten ved at erføre den som virkelig eller a priori ved fornuften). Men tænke kan jeg, hvad jeg vil, hvis bare jeg ikke modsiger mig selv, dvs. hvis blot mit begreb er en mulig tanke, også selv om jeg ikke kan stå inde for, om der til begrebet svarer et objekt indenfor den samlede sum af muligheder. Skal man tilskrive et sådant begreb objektiv gyldighed (real mulighed, for det første var blot en logisk mulighed), kræves noget mere. Dette *mere* behøver man ikke at opspore i teoretiske erkendelseskilder, det kan også ligge i praktiske.

noget, der fremtræder. Lad os nu antage, at vi ikke havde foretaget den skelnen mellem tingene som genstande for erfaringen og ting i sig selv, som kritikken har nødvendiggjort. Det ville betyde, at kausalitetens grundantagelse, såvel som naturmekanismen til kausalitetens bestemmelse, gjaldt for enhver ting som virkende årsag. Jeg ville ikke uden at havne i en åbenlys modsætning kunne sige om en og samme ting, eksempelvis om den menneskelige sjæl, at dens vilje er fri, og at den samtidig er underkastet en naturnødvendighed – at den altså ikke er fri. For jeg ville have forstået sjælen på samme måde i begge disse tilfælde, nemlig som en ting slet og ret (som ting i sig selv) – og jeg kunne da heller ikke uden forudgående kritik have forstået den på anden måde. Men lad os nu gå ud fra, at kritikken ikke har taget fejl, når den lærer os, at objektet skal forstås på to måder, som fænomen og som ting i sig selv; antag endvidere, at kritikkens deduktion af de rene forstandsbegreber altså er rigtig, og at kausalitetsprincippet derfor alene gælder i forhold til ting i den første betydning, nemlig for så vidt som de er objekter for erfaringen, mens tingene i den anden betydning, som ting i sig selv, ikke er underkastet kausalitetsprincippet. [BXXVIII] Uden at det fremgår som en modsætning, tænker man i så fald på viljen i fænomener (i synlige handlinger) som nødvendigvis underlagt naturloven, og i den forstand ikke fri – samtidig med at man opfatter den samme vilje som en ting i sig selv, som ikke er underlagt denne lov, og derfor som fri. Men selv om jeg ikke med den spekulative fornuft kan erkende min sjæl som forstået i den sidste betydning (og endnu mindre ved empirisk observation), og selv om jeg derfor heller ikke kan erkende frihed som en egenskab ved en ting, som jeg tilskriver effekter i verden – for så skulle jeg erkende en sådan eksistens som betinget, og dog ikke som betinget i tid (hvad der er umuligt, eftersom jeg ikke kan underbygge mit begreb ved nogen anskuelse) – så kan jeg ikke desto mindre godt tænke *frihed*. Og det betyder, at denne forestilling om frihed i det mindste ikke rummer nogen selvmodsigelse. Vi skal blot skelne kritisk mellem de to forestillingsmåder (den sanselige og den intellektuelle), og vi skal iagttage den begrænsning af forstandsbegreberne (og af de derfra stammende principper), der følger af denne skelnen. Antag nu, at moralen nødvendigvis forudsætter frihed (i streng forstand) som en egenskab ved viljen, idet den a priori som data for denne frihed anfører visse oprindelige praktiske principper i vor fornuft, som ville være fuldstændig umulige, hvis ikke vi forudsatte en sådan frihed; [BXXIX] antag dernæst, at den spekulative fornuft på den anden side havde vist, at denne frihed overhovedet ikke kunne tænkes. I så fald måtte denne forudsætning, nemlig den moralske, vige for en anden forudsætning, hvis modsætning rummer en åbenlys selvmodsigelse. Det ville betyde, at friheden – og sammen med den sædeligheden (for denne ville ikke rumme en modsætning, hvis ikke friheden allerede var forudsat) – måtte indrømme natur-

mekanismen en plads. Men hvad moral angår, har jeg ikke brug for andet, end at friheden ikke modsiger sig selv, og at den i det mindste lader sig tænke, uden at det er nødvendigt at vide mere om den, end at den ikke skaber forhindringer for naturmekanismen ved denne aktivitet (der vedrører en anden relation). Vi ser derfor, at læren om sædelighed kræver sin plads, og at naturlæren kræver sin. Dette ville ikke være tilfældet, hvis ikke kritikken først havde belært os om vor uundgåelige uvidenhed vedrørende tingene i sig selv, og hvis ikke den havde begrænset alt, hvad vi kan erkende teoretisk, til fænomener og ikke andet. Den samme fremstilling af den positive anvendelse af den rene fornufts kritiske principper kan gives i forbindelse med begreberne *Gud* og *sjælens simple natur*, som jeg af pladshensyn imidlertid ikke vil sige noget om her. [BXXX] Således kan jeg ikke gøre nogen som helst antagelser om *Gud*, om *frihed*, eller om *udødelighed* – som er nødvendige begreber for, at jeg skal kunne udøve min praktiske fornuft – med mindre jeg samtidig berører den spekulative fornuft dens anmassende indsiger. For at nå frem til sådanne indsiger må den spekulative fornuft gøre brug af principper, der faktisk kun vedrører objekter for erfaring. Men det er principper, som – hvis de anvendes på et objekt, der ikke stammer fra erfaringen – uden videre omdanner det til et fænomen. Og dermed er enhver praktisk udvidelse af den rene fornuft umulig. Det var derfor nødvendigt for mig at opnåe *viden* for at give plads til *tro*. Således er den metafysiske dogmatik – den fordom nemlig, at fornuften uden kritik kan gøre fremskridt i metafysikken – den sande kilde til enhver vantro: den er i strid med moralen, og den er uvægerligt uhyre dogmatisk. – Altså er det måske ikke forbundet med så store vanskeligheder at overdrage de kommende generationer en systematisk metafysik baseret på retningslinier fastlagt af kritikken af den rene fornuft. Men det er dog heller ikke nogen ringe gave. [BXXXI] For at indse dette behøver vi blot at sammenligne en fornuftskultur, der bevæger sig ad videnskabens sikre vej, med en ukritisk og ufunderet fornuft, der famler i blinde og flakker om uden at tænke sig om. Eller vi kan overveje, om ikke unge mennesker, der tørster efter viden, kunne anvende deres tid meget bedre, hvis ikke de misbrugte den på den sædvanlige dogmatik, der på et tidligt tidspunkt opmuntrer dem til en overdrevet selvtilfreds omgang med ting. For det er en dogmatik, som de ikke forstår sig på, og som hverken de selv eller nogen anden nogensinde vil få nogen indsigt i, og som sågar opmuntrer dem til at udvikle nye tanker og meninger, så de forsømmer at lære den egentlige videnskab. Men vi ser det først og fremmest i den måde, hvorpå kritikken en gang for alle gør en ende på indvenderne mod sædelighed og religion ved, på sokratisk vis, at levere et uigendriveligt bevis på modstanderens uvidenhed. For i den ene eller den anden form har der altid eksisteret en metafysik, og der vil altid eksistere en metafysik. Dermed vil også den rene fornufts *dialektik* altid eksistere, for dia-

lektikken er naturligt knyttet til fornuften. Det er derfor filosofiens første og vigtigste opgave én gang for alle at fjerne metafysikkens fejlkilder og på den måde beroje den dens negative indflydelse.

Med denne vigtige ændring inden for videnskaberne – og med det tab af en rent indbildt ejendom, som den spekulative fornuft har måttet lide – er alt ikke desto mindre i samme fordelagtige situation som før, [BXXXII] hvad angår de menneskelige anliggender og den brug, som verden indtil nu har draget af den rene fornufts doktriner: tabet vedrører alene skolernes monopol, men angår på ingen måde menneskenes interesser. Lad os blot spørge den principfaste dogmatiker, om det er overgået blot et eneste af følgende beviser, at det efter først at være udviklet på skolerne, er nået ud i offentligheden og her har betydet bare den mindste smule for folks opfattelse: beviset for vor sjæls udødelighed som følge af substansens simple karakter; beviset for viljens frihed over for den universelle mekanisme som udledt af den subtile, men magtesløse skelnen mellem den subjektive og objektive praktiske nødvendighed; beviset for Guds eksistens som udledt af begrebet om det mest virkelige væsen (eller overvejelerne vedrørende det foranderliges tilfældighed og nødvendigheden af en første bevæger). Det er imidlertid ikke tilfældet – og takket være den almindelige menneskeforstands uegnethed over for den slags subtiliteter vil det heller ikke nogensinde i fremtiden være tilfældet. Der er snarere tale om, at den offentlige overbevisning – for så vidt som den er baseret på rationelle overvejelser – stammer andetsteds fra. Hvad angår spørgsmålet om sjælens liv efter døden, næres den offentlige overbevisning af den bemærkelsesværdige egenskab ved vor natur, som vi alle kender: at vi aldrig nogensinde stiller os tilfreds med noget tidsligt (idet det tidslige altid er utilstrækkeligt for vor samlede disposition). Og hvad angår viljens frihed, så stammer bevidstheden om frihed fra en utvetydig redegørelse for vores pligter i modsætning til vores tilbøjeligheders mange fordringer. Og hvad endelig angår Guds eksistens, så stammer troen på en vis og mægtig verdensskaber fra den herlige orden, den skønhed og den hensigtsmæssighed, der overalt kommer til syn i naturen. Denne folkelige ejendom forbliver nu ikke alene uanfægtet, men vinder i respekt ved, at skolerne belæres om ikke at stræbe efter nogen højere eller mere omfattende indsigt inden for områder vedrørende de universelle menneskelige anliggender, end hvad der er tilgængeligt for den store masse (der altid fortjener vor agtelse) – og at de i stedet begrænser deres virksomhed til at opdyrke de almene og, ud fra et moralsk synspunkt, tilstrækkelige bevisgrunde herfor. Forandringen i videnskaberne vedrører dermed alene skolernes hovmodige fordringer; de anser gerne sig selv for at være eksperter og vogtere af sandheder (som de også med rette kan betragtes som i mange andre spørgsmål), som de villigt deler med offentligheden – blot de kan beholde nøglen for sig selv (*quod tecum nescit, solus vult*

scire videri).²⁹ [BXXXIV] Den spekulative filosof er imidlertid noget mere beskeden i sine fordringer. Han vedbliver at være eksklusiv forvalter af en viden-skab, der er anvendelig for offentligheden, selv om den ikke ved af det, nemlig kritikken af fornuften. Det er en viden, der aldrig kan blive populær, men som heller ikke har brug for at være det. Folk ønsker på ingen måde at fylde hovederne med fint spundne argumenter for anvendelige sandheder. Ej heller finder nogen på at overveje de lige så subtile argumenter mod de samme sandheder. Men eftersom man i skolerne uvægerligt vil finde vej til begge lejre, som det må ske for enhver, der giver sig af med at spekulere, er man også forpligtet til at foretage en grundlæggende undersøgelse af den spekulative fornufts ret til en gang for alle at forhindre den skandale, som før eller siden må bemærkes selv af folk, som deltager i disputerne – den skandale, nemlig, som metaphysikere (heriblandt til syvende og sidst også kleresiet) i manglen på kritik kaster sig ud i, og som ender med at falsificere deres egne synspunkter. Det er kun takket være kritikken, at vi kan hugge roden over på materialismen, fatalismen, ateismen, den fritænkeriske vanTro, entusiasmen og overtroen, der kan blive skadelig i al almindelighed – foruden på idealismen og skepticismen, der især er farlige for skolerne, men næppe breder sig til det almindelige publikum. [BXXXV] Hvis regeringerne finder det for godt at beskæftige sig med de lærdes anliggender, ville det stemme bedre overens med deres vise omsorg både for videnskaberne og for menneskeheden, hvis de begunstigede friheden for en kritik, som er det eneste, vi har, der kan sikre, at fornuften varetager sit arbejde på et solida Grundlag – i stedet for at de støtter det latterlige despoti, der foregår på skolerne, hvor man skriger forfærdet op, hvis bare nogen kommer til at fjerne en smule hjernesind, som offentligheden i øvrigt aldrig har bemærket og derfor heller ikke kan mærke tabet af.

Kritikken stiller sig ikke i modsætning til fornuftens *dogmatiske virksomhed* – forstået som ren erkendelse, som videnskab (for videnskaben er altid dogmatisk, dvs. den må bevise sine konklusioner strengt *a priori* på basis af sikre principper). Derimod vender kritikken sig mod *dogmatismen*, dvs. mod den anmasselse, det er, at den rene erkendelse alene skulle gå til værks med udgangspunkt i (filosofiske) begreber og følge de principper, som fornuften længe har betjent sig af, men uden først at have spurgt, på hvilken måde og med hvilken ret den er nået dertil. Dogmatismen er således den virksomhed, der praktiseres af den rene fornuft, når den ikke øver forudgående kritik af egen kapacitet. Denne modstilling mellem kritik og dogmatisme skal altså ikke, under navn af popularitet, forstås som et forsvar for overfladisk snakke-

²⁹ »Hvad han ikke ved mere end jeg, ønsker han alene at se ud til at vide.« Citatet skulle have lydt *Quod mecum ignorat, solus volt sciri videri* (»Hvad jeg ikke ved, er det eneste, han ser ud til at vide«) Horats, *Epistler 2.1.87*.]

salighed. [BXXXVI] Hensigten er heller ikke at forsvare en skepticisme, der gör kort proces med enhver metafysik. Kritikken er snarere en nødvendig foreløbig foranstaltning, der har til formål at fremme en grundig metafysik – forstået som videnskab. En sådan metafysik må nødvendigvis være dogmatisk, systematisk og i overensstemmelse med de strengeste krav, altså med skolastiske (og ikke med populære) forskrifter. Dette er nemlig et ufravigeligt krav, eftersom kritikken udelukkende går *a priori* til værks og dermed udøver sin virksomhed til den spekulative fornufts fulde tilfredshed. Når vi engang realiserer den plan, som forudskikkes i kritikken, dvs. et kommende metafysisk system, må vi derfor følge de strengeste principper som formuleret af den berømte Wolff³⁰ – denne den største blandt dogmatiske filosoffer. Wolff er den første, der kan tjene som eksempel på, hvorledes man slår ind på videnskabens sikre vej via en forskriftsmæssig fastlæggelse af principper, tydelig bestemmelse af begreber, en bestræbelse på bevislig strenghed og en udeladelse af dristige spring i slutninger (han stod som grundlæggeren af en tysk grundighed, der endnu ikke er udslukt). Han kunne da også have bragt metafysiken i en sådan tilstand, hvis blot det var faldet ham ind på forhånd at rydde et felt for den gennem en kritik af organet, nemlig af den rene fornuft selv. [BXXXVII] Dette er imidlertid en mangel, der ikke først og fremmest skal tilfælles Wolff, men som skyldes den tids fremherskende måde at tænke på. Hverken han, eller filosoffer før ham, har noget at bebrejde hinanden. De, der forkaster, hvad han lærte, og samtidig forkaster kritikken af den rene fornufts fremgangsmåde, kan ikke have andet til hensigt, end at videnskabens lænker helt skal smides bort – at arbejde skal forvandles til leg, vished til mening og filosofi til filodoksi.

Hvad angår nærværende andenudgave, har jeg, som rimeligt er, ønsket så vidt muligt at fjerne de vanskeligheder og dunkelheder, der kan have været kilde til de mange misforståelser, som selv skarpsindige personer har gjort sig skyld i, når de vurderede denne bog – og som jeg måske selv i et vist mål må holdes ansvarlig for. Jeg har ikke fundet noget at ændre i teserne, i deres begrundelse, i beviset for dem eller i bogens form og udførelse. Det skyldes dels den megen tid til granskning, som jeg havde underkastet disse spørgsmål, inden jeg fremlagde dem for offentligheden. Men det skyldes også sagens egen karakter, nemlig den rene spekulative fornufts natur. For den rene spekulative fornuft rummer en sand struktur,³¹ hvor alt er organ – hvilket vil sige: [BXXXVIII] hvor helheden er til for hver enkelt del, og hvor hver enkelt del er til for helheden, således at selv den mindste gebrækkelighed nødvendigvis

³⁰ Baron Christian von Wolff (1679-1754), tysk matematiker, naturforsker og rationalistisk filosof. Wolff fulgte i Descartes' og Leibniz' spor, men ydede selvstændige bidrag. Kant omtaler ham her rosende, men adskillige af Wolffs disciple var blandt de mest nidskære af Kants kritikere.]

³¹ [Kant: *Gliederbau*]

må afsløre sig i praksis, enten der er tale om en fejl (en vildfarelse) eller en mangel. Det er nu mit håb, at systemet fremover vil hævde sin bestandighed. Min tiltro til dette skyldes ikke indbildskhed, men snarere den vidnesbyrd, der stammer fra det eksperiment, der viser, at resultatet er det samme, enten vi går fra de mindste dele i den rene fornuft til helheden eller bevæger os fra helheden mod delene (for også denne helhed gives i sig selv inden for den rene fornufts overgribende hensigt i det praktiske). Det er nu den omstændighed, at en ændring af selv den mindste del uden videre fører til modsigelser ikke blot i systemet, men i den universelle menneskelige fornuft, der er baggrunden for min fortrøstningsfuldhed. Hvad derimod angår *fremstillingen*, står stadig meget tilbage at gøre. På dette punkt har jeg i denne anden udgave forsøgt at indføre nogle forbedringer for at fjerne forskellige misforståelser. For det første misforståelsen omkring æstetikken, især vedrørende begrebet tid; for det andet uklarheden i deduktionen af forstandens begreber; for det tredje den formodet utilstrækkelige redegørelse i beviserne for den rene forstands grundsætninger; og endelig spørgsmålet om den fejlagtige fortolkning af de paralogismen, jeg har fremført mod den rationelle psykologi. [BXXXIX] Min revision³² af fremstillingen går kun hertil (nemlig til slutningen af det første hoved afsnit om den transcendentale dialektik) og ikke længere. [BXL] Dels var der nemlig ikke mere tid, og dels har jeg ikke hørt om nogen misforståelse fra nogen ekspert eller uvildig kritiker, [BXLI] som jeg ikke har kunnet nævne med behørig respekt. [BXLII] Den opmærksomhed, jeg har viet disse indvendinger, vil dog fremgå på passende sted. I midlertid er forbedringerne

32 Det eneste, som jeg virkelig kan kalde et supplement – og det har alene med bevisførelsen at gøre – er, hvad jeg har sagt side [B] 275 i form af en ny gendrivelse af den psykologiske idealisme samt et stregt bevis (det eneste mulige, mener jeg) for den ydre anskuelses objektive realitet. Lige meget hvor uskyldigt idealismen tager sig ud (skønt det dog ikke er slet så uskyldigt), så er og forbliver det, hvad angår metafysikkens egentlige mål, en skandale for filosofien og for den universelle menneskelige fornuft, at tingene uden os for (hvorfra vi dog skaffer os al stof til vor erkendelse, selv for vor indre sans) skal godtages alene på tro; ydermere er det en skandale, at vi, hvis det en dag faldt nogen ind at ansægte deres eksistens, ikke ville være i stand til at svare igen med et tilfredsstillende bevis. Eftersom der er nogle uklarheder i formuleringen af dette bevis mellem den tredje og den sjette linie, beder jeg om at måtte ændre pågældende afsnit som følger: *Men dette uforanderlige element kan ikke være en anskuelse i mig. For hele min eksistens' bestemmelsesgrund, som kan optræde i mig, er forestillinger, og som sådan har de selv brug for noget uforanderligt, der er forskelligt fra dem og i forhold til hvilke deres forandring, og dermed min eksistens i den tid, hvori de forandrer sig, kan bestemmes.* [BXL] Mod dette bevis vil man formodentlig indvende: Jeg er mig alene de ting umiddelbart bevidst, der er i mig, dvs. bevidst om min forestilling om ydre ting; det er således stadig uafklaret, hvorvidt der befinner sig noget uden for mig, der svarer til den eller ej. I midlertid er jeg i kraft af *indre erfaring*, bevidst om *min eksistens i tid* (og dermed også om denne eksistens' bestemmelighed i tid). Dette er imidlertid mere end blot at være bevidst om min forestilling, men er identisk med den empiriske bevidsthed om min eksistens, der alene kan bestemmes via en relation til noget, der – idet det er knyttet til min eksistens – er *uden for mig*. Denne bevidsthed om min eksistens i tid er således forbundet med bevidstheden om en identisk relation til noget uden for mig; dermed er det en erfaring og ikke et påfund; dermed er det tillige sansning og ikke indbildningskraft, der uadskiltigt forbinder det ydre med min indre sans. [BXLI] For den ydre sans er allerede i sig selv en anskuelsesrelation til noget uden for mig; og dets virkelighed, til forskel fra forestillingen om det, hviler alene på den kendsgerning, at det er uadskiltigt knyttet til selve den indre erfaring, som en betingelse for dets mu-

også forbundet med et mindre tab for læseren, som ikke har kunnet undgås, hvis ikke bogen skulle svulme unødig op – nemlig at forskelligt materiale, der ikke er afgørende for helheden, har måttet udelades eller behandles summarisk, selv om nogle læsere måske vil savne det, idet det kunne være gavnligt i andre henseender. Kun på denne måde kunne jeg imidlertid skaffe plads til, hvad jeg håber er en mere gennemarbejdet fremstilling. Det er en fremstilling, som ikke ændrer noget ved grundantagelserne eller ved deres bevisgrunde – men som alligevel her og der afviger så meget fra den forrige redegørelse, at ændringerne ikke kunne finde sted ved interpolation. Hvis man vil, kan man under alle omstændigheder holde sig skadesløs for dette beskedne tab ved at sammenligne med første udgave – og jeg håber i øvrigt, at det kompenseres så rigeligt af andenudgavens større forståelighed. I forskellige offentlige skrifter (dels i anmeldelser af bøger, dels i afhandlinger) har jeg haft den glæde og fornøjelse at kunne konstatere, at grundighedens ånd ikke er død og borte i Tyskland, men kun for en kort stund druknet i tankefridens moderigtige og genialske larm. [BXLIII] Dristige og klarttænkende mænd har imidlertid ikke tøvet med at betræde kritikkens tornede vej. Det er en vej, der fører til en videnskab om den rene fornuft, som er skolastisk streng – og som sådan den eneste bestandige og dermed helt nødvendige videnskab. Disse fortjenstfulde mænd forener velbegrundet indsigtsgfuldhed med en evne til klar fremstilling (noget jeg selv er mig bevidst ikke at besidde), og jeg overlader dem fuldstændiggørelsen af min behandling, som måske mangler noget på dette punkt. Faren er ikke, at jeg bliver modsagt,

lighed, som det her er tilfældet. Hvis jeg kunne forene en bestemmelse af min eksistens ved intellektuel anskuelse med den intellektuelle bevidsthed om min eksistens i forestillingen *jeg er*, som ledsager alle mine domme og forstandshandlinger, ville ingen bevidsthed om en relation til noget uden for mig nødvendigvis falde under dette. Denne intellektuelle bevidsthed går faktisk forud, men den indre anskuelse, hvori min eksistens alene kan bestemmes, er sanselig og knyttet til en tidsbetegnelse; denne bestemmelse, og dermed selve den indre erfaring, afhænger imidlertid af noget uforanderligt, som ikke er i mig, og som derfor må befinde sig uden for mig, og som jeg må betragte mig selv i relation til. Hvis en erfaring i almindelighed skal være mulig, er den ydre sans' realitet nødvendigvis forbundet med den indre sans, dvs. jeg er lige så bevidst om, at der er ting uden for mig, som min sansning er knyttet til, som jeg er bevidst om, at jeg eksisterer som bestemt i tid. Hvilke anskuelser, der nu faktisk svarer til ydre objekter, og som dermed er forbundet med den ydre sans, og som skal tilskrives erfaringen snarere end indbildningskraften – det må afgøres i hvert enkelt tilfælde efter de regler, som erfaringen overhovedet (selv indre erfaring) skelnes fra indbildningskraften ved; det er en fremgangsmåde, der altid er begrundet i en antagelse om, at der faktisk findes ydre erfaring. Til dette kan vi føje: forestillingen om noget uforanderligt i eksistensen er ikke det samme som en uforanderlig forestilling. For forestillingen kan være ganske forskelligartet og skiftende – som det gælder for alle vores forestillinger, selv forestillinger om materie – samtidig med at den ikke desto mindre står knyttet til noget uforanderligt. Dette uforanderlige må derfor være en ydre ting og noget, der er adskilt fra alle mine forestillinger. Eksistensen af denne ting er nødvendigvis indeholdt i bestemmelsen af min egen eksistens; og sammen med denne eksistens, danner den en enkelt erfaring, som ikke engang kunne finde sted som indre, hvis ikke den samtidig (til dels) var ydre. Spørgsmålet om hvorledes dette foregår, kan ikke forklares bedre, end vi kan forklare, hvordan vi overhovedet kan tanke på det, der findes i tid – hvis samtidighed med det, der forandrer sig, er det, der skaber begrebet om forandring.

men at jeg ikke bliver forstået. For min egen del kan jeg ikke fremover indlade mig på kontroverser, selv om jeg nøje vil bemærke ethvert vink fra venner eller modstandere, som jeg, i overensstemmelse med nærværende propædeutik, kan bruge i den kommende udarbejdning af systemet. Selv er jeg under arbejdet med disse værker nået forholdsvis højt op i årene (i denne måned fylder jeg fireogtres) og må tage nøje vare på min tid, hvis jeg skal virkeligøre min plan om en metafysik for naturen og for sæderne³³ som en bekræftelse på rigtigheden af kritikken af den spekulatieve og den praktiske fornuft. [BXLIV] Jeg må af de fortjentsfulde mænd, der gør dette arbejde til deres, forvente både et forsvar for helheden og en aklaring af dunkelheder, der i en første fremstilling dårligt helt har kunnet undgås. Enhver filosofisk redegørelse kan kritiseres i enkelte afsnit (for den er ikke pansret som en matematisk afhandling), samtidig med at systemets struktur, som helhed betragtet, ikke løber den mindste fare. Når et system er nyt, findes der ikke mange, der er i besiddelse af de fornødne åndsevner til at skaffe sig et overblik – og endnu færre ønsker det, eftersom al fornyelse kommer ubelejligt. Hvis man river enkelte afsnit ud af deres sammenhæng og jævnfører dem med hinanden, vil man altid kunne finde tilsyneladende modsigelser. Det gælder ikke mindst i et skrift formet som et frit ræsonnement:³⁴ enkeltafsnit kan fremtræde i et ufordelagtigt lys for dem, der stoler på andres dom, men de samme modsætninger opløser sig hurtigt for dem, der har fattet helheden. Hvis der imidlertid er tale om en virkelig holdbar teori, vil de effekter og kontræffekter, der i første omgang så ud til at være til stor fare for teorien, med tiden blot få kanerne slebet af. Hvis upartiske, indsigtfulde og oprigtigt folkelige personer vil tage det på sig, vil deinden længe også skabe den fornødne elegance.

Königsberg, april måned 1787

33 [Metaphysik der Sitten kom i 1797, men naturmetafysikken kom aldrig. Så sent som i Kritik der Urteilkraft fra 1790 taler Kant stadig om naturmetafysikken som et fremtidigt projekt.]

34 [Kant: als freie Rede fortgehenden Schrift]

Indledning [A1]³⁵ [første udgave]³⁶

I. Transcendentalfilosofiens idé

Erfaring er uden tvivl det første produkt, som vores forstand frembringer, når den bearbejder sanseindtrykkenes råstof. Dermed er erfaringen også den første belæring, vi modtager, og den er fremover så uudtømmelig med hensyn til nye oplysninger, at de kommende generationer i livets kæde aldrig vil opleve mangel på nye kundskaber herfra. Alligevel er erfaringen langtfra det eneste område, som vores forstand må begrænse sin virksomhed til. Den fortæller os ganske vist, hvad der findes, men ikke at det nødvendigvis findes på denne og på ingen anden måde. Og det er netop grunden til, at erfaringen ikke giver os nogen sand almenhed. Fornuften, der er så opsat på at skaffe sig netop denne type erkendelser, bliver således mere antændt af erfaringen end tilfredsstillet af den. [A2] Almene erkendelser, der fremgår af indre nødvendighed, må i sig selv være klare, sikre og uafhængige af erfaringen. Man kalder dem derfor *a priori* erkendelser: i modsætning hertil finder man det, der alene lånes fra erfaringen, som man siger, og som kun kan erkendes *a posteriori*, eller empirisk.

Nu viser det sig – hvilket er ganske påfaldende – at der selv i vores erfa-

35 [Hermed følger først 1781-udgavens Indledning, derpå 1787-udgavens. Der er betragtelige forskelle mellem A og B – i form af udeladelser, ændringer, tilføjelser – og vi bringer begge versioner i deres helhed. Læseren må altså være forberedt på en vis mængde gentagelser. Tyske udgaver af Kritikken angiver omhyggeligt alle de mange forskelle mellem A og B – enten i fodnoteform eller ved at markere selve hovedteksten. Vi har undladt dette med den begrundelse, at en sammenligning især (måske udelukkende) har tekstfilologisk interesse. En redegørelse for de mange forskelle ville dermed blot belaste læsningen med en informationsmængde, hvis filologiske værdi under alle omstændigheder skulle verificeres i den tyske original.]

36 [I førsteudgaven figurerer her – mellem forord og indledning (AXXIII-AXXIV) – følgende indholdsfortegnelse.]

I. Transcendental elementarlære

Første del. Den transcendentalæstetik

1. Afsnit. Om rummet
2. Afsnit. Om tiden

Anden del. Transcendental logik

1. Afdeling. Den transcendente analytik i to bøger samt deres forskellige hoveddele og afsnit
2. Afdeling. Den transcendente dialektik i to bøger samt deres forskellige hoveddele og afsnit

II. Transcendental metodelære

1. Hovedafsnit. Den rene formufts disciplin
2. Hovedafsnit. Den rene formufts kanon
3. Hovedafsnit. Den rene formufts arkitektonik
4. Hovedafsnit. Den rene formufts historie

ringen blander sig erkendelser, der må have deres udspring a priori, og som måske alene har til opgave at give sammenhæng til de forestillinger, der stammer fra sanserne. Hvis man nemlig fjerner alt det, der stammer fra vore sanser, så bliver visse oprindelige begreber tilbage sammen med de domme, der stammer herfra. Disse begreber må være kommet til fuldstændig a priori og uafhængigt af erfaringen, idet de gør det muligt at sige mere om de genstande, der fremtræder for sanserne, end erfaringen kunne have oplyst – eller i det mindste får de os til at tro, at vi kan sige det, og at vi kan fremsætte påstande, der indeholder en sand almenhed og en streng nødvendighed, som den empiriske erkendelse ikke kan fremskaffe.

Endnu vigtigere er imidlertid, [A3] at visse erkendelser i det hele taget lader området for enhver potentiel erfaring bag sig og tilsyneladende ekspanderer området for vore domme ud over alle grænser i kraft af begreber, som ikke har nogen tilsvarende genstand i erfaringen.

Og det er nu netop, hvad angår erkendelser, der overskrider sansernes verden, og hvor erfaringen hverken kan retlede eller korrigere, at vi finder området for fornuftens undersøgelser. Disse undersøgelser anser vi for at være af langt større vigtighed og mere ophøjede i deres endemål, end hvad forstanden kan fortælle os inden for området for fænomener – og vi vil nu risikere alt for sådanne undersøgelser, tilmed løbe risikoen for at begå fejl, hellere end at skulle give afkald på dem på grund af forbehold, ringeagt eller ligegyldighed.

Det kan nu forekomme naturligt, at vi ikke, i samme øjeblik vi har forladt erfaringens område, rejser en bygning baseret på erkendelser, som vi besidder uden at vide hvorfra og i tiltro til principper, hvis oprindelse vi ikke kender. Først måtte vi omhyggeligt have forsikret os om bygningens fundament og allerede længe inden dens opførelse have udforsket, hvordan forstanden var nået til sine erkendelser a priori og hvilket omfang, hvilken gyldighed og hvilken værdi, de kunne have. [A4] Intet ville faktisk være mere naturligt, hvis vi med dette ord forstår det, der rimeligvis og fornuftigvis burde finde sted. Hvis vi derimod ved *naturligt* forstår det, der sædvanligvis finder sted, så er omvendt intet mere naturligt og forståeligt, end at man i lang tid ikke har foretaget en sådan undersøgelse. For en del af disse erkendelser, den matematiske del, har længe været troværdig, og det giver anledning til en rimelig forventning også om de andre dele, selv om de måske har en helt anden karakter. Hvis man derudover befinner sig hinsides erfaringens område, så er man desuden sikker på ikke at blive modsagt af erfaringen. Fornøjelsen ved at udvide sin erkendelse er så stor, at man kun standses, hvis man løber ind i en klar modsigelse. Det kan man imidlertid undgå, hvis blot man omgås sine påhit med omhu – uden at de derfor er mindre opdigtede. Matematikken forsynes os med et glimrende eksempel på, hvor langt vi kan komme med a pri-

ori erkendelse uafhængigt af erfaringen. Nu er matematikken ganske vist alene beskæftiget med objekter og erkendelse, for så vidt som disse objekter kan fremstilles i anskuelsen. Denne omstændighed kan man imidlertid let se henover, idet den pågældende anskuelse selv kan gives a priori og derved næppe lader sig skelne fra et rent begreb. [A5] Driften mod at ekspandere erkendelsen ser sig nu opmuntret af en sådan demonstration af fornuftens kraft og bemærker ingen grænser. Den lette due, der i sin flugt fornemmer modstanden fra den luft, den kløver, får måske den tanke, at det ville gå meget bedre i det lufttomme rum. På samme måde lod Platon sansernes verden bag sig, fordi den stillede så mange hindringer op for forstanden, og han dristede sig til på ideernes vinger at bevæge sig hinsides, til den rene forstands tomme rum. Han bemærkede ikke, at han ingen vegne kom med alle sine bestræbelser – for han havde ikke noget ståsted, ingen støtte, så at sige, ved hvis hjælp han kunne gøre sig stiv, og som han kunne anvende sine kræfter på, når han skulle hæve sin forstand fra jorden. Det er imidlertid en almindelig skæbne for den menneskelige fornuft i spekulative sager at færdiggøre sin bygning på så tidligt et tidspunkt som muligt og først derefter undersøge, om fundamentet har været ordentligt lagt. Når vi er kommet så vidt, finder vi imidlertid straks på allehåndse undskyldninger for at forvisse os om fundamentets soliditet eller for at afvise en så sent ankommet og farlig undersøgelse. Når vi holder os frie af al bekymring og mistanke og smigrer os over vor grundighed, så længe vi rejser bygningen, skyldes det nu følgende forhold: En betydelig del, måske hovedparten, af vor fornufts virksomhed består i analyse af begreber, som vi allerede besidder af objekter. Begrebsanalyesen skaffer os uhyre mange erkendelser, men skønt disse erkendelser alene tjener til at afklare og oplyse om forhold, [A6] som allerede indeholderes i vore begreber (om end stadig på en forvirret måde), skattes de ikke desto mindre, i det mindste hvad deres form angår, som rummede de ny indsigt – og det selv om de ikke udvider de begreber, vi besidder, hverken materielt eller indholds-mæssigt, men alene formår at skelne dem fra hinanden. Eftersom denne fremgangsmåde imidlertid rummer en virkelig a priori erkendelse, der bevæger sig sikkert og gavnligt fremad, fremsætter fornuften – skjult under disse forudsætninger og uden selv at bemærke det – påstande af en helt anden art. I disse påstande tilføjer den noget helt fremmed til de a priori givne begreber. Den gør det imidlertid uden at man ved, hvordan det var muligt at gøre det, og uden at et sådant spørgsmål overhovedet melder sig for tanken. Jeg skal derfor straks beskæftige mig med forskellen på disse to typer erkendelse.

Forskellen på analytiske og syntetiske domme

I alle domme (jeg taler her kun om bekræftende domme, idet man let slutter

til de benægtende), hvor man tænker et subjekts forhold til et prædikat, kan man tænke sig to typer forhold. Enten tilhører prædikatet B subjektet A som noget, der er indeholdt i begrebet A (hvor det har skjult sig); eller B står helt uden for begrebet A, selv om det står i forbindelse med det. I det første tilfælde kalder jeg dommen *analytisk*, i det andet *syntetisk*. [A7] De domme (bekræftende) er altså analytiske, hvor prædikatets forbindelse med subjektet etableres via identitet, mens de domme i hvilke denne forbindelse tænkes uden identitet, benævnes syntetiske. De analytiske domme kan man også kalde for *klarifikationsdomme*, de syntetiske for *ekspansionsdomme*, idet de første ikke via prædikatet tilføjer noget til subjektet, men alene ved analyse opløser det i de bestanddele, som allerede (om end forvirret) var indeholdt i det. I modsætning hertil føjer den anden type domme et prædikat til subjekts begreb, som ikke allerede er indeholdt i det, og som man ikke via nogen analyse af subjektet kan abstrahere fra dette. Hvis jeg eksempelvis siger: *alle legemer besidder udstrækning*, så er dette en analytisk dom. Jeg behøver nemlig ikke at gå hinsides det begreb,³⁷ som jeg forbinder med ordet *legeme*, for at finde *udstrækning* knyttet til det, men skal blot analysere begrebet – hvilket vil sige: blive mig den mangfoldighed bevidst, som jeg til enhver tid indtænker i det, for dør at træffe på prædikatet. Det er altså en analytisk dom. Hvis jeg derimod siger: *alle legemer er tunge*, så er prædikatet et ganske andet end det, jeg tænker i det blotte begreb om et legeme. Tilføjelsen af et sådant prædikat giver således en syntetisk dom.

Heraf fremgår nu: 1) at vor erkendelse ikke øges ved analytiske domme; [A8] derimod er der tale om, at det begreb, som jeg allerede besidder, klarificeres og gøres forståeligt for mig selv; 2) at jeg i syntetiske domme, ud over begrebet om subjektet, også må have noget andet (X), som forstanden støtter sig til, når den erkender, at et prædikat, som ikke indeholderes i dette begreb, ikke desto mindre hører til det.

Ved empiriske domme eller erfarringsdomme er der ingen vanskeligheder. For dette X er den fuldstændige erfaring af den genstand, som jeg tænker gennem et begreb A, der kun udgør en del af denne erfaring. For selv om jeg overhovedet ikke inkluderer prædikatet *tynde* i begrebet *legeme*, så betegner dette begreb om tynde dog den fuldstændige erfaring takket være en del af denne erfaring, og jeg kan derpå tilføje stadig nye dele af den samme erfaring som tilhørende dette legeme. Jeg kan på forhånd erkende begrebet legeme analytisk ved egenskaber som *udstrækning*, *uigennemtrængelighed*, *form*, *etcetera* – som alle indtænkes i dette begreb. Derpå eksander jeg min erkendelse, og idet jeg ser tilbage på den erfaring, hvorfra jeg udvalgte dette be-

³⁷ [I Kants udgave af A er tilføjet følgende: »*Jeg eksisterer* er en analytisk dom; *et legeme eksisterer* er en syntetisk dom.«]

greb om legeme, så finder jeg, blandt de øvrige egenskaber, også altid egenskaben *tynde*. Erfaring er derfor dette X, der befinner sig uden for begrebet A, og som er basis for en mulig syntese af prædikatet *tynde* B med begrebet A.

Ved [A9] syntetiske domme a priori mangler vi imidlertid helt og aldeles dette hjælpemiddel. Hvis jeg bevæger mig uden for begrebet A for at erkende et andet B som forbundet med det, må vi spørge, hvad det da er, jeg støtter mig til, og som gør syntesen mulig, når jeg nu ikke har fordelen af at kunne se mig om i erfaringernes område? Antag følgende sætning: *alt det, der finder sted, har en årsag*. I begrebet om *noget der finder sted*, tænker jeg på noget, forud for hvilket der ligger en tid, etcetera, og hvorfra man kan føle analytiske domme. Men begrebet om *årsag* betegner noget andet end begrebet om *noget der finder sted*, og er altså i virkeligheden slet ikke indeholdt i denne forestilling. Hvordan er det da muligt for mig om det, der sker i almindelighed, at sige noget helt andet, og at erkende begrebet om årsager som hørende under det, selv om det ikke er indeholdt i det? Hvad er det for et X, som forstanden støtter sig til, når den mener hinsides begrebet A at opdage et prædikat, som er fremmed for det, men som samtidig også er forbundet med det? Det kan ikke være erfaring, for det anførte princip tilføjer denne anden forestilling til den første ikke blot med større almenhed end erfaringen kan tilvejebringe, men også med et udtryk af nødvendighed, altså fuldstændig a priori og alene baseret på begreber. [A10] Nu gælder, at hele vor spekulative erkendelses endelige mål beror på sådanne syntetiske principper, dvs. principper for ekspansion. De analytiske principper er ganske vist uhyre vigtige og nødvendige, men alene for at tilvejebringe den begrebsmæssige tydelighed, der er nødvendig for en sikker og udvidet syntese i form af en virkelig ny konstruktion.

Et eller andet hemmeligt skjuler sig altså her,³⁸ og først når vi får lukket op for det, kan vi gøre et sikkert og troværdigt fremskridt inden for forstanderkendelsens grænseløse område. Dette skridt nemlig: i passende almen form at klarlægge på hvilket grundlag syntetiske domme a priori er mulige; at skaffe indsigt i de betingelser, der gælder for de forskellige typer syntetiske domme a priori – samt at bestemme hele denne erkendelse (der udgør sin egen art) ikke blot antydningsvis og skitseagtigt, men fyldestgørende og adækvat i forhold til enhver anvendelse i et system i overensstemmelse med disse dommes primære kilder, afdelinger, omfang og grænser. Så meget foreløbig om de syntetiske dommes særegenheder.

Af alt dette opstår nu tanken om en særlig videnskab, [A11] der kunne be-

³⁸ Hvis blot det var faldet en af de gamle klassikere ind at rejse dette spørgsmål, ville det have betydet en kraftfuld modstand mod alle den rene fornufts mange systemer helt frem til vores dage. Det havde i givet fald sparet os for ikke så få forgæves bestræbelser foretaget i blinde og uden viden om, hvad der virkelig er på færde.

fordre kritikken af den rene fornuft. Enhver erkendelse kaldes ren, der ikke blander sig med noget fremmedartet. Specielt kaldes en erkendelse ren, der ikke rummer den mindste smule erfaring eller sansning, og som dermed helt og holdent er a priori. Fornuftens er nu den evne, der varetager erkendelsens principper a priori. Således forstår vi ved *den rene fornuft* det, der rummer principperne for at erkende noget fuldstændig a priori. Et organon for den rene fornuft ville være indbegrebet af de principper, i overensstemmelse med hvilke alle rene a priori erkendelser kan erhverves og iværksættes. Den udførliche anvendelse af et sådant organon ville tilvejebringe et system af den rene fornuft. Dette er imidlertid allerede ikke så lidt forlangt, og det er stadig et åbent spørgsmål, om en sådan udvidelse af erkendelsen overhovedet er mulig – og i givet fald i hvilke tilfælde, den er det. I stedet kan vi forudskikke en videnskab, der slet og ret har til opgave at vurdere den rene fornuft, dens kilder og grænser, og som vi kan betragte som en propædeutik til den rene fornufts system. En sådan videnskab ville ikke kunne kaldes en doktrin, men kun en *kritik* af den rene fornuft. Dens nytte ville udelukkende være negativ, og den ville ikke øge vor fornuft, men alene lutre den og holde den fri for fejtagelser – hvorved ikke så lidt var vundet. Jeg kalder enhver erkendelse *transcendental*, der ikke især beskæftiger sig med genstande, [A12] men med vore begreber a priori om genstande som sådan. Et system af sådanne begreber kunne da benævnes *transcendentalfilosofi*. Dette er på den anden side allerede for meget til en begyndelse. For en sådan videnskab måtte indeholde såvel den analytiske som den syntetiske erkendelse a priori i sin helhed; den ville derfor være for omfattende, *for så vidt* angår vort formål. Vi ønsker nemlig ikke at drive analysen videre end strengt nødvendigt med henblik på at forstå principperne for en syntese a priori i deres fulde omfang – hvilket alene er, hvad der beskæftiger os. Hvad der beskæftiger os er denne undersøgelse, som vi ikke egentlig kan kalde en doktrin, men kun en transcendental kritik. Den har nemlig ikke en ekspansion af selve vore erkendelser som sådan til formål, men sigter kun på deres berigtingelse, og det er den, der skal forsyne os med prøvestenen på værdien, eller den manglende værdi, af alle vore a priori erkendelser. En sådan kritik er, så vidt muligt, en forberedelse til et organon. Eller den er – hvis det skulle mislykkes – i det mindste en kanon for en fremtidig analytisk og syntetisk fremstilling af den rene fornufts fuldstændige system, enten dette system nu måtte bestå i en udvidelse eller i en begrænsning af erkendelsen. At det skulle være muligt, ja, at det sågar ikke er mere omfattende, end at vi kan håbe helt at gøre det færdigt, kan allerede nu ses af den omstændighed, at vores emne ikke er tingenes natur, som er udtømmelig, [A13] men forstanden, der dømmer om tingenes natur – og forstanden alene forstået i forhold til dens a priori erkendelse. Eftersom vi altså ikke skal søge vort emnes indhold uden for os, kan det ikke forblive skjult for

os. Efter al sandsynlighed er det ikke mere omfangsrigt, end at vi kan give en udtømmende beskrivelse af det, bedømme dets værdi eller dets manglende værdi og lade det underkaste en vurdering med hensyn til dets rigtighed.

II. Inddeling af transcendentalfilosofien

Transcendentalfilosofien er her blot en idé om en videnskab, som det er kritikken af den rene fornufts opgave at skitsere arkitektonisk – hvilket vil sige: baseret på principper og med garanti for fuldstændighed og sikkerhed i alle de komponenter, der indgår i bygningen. At denne kritik ikke allerede selv omtales som transcendentalfilosofi skyldes ene og alene, at den for at være et fuldstændigt system også måtte rumme en udtømmende analyse af den menneskelig erkendelse a priori. Nu skal vor kritik naturligvis give en fuldstændig fortægnelse over de stambegreber, der udgør omtalte rene erkendelse. Imidlertid afholder kritikken sig rimeligvis fra en udtømmende analyse af disse begreber selv såvel som en fuldstændig recension af alle de heraf afledte begreber. Dels ville en sådan analyse ikke være hensigtsmæssig, [A14] idet den ikke ville inkludere de betænkeligheder, som man støder på i syntesen, og for hvis skyld jo kritikken i det hele taget er til. Men derudover ville det ikke være i overensstemmelse med planens enhed at påtage sig ansvaret for en sådan analyses fuldstændighed (og den dertil hørende udledning), som vi, i lyset af vort formål, dog bør kunne fritages for. Hverken analysens fuldstændiggørelse eller udledningen af begreberne a priori – som vil blive udført i fremtiden – vil imidlertid volde vanskelighed, når de blot foreligger i form af udtømmende syntetiske principper og ikke mangler noget i forhold til deres egentlige formål.

Kritikken af den rene fornuft rummer dermed alt det, der udgør transcendentalfilosofien. Den er en fuldstændig idé om transcendentalfilosofien, men den er ikke selve denne videnskab, eftersom den kun går så vidt i analysen, som det kræves for en udtømmende vurdering af den syntetiske erkendelse a priori.

Det fornemste sigte i inddelingen af en sådan videnskab er, at der overhovedet ikke forekommer nogen begreber i den, der rummer noget empirisk – m.a.o. at erkendelsen a priori er helt ren. Skønt de vigtigste principper for moralen og moralens fundamentale begreber er a priori erkendelser, tilhører de alligevel ikke transcendentalfilosofien. [A15] Begreberne *lyst* og *ulyst*, *begær* og *tilbøjelighed*, omstændighederne etcetera er nemlig alle af empirisk oprindelse og må her forudsættes. Transcendentalfilosofien er således en filosofi³⁹ om den rene spekulative fornuft. For alt praktisk er, for så vidt det rummer

³⁹ [Kant: *Weltweisheit*]

bevægegrunde, knyttet til følelser - der hører til under de empiriske erkendelseskilder.

Hvis man nu ønsker at opstille denne videnskabs deling ud fra et systems almene synsvinkel, så må det, vi nu vil fremsætte, først rumme en *elementarlære* og dernæst en *metodelære* for den rene fornuft. Hvert af disse hovedafsnit vil rumme sin underafdeling, hvis begrundelse ikke kan fremsættes her. Det eneste der indledningsvis og foreløbigt er nødvendigt at sige er, at der findes to kilder til menneskelig erkendelse, som muligvis stammer fra en fælles, om end ukendt, rod - nemlig *sansning* og *forstand*. I kraft af den første kilde gives vi genstande, i kraft af den anden tænker vi dem. Hvis nu sansningen rummer a priori forestillinger, der udgør de betingelser, hvorunder genstande gives os, vil den høre under transcendentalfilosofien. [A16] Den transcendentale sanselære må da høre hjemme i første del af elementarvidenskaben, eftersom de betingelser, hvorunder den menneskelige erkendelses genstande alene gives, går forud for de betingelser, hvorunder de samme genstande tænkes.

Indledning [anden udgave] [B1]

I. Om forskellen på ren og empirisk erkendelse

At al vor erkendelse begynder med erfaringen kan der ikke herske nogen tvivl om. Hvorledes skulle erkendelsesevnen nemlig blive vakt, hvis ikke det fandt sted via genstande, der påvirker vores sanser? Således foranlediger genstanden dels selv forestillinger, og dels sætter de vor forstandsaktivitet i bevægelse, så den kan sammenligne forestillingerne og forbinde dem med hinanden eller adskille dem fra hinanden og således forarbejde sanseindtrykkenes råstof til den erkendelse af genstandene, som vi kalder erfaring. For en temporal betragtning finder ingen erkendelse m.a.o. sted i os, som går forud for erfaringen, og alting tager sin begyndelse med erfaringen.

Men selv om al erkendelse uden videre begynder med erfaringen, så stammer den dog ikke uden videre fra erfaringen. Det kunne nemlig være, at selv vor erfaringserkendelse var sat sammen af noget, vi dels modtager som sanseindtryk og dels noget andet, som vor erkendelsesevne af sig selv frembringer (og som alene er foranlediget af sanseindtryk). [B2] Dette bidrag er vi ikke i stand til at skelne fra grundmaterialet, før vi efter lang tids øvelse bliver opmærksom på det og i stand til at identificere det.

Det er altså nødvendigt at foretage en nærmere undersøgelse og ikke uden videre affærdige spørgsmålet om, hvorvidt der gives en erkendelse, som er uafhængig af erfaringen og af alle sanseindtryk. En sådan erkendelse kaldes *a priori*, og den er forskellig fra den empiriske erkendelse, der har sine kilder *a posteriori*, nemlig i erfaringen.

Dette udtryk er endnu for ubestemt til på passende måde at betegne betydningen af det spørgsmål, vi står over for. Man plejer nemlig at sige om mange af de erkendelser, der stammer fra erfaringen, at vi gør dem eller har del i dem *a priori*, selv hvis vi ikke umiddelbart udleder dem af erfaringen, men af en almen regel, som vi ikke desto mindre selv har fået fra erfaringen. Om en mand, der har undermineret fundamentet til sit hus, siger vi eksempelvis: *han kunne a priori have vidst, at det ville falde sammen*. Dermed mener man: *han burde ikke vente med at erfare, til det faldt sammen*. Og helt og holdent *a priori* kunne han heller ikke vide det - for at legemer besidder tyngde, og at de falder, hvis nogen trækker grunden væk under dem, ved man dog fra erfaringen. Vi vil således i det følgende ved erkendelser *a priori* ikke forstå den slags, [B3] der finder sted uafhængigt af denne eller hin erfaring, men af enhver erfaring.

Heroverfor står empiriske erkendelser, eller erkendelser der alene er mulige a posteriori, eller i kraft af erfaringen. Blandt erkendelser a priori betegner vi dem som *rene*, hvor intet empirisk medvirker. Således er eksempelvis udsagnet: *enhver forandring har en årsag* et a priori udsagn – men det er ikke rent, eftersom *forandring* er et begreb, der kun kan udledes af erfaringen.

II. Vi besidder visse erkendelser a priori, og selv den almindelige forstand er aldrig uden

Spørgsmålet er nu, hvilke kendetege vi bruger for med sikkerhed at skelne mellem ren og empirisk erkendelse. Fra erfaringen ved vi, at noget er på denne eller hin måde, men vi ved ikke, at det ikke kunne være anderledes. For det første: hvis vi finder en sætning, der nødvendigvis må tænkes, da er det en a priori dom. Hvis sætningen desuden ikke er udledt af en anden sætning, men gælder som nødvendig, så er den a priori slet og ret. For det andet: erfaringen giver aldrig sine domme sand eller streng almenhed, men kun tilnærmedesvis og komparativ almenhed (ved induktion). [B4] Egentlig burde vi derfor sige: *så vidt vi indtil videre har forstået, har denne eller hin regel ingen undtagelse*. Hvis vi altså fælder en dom med streng almenhed – hvilket vil sige: på en sådan måde, at absolut ingen undtagelse er mulig – da er den ikke udledt af erfaringen, men har simpelthen a priori gyldighed. Den empiriske gyldighed er altså kun en vilkårlig forøgelse af gyldigheden af det, der for det meste gælder, til det, der gælder i alle tilfælde. Dette ser vi eksempelvis i sætningen: *alle legemer besidder tyngde*. I tilfælde, hvor der imidlertid i egentligste forstand gælder streng almenhed, viser det sig også ved en særlig erkendelseskilde, nemlig en a priori evne til erkendelse. Nødvendighed og streng almenhed er således sikre kendetege på en erkendelse a priori og hører uadskilleligt sammen. Men undertiden er det lettere i praksis at vurdere dommens empiriske begrænsning end dens vilkårlighed.⁴⁰ På samme måde er det ofte mere indlysende at vise den ubegrænsede almenhed, som vi tilskriver en dom, end at demonstrere dens nødvendighed. Det er derfor tilrådeligt at betjene sig af begge omtalte kriterier, der hver for sig er ufejlbarlige.

At der nu faktisk i den menneskelige erfaring gives den slags nødvendige og i strengeste forstand almene og rene domme a priori er let at vise. Vil man have et eksempel fra videnskaberne, kan man blot tage samtlige matematikkens sætninger. [B5] Vil man havde et eksempel fra den almindelige forstandsbrug, kan man tage sætningen *al forandring har en årsag*. Ja, i denne sætning rummer selve begrebet om årsag åbenbart et begreb om en nødvendig forbindelse med en *virkning*, foruden en strengt regelbaseret almenhed.

40 [Kant: Zufälligkeit]

Meningen med sætningen går derfor ganske tabt, hvis man, som Hume,⁴¹ udleder den af et gentagende sammenfald mellem noget, der finder sted, og noget, der går forud herfor – hvis man altså betragter sætningen som en vane (dvs. en blot subjektiv nødvendighed), der opstår ved at forbinde de respektive forestillinger med hinanden. Vi behøver imidlertid ikke at gøre brug af den slags eksempler som bevis på de rene princippers virkelighed a priori i vor erkendelse, idet vi kan demonstrere deres uundværlighed for selve erfaringen – og dermed godtgøre dem a priori. Hvorfra skulle erfaringen nemlig kunne skaffe sig sin forvisning, hvis alle de regler, som den efterlevede, uvægerligt var empiriske – og dermed kontingente? Vi kan således vanskeligt opfatte reglerne som første principper. Her og nu kan vi ikke desto mindre stille os tilfreds med at have godtgjort den rene brug af vor erkendelsesevne og dens kendetege som en kendsgerning. Ikke blot når vi fælder en dom, men også i begreberne, viser der sig imidlertid undertiden en a priori oprindelse. Hvis I fra jeres erfaringsbegreb om et legeme således led for led fjerner alt, hvad der er empirisk – *farven, hårdheden, tyngden* og sågar *uigennevnenrægeligheden* – bliver dog det *rum* tilbage, som tidligere blev indtaget af legemet (der nu helt er forsvundet). [B6] Og *rummet* kan I ikke eliminere fra begrebet. Og når I på samme måde fra jeres empiriske begreb om et objekt – det være sig korporligt eller ikke – fjerner alle egenskaber, som erfaringen har bibragt jer, så kan I dog ikke fjerne den egenskab, som gør det muligt for jer at tænke objektet som en sammenhængende *substans*, eller som *noget knyttet til* en substans (selv om dette begreb rummer flere bestemmelser end et objekt slet og ret). I må altså lade jer overbevise af den nødvendighed, hvormed dette begreb påtvinger sig jer, og indrømme, at det har sin plads i jeres erkendelsesevne a priori.

III. Filosofien har brug for en videnskab, der kan bestemme muligheden og principperne for og omfanget af al erkendelse a priori

Endnu vigtigere end alt det foregående er det imidlertid, at visse erkendelser i det hele taget lader området for enhver potentiel erfaring bag sig og tilsyneladende ekspanderer området for vore domme ud over alle grænser i kraft af begreber, som ikke har nogen tilsvarende genstand i erfaringen.

Og det er nu netop, hvad angår erkendelser, der overskrider sansernes verden, og hvor erfaringen hverken kan retlede eller korrigere, at vi finder området for fornuftens undersøgelser. [B7] Disse undersøgelser anser vi for at være af langt større vigtighed og mere ophøjede i deres endemål, end hvad forstan-

41 [Kant havde sit kendskab til Hume (1711-1776) fra *Enquiry concerning Human Understanding* (1748), der – efter Humes egen mening – var en mere populær fremstilling af de problemstillinger, der havde mødt lidet forståelse i hans *Treatise of Human Nature* fra 1739-40.]

den kan fortælle os inden for området for fænomener – og vi vil nu risikere alt for sådanne undersøgelser, tilmed løbe risikoen for at begå fejl, hellere end at skulle give afkald på dem på grund af forbehold, ringeagt eller ligegyldighed. Den rene fornufts særlige og uomgængelige opgaver er *Gud, frihed* og *udødelighed*. Men den videnskab, hvis hele sigte og faktiske udformning⁴² i virkeligheden er indrettet på at løse disse spørgsmål, kaldes *metafysik*. Metafysikken går til at begynde med dogmatisk til værks og kaster sig fuld af fortrøstning ud i en opgave af dette enorme omfang – men uden at efterprøve fornuftens evne, eller manglende evne, til at løse denne opgave.

Det kan nu forekomme naturligt, at vi ikke, i samme øjeblik vi har forladt erfaringens område, rejser en bygning baseret på erkendelser, som vi besidder uden at vide hvorfra og i tiltro til principper, hvis oprindelse vi ikke kender. Først måtte vi omhyggeligt have forsikret os om bygningens fundament og allerede længe inden dens opførelse have udforsket, hvordan forstanden var nået til sine erkendelser *a priori* og hvilket omfang, hvilken gyldighed og hvilken værdi, de kunne have. Intet ville være mere naturligt, hvis vi med ordet *naturligt* forstår det, der rimeligvis og fornuftigvis burde finde sted. [B8] Hvis vi derimod ved *naturligt* forstår det, der sædvanligvis finder sted, så er omvendt intet mere naturligt og forståeligt, end at man i lang tid ikke har foretaget en sådan undersøgelse. For en del af disse erkendelser, den matematiske del, har længe været troværdig, og det giver anledning til en rimelig forventning også om de andre dele, selv om de måske har en helt anden karakter. Hvis man derudover befinner sig hinsides erfaringens område, så er man desuden sikker på ikke at blive modsagt af erfaringen. Fornøjelsen ved at udvide sin erkendelse er så stor, at man kun standses, hvis man løber ind i en klar modsigelse. Det kan man imidlertid undgå, hvis blot man omgås sine påhit med omhu – uden at de derfor er mindre opdigtede. Matematikken foresyner os med et glimrende eksempel på, hvor langt vi kan komme med en *a priori* erkendelse, der er uafhængig af erfaringen. Nu er matematikken ganske vist alene beskæftiget med objekter og erkendelse, for så vidt som disse objekter kan fremstilles i anskuelsen. Denne omstændighed kan man imidlertid let se henover, idet den pågældende anskuelse selv kan gives *a priori* og der ved næppe lader sig skelne fra et rent begreb. Driften mod at øge erkendelsen lader sig fortrylle af en sådan demonstration af fornuftens kraft og bemærker ingen grænser. Den lette due, der i sin flugt formemmer modstanden fra den luft, den kløver, får måske den tanke, at det ville gå meget bedre i det lufttomme rum. [B9] På samme måde lod Platon sansernes verden bag sig, fordi den stillede så snævre skranker op for forstanden, og han dristede sig til på ideernes vinger at bevæge sig hinsides, til den rene forstands tomme rum.

42 [Kant: mit alle ihren Zurüstungen]

Han bemærkede ikke, at han ingen vegne kom med alle sine bestræbelser – for han havde ikke noget ståsted, ingen støtte, så at sige, ved hvis hjælp han kunne gøre sig stiv, og som han kunne anvende sine kræfter på, når han skulle hæve sin forstand fra jorden. Det er imidlertid en almindelig skæbne for den menneskelige fornuft i spekulative sager at færdiggøre sin bygning på så tidligt et tidspunkt som muligt og først derefter undersøge, om fundamentet har været ordentligt lagt. Når vi er kommet så vidt, finder vi imidlertid straks på allehåndse undskyldninger for at forvisse os om fundamentets soliditet eller for hellere at afvise en så sent ankommet og farlig undersøgelse. Når vi holder os frie af al bekymring og mistanke og smigrer os over vor grundighed, så længe vi rejser bygningen, skyldes det følgende forhold: En betydelig del, måske hovedparten, af vor fornufts virksomhed består i analyse af begreber, som vi allerede besidder af objekter. Begrebsanalyesen skaffer os uhyre mange erkendelser, men skønt disse erkendelser alene tjener til at afklare og oplyse om forhold, som allerede indeholderes i vores begreber (om end stadig på en forvirret måde), skattes de ikke desto mindre, i det mindste hvad deres form angår, som rummede de ny indsigt – og det selv om de ikke udvider de begreber, vi besidder, hverken materielt eller indholdsmæssigt, men alene formår at skelne dem fra hinanden. [B10] Eftersom denne fremgangsmåde imidlertid rummer en virkelig *a priori* erkendelse, der bevæger sig sikkert og gavnligt fremad, fremsætter fornuften – skjult under disse forudsætninger og uden selv at bemærke det – påstande af en helt anden art. I disse påstande tilføjer den noget helt fremmed og sågar *a priori* til de givne begreber. Den gør det imidlertid uden at vide, hvordan det var muligt at gøre det, og uden at et sådant spørgsmål overhovedet melder sig for tanken. Jeg skal derfor straks beskæftige mig med forskellen på disse to typer erkendelse.

IV. Om forskellen på analytiske og syntetiske domme

I alle domme (jeg taler her kun om bekræftende domme, idet man let bagefter slutter til de benægtende), hvor man tænker et subjekts forhold til et prædikat, kan man tænke sig to typer forhold. Enten tilhører prædikaten B subjektet A som noget, der er indeholdt i begrebet A (hvor det har skjult sig); eller B står helt uden for begrebet A, selv om det står i forbindelse med det. I det første tilfælde kalder jeg dommen *analytisk*, i det andet *syntetisk*. De domme (bekræftende) er altså analytiske, hvor prædikatets forbindelse med subjektet etableres via identitet, mens de domme, i hvilke denne forbindelse tænkes uden identitet, benævnes syntetiske. [B11] De første domme kan man også kalde for *klarifikationsdomme*, de andre for *ekspansionsdomme*, idet de første ikke via prædikaten tilføjer noget til subjektet, men alene ved analyse opløser det i bestanddele, som allerede (om end forvirret) var indeholdt i

det. I modsætning hertil fører den anden type domme et prædikat til subjekts begreb, som ikke allerede er indeholdt i det, og som man ikke via nogen analyse af subjektet kan abstrahere fra det. Hvis jeg eksempelvis siger: *alle legemer besidder udstrækning*, så er dette en analytisk dom. Jeg behøver nemlig ikke at gå hinsides det begreb, som jeg forbinder med *legeme*, for at finde *udstrækning* knyttet til det, men skal blot analysere begrebet – hvilket vil sige: blive mig den mangfoldighed bevidst, som jeg til enhver tid indtænker i det, for dør at træffe på prædikaten. Det er altså en analytisk dom. Hvis jeg derimod siger: *alle legemer er tunge*, så er prædikaten et ganske andet end det, jeg tænker i det blotte begreb om et legeme. Tilføjelsen af et sådant prædikat giver således en syntetisk dom.

Erfaringsdomme er, som sådan, alle syntetiske. Det ville nemlig ikke give mening at basere en analytisk dom på erfaringen, eftersom jeg overhovedet ikke skal bevæge mig uden for mit begreb for at formulere dommen og derfor heller ikke har brug for erfaringens vidnesbyrd. At et legeme har udstrækning er en sætning, der gælder a priori, ikke en erfaringsdom. [B12] Inden jeg nemlig kommer til erfaringen, sidder jeg allerede inde med alle betingelserne for min dom i begrebet, og herfra uddrager jeg blot prædikaten i overensstemmelse med kontradiktionsprincippet. Samtidig bliver jeg bevidst om dommens nødvendighed, som erfaringen ikke ville kunne fortælle mig noget om. Hvis jeg derimod overhovedet ikke inkluderer prædikaten *tyngde* i begrebet *legeme*, så betegner dette begreb om tyngde dog en erfaringsgenstand takket være en del af denne erfaring, og jeg kan derpå tilføje stadig nye dele af den samme erfaring som tilhørende dette legeme. Jeg kan på forhånd erkende begrebet legeme analytisk ved egenskaber som udstrækning, uigenrentrængelighed, form, etcetera – som alle indtænkes i dette begreb. Derpå ekspanderer jeg min erkendelse, og idet jeg ser tilbage på den erfaring, hvorfra jeg udvalgte dette begreb om legeme, så finder jeg, blandt de øvrige egenskaber, også altid egenskaben *tyngde*, som jeg altså fører til dette begreb som prædikaten i en syntese. Det er altså erfaringen, der muliggør en syntese af prædikaten *tyngde* med begrebet *legeme*; selv om det ene begreb ikke er indeholdt i det andet, hører begge begreber nemlig sammen, om end de kun gør det vilkårligt,⁴³ som dele af et hele – af erfaringen nemlig, der selv er en syntetisk forbindelse mellem anskuelser.

Ved syntetiske a priori domme mangler vi imidlertid helt og aldeles dette hjælpemiddel. [B13] Hvis jeg bevæger mig uden for begrebet A for at erkende et andet B som forbundet med det, må vi spørge, hvad det da er, jeg støtter mig til, og som gør syntesen mulig, når jeg nu ikke har fordelen ved at se mig om efter det i erfaringernes område? Antag følgende sætning: *alt det, der fin-*

der sted, har en årsag. I begrebet om *noget der finder sted*, tænker jeg på noget, forud for hvilket der ligger en tid, etcetera, og hvorfra man kan følde analytiske domme. Men begrebet om *årsag* ligger helt uden for dette begreb og betegner noget andet end begrebet om *noget der finder sted*, og er altså i virkeligheden slet ikke indeholdt i denne forestilling. Hvordan er det da muligt for mig om det, der sker i almindelighed, at sige noget helt andet, og at erkende begrebet årsag som henhørende under det, og det som helt nødvendigt, selv om det ikke er indeholdt i det? Hvad er her det ubekendte = X, som forstanden støtter sig til, når den mener hinsides begrebet A at opdage et prædikat, som er fremmed for det, men som det samtidig også mener er forbundet med det? Det kan ikke være erfaring, for det anførte princip tilføjer denne anden forestilling til den første ikke blot med større almenhed, men også med et udtryk af nødvendighed, altså fuldstændig a priori og alene baseret på begreber. Nu gælder, at hele vor spekulative erkendelses endelige mål beror på sådanne syntetiske principper, dvs. principper for ekspansion. De analytiske principper er ganske vist uhyre vigtige og nødvendige, [B14] men alene for at tilvejebringe den begrebsmæssige tydelighed, der er nødvendig for en sikker og udvidet syntese i form af en virkelig ny erhvervelse.

V. I alle fornuftens teoretiske videnskaber findes syntetiske a priori domme

1. Alle matematiske domme er syntetiske. Denne sætning har tilsyneladende ikke indtil videre været bemærket af dem, der har dissekeret den menneskelige fornuft – ja, sætningen forekommer umiddelbart at stride mod alle analytikeres antagelser, og det selv om det er umuligt at modsige den, og selv om den har vigtige konsekvenser. Da man opdagede, at samtlige matematikerens slutninger fulgte kontradiktionsprincippet (hvad der fremgår af den apodiktiske visheds natur), var man overbevist om, at også matematikkens grundsætninger skulle erkendes ved dette princip. Men heri tog man fejl. For ganske vist kan en syntetisk sætning forstås i kraft af princippet om kontradiktion, men kun hvis vi forudsætter en anden syntetisk sætning, som den kan deduceres fra – aldrig i sig selv.

For det første skal hertil bemærkes: at egentlige matematiske sætninger altid er a priori og ikke empiriske domme, eftersom de involverer nødvendighed, hvilket ikke er muligt, når erfaringen er impliceret. [B15] Hvis man imidlertid ikke vil gå med til dette – ja, så indskrænker jeg min sætning til den rene matematik, hvis begreb uden videre medfører, at den alene indeholder ren erkendelse a priori.

Vi kan indledningsvis forestille os, at sætningen $7 + 5 = 12$ blot er en analytisk sætning, der i henhold til kontradiktionsprincippet følger af begrebet om en sum af syv og fem. Hvis vi imidlertid ser nærmere efter, finder vi, at

43 [Kant: zufälliger Weise]

begrebet om summen af 7 og 5 ikke rummer noget ud over foreningen af de to tal til et. Derimod tænkes overhovedet ikke på, hvad det skal være for et tal, der sammenfatter de to andre. Begrebet *tolv* er på ingen måde intet i den omstændighed, at jeg tænker mig syv og fem forenet. Jeg kan analysere mit begreb om en sådan forening så meget, jeg vil, og alligevel støder jeg ikke på *tolv* i det. Man må altså gå hinsides begrebet og gøre brug af den anskuelse, der svarer til det ene af de to tal, eksempelvis sine fem fingre eller (som Segner⁴⁴ i sin aritmetik) fem punkter, hvorefter man led for led tilføjer enhederne i de i anskuelsen givne fem til begrebet syv. Jeg tager altså først tallet 7, og idet jeg for begrebet 5 tager min hånds fingre til hjælp som anskuelse, [B16] tilføjer jeg nu til mit billede de enheder, som jeg før har bragt sammen for at danne tallet 5, den ene efter den anden indtil tallet 7, hvorpå jeg ser tallet 12 træde frem. At 7 skal lægges til 5 har jeg allerede tænkt i summen af 7 + 5, men ikke at dette tal er det samme som 12. Den aritmetiske sætning er altså altid syntetisk. Det indser man endnu tydeligere, hvis man anvender større tal. Her bliver det nemlig uden videre klart, at uanset hvor meget vi vender og drejer vores begreber, så finder vi dog aldrig frem til den pågældende sum, hvis ikke vi betjener os af anskuelsen, men blot analyserer begrebet.

På samme måde er heller ikke nogen af den rene geometris grundsætninger analytiske. At den rette linie er den korteste afstand mellem to punkter, er en syntetisk sætning. For mit begreb for *ret* indeholder ikke noget om størrelse, men alene om kvalitet. Begrebet om *mindste afstand* kommer altså helt og holdent til udefra og kan ikke på nogen måde fremkomme ved en analyse af begrebet om den rette linie. Man må altså her betjene sig af anskuelsen, for kun derved er synesen mulig.

Nogle enkelte sætninger, som geometrien betjener sig af, er ganske vist faktisk analytiske og beror på kontradiktionsprincippet. De tjener imidlertid også kun, som identiske sætninger, [B17] til den metodiske sammenkædning og ikke som principper. Således eksempelvis $a = a$, helheden er lig sig selv, eller $(a + b) > a$, altså: helheden er større end delen. Men selv om det gælder for begreber, er det kun tilladt i matematikken, fordi det kan fremstilles i anskuelsen. Hvad vi her sædvanligvis forestiller os, nemlig at prædikatet allerede findes i begrebet – og at dommen dermed er analytisk – skyldes blot en tvetydighed i udtrykket. Vi skulle nemlig egentlig føje et bestemt prædikat til et givet begreb – og denne nødvendighed knytter sig allerede til begrebet. Spørgsmålet er imidlertid ikke, hvad vi skal tiltænke et givet begreb, men hvad vi virkelig tænker, om end ukart. Og her viser det sig, at prædikatet

⁴⁴ Johann Andreas von Segner (1704-1777), fysiker og matematiker i Jena, Göttingen og Halle. Forfatter til adskillige værker og den, der introducerede begrebet *overfladespænding* i væsker. Det værk, der her nævnes, er hans *Anfangsgründe der Arithmetik*, 1773.]

nødvendigvis er knyttet til begreberne – ikke som tænkt i begrebet selv – men takket være en anskuelse, som må tilføjes begrebet.

2. Naturvidenskab (*physica*) rummer principper, der er syntetiske domme a priori. Jeg vil her blot anføre et par sætninger, eksempelvis: *i alle forandringer i den fysiske verden forbliver materien uforandret*; eller: *i enhver overføring af bevægelse er aktion og reaktion lig hinanden*. Begge sætninger er ikke blot nødvendigvis sande, og deres oprindelse dermed a priori, men det er også klart, at de er syntetiske. [B18] I begrebet om materien tænker jeg nemlig ikke på dens uforanderlighed, men på materiens tilstedsdeværelse i rummet i kraft af den plads, den indtager. Altså bevæger jeg mig faktisk hinsides begrebet om *materie* for at føje noget til det, som jeg ikke allerede havde intet i det. Sætningen er dermed ikke analytisk, men syntetisk. Samtidig er den tænkt a priori, og på samme måde forholder det sig i den rene del af naturvidenskaben.

3. Hidtil har man kun betragtet metaphysikken som en ønskværdig viden-skab, om end uundværlig for den menneskelige natur. Men også metaphysiken skal rumme syntetiske erkendelser a priori. Og det drejer sig her på ingen måde blot om en dissektion og analytisk klarificering af begreber, som vi a priori gør om tingene, men om at udvide vor erkendelse a priori. Her må vi betjene os af grundsætninger, der fører noget til begreberne, der ikke allerede er indeholdt i dem. Ved hjælp af syntetiske domme a priori skal vi bevæge os så langt hinsides begreberne, at selv ikke erfaringen kan følge os, som eksempelvis i sætningen: *verden må have en første begyndelse*. Således består metaphysikken af rent syntetiske a priori sætninger – i det mindste hvad angår dens mål.

VI. Den rene fornufts almene opgave [B19]

Hvis vi kan reducere et større antal undersøgelser til en formel for en enkelt opgave, har vi allerede vundet meget. Hvis vi bestemmer opgaven præcist, letter vi ikke blot arbejdet for os selv, men også for alle dem, der vil undersøge, om vi har fuldført vor plan eller ikke. Den rene fornufts egentlige opgave kan nu formuleres i spørgsmålet: *Hvordan er syntetiske domme a priori mulige?*

At metaphysikken indtil vore dage har befundet sig i en så vankelmodig tilstand af uvished og selvmodsigelser skyldes ene og alene, at ingen før har tænkt over opgaven – ja, man har måske ikke engang spekuleret over forskellen på analytiske og syntetiske domme. Metaphysikken står og falder med løsningen af denne opgave – eller, alternativt, med et tilfredsstillende bevis for, at muligheden for det, som metaphysikken kræver at forklare, slet ikke forekommer. David Hume er den filosof, der er kommet nærmest på at løse problemet. Alligevel har han hverken formuleret det præcist nok eller i almen

form, men er blevet stående ved syntetiske sætninger, der handler om forbindelsen mellem en virkning og dens årsag (*principium causalitatis*). [B20] Hume mente at kunne vise, at en sådan forbindelse er fuldstændig grundløs, og han konkluderede, at det, vi kalder metafysik, ikke er andet end noget, vi indbilder os er fornuft, og som blot tager sig ud som nødvendighed på grund af erfaring og vaner. Det er en ødelæggende påstand for enhver filosofi, og Hume ville aldrig være kommet på den, hvis han havde stillet sig problemet i sin almenhed. I så fald havde han nemlig indset, at der, ifølge hans egne argumenter, heller ikke skulle findes nogen matematik, da matematikken jo utvivlsomt indeholder syntetiske a priori sætninger. Og det er en påstand, som hans gode hoved givetvis ville have beskyttet ham mod.

En løsning på problemet rummer også muligheden for en tilgang baseret på den rene fornuft i grundlæggelsen og udførelsen af samtlige videnskaber, der indeholder en teoretisk a priori erkendelse af genstande – med andre ord, besvarelsen af følgende spørgsmål:

Hvorledes er ren matematik mulig?

Hvorledes er ren naturvidenskab mulig?

Eftersom disse videnskaber faktisk findes, kan man passende spørge, hvordan de er mulige. For at de faktisk er mulige, fremgår af deres realitet.⁴⁵ Hvad metafysikken angår, [B21] så står det indtil videre slet til. Faktisk er der god grund til at tvivle på dens mulighed. For det er en kendsgerning, at man ikke om nogen metafysik, som hidtil formuleret, kan sige, at den – hvad dens egentlige mål angår – overhovedet eksisterer.

Men denne type erkendelse kan på en vis måde også betragtes som givet. Metafysikken er en realitet – om ikke som videnskab, da som naturanlæg (*metaphysica naturalis*). Den menneskelige fornuft er nemlig uden ophør på vej – ikke egentlig fordi den er tilskyndet af et forfængeligt ønske om at vide alt, men fordi den drives af sted af sit eget behov for at stille spørgsmål, der ikke kan besvares af nogen erfaringsbaseret fornuftsbrug eller ud fra principper, der stammer herfra. Så snart fornuften udvikler sig til egentlig spekulation, har menneskene til alle tider demonstreret en vis metafysik og vil til alle tider gøre det. Således må vi også spørge: *hvorledes er metafysikken mulig som naturanlæg?* [B22] Altså: *hvorledes opstår af den almindelige menneskelige fornufts natur de spørgsmål, som stilles af den rene fornuft, og som den af eget behov, og efter bedste evne, drives til at besvare?*

I alle hidtidige forsøg på at besvare disse naturlige spørgsmål – eksempel-

45 Hvad den rene naturvidenskab angår, kunne mange betvile det. Man behøver imidlertid blot at tænke på de forskellige antagelser, [B21] der umiddelbart melder sig i den egentlige (empiriske) fysik – som eksempelvis sætningerne om materiens konstans, om træghed, og ligheden mellem aktion og reaktion, etcetera. Således bliver man hurtigt overbevist om, at naturvidenskaben udgør en *physica pura* (eller *rationalis*), der fortjener status som en selvstændig videnskab i hele sit omfang – hvor smalt eller omfangsrigt dette nu måtte være.

vis om verden engang er blevet skabt, eller om den altid har eksisteret, etcetera – er man løbet ind i uundgåelige selvmodsigelser. Man kan derfor ikke overlade besvarelsen blot til et naturligt anlæg for metafysik, altså til den rene fornuftsevne selv, hvorfra en eller anden slags metafysik (hvad det nu kunne være) uvægerligt vokser frem. Metafysikken må kunne nå til vished om, hvorvidt den besidder viden eller ikke-viden om objekterne. Enten må den beslutte sig vedrørende objekterne for de spørgsmål, den stiller – eller den må beslutte sig for fornuftens evne, eller dens manglende evne, til at dømme herom. Metafysikken må altså på troværdig vis enten ekspandere den rene fornuft, eller den må sætte bestemte og utvetydige grænser for den. Dette sidste spørgsmål, der er afledt af ovenstående almene opgave, burde retteligen lyde: *hvorledes er metafysik mulig som videnskab?*

Kritikken af fornuften leder dermed i sidste instans til videnskaben. Den dogmatiske brug af fornuften leder på sin side til ubegrundede påstande, [B23] som man kan anføre fuldt så sandsynlige alternative påstande imod – og altså til skepticisme.

En sådan metafysisk videnskab kan ikke være af afskrækende omfang, for den beskæftiger sig ikke med fornuftens objekter – hvis antal er uendeligt – men eksklusivt med sig selv. Den omhandler altså problemer, der har deres eksklusive oprindelse i dens eget skød og som hidrører fra dens egen natur – ikke problemer, som stilles af ting, der adskiller sig fra den. Når den først har gjort sig fuldstændig fortrolig med sin egen evne over for genstande, som den støder på i erfaringen, må det være en let sag helt og fuldt at bestemme omfang af og grænser for dens anvendelse hinsides enhver erfaring.

Således kan og skal man betragte alle hidtidige forsøg på at tilvejebringe en dogmatisk metafysik for ujorte. For det, der i det ene eller det andet af disse forsøg er analytisk – nemlig dissektionen af de begreber a priori, der findes i vor fornuft – er overhovedet ikke et endemål, men blot en forberedelse til den egentlige metafysik. Dette egentlige formål består i at øge metafysikkens syntetiske erkendelse a priori. Til et sådant formål er analysen uanvendelig. For analysen viser udelukkende, hvad de pågældende begreber rummer. Derimod fremgår ikke, hvordan vi a priori når frem til begreber af en sådan art, [B24] at vi bagefter kan begrunde deres anvendelighed over for alle erkendelsesgenstande overhovedet. Det kræver imidlertid kun et ringe mål resignation for at give afkald på disse fordringer, eftersom fornuftens modsigelser – som vi ikke kan benægte, og som da også er uundgåelige i den dogmatiske fremgangsmåde – allerede for længst har nedbrudt enhver tidligere metafysics anseelse. Mere standhaftighed kræver det ikke at lade sig forskräkke af indre vanskeligheder og modstand udefra over for en tilgang, der fuldstændig strider mod den tidlige metafysik. Målet med denne nye redegørelse er en frugtbar og nyttig videnskab, der er uundværlig for den menneskelige fornuft,

og som ikke lader sig rykke op med rode, uanset hvor mange skud man hugger af.

VII. *Idé til og inddeling af en særlig videnskab under navn af en kritik af den rene fornuft*

Af alt dette opstår nu tanken om en særlig videnskab, der kan kaldes *kritikken af den rene fornuft*. Fornuften er nemlig den evne, der varetager erkendelsens principper *a priori*. Således forstår vi ved *den rene fornuft* det, der rummer principperne for at erkende noget fuldstændig *a priori*. Et organon for den rene fornuft ville være indbegrebet af de principper, [B25] i overensstemmelse med hvilke alle rene *a priori* erkendelser kan erhverves og iværksættes. Den udførlige anvendelse af et sådant organon ville tilvejebringe et system af den rene fornuft. Dette er imidlertid allerede ikke så lidt forlangt, og det er stadig et åbent spørgsmål, om en sådan udvidelse af erkendelsen overhovedet er mulig – og i givet fald i hvilke tilfælde, den er det. I stedet kan vi forudsikke en videnskab, der slet og ret har til opgave at vurdere den rene fornuft, dens kilder og grænser, og som vi kan betragte som en propædeutik til den rene fornufts system. En sådan videnskab ville ikke kunne kaldes en doktrin, men kun en *kritik* af den rene fornuft. Dens nytte ville i spekulativ henseende udelukkende være negativ, og den ville ikke øge vor erkendelse, men alene lutre den og holde den fri for fejtagelser – hvorved ikke så lidt var vundet. Jeg kalder enhver erkendelse *transcendental*, der ikke især beskæftiger sig med genstande, men med vor måde at erkende genstande på, for så vidt det er muligt *a priori*. Et system af sådanne begreber kunne da benævnes *transcendentalfilosofi*. Dette er imidlertid allerede for meget til en begyndelse. For en sådan videnskab måtte indeholde såvel den analytiske som den syntetiske erkendelse *a priori* i sin helhed; den ville derfor være for omfattende, for så vidt angår vort formål. Vi ønsker nemlig ikke at drive analysen videre end strengt nødvendigt med henblik på at forstå principperne for en syntese *a priori* – hvilket alene er, hvad der beskæftiger os. [B26] Hvad der beskæftiger os er denne undersøgelse, som vi ikke egentlig kan kalde en doktrin, men kun en transcendental kritik. Den har nemlig ikke en ekspansion af selve vores erkendelser som sådan til formål, men sigter kun på deres berigtingelse, og det er den, der skal forsyne os med prøvestenen på værdien, eller den manglende værdi, af alle vores *a priori* erkendelser. En sådan kritik er, så vidt muligt, en forberedelse til et organon. Eller den er – hvis det skulle mislykkes – i det mindste en kanon for en fremtidig analytisk og syntetisk fremstilling af den rene fornufts fuldstændige system, enten dette system nu måtte bestå i en udvidelse eller i en begrænsning af erkendelsen. At det skulle være muligt, ja, at det tilmed ikke er mere omfattende, end at vi kan håbe helt at gøre det fær-

digt, kan allerede nu ses af den omstændighed, at vores emne ikke er tingenes natur, som er uudtømmelig, men forstanden, der dømmer om tingenes natur – og forstanden alene forstår i forhold til dens *a priori* erkendelse. Eftersom vi altså ikke skal søge vort emnes indhold uden for os, kan det ikke forblive skjult for os. Efter al sandsynlighed er det ikke mere omfangsrigt, end at vi kan give en udtømmende beskrivelse af det, bedømme dets værdi eller dets manglende værdi og lade det underkaste en vurdering med hensyn til dets rigtighed.⁴⁶ [B27] Endnu mindre bør man her forvente sig en kritik af den rene fornufts bøger og systemer. For det gælder alene den rene fornufts-evne selv. Kun når den ligger fast, har vi en sikker prøvesten til at kunne vurdere den filosofiske gehalt af ældre og nyere værker i faget. I modsat fald ser vi en ukvalificeret historiker og dommer udtale sig om grundløse påstande ud fra egne lige så grundløse antagelser.

Transcendentalfilosofien er ideen om en videnskab, som det er kritikken af den rene fornufts opgave at skitsere arkitektonisk – hvilket vil sige: baseret på principper og med garanti for fuldstændighed og sikkerhed i alle de komponenter, der indgår i bygningen. Den er et system for samtlige den rene fornufts principper. At denne kritik ikke allerede selv omtales transcendentalfilosofi skyldes ene og alene, at den for at være et fuldstændigt system også måtte rumme en udtømmende analyse af den menneskelig erkendelse *a priori*. Nu skal vor kritik naturligvis give en fuldstændig fortægnelse over de stambegreber, der udgør omtalte rene erkendelse. Imidlertid afholder kritikken sig rimeligvis fra en udtømmende analyse af disse begreber selv såvel som en fuldstændig recension af alle de heraf afledte begreber. [B28] Dels ville en sådan analyse ikke være hensigtsmæssig, idet den ikke ville inkludere de betænkeligheder, som man støder på i syntesen, og for hvis skyld jo kritikken i det hele taget er til. Men derudover ville det ikke være i overensstemmelse med planens enhed at påtage sig ansvaret for en sådan analyses fuldstændighed (og den dertil hørende udledning), som vi, i lyset af vort formål, dog bør kunne fritages for. Hverken analysens fuldstændiggørelse eller udledningen af begreberne *a priori* – som vil blive udført i fremtiden – vil imidlertid volde vanskelighed, når de blot foreligger i form af udtømmende syntetiske principper og ikke mangler noget i forhold til deres egentlige formål.

Kritikken af den rene fornuft rummer dermed alt det, der udgør transcendentalfilosofien. Den er en fuldstændig idé om transcendentalfilosofien, men den er ikke selve denne videnskab, eftersom den kun går så vidt i analysen, som det kræves for en fuldstændig vurdering af den syntetiske erkendelse *a priori*.

Det fornemste sigte i inddelingen af en sådan videnskab er, at der absolut

46 [Kant: *unter richtige Schätzung gebracht*]

ikke må findes nogen begreber i den, der rummer noget empirisk - m.a.o. at erkendelsen a priori er helt ren. Skønt de vigtigste principper for moralen og moralens fundamentale begreber er a priori erkendelser, tilhører de alligevel ikke transcendentalfilosofien. Disse principper gør ganske vist ikke begreberne *lyst* og *ulyst*, *begær* og *tilbøjelighed*, etcetera - begreber der alle er af empirisk oprindelse [B29] - til forudsætninger for deres forskrifter; alligevel må de dog inkludere dem i konstruktionen af den rene morals system i forbindelse med begrebet om *pligt* forstået som en hindring, der skal overvindes, eller en tilbøjelighed, der ikke bør gøres til bevægegrund. Transcendentalfilosofien er således en filosofi om den rene spekulative fornuft. For alt praktisk er, for så vidt som det rummer drivfjedre, knyttet til følelser, der hører til under de empiriske erkendelseskilder.

Hvis man nu ønsker at opstille denne videnskabs deling ud fra et systems almene synsvinkel, så må det, vi nu vil fremsætte, først rumme en elementarlære og dernæst en metodelære for den rene fornuft. Hvert af disse hovedafsnit vil rumme sin underafdeling, hvis begrundelse ikke kan fremsættes her. Det eneste der er nødvendigt at sige indledningsvis og foreløbigt er, at der findes to kilder til menneskelig erkendelse, som muligvis stammer fra en fælles, om end ukendt, rod - nemlig *sansning* og *forstand*. I kraft af den første kilde gives vi genstande, i kraft af den anden tænker vi dem. Hvis nu sansningen rummer a priori forestillinger, der udgør den betingelse, hvorunder genstande gives os, vil den henhøre under transcendentalfilosofien. Den transcendentale sanselære må da høre hjemme i første del af elementarvidenskaben, eftersom de betingelser, hvorunder den menneskelige erkendelses genstande alene gives, går forud for de betingelser, hvorunder de samme genstande tænkes.

I. Transcendental elementarlære [B33]

Første del. Den transcendentale æstetik⁴⁷

§1⁴⁸

På hvilken måde, og med hvilke midler, en erkendelse nu måtte forbinde sig med genstande, er det dog via *anskuelsen*, at den umiddelbart forholder sig til dem, og det er anskuelsen, al tænkning retter sig mod, som et middel. Anskuelsen etableres imidlertid kun, hvis genstanden er givet - og dette er på sin side kun muligt, hvis den på bestemte måder afficerer sindet - i det mindste for os mennesker.⁴⁹ Evnen (receptivitet) til at udvikle forestillinger alt efter munden, vi afficeres af genstande på, kaldes *sansning*. Det er altså takket være vor sansning, genstande gives os, og det er alene vor sansning, der forsyner os med anskuelser. Tænkt bliver genstandene derimod ved hjælp af *forstanden*, og fra forstanden stammer *begreberne*. Al tænkning må imidlertid i sidste instans relateres til anskuelsen, i vort tilfælde altså til sansningen ved hjælp af bestemte mærker⁵⁰ - det være sig umiddelbart (direkte) eller ad omveje (indirekte). For der findes ikke andre måder, som genstande gives os på.

En [B34] genstand indvirker på forestillingsevnen som *fornemmelse* (for så vidt som vi afficeres af den). En anskuelse, der er forbundet med en genstand via fornemmelsen, kaldes *empirisk*. Den ubestemte genstand for en empirisk anskuelse kaldes *et fænomen*.

I fænomenet kalder jeg det, der svarer til fornemmelsen, for fænomenets *materie*. Dét i fænomenet, der derimod gør, at dets mangfoldighed kan ordnes⁵¹ i visse forhold, kalder jeg fænomenets *form*. Nu kan det, hvori alle fornemmelser alene ordner sig og stilles i en bestemt form, ikke selv være fornemmelse. Ethvert fænomens materie er derfor udelukkende givet a posteriori. Hvad angår materiens form, så må den derimod allerede a priori ligge parat i sindet. Formen kan dermed betragtes adskilt fra enhver fornemmelse.

47 [Fremstillingen af *den transcendentale æstetik* adskiller sig en del i de to udgaver - dog ikke i et omfang som de to forord og indledninger. Forskellen består først og fremmest af tilføjelser i andenudgaven, og det er derfor denne udgave, vi har lagt til grund for afsnittet om *den transcendentale æstetik*. Forskelle mellem A og B afhandlés i fodnoterne.]

48 [Paragraferingen er tilføjet i andenudgaven.]

49 [I det mindste ... mennesker - tilføjet i B.]

50 [Kant: gewisser Merkmale - tilføjet i B.]

51 [kan ordnes [B]; kan anskues [A]]

Jeg kalder alle forestillinger *rene* (i transcendental forstand), hvis man ikke finder noget i dem, der hører til under fornemmelsen. I overensstemmelse hermed forekommer de almene sanselige anskuelsers rene form alene a priori i sindet, hvor fænomenernes mangfoldighed anskues i visse forhold. Sansningens rene form kaldes også selv *ren anskuelse*. [B35] Antag, at jeg fra forestillingen om *et legeme* fjerner det, som forstanden tænker ind i det – såsom substans, kraft, delelighed, etcetera – og at jeg ligeført fjerner det, der hører til fornemmelsen – såsom uigenremtrængelighed, hårdhed, farve etcetera. I så fald bliver der dog stadig noget tilbage af den empiriske anskuelse, nemlig *udstrækning og form*. De hører under den rene anskuelse og forekommer i sindet som *en ren og skær a priori form for sansning*, også uden tilstede værelsen af nogen virkelig sansegenstand eller fornemmelse.

En videnskab for alle sansningens a priori principper kalder jeg *den transcendente æstetik*.⁵² Der må altså findes en sådan videnskab, [B36] der udgør første del af den rene transcendentallære – i modsætning til den videnskab, der rummer den rene tænkning, og som kaldes *den transcendente logik*.

I den transcendentale æstetik vil vi for det første isolere sansningen – hvilket sker ved, at vi sorterer alt det fra, som forstanden tænker med sine begreber, således at der ikke bliver andet tilbage end empirisk anskuelse. For det andet vil vi udgrænse alt, hvad der hører til fornemmelsen, så der ikke bliver andet tilbage end anskuelsen og fænomenets rene form, som er det eneste, sansningen a priori kan yde. Af denne undersøgelse vil fremgå, at der som principper for erkendelsen findes to rene former for sanselig anskuelse, nemlig *rum og tid*. I det følgende skal vi nærmere besæftige os med disse former.

52 Det er kun tyskerne, der benytter sig af ordet *æstetik* for at betegne det, andre omtaler som *kritik af smagen*. Bag benævnelserne ligger et forsejet håb fra den fortræffelige analytiker Baumgarten, ** der ønskede at bringe den kritiske dom over det skønne under fornuftens principper for på den måde at opheje skønhedens regler til videnskab. Enhver sådan bestræbelse er imidlertid forgæves, for de regler, eller kriterier, man har udtaet, er helt igennem empiriske, hvad angår deres vigtigste* kilder. De kan altså aldrig tjene som bestemte* a priori love, som vor smagsdom skal indrettes efter – faktisk er det snarere smagsdommen, der fastlægger lovene. Det er derfor tilrådeligt enten* at afholde sig fra at bruge betegnelsen og forbeholde den for en doktrin under den sande videnskab (hvorfod man også i sprog og betydning kommer nærmere på de gamle, hvis inddeling af erkendelsen i αὐθῆτα χρι νοντα [latin: sensibilia et intelligibilis – dvs. det sanselige og det intelligible] var meget berømt); alternativt kan man følge den spekulative filosofi og bruge æstetik som en benævnelse dels i transcendent, dels i psykologisk forstand. [* betegner tilføjelse i B; desuden er sidste sætning »alternativt ... forstand« en tilføjelse i B. ** Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762) skrev, i traditionen fra Leibniz og Wolff, tekstdøgter i metafysik og etik, som Kant brugte i sine forelæsninger om disse emner. Baumgarten forfattede også to værker – afhandlingen *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poemam pertinentibus* (Halle, 1735, da. udg. 1968) og det ufærdige *Aesthetica* (Halle, 1750), hvori han lancerede begrebet *æstetik* i dets moderne betydning. Det er et uafklaret spørgsmål, om Kant havde noget kendskab til Baumgartens æstetik på førstehånd eller kun indirekte fra Baumgarten-eleven Georg Friedrich Meiers *Die Anfangsgründe alle schönen Künste und Wissenschaften* (Halle 1748–1750). Da Kant udsendte andenudgaven af nærværende værk i 1787, fandt han kun anledning til en enkelt tilføjelse til sit forbehold over for Baumgartens brug af ordet *æstetik*, som man ser af sidste sætning i ovenstående note. Men tre år senere, med *Kritik der Urteilstraft* fra 1790, står det klart, at Kant havde ændret syn på sagen – her fulgte han nu Baumgarten og omtalte smagskritikken som en *Kritik der ästhetischen Urteilstraft*.]

Første afsnit. Om rummet [B37]

§2. METAFYSISK REDEGØRELSE FOR BEGREBET⁵³

Ved hjælp af *den ydre sans* (en egenskab i vort sind) forestiller vi os genstande som uden for os og samtidig i rummet. I rummet er deres form, størrelse og forhold til hinanden bestemt, eller bestemmelig. *Den indre sans*, ved hvis hjælp sindet anskuer sig selv (eller sin egen indre tilstand), giver ingen anskuelse af sjælen selv, som et objekt. Alligevel er den en bestemt form – den eneste – hvorunder anskuelsen af den indre tilstand er mulig, idet alt, hvad der hører under den indre bestemmelse, bliver forestillet som *forhold i tid*. Man kan ikke forestille sig tiden som noget ydre, så lidt som rummet kan forestilles som noget inde i os. Hvad er da tid og rum? Er der tale om virkelige væsener? Er de kun bestemmelser eller forhold ved tingene – men af den slags, som hører til tingene i sig, også selv om de ikke bliver anskuet? Eller er tid og rum udelukkende knyttet til anskuelsens form [B38] – og dermed til vort sinds subjektive beskaffenhed, som er afgørende for, at vi overhovedet kan tilskrive dem som prædikater til ting? For at blive belært om dette vil vi først redegøre for begrebet om rummet. Ved *redegørelse (expositio)* forstår jeg den tydelige (om end ikke udførlige) forestilling⁵⁴ om det, der hører til et begreb. *Metafysisk* er redegørelsen desuden, hvis den inkluderer det, begrebet fremstiller, som a priori givet.⁵⁵

1) *Rummet* er ikke noget empirisk begreb abstraheret fra den ydre erfaring. Forestillingen om rummet må allerede ligge til grund, for at visse fornemmelser kan knyttes til noget uden for mig (altså til et andet sted i rummet, end hvor jeg befinner mig). Ligeledes må forestillingen om rummet allerede ligge til grund, hvis jeg skal forestille mig genstandene for disse fornemmelser som uden for og ved siden af hinanden – altså ikke blot som forskellige fra hinanden, men som placeret forskellige steder. Forestillingen om rummet kan dermed ikke stamme fra forhold i det ydre, som et fænomen formidlet via erfaringen – men det ydre fænomen er selv først muligt i kraft af denne forestilling.

2) Rummet er en nødvendig a priori forestilling, der ligger til grund for alle ydre anskuelser. Det er ikke muligt at gøre sig en forestilling om, at der ikke er noget rum – selv om man udmærket kan tænke, at der ikke er nogen genstande i det. [B39] Rummet skal altså ses som en betingelse for fænomenernes mulighed, ikke som en bestemmelse, der er afhængig af dem – det er en a priori forestilling, der nødvendigvis ligger til grund for ydre fæ-

53 [Overskrift er som paragraferingen tilføjet i B.]

54 [Kant: *Vorstellung*]

55 »vi vi først ... givet« tilføjet i B, der erstatter »... vil vi først undersøge rummet ... « i A.]

nomener.⁵⁶

3)⁵⁷ Rummet er ikke et diskursivt – eller (som man siger) et alment – begreb om forholdet mellem tingene som sådan, men en ren anskuelse. For det første kan man nemlig kun forestille sig et eneste rum – og hvis man taler om flere rum, så forstår man blot dele af dette ene rum. Disse afdelinger kan nu heller ikke fremgå som et altomfattende rums bestanddele (som det er muligt at sætte sammen), men kan kun tænkes i det. Rummet er essentielt ét rum, mangfoldigheden i det (herunder også det almene begreb om flere rum) beror ene og alene på begrænsninger af det. Heraf følger, at der ligger en a priori anskuelse (som ikke er empirisk) til grund for alle begreber om rum. Således udleder vi heller aldrig nogen af de geometriske grundsætninger – eksempelvis at de to sider i en trekant er større end den tredje – af de almene begreber om linie og trekant, men ud fra anskuelsen, a priori og med apodiktisk vished.

4) Vi forestiller os rummet som en uendelig givet størrelse. [B40] Nu må vi ganske vist tænke ethvert begreb som en forestilling, der er inkluderet i et uendeligt antal forskellige mulige forestillinger (som deres fælles kendtegn) – hvilket igen betyder, at det pågældende begreb inkluderer disse forestillinger i sig. Intet begreb kan imidlertid, som sådan, tænkes på en måde, som rummede det en uendelig mængde forestillinger i sig. Vi tænker ikke desto mindre rummet på denne måde (idet alle dets dele findes på én gang). Altså er den oprindelige forestilling om rummet en a priori anskuelse, ikke et begreb.⁵⁸

§3.⁵⁹ TRANSCENDENTAL UNDERSØGELSE AF BEGREBET OM RUMMET

Ved en *transcendental undersøgelse* forstår jeg en redegørelse for et begreb som et princip, der gør det muligt at komme frem til andre syntetiske erkendelser a priori. Hertil kræves 1) at den slags erkendelse også faktisk kan udledes af det pågældende begreb, 2) at denne erkendelse alene er mulig under forudsætning af en given måde at fortolke det pågældende begreb på.

56 [B har slettet følgende fra A:] 3) På den a priori nødvendighed grunder sig den apodiktiske vished, der kendtegner samtlige geometriske sætninger og muligheden for deres konstruktion. Hvis nemlig dette begreb om rummet var et *a posteriori* erhvervet begreb, der stammede fra den almindelige ydre erfaring, ville de første grundsætninger i den matematiske bestemmelse ikke være andet end iagttagelser. De ville altså besidde samtlige iagttagelsens tilfældige træk. Dermed ville det ikke være nødvendigt, at der kun kan trækkes én ret linie mellem to punkter, for det ville vi til enhver tid vide fra erfaringen. Hvad vi låner fra erfaringen, nemlig ved induktion, har ikke mere end komparativ almenhed. Man ville altså kun kunne sige, at så vidt man indtil nu har bemærket, har man ikke fundet noget rum, der besidder flere dimensioner end tre.

57 [Svarende til 4 i A.]

58 [Afsnit 4) lyder i førsteudgaven:] Vi forestiller os rummet som en uendelig størrelse. Et alment begreb om rummet (der er fælles både for en fod og for en alen) kan ikke bestemme noget, hvad angår størrelse. Hvis ikke det grænseværdi i anskuelens progression medførte et princip om anskuelens uendelighed, ville intet begreb om relationer gøre det.

59 [Afsnittet herfra til slutningen af B41 er tilføjet i B.]

Geometrien er en videnskab, der bestemmer rummets egenskaber syntetisk og dog a priori. Hvorledes skal forestillingen om rummet da være, for at en sådan erkendelse af det er mulig? Rummet må oprindeligt være anskuelse. [B41] Ud fra et begreb kan man nemlig ikke drage nogle slutsætninger, der går hinsides dette begreb, som det sker i geometrien (*Indledning V*).⁶⁰ Men denne anskuelse må vi støde på a priori, dvs. før enhver iagttagelse af genstanden. Altså må det være en ren, ikke en empirisk anskuelse. For de geometriske sætninger er alle apodiktiske, dvs. de er forbundet med en bevidsthed om deres nødvendighed – som eksempelvis at rummet kun har tre dimensioner. Den slags domme kan imidlertid ikke være empiriske eller erfaringsbaserede, eller stamme fra sådanne domme (*Indledning II*).⁶¹

Hvordan er det nu muligt for en ydre anskuelse at være inkluderet i sindet og fremgå før objekterne, samtidig med at objekternes begreb a priori kan bestemmes i denne anskuelse? Åbenbart ikke på anden måde end ved, at anskuelsen befinner sig i subjektet, som *form for den ydre sans* overhovedet. Subjektet besidder en formel beskaffenhed, der gør, at det kan afficeres af objekter, hvorved det umiddelbart skaffer sig en forestilling om disse, altså en anskuelse.

Kun vor redegørelse er i stand til at forklare geometriens mulighed for syntetisk erkendelse a priori. Enhver forklaring, der ikke yder dette, kan med stor sikkerhed skernes fra vores ved dette kriterium – om den i øvrigt nok så meget lignede vores.

Konklusioner på ovenstående begreber [B42]

a) Rummet forestiller ikke nogen egenskab ved tingene overhovedet, hverken ved tingene i sig eller i relation til andre ting.⁶² Rummet forestiller altså ikke nogen bestemmelse, der knytter sig til tingene selv, og som ville vedblive at være der, også hvis vi abstraherede fra alle anskuelens subjektive betingelser. For hverken absolutte eller relative bestemmelser a priori kan anskues forud for eksistensen af de ting, som de er bestemmelser ved.

b) Rummet er ikke andet end den form, der gælder for alle fremtrædelser⁶³ for den ydre sans. Rummet er sansningens subjektive betingelse, og kun rummet gør ydre anskuelse mulig for os. Eftersom subjektets receptivitet over for objekter nødvendigvis går forud for enhver anskuelse af disse objekter, ser man, hvorfor formen for alle fænomener kan gives i sindet forud for alle iagttagelser, altså a priori. Ligeledes ser man, hvorledes formen – som ren anskuelse, som alle objekter må bestemmes i – kan rumme principper for objekternes relationer forud for enhver erfaring.

60 [B14-18]

61 [B3-6]

62 [Kant refererer til Leibniz, der havde hævdet, at rummet ikke var andet end en relation mellem monaderne.]

63 [Kant: *Erscheinungen*]

Vi kan derfor kun tale om rummet, om væsener der besidder udtrækning, etcetera, fra et menneskeligt standpunkt. Hvis vi derimod fraviger den eksklusive subjektive betingelse, hvorunder vi besidder ydre anskuelse, og hvorunder vi afficeres af objekter, betyder forestillingen om rummet intet overhovedet. [B43] Dette prædikat⁶⁴ tilskrives kun tingene, for så vidt som de fremtræder for os og altså er sanseobjekter. Receptivitetens konstante form, som vi kalder *sansning*, er en nødvendig betingelse for alle forhold, hvorunder objekter kan anskues som værende uden for os. Hvis vi abstraherer fra disse genstande, får vi en ren anskuelse, der bærer navnet *rum*. Eftersom vi ikke gør de særlige betingelser, der gælder for sansningen, til betingelser for tingenes mulighed, men kun for deres fremtræden,⁶⁵ kan vi vel sige, at rummet omfatter alle ting, der fremtræder som ydre for os, men ikke alle ting i sig selv – hvilket gælder, hvad enten de nu anskues eller ej eller hvilket subjekt, der anskuer dem. For vi kan ikke om andre tænkende væsener anskuelse dømme, hvorvidt de er bundet til de samme betingelser som dem, der begrænser vor anskuelse, og som besidder almen gyldighed for os. Hvis vi til subjektets begreb fører en doms begrænsning⁶⁶ som betingelse, gælder dommen altså ube-tinget. Sætningen *alle ting befinder sig ved siden af hinanden i rummet* gælder under den betingelse, at tingene betragtes som genstande for vor sanselige anskuelse. Hvis jeg fører betingelsen til begrebet og siger *alle ting er, som ydre fænomener, ved siden af hinanden i rummet*, så gælder denne regel alment og betingelsesløst. [B44] Vores undersøgelse lærer os således både rummets *realitet* (dvs. objektive gyldighed) i henseende til alle ting, der foreligger for os som genstande, og den lærer os rummets *idealitet* i henseende til ting, der med fornuftens betragtes i forhold til sig selv – hvilket vil sige: uden at tage vor sansnings beskaffenhed i betragtning. Vi hævder altså rummets *empiriske realitet* (i henseende til enhver mulig ydre erfaring), skønt vi også hævder det samme rums *transcendentale idealitet* – hvilket vil sige: at det intet er, i samme øjeblik vi ser bort fra rummet som betingelse for enhver potentiel erfaring og betragter det som noget, der ligger til grund for tingene i sig selv.

Endvidere gælder, at der ikke uden for rummet gives nogen anden subjektiv forestilling relateret til det ydre, som man kan kalde a priori objektiv. Man⁶⁷ kan nemlig ikke, som tilfældet er med anskuelsen af rummet på basis

64 [Dvs. rummet.]

65 [Kant: *Erscheinung*]

66 [Kant: *die Einschränkung eines Urteils*]

67 [Herfra og resten af afsnittet kun i B. A har i stedet:] Denne subjektive betingelse for alle ydre fænomener kan derfor ikke sammenlignes med nogen anden subjektiv forestilling om ydre forhold. At en vin er velsmagende, hører ikke til under vinens objektive bestemmelser – altså et objekt – selv et objekt betragtet som fænomen, men er snarere udtryk for den særlige smagskonstitution hos det subjekt, der nyder den. Farver er ikke objektive egenskaber ved de legemer, hvis anskuelse de er knyttet til, men alene modifikationer af synssansen, der påvirkes af lyset på en bestemt måde. Rummet er imidlertid på sin side en betingelse for ydre objekter og tilhører nødvendigvis deres fremtræden eller anskuelse. Men hvad angår

af de syntetiske sætninger a priori udlede indholdet af §3. Mere præcist: der tilkommer ikke de syntetiske sætninger nogen idealitet, heller ikke selv om de stemmer overens med forestillingen om rummet derved, at de hører til sansemådens subjektive beskaffenhed – eksempelvis synets, hørelsens, førelsens, via sansefornemmelser fra farver, toner og varme. Her er der nemlig blot tale om fornemmelser, ikke om anskuelser, og de kan derfor ikke erkende noget objekt, i det mindste ikke a priori.

Formålet [B45] med disse betragtninger er alene følgende: at forhindre at man giver sig til at forklare rummets hævdede idealitet ved helt fejlanbragte eksempler. Farver, smag, etcetera bør nemlig ikke betragtes som egenskaber ved tingene, men blot som forandringer ved subjektet – og de kan tilmed være ganske forskellige for forskellige mennesker. I dette tilfælde gælder noget, der oprindelig selv er et fænomen – eksempelvis en rose – nemlig i empirisk forstand for en ting i sig selv, selv om dens farve for det ene øje tager sig forskellig ud fra det andet øje. Derimod er det transcendentale begreb om fænomener i rummet en kritisk påmindelse om, at overhovedet intet, der anskues i rummet, er en ting i sig. Ej heller er rummet en form for tingene, som hører til dem, således som de er i sig. Det, vi omtaler som ydre genstande, er ikke andet end blot forestillinger ved vor sansning, hvis form er rummet, men hvis sande korrelat – dvs. tingen i sig – af den grund ikke erkendes og i det hele taget ikke er mulig at erkende. Til gengæld inddrager man den heller ikke i erfaringen.

Andet afsnit. Om tiden [B46]

§4. METAFYSISK REDEGØRELSE FOR TIDENS BEGREB

1) Tiden er ikke på nogen måde et empirisk begreb abstraheret fra en erfaring. For man ville slet ikke blive opmærksom på samtidighed eller tidsfølge, hvis ikke forestillingen om tiden a priori lå til grund for disse forhold. Kun under denne forudsætning kan man forestille sig, at noget finder sted til samme tid (samtidig) eller til forskellige tider (efter hinanden).

2) Tiden er en nødvendig forestilling, der ligger til grund for samtlige vores anskuelser. Hvad angår fænomenerne i almindelighed, kan vi ikke ophæve

smag og farve, så er de på ingen måde nødvendige som betingelser for, at sanseobjekterne kan være sanseobjekter for os. De er alene forbundet med fænomenet som vilkårlige virknings af vores organers specielle organisation. Dermed er de ikke a priori forestillinger, men tager udgangspunkt i fornemmelsen. Velsmag er sågar baseret i en følelse (af lyst eller ulyst) som en virkning af fornemmelser. Ej heller kan nogen a priori have en forestilling hverken om farve eller om smag. Rummet vedrører alene anskuelsens rene form. Altså indeholder det ingen fornemmelse (intet empirisk) i sig, og alle arter af og bestemmelser ved rummet kan og skal kunne forestilles a priori, hvis begreber om rummets former og relationer skal fremgå. Alene ved rummet er det muligt for ting at være ydre objekter for os.

tiden selv – heller ikke selv om vi udmærket kan fjerne fænomenene fra tiden. Tiden er altså a priori givet. Alene i tiden er det muligt for fænomenene at blive virkelige. Fænomenene kan forsvinde, men tiden selv kan ikke ophæves (som almen betingelse for deres mulighed).

3) [B47] På denne a priori nødvendighed grunder sig også muligheden for apodiktiske grundsætninger om tidens forhold, eller aksiomer for tiden i det hele taget. Tiden har kun én dimension: forskellige tider er ikke samtidige, men følger efter hinanden (på samme måde som forskellige rum ikke følger efter hinanden, men er samtidige). Disse grundsætninger kan ikke uddrages af erfaringen, for erfaringen giver hverken streng almenhed eller apodiktisk vished. Vi ville alene kunne sige: *således lærer vi af vores sanser*, men ikke: *således må det forholde sig*. Grundsætningerne gælder som regler, i henhold til hvilke erfaringer overhovedet er mulige. De belærer os om erfaringer, men erfaringerne belærer os ikke om dem.

4) Tiden er ikke et diskursivt eller, som man siger, et alment begreb, men en ren form for sanselig anskuelse. Forskellige tider er kun dele af en og samme tid. Om en forestilling, der alene kan gives ved den enkelte genstand, gælder nu, at den er en anskuelse. På samme måde er det ikke muligt fra et alment begreb at udlede sætningen *at forskellige tider ikke kan være samtidige*. Sætningen er syntetisk og kan ikke fremgå af begreber alene. Den er altså umiddelbart indeholdt i tidens anskuelse og i forestillingen om tid.

5) [B48] Tidens uendelighed betyder ikke andet, end at alle bestemte temporale størrelser alene er mulige i kraft af en begrænsning af en eneste til grund liggende tid. Den oprindelige forestilling om tid må derfor være givet som ubegrænset. Når man kun kan forestille sig en genstands dele og størrelse som bestemt ved en begrænsning, kan hele forestillingen imidlertid ikke gives ved begreber (for de indeholder kun forestillinger om enkelte afsnit). Altså må der ligge en umiddelbar anskuelse til grund for dem.

§5.⁶⁸ TRANSCENDENTAL REDEGØRELSE FOR TIDENS BEGREB

Jeg henviser her til [§4] stk. 3, hvor jeg under den metafysiske redegørelse har sammenfattet det, der egentlig er transcendentalt. På dette sted skal jeg blot tilføje, at begrebet *forandring* – og sammen med det også begrebet *bevægelse* (som forandring af sted) – alene er muligt i tiden og i kraft af tiden: hvis ikke denne forestilling om bevægelse var (indre) anskuelse a priori, fandtes der ikke noget begreb – hvad det end måtte være for et – der kunne forklare muligheden for en ændring, altså at et og samme objekt fik tilskrevet kontradiktorske egenskaber (eksempelvis at en ting både kunne befinde sig på et og sted og

ikke befinde sig på det). [B49] Kun i tiden kan kontradiktorske bestemmelser knyttes til samme ting, nemlig som efter hinanden. Således forklarer vort tidsbegreb muligheden for al den syntetiske erkendelse a priori, som er blevet fremlagt i den almene bevægelseslære – der har bidraget med ikke så lidt.

§6.⁶⁹ SLUTNINGER, DER KAN DRAGES AF DISSE BEGREBER

a) Tiden er, for det første, ikke noget, der består i sig selv;⁷⁰ ej heller er den, for det andet, noget som er knyttet til tingene som objektive bestemmelser,⁷¹ og som følgelig bliver til overs, hvis man abstraherer fra alle subjektive betingelser for anskuelsen af dem. For hvad det første angår, så ville tiden være noget, som var virkelig uden en virkelig genstand. Og hvad det andet angår, så kunne tiden ikke som en bestemmelse eller orden, der knyttede sig til tingene, gå forud for genstandene som deres betingelse og blive erkendt og anskuet a priori i kraft af syntetiske sætninger. Dette sidste kan derimod meget nemt finde sted, hvis tiden ikke er andet end en subjektiv betingelse, som alle anskuelser, der finder sted i os, falder under. En sådan form for indre anskuelse kan nemlig forestilles forud for objekterne, altså a priori.

b) Tiden er ikke andet end *formen for den indre sans*,⁷² altså anskuelsen af os selv og vor indre tilstand. Tiden kan nemlig ikke være en bestemmelse af ydre fænomener. [B50] Den hører hverken til en form⁷³ eller til en tilstand, etcetera – men bestemmer tværtimod forholdet mellem forestillingerne i vor indre tilstand. Netop fordi denne indre anskuelse ikke forsyner os med nogen form, opstår en mangel, som vi forsøger at erstatte med analogier. Således forestiller vi os tidsfølgen som en uendelig linie, hvor mangfoldigheden danner en række, der kun besidder en enkelt dimension. Fra denne linies egenskaber slutter vi videre til samtlige tidens egenskaber – med den ene forskel at liniens egenskaber er samtidige, mens tidens egenskaber altid forekommer efter hinanden. Heraf fremgår også, at forestillingen om tid selv er en anskuelse, idet samtlige dens forhold lader sig udtrykke i en ydre anskuelse.

c) Tiden er den formelle betingelse a priori for alle fænomenene overhovedet. Som ren form for ydre anskuelse er rummet, som a priori bestemmelse, begrænset alene til ydre fænomener. Men enten de nu har en ydre ting som deres genstand eller ikke, er alle forestillinger bestemmelser ved sindet og hører dermed under den indre tilstand. Eftersom denne indre tilstand hører

69 [Kun §-tegnet tilføjet i B, overskriften findes også i A.]

70 [Newtons antagelse om absolut, objektiv tid.]

71 [Leibniz' opfattelse af en tid relativt bestemt ved objekterne.]

72 [I Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen von M. Immanuel Kant (1762) gøres gældende, at den indre sans er 'evnen til at gøre sine forestillinger til genstand for sine tanker.' Det er takket være den indre sans, mennesket adskiller sig fra dyret.]

73 [Kant: Gestalt]

under den formelle betingelse for indre anskuelse, og dermed under tiden, er tiden altså en a priori betingelse for ethvert fænomen i det hele taget. Dermed er tiden såvel den umiddelbare betingelse for vore indre fænomener (vore sjæle) som også middelbart en betingelse for ydre fænomener. [B51] Hvis jeg a priori kan sige: alle ydre fænomener forefindes i rummet og er a priori bestemt i henhold til rummets relationer, så kan jeg på baggrund af princippet for den indre sans helt alment sige: alle fænomener overhovedet – hvilket vil sige: alle sanseobjekter – er i tiden og står nødvendigvis i et tidsforhold.

Hvis vi abstraherer fra den måde, hvorpå vi anskuer vor indre tilstand – og i kraft af denne anskuelse tillige abstraherer fra alle ydre anskuelser omfattet af vor forestillingskraft – og tager genstandene, som de måtte være i sig selv, er tiden intet. Tiden besidder kun objektiv gyldighed over for fænomener, eftersom fænomenerne allerede er ting, som vi tager som genstand for vore sanser. Men tiden er ikke længere objektiv,⁷⁴ hvis vi abstraherer fra den sansning, der knytter sig til vor anskuelse – og altså abstraherer fra den type af forestilling, som er særegen for os – og taler om ting slet og ret. Tiden er dermed eksklusivt en subjektiv betingelse for vor (menneskelige) anskuelse (som altid er sanselig, for så vidt som vi afficeres af genstande). I sig selv betragtet, uden for subjektet, er tiden intet. Ikke desto mindre er den nødvendigvis objektiv i relation til alle fænomener – og altså også i forhold til ting, som vi står over for i erfaringen. Vi kan ikke sige: *alle ting er i tiden* [B52] for med begrebet om tingene slet og ret abstraheres fra enhver slags anskuelse af dem – samtidig med at anskuelsen jo er den virkelige betingelse, hvorunder tiden hører under forestillingen om genstande. Hvis vi imidlertid tilføjer denne betingelse til begrebet og siger: *alle ting er som fænomener* (som objekter for sanselig anskuelse) *i tiden* – så besidder denne grundsætning sin gode objektive rigtighed og a priori almenhed.

Vi hævder således *tidens empiriske realitet* – altså dens objektive gyldighed, hvad angår alle genstande, der til enhver tid gives vore sanser. Og eftersom vor anskuelse altid er sanselig, kan vi ikke erfare noget objekt, der ikke hører under tidens betingelse. På den anden side vil vi bestride enhver påstand om tidens absolutte realitet – forstået på den måde, at tiden skulle være knyttet til tingene i absolut forstand, som en betingelse for dem eller som en egenskab ved dem, uden hensyn til vor sanselige anskuelses form. Egenskaber, der tilkommer tingene i sig, kan aldrig formidles til os via sanserne. Heri består altså *tidens transcendentale idealitet*: at den intet er, såfremt vi abstraherer fra den sanselige anskuelses subjektive betingelser, og at den ikke kan betragtes som iboende tingene i sig eller som subsisterende i dem (uden for deres relation til vor anskuelse). [B53] Og ligesom det gælder rummets idealitet, kan heller ikke

⁷⁴ [Dvs. relateret til et objekt (et fænomen).]

tidens idealitet sammenlignes med sansningens subreptioner.⁷⁵ For i sansningen går vi ud fra den objektive realitet af det fænomen, som udsagnene prædicerer om. Men (bortset fra den rent empiriske betragtning) taler vi i dette tilfælde ikke om objektiv realitet – hvilket vil sige: vi betragter objektet selv som et fænomen (om dette henvises til bemærkningerne i foregående afsnit).

§7. FORKLARING

Mod denne teori – der indrømmer tiden empirisk realitet, men som bestridt dens absolute og transcendentale realitet – har adskillige indsigtfulde personer rejst enslydende indvendinger.⁷⁶ Det er indvendinger, som jeg derfor tror opstår naturligt hos enhver læser, der er uvant med denne type betragtninger. Indvendingen lyder som følger: Ændringer er virkelige (det fremgår af omskifteligheden af vore forestillinger, selv hvis man kunne benægte samtlige ydre fænomener og deres forandringer); nu gælder, at forandringer alene er mulige i tid, og tiden er derfor virkelig. Svaret på indvendingen volder ingen vanskeligheder – jeg accepterer uden videre argumentet. Tiden er ganske bestemt virkelig, nemlig vor indre anskuelses virkelige form. Tiden besidder altså en subjektiv realitet i forhold til indre erfaring – hvilket vil sige: [B54] jeg har virkelig en forestilling om tid og om mine bestemmelser i tiden. Tiden er altså ikke virkelig som objekt, men skal betragtes som en måde, hvorpå jeg forestiller mig selv som objekt. Men antag nu, at jeg – eller nogen anden – var i stand til at anskue mig selv uden denne sansebetingelse. I så fald ville de selv samme bestemmelser, som vi nu forestiller os som forandringer, give os en erkendelse, i hvilken forestillingen om tid, og dermed om forandring, overhovedet ikke ville finde sted. Tidens empiriske realitet er altså en betingelse for enhver erfaring. Kun absolut realitet kan ikke tilskrives tiden, ifølge hvad ovenfor er anført. Tiden er ikke andet end formen for vor indre anskuelse.⁷⁷ Hvis vi fjerner denne særlige sansebetingelse fra tiden, så forsvinder også begrebet tid; tiden er ikke knyttet til selve objekterne, men til

⁷⁵ [Kant: *mit den Subreptionen der Empfindung*. Subreption er en figur, der tilskriver forstanden noget sansligt.]

⁷⁶ [Kant henviser her til indvendinger rejst mod hans disputats af Johan Heinrich Lambert og Moses Mendelssohn, såvel som af æstetikeren Johan Georg Sulzer, der var medlem af Det berlinske Akademi. Lambert indvendte mod Kant, at han måske nok havde ret, når han hævdede, at *tiden utvivlsomt var en conditio sine qua non for enhver forestilling om objekter*, men at det ikke nødvendigvis betød, at tiden var uvirkeligt. For *hvis forandringer er virkelige, da er også tiden virkelig, hvad den end ellers måtte være* (brev til Kant d. 18.10. 1770). Heller ikke Mendelssohn kunne forlige sig med tanken om, at *tiden er noget blot subjektivt*. Sulzer mente, mere forsonligt, at *tid og rum var sammensatte begreber*, der kunne betragtes som subjektive, selv om de var anlagt i en objektivt gyldig erfaring af varighed og udstrækning, som er simple begreber (brev til Kant d. 8.12.1770).]

⁷⁷ Jeg kan således sige: mine forestillinger følger efter hinanden. Men det betyder kun, at vi er bevidst om dem i en tidsfølge, altså i henhold til den indre sans' form. Tiden er ikke af den grund noget i sig selv, så lidt som den er nogen objektiv bestemmelse, der knytter sig til tingene.

det subjekt, der anskuer dem.

Grunden til ovenstående indvendings enstemmighed – og det vel at bemærke fra folk, [B55] der ikke har nogen umiddelbar indvending mod doktrinen om rummets idealitet – er følgende: man havde ikke nogen forhåbnings om at kunne demonstrere rummets absolute realitet apodiktisk, eftersom man her konfronterede en idealisme, ifølge hvilken objekternes ydre realitet ikke kan bevises i streng forstand; derimod var objektet for vor indre sansning (af mig selv og min tilstand) umiddelbart klar for bevidstheden. Det første⁷⁸ kunne måske være en illusion, men det andet⁷⁹ var uden tvivl virkeligt. Hvad man ikke tog i betragtning var, at begge forestillinger – hvis realitet man ikke i øvrigt har anfægtet – ikke desto mindre falder under kategorien fænomener. Og om ethvert fænomen gælder, at det har to sider: dels en side, hvor objektet betragtes i sig (uden hensyn til spørgsmålet om, hvorledes det skal anskues – et forhold, der imidlertid netop af den grund altid vil være problematisk); og dels en anden side, hvor man forholder sig til formen for anskuelse af dette objekt – som ikke skal søges i objektet selv, men i det subjekt, som objektet fremträder for. Alligevel er det en form, der – virkelig og med nødvendighed – falder under objektets fremtræden.

Tid og rum er således to erkendelseskilder, som man kan udlede forskellige syntetiske erkendelser a priori af. Ikke mindst den rene matematik udgør et glimrende eksempel på dette i forbindelse med erkendelsen af rummet og dets relationer. [B56] Tager man tid og rum sammen, er de nemlig de rene former for al sanselig anskuelse, og dermed åbner de en mulighed for de syntetiske sætninger a priori. Disse to a priori erkendelseskilder (som blot er betingelser for sansningen), bestemmer imidlertid selv deres grænser ved den omstændighed, at de udelukkende gælder over for genstande, for så vidt som disse genstande betragtes som fænomener, men ikke som ting i sig selv. Kun i dette felt besidder de gyldighed. Hinsides fænomenernes sfære har de ingen objektiv anvendelse. Dertil kommer, at gyldigheden af denne realitet for tid og rum lader den erfaringsbaserede erkendelse uantastet: vi stoler således fuldt så meget på erfaringen, enten disse former er knyttet til tingene i sig selv eller blot til vor anskuelse af dem. De, der på den anden side hævder rummets og tidens absolute realitet – enten de nu betragter tid og rum som subsisterende eller kun som iboende – kommer nødvendigvis selv i konflikt med erfaringens principper. Hvis de nemlig beslutter sig for den subsisterende opfattelse (sædvanligvis de matematiske naturforskernes position), må de antage to evige og uendelige og i sig selv bestående ute (rum og tid), som (uden at der er noget virkeligt) eksisterer alene med henblik på at indeholde alt virke-

ligt i sig. Men antag nu, at de er af den opfattelse, at tid og rum er iboende (hvilket gælder nogle naturmetafysikere) og betragter dem som relationer mellem fænomener (ved siden af eller efter hinanden), [B57] som abstraheret i erfaringen – om end forestillet på en forvirrende måde i deres afsondrethed. I så fald må de nødvendigvis bestride gyldigheden, eller i det mindste den apodiktiske vished, af den a priori matematiske lære i relation til virkelige ting (eksempelvis i rummet), eftersom denne vished ikke finder sted a posteriori. Ifølge denne sidste opfattelse er de a priori begreber rum og tid kun indbildningskraftens skaberværk, og deres oprindelse skal i virkeligheden findes i erfaringen. Indbildung⁸⁰ har ganske vist på baggrund af erfaringens relationer abstraheret noget fælles for rum og tid, men dette fælles kan ikke finde sted med de begrænsninger, som naturen har knyttet til dem. Den første gruppe har held til at åbne feltet af fænomener for matematiske påstande – men så snart forstanden vover sig hinsides fænomenernes felt, lader de sig ganske forvirre af omstændighederne. Den anden gruppe har nok holdet med sig i dette sidste spørgsmål, eftersom forestillingerne om rum og tid ikke stiller sig hindrende i vejen for dem, hvis de dømmer genstande blot efter forstanden, ikke som fænomener. Heller ikke denne gruppe kan imidlertid begrunde muligheden for den matematiske erkendelse a priori (idet de mangler en sand og objektivt gyldig a priori anskuelse). Ej heller kan de bringe erfaringens sætninger i nødvendig overensstemmelse med de matematiske påstande. [B58] I vor teori om den sande beskaffenhed af disse to oprindelige former for det sanselige tages derimod hånd om begge vanskeligheder.

Endelig gælder også, at den transcendentale æstetik ikke kan rumme mere end disse to elementer, rum og tid. Det fremgår klart af den omstændighed, at alle andre begreber, der hører under det sanselige, forudsætter noget empirisk – selv *bevægelse*, der forbinder begge komponenter. For *bevægelse* forudsætter iagttagelsen af noget, der bevæger sig. Hvis vi betragter rummet i sig, findes imidlertid intet, der bevæger sig. Det bevægelige må derfor være noget, der optræder i rummet alene i kraft af en erfaring, vi gør – altså et empirisk datum. På samme måde kan den transcendentale æstetik heller ikke regne begrebet *forandring* blandt sine data. Tiden selv forandrer sig nemlig ikke, men kun noget i tiden forandrer sig. Hertil kræves iagttagelsen af noget eksisterende, samt rækkefølgen af dets bestemmelser, altså erfaringen.

§8. ALMENE BEMÆRKNINGER TIL DEN TRANSCENDENTALE ÆSTETIK [B59]

I. Først er det nødvendigt, at vi så utvetydigt som muligt – og for at foregrive alle misforståelser – gør rede for, hvad der overhovedet er vort synspunkt an-

78 [Dvs. det ydre objekt.]

79 [Dvs. objektet for bevidstheden.]

80 [Indbildung og indbildningskraft bruger Kant synonymt.]

gående den sanselige erkendelses grundbeskaffenhed.

Hvad vi altså har villet sige er følgende: al vor anskuelse er ikke andet end en forestilling om fremtræden.⁸¹ de ting, vi anskuer, er ikke i sig selv det, som vi anskuer dem som. Tingenes indbyrdes relationer er heller ikke af en sådan beskaffenhed, som de fremtræder for os som. Hvis vi ophævede vort subjekt, eller blot sansernes subjektive beskaffenhed slet og ret, ville alle forhold for objekterne, der vedrørte rum og tid, forsvinde – ja, rummet og tiden ville selv forsvinde. Som fænomener kan de ikke eksistere ved sig selv, men alene i os. Hvordan det ville forholde sig med genstandene i sig selv, uafhængigt af vore sansers samlede receptivitet, forbliver fuldstændig ukendt for os. Vi kender kun til den måde, som vi iagttager objekterne på. Det er en måde, der er særegen for os, og som derfor ikke nødvendigvis gælder for alle andre væsener – selv om den nødvendigvis gælder for ethvert menneske. Det er ene og alene denne sansemåde, vi her beskæftiger os med. [B60] Rum og tid er denne sansemådes rene former, fornemmelse er overhovedet dens materie. Rum og tid kan vi kun erkende a priori, dvs. forud for al egentlig iagttagelse – og erkendelsen kaldes derfor *ren anskuelse*. Fornemmelsen er derimod dét i vor erkendelse, der er ansvarlig for, at den kaldes en *a posteriori erkendelse*, altså en *empirisk anskuelse*. Anskuelsesformerne knytter sig nødvendigvis til vor sansning, lige meget hvilke fornemmelser vi modtager. Sanseindtrykkene kan være ganske forskelligartede. Selv hvis vi kunne udvikle vor anskuelse til den højeste grad af tydelighed, ville vi dog ikke af den grund komme tættere på genstandenes beskaffenhed i sig. For vi ville i alle tilfælde kun fuldstændigt erkende vor egen måde at anskue på, altså vor sansning – og det altid på betingelser, der oprindelig afhænger af subjektet, nemlig rum og tid. Hvad genstandene måtte være i sig selv, ville forblive ukendt for os – selv ikke ved den mest oplyste erkendelse af deres fremtræden, som er det, der alene er givet os.

Der er således tale om en falsificering af begreberne sansning og fremtræden, som gør hele læren om emnet tom og uanvendelig, hvis man⁸² hævder, at vor sansning ikke skulle være andet end en forvirret forestilling om ting, der kun rummer de egenskaber, som disse ting i sig selv besidder – egenskaber, som imidlertid optræder under en ophobning af karakteristika og delforestillinger, som vi ikke bevidst skelner fra hinanden. [B61] Forskellen på en uklar og en klar forestilling er logisk og har ikke noget med indholdet af forestillingen at gøre. Eksempelvis er der næppe tvivl om, at begrebet *ret*, således som den sunde menneskeforstand betjener sig af det, rummer de samme ting, som de mest subtile overvejelser kan få ud af begrebet – blot er

man sig almindeligvis ikke disse mange forestillinger bevidst i tanken. Man kan imidlertid ikke af den grund sige, at det almadelige begreb er sansligt og rummer en ren og skær fremtræden. For *ret* kan ikke fremtræde. Snarere ligger begrebet om *ret* i forstanden og forestiller en beskaffenhed (den moralske beskaffenhed) af handlinger, der vedrører disse handlinger selv. Derimod rummer forestillingen om *et legeme* i anskuelsen ikke noget, der overhovedet tilkommer et objekt i sig, men angår udelukkende fremtrædelsen af noget foruden af den måde, som vi påvirkes af dette noget på. Denne receptivitet i vor erkendelsesevne kaldes *sansning* og er himmelvid forskellig fra erkendelsen af objektet i sig – selv hvis vi var i stand til at gennemskue (fænomenet) hele vejen ned til dets fundament.

Den leibniz-wolffske filosofi har således relegeret alle undersøgelser af vore erkendelsers oprindelse og natur til et helt igennem urimeligt betragningspunkt. Her ser man nemlig forskellen på det sanselige og det intellektuelle som blot logisk. Forskellen er imidlertid åbenbart transcendental og vedrører ikke kun den formmæssige tydelighed eller utydelighed af disse erkendelser, [B62] men deres oprindelse og indhold. Således erkender vi via sanserne ikke blot tingenes beskaffenhed i sig på en utydelig måde, men vi erkender dem i det hele taget ikke. I samme øjeblik vi eliminerer vor subjektive beskaffenhed, træffer vi ingen steder på det forestillede objekt eller på de egenskaber, som den sanselige anskuelse tilskriver det. Og vi kan heller ikke træffe på objektet, for det er netop den subjektive beskaffenhed, der bestemmer dets form – forstået som dets måde at fremtræde på.

Under normale omstændigheder volder det os ingen problemer at skelne mellem det, der i egentlig forstand hører under anskuelsen af fænomener – og som besidder gyldighed for den menneskelige sansning⁸³ overhovedet – og det, der alene hører til fænomenerne på en tilfældig måde, idet det ikke har gyldighed for sansningens⁸⁴ forhold generelt, men kun for denne eller hin sans' stilling eller struktur.⁸⁵ Den første type omtaler vi som en erkendelse, der forestiller *genstanden i sig selv*; den anden type omtaler vi blot og bart som *genstandens fremtræden*. Her er der imidlertid tale om en rent empirisk distinktion. Hvis man nu bliver stående ved denne distinktion (som det sædvanligvis sker) uden i næste omgang at betragte den som en fremtræden (som man bør), således at man altså ikke træffer på noget i sig selv, så er vor transcendentale distinktion gået tabt. For dermed tror vi, at vi erkender tingene i sig selv, [B63] selv om vi udelukkende har med fænomener (i sanseverdenen) at gøre – og det lige meget hvor dybt vi trænger ind i tingene. Eksempelvis ville vi i en blanding af solskin og regn sikkert kalde en regnbue et rent

81 [Kant: *Vorstellung von Erscheinung*]

82 [Leibniz' synspunkt.]

83 [Kant: *Sinn*]

84 [Kant: *Sinnlichkeit*]

85 [Kant: *Organisation*]

fænomen, og vi ville omtale regnen som tingen i sig selv. Dette ville da også være ganske i orden, for så vidt som vi forstår det sidste begreb alene i fysisk forstand – som det, der i almindelig erfaring og i alle sansetilstande altid anskues på denne og ikke på nogen anden måde. Hvis vi derimod betragter det empiriske slet og ret, og ikke bekymrer os om dets overensstemmelse med den almindelige betydning for mennesker, men i stedet spørger, om det forestiller et objekt i sig selv (ikke regndråberne, da de er fænomener og dermed allerede empiriske objekter), så er relationen mellem forestillingen og objektet et transcendentalt anliggende. Ikke alene er disse dråber rene fænomener, men også deres runde form, og sågar det rum, de falder i, er ikke noget i sig selv. De⁸⁶ er blot modifikationer eller grundlag for vor sanselige anskuelse. Hvid derimod angår *det transcendentale objekt*, så forbliver det ukendt for os.

Det andet vigtige anliggende for vor transcendentale æstetik er, at den ikke blot kommer til at stå i et gunstigt lys som en plausibel hypotese, men at den bliver så sikker og utvivlsom, som man kan forlange det af en teori, der skal tjene som organon. For at denne sikkerhed skal være hævet over enhver tvivl, vil vi nu vælge et eksempel, der uden videre kan demonstrere vor teoris gylindighed, [B64] og som yderligere kan tydeliggøre, hvad vi har anført i § 3.⁸⁷

Antag, at rum og tid i sig er objektive, og at de er mulighedsbetegnelser for tingene i sig. I så fald vil det for det første⁸⁸ vise sig, at der forefindes et stort antal a priori apodiktiske og syntetiske sætninger om både rum og tid, men især om rummet – som vi derfor her vil foretrakke at bruge som vort eksempel. Eftersom geometriens sætninger erkendes syntetisk a priori og med apodiktisk vished, spørger jeg: hvorfra kommer den slags sætninger, og hvad har vor forstand at støtte sig til, hvis den skal nå frem til den slags absolut nødvendige og almengyldige sandheder? Der er ingen anden vej end enten via begreber eller via anskuelsen – der begge, som sådan, er givet enten a priori eller a posteriori. De sidstnævnte, altså de empiriske begreber – herunder det, der er grundet i, den empiriske anskuelse – giver ingen syntetiske sætninger bortset fra dem, der samtidig også er empiriske, altså erfaringssætninger. De kan altså aldrig indeholde nødvendighed og absolut almenhed af den slags, der immervæk er karakteristisk for alle geometriske sætninger. Den første og eneste vej til denne type erkendelser er a priori, via begreber slet og ret eller via anskuelser. Via begreber alene kan man imidlertid ikke opnå en syntetisk, men alene en rent analytisk erkendelse. [B65] Tag eksempelvis sætningen *at man ikke med to rette linier kan danne et lukket rum og altså ikke danne en figur* – og forsøg dernæst at udlede figuren af begrebet om en ret linie og tallet to.

86 [Dvs. de runde dråber og rummet, de falder i.]

87 »et eksempel ... §3« tilføjet i B.]

88 [Kant: *erstlich*; et for det andet forekommer dog ikke i teksten.]

Eller tag sætningen *at man kan danne en figur med tre rette linier* – og forsøg på samme måde at udlede den af disse begreber. Alle jeres forsøg er forgæves, og I ser jer nødsaget til at tage tilflugt til anskuelsen, som altid i geometrien. I giver jer altså en genstand i anskuelsen. Men hvilken slags anskuelse er der tale om? Er det en ren a priori anskuelse, eller er det en empirisk anskuelse? Hvis det sidste er tilfældet, ville man ikke kunne udlede en almengyldig sætning af den – og endnu mindre en apodiktisk. Erfaringen er nemlig aldrig i stand til at levere den slags sætninger. Man må derfor give sin genstand a priori i anskuelsen og lade sin syntetiske sætning tage udgangspunkt her. Hvis ikke man var i besiddelse af en evne til a priori anskuelse; og hvis ikke denne subjektive betingelse vedrørende formen samtidig var den almene a priori betingelse, hvorunder objektet for denne (ydre) anskuelse alene var mulig; og hvis genstanden (trekanten) var noget i sig uden relation til ens subjekt – hvordan skulle man da kunne sige, at det, der nødvendigvis ligger i ens subjektive betingelser for at konstruere en trekant, også nødvendigvis tilkommer trekanten selv? For I kan dog ikke til jeres begreb (om tre rette linier) tilføje noget nyt (figuren), [B66] som I derpå med nødvendighed skulle træffe på i objektet; for objektet ville jo være givet a priori for⁸⁹ jeres erkendelse og ikke i kraft af den. Rummet (og også tiden) er dermed en form for anskuelse, der indeholder de a priori betingelser, hvorunder det alene er muligt, at tingene kan være ydre genstande for en. Og de er ikke noget i sig selv uden disse subjektive betingelser – ellers ville man ikke kunne skelne noget som helst syntetisk a priori vedrørende ydre objekter. Det er altså hævet over enhver tvivl – og ikke blot muligt eller sandsynligt – at rum og tid, som de nødvendige betingelser for al (ydre og indre) erfaring, er rent subjektive betingelser for al vor anskuelse, i forhold til hvilke alle genstande derfor blot er fænomener og ikke ting, der på denne måde er givet for sig. Hvad disse fænomener angår, så kan man a priori sige meget om deres form, men ikke det mindste om de ting i sig selv, der ligger til grund for dem.

II.⁹⁰ For at bekræfte denne teori om den ydre såvel som den indre sansnings idealitet – herunder om alle sanseobjekter som blot fænomener – kan vi med fordel bemærke følgende: alt i vor erkendelse, der hører under anskuelsen (med undtagelse altså af følelsen af *lyst* og *ulyst* samt af *wiljen*, der på ingen måde er erkendelser), rummer ikke andet end blot relationer – steder i en anskuelse (*udstrækning*), [B67] ændring af steder (*bevægelse*), samt love i kraft af hvilke denne forandring bestemmes (*bevægende kræfter*). Men hvad det er, der befinder sig på et sted – eller hvad det ud over forandringen af sted udvirker i tingene i sig – gives ikke ved disse relationer. Nu gælder, at der ikke

89 [vor – for eller før]

90 [Resten af den transcendentale æstetik tilføjet i B.]

er nogen ting,⁹¹ der erkendes i sig blot i kraft af relationer: det er derfor rimeligt at mene, at eftersom den ydre sansning ikke giver andet end forestillinger om relationer,⁹² så kan denne ydre sansning i sin forestilling kun rumme en genstands forhold til subjektet, men den kan ikke rumme det, der er indre for objektet selv. Med den indre anskuelse forholder det sig nu på samme måde. Det er nemlig ikke kun tilfældet, at ydre sanseforestillinger udgør det egentlige stof, som vort sind er optaget af. Også den tid, i hvilken vi sætter disse forestillinger – en tid, som selv går forud for bevidstheden om dem i erfaringen, og som ligger til grund for den måde, hvorpå vi som en formel betingelse sætter dem i sindet – indeholder allerede relationer, der omhandler *rækkefølge, samtidighed* og relationstyper, der er *samtidige* og *i rækkefølge* (forhold for *det uforanderlige*). Nu er det, der – som forestilling – kan gå forud for at tænke på noget, anskuelse, og hvis ikke denne anskuelse rummer andet end relationer, så er disse relationer anskuelsens form. Men denne form indeholder ikke noget bortset fra det, der sættes i sindet. Altå kan den ikke være andet end den måde, hvorpå sindet påvirkes af sin egen aktivitet; [B68] en aktivitet, der nemlig er denne sætten sine forestillinger; altå måden, hvorpå sindet afficeres ved sig selv; altå en indre sansning i henhold til sin egen form. Alt, hvad der forestilles i kraft af en sans, er i den forstand til enhver tid fremtræden. Enten kan vi derfor ikke acceptere en indre sans, eller det subjekt, som er objekt for denne sans, kan på denne måde kun forestilles som en fremtræden – ikke som det ville dømme sig selv, hvis dets anskuelse var blot og bar selv-aktivitet, dvs. intellektuel anskuelse. Den eneste vanskelighed består nu i spørgsmålet om, hvordan et subjekt kan anskue sit eget indre. Det er imidlertid en vanskelighed, som al teori har til fælles. Den bevidsthed, man har om sig selv (*apperception*), er den simple forestilling om *jeg'et*, og hvis alt det mangfoldige, der rummes i subjektet, i kraft heraf var givet alene som selv-aktivitet, ville den indre anskuelse være intellektuel. Hos mennesker fordrer denne bevidsthed imidlertid også en indre iagttagelse af det mangfoldige, der allerede er givet i subjektet. Måden, hvorpå det, uden spontanitet,⁹³ er givet i sindet må kaldes *sansning* på grund af denne forskel. Hvis evnen til at blive sig bevidst skal kunne opsoge (fatte) det, der findes i sindet, må den påvirke det. Kun på den måde kan denne evne frembringe en sådan anskuelse af sig selv. Men denne anskuelses form er allerede på forhånd grundlagt i sindet, og den bestemmer måden, hvorpå det mangfoldige holdes sammen i sindet i forestillingen om tid. [B69] Og således anskuer denne evne ikke sig selv, som den umiddelbart forestiller sig i sin selv-aktivitet – men i overensstemmelse med den måde, hvorpå den afficeres indefra; altå forestiller den

⁹¹ [Kant: *Sache*]

⁹² [Kant: *Verhältnisvorstellung*]

⁹³ [Spontanitet er knyttet til tænkningen.]

sig som den fremtræder for sig selv, ikke som den er.

III. Jeg siger altså følgende: anskuelsen af ydre objekter, såvel som selv-anskuelsen af sindet, forestiller både disse objekter og sindet i rum og tid, således som de påvirker vores sanser, dvs. således som de fremtræder. Dette betyder imidlertid ikke, at disse genstande er blot og bare illusion. For når det drejer sig om fænomener, betragtes objekterne – ja, selv de egenskaber vi tilskriver dem – altid som virkelig givne. Kun for så vidt som denne egenskab alene afhænger af subjektets anskuelsesmåde i den pågældende genstands relation til det, skelnes mellem denne genstand som fænomen og som objekt i sig. Når jeg således både sætter legemer og min sjæl som værende i overensstemmelse med kvaliteterne rum og tid – som betingelser for deres eksistens – så hævder jeg ganske rigtigt, at denne kvalitet ligger i min måde at anskue på og ikke i disse objekter selv. Men når jeg hævder dette, siger jeg ikke, at disse objekter blot synes at være uden for mig, eller at min sjæl blot synes at være givet for min selvbevidsthed. Det ville være min egen fejl, hvis jeg omskabte det, der skal regnes blandt fremtrædelser, til den rene illusion. [B70] Hvis vi folger principippet om alle vores sanselige anskuelsers idealitet, finder dette imidlertid ikke sted.⁹⁴ Snarere gælder, at vi ikke kan undgå, at alt forvandles til illusion, hvis vi tilskriver disse forestillingsformer objektiv realitet. Antag nemlig, at vi betragter rum og tid som egenskaber,⁹⁵ der – hvad deres mulighed angår – må findes i tingene i sig; og overvej dernæst, hvilke absurditeter, vi forvilder os ud i, fordi to uendelige ting, der hverken er substanser eller noget, der forefindes i substanser, ikke desto mindre må være noget, der eksisterer [B71] – ja, som tilmed er den nødvendige betingelse for alle ting eksistens, og som også fortsat består, hvis vi fjerner alle eksisterende ting. Ja, i så fald kan man vel dårligt fortænke den gode Berkeley i at deprecierer leger til de blotte illusioner. Sågar vor egen eksistens ville på denne måde komme til at stå i et afhængighedsforhold til denne selvperpetuerende realitet af en uting, som tid er, og sammen med den blive omskabt til den rene og skære illusion – en absurditet, som endnu ingen har gjort sig skyldig i.

IV. I den naturlige teologi tænker man sig en genstand,⁹⁶ der ikke alene *for os* ikke kan være en genstand for sanselig anskuelse, men som ikke engang *for*

⁹⁴ Fremtrædelsens prædikater kan tilskrives objektet selv i relation til vores sanser; eksempelvis roses røde farve eller duft. Men illusionen kan aldrig tilskrives objektet som prædikat, præcis fordi det ville være at tilskrive noget til objektet som dets eget, som alene hører til det i relation til sanserne, eller i det hele taget hører til subjektet – eksempelvis de to hanke, som man på et tidspunkt tillagde Saturn. Det, man aldrig træffer på i objektet selv, men som altid findes i dets relation til subjektet – og som er uadskilleligt fra forestillingen om objektet – er et fænomen. Således tilskrives prædikaterne rum og tid med rette sanseobjekterne, og det er ikke en illusion. Tværtimod er der først tale om en illusion, hvis jeg tilskriver kvaliteten rød til rose selv, eller hankene til Saturn eller udstrækning til alle ydre objekter i sig, uden at iagttagte – og indskrænke min dom til – disse objekters bestemte relation til subjektet.

⁹⁵ [Kant: *Beschaffenheiten*]

⁹⁶ [Dvs. Gud.]

sig selv kan være en genstand for sanselig anskuelse. I dette tilfælde er vi omhyggelige med at fjerne rummets og tidens betingelser fra denne genstands anskuelse (for al erkendelse af den må være anskuelse og ikke tænkning – der altid er et bevis på skranner). Men hvilken ret har vi til at fjerne tid og rum, hvis vi på forhånd har gjort dem til former for tingene i sig selv? Og der er her tilmed tale om former, der – som a priori betingelser for tingenes eksistens – ville vedblive at være der, selv hvis vi fjernede tingene i sig selv. For som betingelser for al eksistens i det hele taget ville de også være betingelser for Guds eksistens. Hvis ikke vi vil gøre rum og tid til *objektive* former for altting, [B72] så er der ikke andet for end at gøre dem til *subjektive* former for vor ydre såvel som for vor indre anskuelsesmåde. Vor anskuelsesmåde kaldes sanselig, fordi den ikke er oprindelig, dvs. den er en anskuelsesmåde, som ikke selv giver det anskuede objekt eksistens (hvilket er en anskuelsesmåde, der – så vidt vi kan se – alene tilkommer *urvæsenet*). Snarere er vor anskuelsesmåde afhængig af objektets eksistens. Og dermed er den kun mulig, for så vidt som subjektets forestillingsevne påvirkes heraf.

På samme måde er det heller ikke nødvendigt for os, at vi begrænser rummets og tidens anskuelsesmåde til menneskenes sansevirksomhed. Det kan meget vel være, at det med alle endelige tænkende væsner i dette spørgsmål nødvendigvis forholder sig som med menneskene (skønt dette altså ikke er noget, vi kan vide med sikkerhed). Men selv med en sådan almen gyldighed ville den slags anskuelse, der her er på tale, ikke ophøre med at være sanselig. Anskuelsen er nemlig afledt (*intuitus derivatus*) og ikke oprindelig (*intuitus originarius*). Den er altså ikke en intellektuel anskuelse, som af allerede omtalte grunde alene synes at tilkomme *urvæsenet*. Derimod kan den aldrig tilhøre et væsen, der er afhængigt, både hvad angår dets eksistens og dets anskuelse (en anskuelse, der bestemmer dets eksistens i relation til givne objekter). (Det skal tilføjes, at denne sidste bemærkning alene gælder som illustration af vor æstetiske teori og ikke som grundlag for et bevis.)⁹⁷

Konklusion på den transcendentale æstetik [B73]

Hermed har vi da med vore rene a priori anskuelser rum og tid leveret et af de fornødne elementer til løsningen af transcendentalfilosofiens almene opgave: spørgsmålet om, hvorledes syntetisk a priori sætninger er mulige. Hvis vi ønsker at bevæge os hinsides det givne begreb i en a priori dom om rum og tid, træffer vi på noget, som vi ikke finder a priori i det, men som kan opdages i den anskuelse, der svarer til det, og som kan forbindes syntetisk med det. Sådanne domme kan imidlertid af denne grund aldrig gå hinsides sansesobjekterne, og de har kun gyldighed for objekter, som det er muligt at erfare.

97 [Parentes tilføjet.]

Anden del. Den transcendentale logik [B74]

Indledning. Idé til en transcendental logik

I. OM LOGIKKEN GENERELT

Vor erkendelse stammer fra to fundamentale kilder i sindet. Den første kilde består i, at vi modtager forestillinger (vor receptivitet over for sanseindtryk); den anden er vor evne til at erkende en genstand ved hjælp af disse forestillinger (begrebernes spontanitet). I kraft af første kilde bliver en genstand givet os, i kraft af den anden kilde tænkes den i forhold til forestillingen (som blot bestemmes af sindet). *Anskuelse* og *begreber* udgør således elementerne i al vor erkendelse: der gives hverken begreber uden en dertil hørende anskuelse eller anskuelse uden dertil hørende begreber. Begge er enten *rene* eller *empiriske*. Erkendelserne er empiriske, for så vidt som der indgår fornemmelse i dem (idet fornemmelsen forudsætter den faktiske tilstedeværelse af genstanden); rene er erkendelserne, hvis ingen fornemmelse er blandet op i forestillingen. Fornemmelsen kan kaldes for *den sanselige erkendelses materie*. [B75] Således indeholder den rene anskuelse alene formen, hvorunder noget bliver anskuet, og de rene begreber alene formen for tænkning af genstanden slet og ret. Kun rene anskuelser eller begreber er mulige a priori, empiriske alene a posteriori.

Lad os nu kalde vort sinds receptivitet over for forestillinger for *sansning*, for så vidt som det på en eller anden måde afficeres. Heroverfor står på den anden side evnen til selv at frembringe forestillinger, eller erkendelsens spontanitet, nemlig *forstanden*. Anskuelsen kan, takket være vor natur, aldrig være andet end sanselig. Altså rummer anskuelsen alene måden, hvorpå vi påvirkes af genstande. Derimod er forstanden evnen til at tænke genstanden for den sanselige anskuelse. Ingen af disse egenskaber står over den anden. Uden sansning havde vi ingen genstand, uden forstand kunne vi ikke tænke den. Tanker uden indhold er tomme, anskuelser uden begreber er blinde. Derfor er det både nødvendigt at gøre sine begreber sanselige (hvilket vil sige: tilføje en genstand til begrebet i anskuelsen), og at gøre sine anskuelser forstandige (hvilket vil sige: bringe dem under et begreb). Ingen af disse evner, eller egenskaber, kan erstatte hinanden. Forstanden evner ikke at anskue, sanseerne evner ikke at tænke. Kun når de forenes, opstår erkendelse. [B76] Man må imidlertid ikke af den grund forveksle deres respektive andele, og det er af største vigtighed, at man omhyggeligt isolerer den ene evne fra den anden og ikke blander dem sammen. Af den grund skelner vi reglerne for sansning slet og ret, altså *æstetikken*, fra videnskaben om forstandsreglerne slet og ret, altså fra *logikken*.

Logikken kan man nu give sig i kast med i to forskellige perspektiver –