

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 skranker). 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 sanseobjekterne, 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 bestemmelse 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, sanserne 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 –

som logik for den *almene*, henholdsvis for den *specifikke* forstandsbrug. Logikken for den almene forstandsbrug rummer de nødvendige regler slet og ret for tænkningen, uden hvilke ingen brug af forstanden overhovedet finder sted. Den almene logik besidder således gyldighed for forstanden uanset forskelligheden af de genstande, der er tale om. Logikken for den specifikke forstandsbrug rummer reglerne for, hvorledes man tænker bestemte typer af genstande rigtigt. Førstnævnte kan man kalde *elementarlogik*, sidstnævnte kan man kalde for et *organon* for den pågældende videnskab. I skolerne bliver sidstnævnte regelsæt ofte anbragt før videnskaberne som en propædeutik, selv om det utvivlsomt er reglerne, der ankommer sidst på den menneskelige erkendelsesvej – for dem når man først til, når videnskaben allerede er færdig, og man blot mangler at få lagt sidste hånd på værket for at få det berigget og fuldstændiggjort. Man må nemlig kende genstandene temmelig nøje, [B77] hvis man skal angive reglerne for, hvorledes man skaffer en videnskab om dem i stand.

Den almene logik er nu enten *ren* eller *anvendt*. I første tilfælde abstraherer vi fra alle empiriske omstændigheder, hvorunder vi udøver vor forstand – eksempelvis sansepåvirkninger, indbildte forestillinger, erindringens love, vanens magt, tilbøjeligheder, etcetera. Herunder abstraherer vi også fra alle kilder til forudindtagethed – ja, vi abstraherer fra enhver årsag, der kan give anledning til, eller som kunne foranlede, den ene eller den anden type erkendelse. For alle disse forhold vedrører alene forstanden under visse omstændigheder, og for at kende dem er erfaringen en forudsætning. En almen og ren logik beskæftiger sig således med principper *a priori* slet og ret og er en kanon for forstanden og fornuften – men kun hvad angår det formelle aspekt af deres brug. Hvad indholdet angår, må det være, hvad det være vil (empirisk eller transcendentalt). En almen logik kaldes *anvendt*, når den rettes mod brugen af forstandens regler under de subjektive, empiriske betingelser, som psykologien lærer os. En sådan logik indeholder dermed empiriske principper, skønt den for så vidt er almen, i og med at den vedrører forstandens brug uden hensyn til forskellen mellem genstandene. Dette er også grunden til, at den ikke er en almen kanon for forstanden, [B78] eller et *organon* for de forskellige videnskaber, men blot et *kathartikon* for den almindelige forstand.

I den almene logik må den del, der udgør den rene formuftslære, således helt udskilles fra den del, der udgør den anvendte (skønt stadig almene) logik. Alene den første er egentlig en videnskab, om end en kort og tør sådan – således som den skolastiske fremstilling af forstandens elementarlære fordrer det. Her må logikeren altså til enhver tid have to regler for øje.

1) Som almen logik abstraherer den fra ethvert indhold, der knytter sig til forstandserkendelsen og til genstandenes forskellighed. Den beskæftiger sig

ikke med andet end med tænkningens form slet og ret.

2) Som ren logik besidder den ingen empiriske principper. Således skaber den intet ud fra psykologien (som man ellers undertiden har ment), og psykologien har dermed ingen indflydelse på forstandens kanon. Den er en *demonstreret* doktrin, og alt, hvad der rummes i den, må besidde fuldstændig a priori vished.

Det, jeg omtaler som anvendt logik (som ikke svarer til den sædvanlige betydning af dette ord, hvor det handler om visse øvelser, som den rene logik angiver reglerne for), er en forestilling i forstanden og i reglerne for denne forestillings nødvendige brug *in concreto*, nemlig under subjektets vilkårlige omstændigheder. [B79] Disse omstændigheder kan hindre eller befordre anvendelsen og kan kun angives empirisk. De handler om opmærksomhed, om hindringerne herfor og konsekvenserne heraf, om kilder til fejltagelser, om tvivlstilstande, om skrupler, om overbevisninger, etcetera. Den rene almene logik forholder sig til den anvendte logik på samme måde, som den rene moral forholder sig den egentlige lære om dyder: den rene moral indeholder blot de sædelige love for den frie almene vilje; læren om dyder redegør på sin side for disse love i relation til de hæmninger, der stammer fra de følelser, tilbøjeligheder og lidenskaber, som menneskene i større og mindre grad er underlagt. Læren om dyder kan således aldrig være kilde til en sand og demonstreret videnskab, eftersom den ligesom vor anvendte logik gør brug af empiriske og psykologiske principper.

II. OM DEN TRANSCENDENTALE LOGIK

Som vi har påvist, abstraherer den almene logik fra ethvert indhold, altså fra enhver erkendelsesrelation til objektet. Den almene logik betragter alene den logiske form i forholdet mellem erkendelserne, altså formen for tænkning overhovedet. Der gives nu både rene og empiriske anskuelser (som vi har godt gjort i *den transcendentale æstetik*). [B80] Altså måtte der også kunne forekomme en forskel mellem den rene og den empiriske tænkning af genstandene. I så fald måtte der endvidere findes en logik, hvor man ikke abstraherede fra ethvert indhold. For en logik, der alene rummer reglerne for den rene tænkning af en genstand, udelukker enhver erkendelse, der besidder et empirisk indhold. En sådan logik ville altså også omhandle oprindelsen til vor erkendelse af genstande, for så vidt som denne erkendelse ikke kunne tilskrives objekterne. I modsætning hertil beskæftiger den almene logik sig ikke med erkendelsens oprindelse, men betragter blot forestillingerne – enten de nu oprindelig findes *a priori* i os selv eller blot er givet os empirisk – i lyset af de love, i henhold til hvilke forstanden relaterer erkendelserne til hinanden, når den tænker: den almene logik omhandler altså

alene den forstandsform, som kan gives forestillingerne – uanset hvor de i øvrigt måtte stamme fra.

Her skal jeg nu gøre følgende bemærkning, som tillige rummer konsekvenser for alle efterfølgende betragtninger, og som man derfor bør have for øje: ikke enhver *a priori* erkendelse kan kaldes transcendental; kun den erkendelse er transcendental (dvs. hvad angår muligheden for erkendelsen eller brugen af samme *a priori*), der gør, at vi erkender, at – og hvorledes – visse forestillinger (anskuelsel eller begreber) ene og alene anvendes, eller er mulige, *a priori*. [B81] Således er hverken rummet eller nogen geometrisk bestemmelse af rummet *a priori* en transcendental forestilling. Vi kan kun tale om en transcendental erkendelse i følgende tilfælde: dels hvis de pågældende forestillinger ikke har en empirisk oprindelse; dels hvis de ikke desto mindre har mulighed for at forholde sig *a priori* til erfaringsgenstande. På samme måde må også brug af rummet generelt i forbindelse med genstande være transcendental. Hvis denne brug derimod alene begrænser sig til sansegenstande, kaldes den empirisk. Forskellen på det transcendente og det empiriske hører altså kun til under kritikken af erkendelserne og berører ikke relationen til deres genstande.

Vi forventer således, at der muligvis gives begreber, der relaterer sig *a priori* til genstande. Eftersom de ikke er rene eller sanselige anskuelser, men kun den rene tænknings handlinger, er de begreber – men det er begreber, som hverken har en empirisk eller en æstetisk oprindelse. I forventningen herom formulerer vi nu provisorisk ideen om en videnskab for den rene forstands- og fornuftserkendelse, i kraft af hvilken vi erkender genstande helt og fuldt *a priori*. En sådan videnskab, hvis opgave ville være at bestemme oprindelsen, omfanget og den objektive gyldighed for erkendelse af denne art, måtte i givet fald kaldes en *transcendental logik*. Det er nemlig en videnskab, der alene vil beskæftige sig med forstandens og fornuftens regler, for så vidt som disse regler relaterer sig til genstande *a priori*. [B82] Og i modsætning til den almen logik, vil den ikke forskelsløst have både med den empiriske og med den rene fornuftserkendelse at gøre.

III. OM OPDELINGEN AF DEN ALMENE LOGIK I ANALYTIK OG DIALEKTIK
Hvad er sandhed? er det klassiske og berømte spørgsmål, som man altid har søgt at drive logikerne op i en krog med, så de enten begik en cirkelslutning eller var tvunget til at indrømme deres uvidenhed og principielle vankundighed. Den nominelle betydning af sandheden – nemlig overensstemmelsen mellem erkendelsen og dens genstand – er her givet og forudsat. Hvad man kræver at vide er det almene og sikre kriterium for enhver erkendelse.

Det er allerede et betydningsfuldt og helt afgørende bevis på kløgt og ind-

sigtsgyldighed, at man ved, hvilke spørgsmål man fornuftigvis kan stille. For hvis spørgsmålet i sig selv er meningsløst og fremkalder unødvendige svar, er det til skam og skændsel for dem, der har formulert det. Dertil kommer, at den slags spørgsmål ofte også lader af den fejl, at de forleder den uagtsomme tilhører til at komme med fjoellede svar – hvorefter vi præsenteres for det komiske syn af manden, der malker geden, [B83] mens hans kammerat holder en si under (som de gamle sagde).

Hvis sandheden altså består i overensstemmelsen mellem en erkendelse og dens genstand, så skelnes genstanden på denne måde fra andre genstande. Den erkendelse er nemlig falsk, der ikke stemmer overens med den genstand, som den er knyttet til – også selv om erkendelsen rummer noget, der besidder gyldighed for andre genstande. Nu ville et kriterium for sandhed, der gjaldt alle erkendelser, have almen gyldighed uanset de respektive genstande. Men eftersom man ifølge et sådant kriterium abstraherer fra ethvert erkendelsesindhold (enhver relation til objektet) – og sandheden netop angår det selv samme indhold – er det klart, at det er umuligt og forvrøvet at spørge efter et kendeteckn for sandhed for netop dette særlige erkendelsesindhold. Altså er det ikke muligt at angive noget kendeteckn for sandhed, der både er fyldestgørende og alment. Men eftersom vi netop ovenfor har omtalt erkendelsens materie som dens indhold, må vi altså sige følgende: hvad angår sandheden om erkendelsen af det materielle gælder, at man ikke kan opstille nogen almene kriterier – for det ville være selvmodsigende.

Men hvad angår selve erkendelsens form (hvor vi ser bort fra ethvert indhold) er følgende imidlertid lige så klart: [B84] en logik, der fremlægger forstandens almene og nødvendige regler, må også kunne redegøre for kriterierne for sandhed i forbindelse med disse regler. Hvad der modsiger dem er falsk, eftersom forstanden dermed bryder sine egne almene regler for tænkningen og i givet fald modsiger sig selv. Kriterierne angår imidlertid kun sandheden form – hvilket vil sige: tænkningen i det hele taget – og de er i den forstand rigtige, selv om de ikke er tilstrækkelige. For selv om en given erkendelse er ganske i overensstemmelse med den logiske form, og altså ikke modsiger sig selv, kan den dog meget vel modsige de respektive genstande. Altså er det blot logiske kriterium for sandhed – overensstemmelsen mellem erkendelsen og de almene og formelle regler for forstanden og fornuften – uden tvivl *conditio sine qua non*, altså en negativ betingelse for enhver sandhed. Længere end hertil rækker logikken imidlertid ikke, og den er ikke i besiddelse af nogen prøvesten, så den kan afløse de fejtagelser, der stammer fra indholdet og ikke fra formen.

Den almene logik opløser nu hele forstandens og fornuftens formelle anliggende i sine elementer og fremlægger dem som principper for enhver logisk domfældelse over vor erkendelse. Denne del af logikken kan kaldes en

analytik. Analytikken er i det mindste den negative prøvesten for sandheden. Det er nemlig først og fremmest ved hjælp af disse regler, vi kan vurdere en given erkendelse efter dens form, inden vi giver os til at undersøge dens indhold for at finde ud af, [B85] om den rummer en positiv sandhed, hvad genstanden angår. Det er imidlertid ikke tilstrækkeligt blot at betragte erkendelsens form for at finde dens materielle (objektive) sandhed – hvor meget den end stemmer overens med de logiske regler. Alene med udgangspunkt i logikken bør ingen driste sig til at dømme om genstande og påstå noget om dem. Først måtte man på forhånd inddrage velbegrundede oplysninger om genstandene uden for logikken blot med henblik på at undersøge, hvorledes de benyttes og sættes sammen til en helhed baseret på logikkens love – eller, endnu bedre, undersøge de ekstra-logiske oplysninger i forhold til disse love. Ikke desto mindre er der noget forlokkende i besiddelsen af en sådan skinbarlig kunst, der kan forlene alle vores erkendelser med en forstandig form – skønt vi, hvad indholdet angår, står nok så tomhændede og fattige tilbage. Så stor er denne fristelse, at den almene logik, der egentlig blot er en kanon til domfældelse, bliver brugt, som var der tale om et organon, der virkelig gjorde det muligt for os at fremsætte objektive påstande – eller i det mindste muliggjorde illusionen herom. Anvendt på denne måde bliver den almene logik imidlertid i realiteten misbrugt – og navnet på den, som formodet organon, er *dialektik*.

I omtalen af denne dialektiske videnskab eller kunst betjente de gamle sig af mangfoldige forskellige betydninger. Ikke desto mindre kan vi af dialektikkens faktiske brug med sikkerhed udlede, [B86] at den for dem ikke var andet end en skinlogik: dialektikken var en sofistisk kunst, som man benyttede sig af, når man ønskede at tillægge sin uvidenhed – ja, selve sit forsættige blændværk – et anstrøg af sandhed. Man efterlignede den grundige metode, som logikken alment foreskriver, og man udnyttede logikkens topik⁹⁸ til at forskønne dialektikkens ørkesløse forehavende. Nu kan man tage følgende som en sikker og gavnlig advarsel: at den almene logik, som organon betragtet, til enhver tid er en skinlogik, altså dialektisk. Den almene logik lærer os nemlig overhovedet intet om erkendelsens indhold, men handler udelukkende om de formelle betingelser for overensstemmelse med forstanden – og disse betingelser er i øvrigt ganske og aldeles ligegyldige, hvad genstanden angår. Måske tror man, at man på den måde kan betjene sig af dialektikken som et værktøj (et organon) og bruge den til at udbrede og ekspandere sin kundskab – eller man foregiver at gøre det, idet man påstår, hvad man finder for godt

98 Topikken er i den formelle (aristoteliske) logik kunsten at finde plausible argumenter med henblik på at forsøre eller angribe en given antagelse. Selve argumentet tager udgangspunkt i generelle argumentationsformer, der fungerer som de *steder* (græsk *totoi*, latin *topica*), som de mere specielle argumenter kan siges at tilhøre som klasse.]

og anfægter, hvad man vil. Men det er tom snak.

Den slags lære er aldeles upassende for en agtværdig filosofi. Det ville derfor være bedre at bruge benævnelsen *dialektik* til at betegne en kritik af det dialektiske skin, som regnes som en del af logikken – og som sådan vil vi også her forstå dialektikken.

IV. OM INDELINGEN AF DEN TRANSCENDENTALE LOGIK I DEN TRANSCENDENTALE ANALYTIK OG DIALEKTIK [B87]

I en transcendental logik isolerer vi forstanden (på samme måde som vi i vor erkendelse isolerede sansningen i den transcendente æstetik) og fremhæver blot den del af tænkningen, der alene har sin oprindelse i forstanden. Brugen af denne rene erkendelse beror imidlertid på følgende betingelse: at der i anskuelsen gives os genstande, som forstanden kan anvendes på. Uden anskuelse erkender vi nemlig ingen objekter – og dermed forbliver erkendelsen aldeles tom. Den del af den transcendente logik, der fremsætter den rene forstandserkendelses elementer – med samt de principper, uden hvilke ingen genstand overhovedet kan tænkes – er *den transcendente analytik*. Den transcendente analytik er tillige en logik for sandheden. Ingen erkendelse kan nemlig modsige den uden at miste ethvert indhold – hvilket vil sige: en sådan erkendelse ville miste enhver relation til et objekt og dermed enhver sandhed. Det er givetvis uhyre fristende og forlokkende udelukkende at betjene sig af den rene forstandserkendelse og grundsætningerne og bevæge sig hinsides grænserne for erfaringen. Men det er immervæk alene erfaringen, der kan give os den materie (objekterne), [B88] som de rene forstandsbegreber kan anvendes på. Hvis forstanden fortaber sig i tomme sofisterier, risikerer den at bruge den rene forstands blot formelle principper i en materiel sammenhæng. Derved kommer den til forskelsløst at dømme om genstande, der ikke er givet os – ja, som måske slet ikke kan gives os. Egentlig skulle den transcendente analytik blot være en kanon for vurderingen af den empiriske forstandsbrug. Der er derfor tale om et misbrug, hvis man lader den gælde alment og uindskrænket som organon – hvis man altså udelukkende ved hjælp af den rene forstand drister sig til at dømme, påstå og beslutte vedrørende syntetiske genstande i det hele taget. I så fald bruges den rene forstand dialektisk. Anden del af den transcendente logik må derfor udformes som en kritik af den dialektiske illusion og benævnes *transcendental dialektik*. Den transcendente dialektik skal ikke forstås som en kunst til dogmatisk at incitere til en sådan illusion (en gangbar kunst i alle slags metafysisk narreværk, beklageligvis), men som en kritik af forstanden og fornuftens i deres hyperfysiske anvendelse. Den transcendente dialektik har til formål at afsløre de ufunderede fordringer, der med bedragerisk skin udgår fra fornuftens og

forstanden, for på den måde at reducere de påhit og generaliseringer – som de mener at kunne nå frem til alene ved brug af transcendentale grundsætninger – til blot at være den rene forstands vurderinger og værn mod det sofistiske blændværk.

FØRSTE AFDELING DEN TRANSCENDENTALE ANALYTIK [B89]

Den transcendentale analytik består i en dissektion af vor samlede erkendelse a priori i den rene forstandserkendelses elementer. Det drejer sig om følgende punkter. 1. At begreberne er rene og ikke empiriske. 2. At de ikke hører under anskuelse og sansning, men under tænkning og forstand. 3. At de er elementarbegreber og grundigt distingverede i forhold til afledte eller sammensatte begreber. 4. At skemaet over dem er fuldstændigt, og at de udømmer den rene forstands felt helt. En sådan videnskabelig fuldstændighed kan ikke med nogen tilforladelighed funderes blot i en beregning – som et aggregat udelukkende bragt i stand ved et overslag. Den videnskabelige fuldstændighed er kun mulig som formidlet ved en idé om forstandserkendelsernes a priori helhed og ved den deraf bestemte ordning af de begreber, der udgør dette hele – altså alene i kraft af deres sammenhæng som et system. Den rene forstand adskiller sig ikke blot fra alt empirisk, men også fra enhver form for sansning. [B90] Den er altså en for sig bestående, selvforsynende enhed, som ikke suppleres af nogen udefra kommende tilføjelser. Indbegrebet af den rene forstands erkendelse udgør dermed et system, der bestemmes og omfattes af en idé, hvis fuldstændighed og artikulation samtidig gælder som prøvesten for rigtigheden og ægtheden af de enkeltdeler, der indgår i den. Hele denne del af *den transcendentale logik* består nu af to bøger, af hvilke den første indeholder den rene forstands begreber og den anden den rene forstands grundsætninger.

Første bog. Begrebernes analytik

Ved *begrebernes analytik* forstår jeg hverken begrebernes analyse eller den sædvanlige fremgangsmåde i filosofiske undersøgelser, hvor man dissekerer de foreliggende begreber efter indholdet med henblik på at opdele dem og klarificere dem. Ved *analyse* forstår jeg her den – kun sjældent forsøgte – dissektion af selve *forstandsevnen* med henblik på at udforske muligheden for a priori begreber. Det er en evne, som vi – for alment at analysere begrebernes rene brug – opsøger i forstanden, der er deres fødested. [B91] Det er nemlig, hvad transcendentalfilosofien drejer sig om. Det øvrige⁹⁹ er den logiske be-

99 [Dvs. analysen af begreber som nævnt ovenfor.]

grebsanalyse i filosofien i almenhed. Vi vil altså forfølge de rene begreber til deres første kim og anlæg i den menneskelige forstand. Her ligger de klar indtil det tidspunkt, hvor de omsider, ved erfaringens mellemkomst, udvikler sig – hvorefter de ved den selv samme forstand frigør sig fra de empiriske omstændigheder, der endnu klæber til den, så de kan fremstilles i deres renhed.

Første hovedafsnit

Om ledetråden til opdagelsen af alle rene forstandsbegreber

Når vi sætter en erkendelsesevne i spil, vil – ved forskellige anledninger – forskellige begreber gøre sig gældende, der giver denne evne til kende, og som lader sig sammenfatte i en opsats, der kan være mere eller mindre udførlig, alt efter om de i længere tid, og med større eller mindre skarpsindighed, har været under observation. På hvilket punkt denne undersøgelse er tilendebragt lader sig ikke fastslå med sikkerhed ved en sådan mekanisk fremgangsmåde (så at sige). De begreber, som vi kun lejlighedsvis kommer over, lader sig ikke afdække i nogen orden eller systematisk enhed. [B92] Ja, i sidste instans lader de sig kun parre efter slægtskab og i forhold til indholdets omfang – fra de simple til de mere sammensatte – hvorpå de kan opstilles i en rækkefølge, der ikke er systematisk, selv om den måske nok er bragt i stand efter en vis metode.

Transcendentalfilosofien opsøger nu sine begreber i henhold til et princip – hvilket rummer en fordel, men også en forpligtelse. Begreberne fremgår nemlig rene og ublandede af forstanden, som er en absolut enhed. Følgelig må de også selv hænge sammen i kraft af et begreb eller takket være en idé. En sådan sammenhæng forsyner os nu med en regel, og i henhold til denne regel kan ethvert rent forstandsbegrebs sted, og samtlige begrebers fuldstændighed, bestemmes a priori – hvor de ellers ville være overladt til vort forgodtbefindende eller være afhængige af tilfældet.

FØRSTE AFSNIT. OM DEN LOGISKE FORSTANDSBRUG I ALMINDELIGHED

Forstanden er ovenfor blevet forklaret blot negativt: som en ikke-sanselig erkendelsesevne. Da vi nu ikke kan have del i nogen anskuelser uafhængigt af sanserne, [B93] er forstanden ikke nogen anskuelsesevne. Ud over anskuelsen gives der imidlertid ikke nogen anden måde at erkende på end ved hjælp af begreber. Altså gælder det for enhver forstand (i hvert fald den menneskelige), at den erkender ved begreber – den er ikke intuitiv, men *diskursiv*. Alle anskuelser er bundet til sanserne og beror dermed på affektioner. Begreberne beror derimod på funktioner. Ved *funktion* forstår jeg enheden i den handling, der består i at ordne flere forskellige forestillinger under én fælles forestilling. Begreber er således begrundet i tænkningens spontanitet,

på samme måde som sanselige anskuelser er baseret på receptivitet af sanseindtryk. Forstanden kan ikke bruge begreberne på anden måde end til at dømme med. Da der ikke umiddelbart er knyttet nogen forestilling til genstanden ud over den blotte anskuelse, er et begreb aldrig umiddelbart relateret til genstanden, men altid formidlet med den via en anden forestilling (enten det nu er en anskuelse eller allerede et begreb). Dommen er således den middelbare erkendelse af en genstand – eller: en forestilling om en forestilling om genstanden. I enhver dom findes et begreb, der gælder for flere forestillinger, og som blandt disse flere forestillinger også begriber en given forestilling, der derpå umiddelbart er relateret til genstanden. I dommen *alle legemer er delelige* relaterer begrebet *delelighed* sig således til forskellige andre begreber. Blandt disse andre begreber er dette specielt knyttet til begrebet *legeme* – og begrebet *legeme* er derpå knyttet til visse fænomener, der fremtræder for os. [B94] Således er disse genstande middelbart forestillet ved begrebet *delelighed*. Alle domme er dermed funktioner af vores forestillingers enhed, idet den umiddelbare forestilling nemlig erstattes af en overordnet forestilling, der begriber denne forestilling og andre under sig og anvender den til at erkende den pågældende genstand – hvorved adskillige mulige erkendelser sammenfattes i én. Vi kan nu reducere alle forstandens handlinger til domme og således generelt forestille os den som en evne til at føle domme. Ifølge hvad vi har sagt ovenfor, er forstanden nemlig en evne til at tænke. Tænkning er erkendelse ved begreber. Begreber forholder sig nu, som prædikater i mulige domme, til en eller anden forestilling om en endnu ubestemt genstand. Således betyder begrebet *legeme* noget – eksempelvis *metal* – som kan erkendes i kraft af dette begreb. Det er altså kun et begreb, for så vidt som det indeholder andre forestillinger, der formidler dets forhold til genstande. Det er altså prædikat i en mulig dom, som eksempelvis i sætningen *ethvert metal er et legeme*. Samtlige forstandens funktioner kan dermed findes, for så vidt som vi udtømmende kan fremstille de funktioner, der danner enheden i domfældelsen. At noget sådan faktisk lader sig gøre, vil fremgå af følgende afsnit. [B95]

ANDET AFSNIT

§9. OM DEN LOGISKE FORSTANDSBRUG I DOMME¹⁰⁰

Lad os se bort fra ethvert indhold i en dom og alene rette opmærksomheden mod den rene forstandsform. Vi ser da, at tænkningens funktion, når vi følger domme, kan sammenfattes under fire overskrifter.¹⁰¹ Hver af disse fire grupper indeholder derpå tre momenter, og det hele kan fremstilles i følgende skema.

¹⁰⁰ [Paragrafering kun i B.]

¹⁰¹ [Kant: Titel]

1.	<i>Dommenes kquantitet</i>	
	Almene	
	Delvise	
	Individuelle	
2.		3.
	<i>Kvalitet</i>	<i>Relation</i>
Bekræftende		Kategoriske
Benægtende		Hypotetiske
Uendelige		Disjunktive
4.		
	<i>Modalitet</i>	
	Problematiske	
	Assertoriske	
	Apodiktiske	

I [B96] visse, om end ikke i væsentlige, henseender afviger ovenstående tilsyneladende fra logikernes gængse tekniske inddeling. Det kunne måske derfor være på sin plads her at forudskikke nogle bemærkninger og på den måde undgå unødige misforståelser.

1. Logikerne hævder med rette, at man kan opfatte *den individuelle dom* på samme måde som den almene dom, når man gør brug af domme i fornuftsslutninger.¹⁰² Den individuelle dom har nemlig ikke noget omfang. Dermed kan dens prædikat ikke kun besidde gyldighed for en del af det, der indeholderes i subjektet, og samtidig være ugyldig for en anden del. Prædikatet for den individuelle dom gælder altså undtagelsesfrit for subjektets begreb – på samme måde som hvis der var tale om et almengyldigt begreb, hvor prædikatet dækkede hele omfanget af begrebets betydning. Hvis vi derimod sammenligner en individuel og en almengyldig dom som blot to typer erkendelse, hvad angår kquantitet, så forholder den individuelle dom sig til den almengyldige dom, som enhed forholder sig til uendelighed – og dermed adskiller den individuelle dom sig væsentligt fra den almene dom. Hvis jeg altså vurderer en individuel dom (*judicium singulare*) – ikke blot med hensyn til dens indre gyldighed – men også i forhold til dens omfang,¹⁰³ som erkendelse overhovedet, så er den rigtignok forskellig fra almengyldige domme (*judicia communia*) og fortjener en særlig plads i et fuldstændigt skema over

tænkningens momenter (om end den ikke fortjener en plads i den logik, [B97] der begrænser sig til brug af domme i forhold til hinanden).

2. På samme måde må *uendelige domme* skelnes fra bekræftende domme i en transcendental logik. I den almene logik er det derimod rigtigt at tælle dem blandt de bekræftende domme, og her indtager de ikke en særlig plads i den samlede inddeling. Den almene logik abstraherer nemlig fra ethvert indhold i prædikatet (også selv om det er benægtende) og beskæftiger sig alene med, om det tilskrives subjektet eller står i opposition til det. Men den transcendentale logik betragter også dommen i forhold til værdi eller indhold af den logiske bekræftelse i domme med negativt prædikat og vurderer gevinsten af dette i lyset af den samlede erkendelse. Hvis jeg om sjælen sagde, at *den ikke er dødelig*, så havde jeg i det mindste ved en benægtende dom afværet en fejtagelse. Men i sætningen *sjælen er ikke-dødelig* har jeg i den logiske form faktisk udtalt en bekræftelse, idet jeg klassificerer sjælen i det ikke-dødeliges uindskrænkede område. Men eftersom det dødelige rummer én delmængde af alle mulige væsener, og det udødelige en anden del, så siger jeg ikke andet i min sætning, end at sjælen er en af de uendelige mængder af ting, der bliver tilbage, når jeg har fjernet det dødelige. Det muliges uendelige sfære begrænses dermed kun i samme omfang som det, der er dødeligt, adskilles fra det, [B98] og sjælen placeres på den tiloversblevne del af dets område. Men selv med denne undtagelse forbliver dette rum for det dødelige stadig uendeligt – og man kunne fjerne flere dele fra det, uden at begrebet om sjælen ville vokse det mindste eller blive bekræftende bestemt. Hvad angår logisk omfang, er den uendelige dom derfor kun begrænsende i henseende til erkendelsesindholdet generelt – og i samme omfang må den ikke fjernes fra det transcendentale skema over alle dømmekraftens momenter.¹⁰⁴ Den forstandsfunktion, der her udøves, kan nemlig muligvis vise sig vigtig i den rene a priori erkendelses område.

3. Samtlige tænkningens *relationer* i domme er følgende: a) mellem subjekt og prædikat, b) mellem grund og følge, c) mellem den inddelte erkendelse og alle inddelingens enkelte dele. I den første slags domme er der kun to begreber, i den anden to domme, i den tredje flere domme betragtet i forhold til hinanden. Således har vi den hypotetiske sætning *hvis der hersker fuldkommen retfærdighed, bliver den uforbederligt onde straffet*. Denne sætning rummer egentlig et forhold mellem to sætninger: *der eksisterer fuldkommen retfærdighed* og *den uforbederligt onde bliver straffet*. Om de to sætninger i sig er sande er irrelevant: det er alene konsekvensen, der tænkes i denne dom. [B99] Endelig rummer *den disjunktive dom* et forhold mellem to eller flere sætninger. Dette forhold er imidlertid ikke en logisk følge, men en logisk modsætning, for så

102 [Kant: Vernunftschluss, dvs. en syllogisme.]

103 [Kant: Grösse]

vidt som den ene doms område udelukker den andens. Forholdet er imidlertid også et *fællesskab* mellem dem, for så vidt som de til sammen udfylder den egentlige erkendelses område. I den disjunktive dom er der altså tale om et forhold mellem en erkendelses dele, hvor hver dels område fuldstændiggør den anden dels område, idet resultatet er indbegrebet af den samlede inddelte erkendelse. Eksempelvis har vi sætningen *verden eksisterer enten i kraft af et tilfælde, eller i kraft af indre nødvendighed, eller i kraft af en ydre årsag*. Hver af disse sætninger optager en del af området af den mulige erkendelse af verdens eksistens, og samlet udgør de hele området. Fjerner vi nu en erkendelse fra et af disse områder, betyder det, at den placeres i et af de andre områder. Hvis vi omvendt anbringer erkendelsen i ét område, svarer det til at fjerne den fra de øvrige. Der gives således ved disjunktive domme et vist fællesskab mellem de forskellige erkendelser, der består i, at de gensidigt udelukker hinanden. Samtidig bestemmer de imidlertid erkendelsen i dens helhed, idet de under ét udgør et fuldstændigt indhold i en given erkendelse. Og dette er, hvad jeg finder for godt at sige af hensyn til det følgende.

4. *Modaliteten* udgør en helt speciel domsfunktion – den har nemlig det særlige ved sig, at den ikke bidrager noget til dommens indhold [B100] (udover *kvantitet, kvalitet* og *relation* er der nemlig ikke andet, der udgør dommens indhold). Modaliteten angår alene værdien af copula i relation til tænkningen i det hele taget. *Problematiske* er de domme, hvis bekræftelse eller benægtelse anses for blot mulig (arbitrært). I *assertoriske* domme hævdes noget som virkeligt (sandt). I *apodiktiske* domme anser man det for nødvendigt.¹⁰⁵ Således er de to domme (*antecedens* og *konsekvens*), hvis relation udgør *den hypotetiske dom*, blot problematiske. På samme måde forholder det sig med domme, hvis vekselvirkning danner *den disjunktive dom* (som enkeltled i inddelingen). I ovenstående eksempel bliver sætningen *der eksisterer fuldkommen retfærdighed* ikke hævdet assertorisk, men kun som en vilkårlig dom, som nogen muligvis kunne gøre gældende. Kun konsekvensen er her assertorisk. Derfor kan sådanne domme også meget vel være falske – og alligevel kan de, som problematiske udsagn, være betingelser for erkendelsen af sandhed. Således har dommen *verden eksisterer som følge af blind tilfældighed* i den disjunktive dom kun *problematisch* værdi. Nogen kunne nemlig et øjeblik finde på at hævde denne sætning. [B101] Alligevel kan den tjene til at finde den sande sætning (på samme måde som man kan finde den rette vej – som en af samtlige mulige veje – når nogen angiver en forkert vej). Den *problematiske sætning* udtrykker altså kun logisk mulighed (som ikke er objektiv) – hvilket vil sige: der eksisterer et frit valg med hensyn til at lade sætningen gælde. Den

¹⁰⁵ Det er som om tænkningen i første tilfælde var en funktion af forstanden, i anden af dømmekraften og i tredje af fornuftens – en bemærkning som må vente til det følgende med at blive forklaret. [Jvf. *grundsatningernes analytik*, A130/B 169.]

udtrykker forstandens blot vilkårlige antagelse. Den *assertoriske dom* udtaler sig om den logiske virkelighed eller sandhed. Således kan antecedensen i en hypotetisk fornuftsslutning forekomme problematisk i oversætningen og assertorisk i undersætningen. Dette viser, at *den assertoriske sætning* allerede er forbundet med forstanden og følger dens love. *Den apodiktiske sætning* tænker på den assertoriske sætning som selv bestemt af disse forstandslove og således som a priori hævdende dette eller hint – og udtrykker på denne måde logisk nødvendighed. Således inkorporeres alt på denne måde gradvis i forstanden: først dømmer vi noget problematisk, derpå antager vi det måske assertorisk at være sandt, og endelig ser vi det som uundgåeligt forbundet med forstanden, altså som nødvendigt og apodiktisk. Og på den måde kan vi omfatte de tre modale funktioner som lige så mange momenter ved tænkningen i generel forstand.

TREDJE AFSNIT [B102]

§10. OM DE RENE FORSTANDSBEGREBER ELLER KATEGORIER

Som vi allerede flere gange har sagt, abstraherer den almene logik fra ethvert erkendelsesindhold. Man forventer, at forestillingerne skaffes til veje andetsteds fra – hvor det nu end måtte være – og derpå forvandles til begreber, hvilket finder sted analytisk. Den transcendentale logik, derimod, har en sanselig mangfoldighed liggende a priori foran sig, som stiller til rådighed for den af den transcendentale æstetik med henblik på at give de rene forstands-begreber et stof. Uden dette stof ville den transcendentale logik ikke have noget indhold – og ville altså være fuldstændig tom. Rum og tid indeholder nu en mangfoldighed af ren a priori anskuelse, men de fungerer samtidig også som betingelser for den receptivitet, hvorunder vort sind kan modtage forestillinger om genstande. Rum og tid vil til enhver tid påvirke begrebet om disse genstande. Tankens spontanitet fordrer på sin side, at den omtalte mangfoldighed først på en bestemt måde gennemgås, tages op og forbindes, før der kommer erkendelse ud af det. Denne handling kalder jeg *syntese*.

Ved [B103] *syntese* forstår jeg i helt almen forstand den handling, der består i at forbinde forskellige forestillinger med hinanden og begribe deres mangfoldighed i én erkendelse. En sådan syntese er *ren*, når det mangfoldige ikke er givet empirisk, men a priori (som når det drejer sig om det mangfoldige i rum og tid). Før nogen analyse af vores forestillinger kan finde sted, må de rent faktisk foreligge. Hvad indholdet angår, kan ingen begreber altså opstå analytisk. Det er syntesen af en mangfoldighed (den være sig givet empirisk eller a priori), der først frembringer en erkendelse – der til at begynde med nok kan synes grov og forvirret og altså have behov for analyse. Det er imidlertid udelukkende syntesen, som i egentligste forstand samler elementerne i

en erkendelse og forener dem i et vist indhold. Syntesen er dermed det første, vi må giveagt på, hvis vi ønsker at dømme om vor erkendelses første oprindelse.

Syntesen som sådan er, som vi skal se i det følgende,¹⁰⁶ den simple virkning af *indbildningskraften*. Indbildungskraften er på sin side en blind, om end en uundværlig sjælsfunktion,¹⁰⁷ uden hvilken vi ikke ville have nogen erkendelse overhovedet. Alligevel er vi os den kun sjældent bevidst. At få syntesen bragt på begreb er imidlertid en funktion, der tilkommer forstanden – og først som knyttet til forstanden skaffer syntesen os egentlig erkendelse.

Den rene syntese, [B104] forstået helt alment, giver os nu det rene forstandsbegreb. Ved en *ren syntese* forstår jeg en syntese, der har sit udgangspunkt i en syntetisk a priori enhed. Når vi eksempelvis tæller, er det en syntese baseret på begreber (hvilket fremgår med særlig tydelighed ved større tal). Dette *at tælle* finder nemlig sted i henhold til en fælles enhedsgrund (titalssystemet). I henhold til dette begreb om den rene syntese bliver syntesen af det mangfoldige således en nødvendighed.

De forskellige forestillinger bringes under et begreb ved analyse (en virksomhed, som den almene logik handler om). Den transcendentale logik er imidlertid læren – ikke om hvordan forestillingerne kommer på begrebets form – men om hvordan den rene syntese af forestillingerne bringes på begrebsform. Det første, der må gives os a priori for at erkende en hvilken som helst genstand, er *den rene anskuelses mangfoldighed*. Det andet er syntesen af denne mangfoldighed ved hjælp af *indbildungskraften*. Syntesen giver os imidlertid endnu ingen erkendelse. Det er begreberne – der giver enhed til den rene syntese, og som ene og alene består i forestillingen om denne nødvendige syntetiske enhed – der er det tredje, der er nødvendigt for erkendelsen af et objekt, som vi har for os. Og disse begreber beror på forstanden.

Den samme funktion, der giver enhed til de forskellige forestillinger i en dom, [B105] giver også enhed til den blotte syntese af forskellige forestillinger i *en anskuelse*. Denne enhed kaldes, alment udtrykt, *det rene forstandsbegreb*. Således sker det, at den samme forstand – og sågar ved de samme handlinger, som den bruger til at bringe dommens logiske form på begreb i kraft af den analytiske enhed – tillige indfører et transcendentalt indhold i sine forestillinger ved hjælp af den syntetiske enhed af det mangfoldige i anskuelsen i almenhed. Disse begreber kaldes derfor *rene forstandsbegreber*, og de går a priori på objekter. Noget tilsvarende kan aldrig opnås i den almene logik.

På denne måde opstår præcis lige så mange rene forstandsbegreber, der a priori er knyttet til anskuelens genstande, som der i ovenfor anførte skema var givet logiske funktioner for samtlige mulige domme. Disse funktioner ud-

¹⁰⁶ [Jvf. A120.]

¹⁰⁷ [I Kants eksemplar af A-udgaven er »sjælsfunktion« rettet til »forstandsfunktion«.]

tømmer nemlig forstanden til fuldstændighed og udmåler dens kapacitet fuldt ud. Vi vil, efter Aristoteles, kalde begreberne for *kategorier* – for vi har grundlæggende¹⁰⁸ samme sigte som han – om end vort forehavende i udførelsen afviger betydeligt fra hans.¹⁰⁹

Kategoriskema [B106]

1.	<i>Kvantitet</i>	
	Enhed	
	Flerhed	
	Alhed	
2.	<i>Kvalitet</i>	3.
	Realitet	<i>Relation</i>
	Negation	– af inhærens og subsistens (<i>substantia et accidentis</i>)
	Begrænsning	– af kausalitet og dependens (årsag og virkning)
		– af fællesskab (vekselvirkning mellem handlende og lidende)
4.	<i>Modalitet</i>	
	Mulighed – Umulighed	
	Eksistens – Ikke-eksistens	
	Nødvendighed – Tilfældighed	

¹⁰⁸ [Kant: *urangänglich*]

¹⁰⁹ [I Aristoteles' *Kategorier* ser man et første forsøg på opdeling af ting med udgangspunkt i forskellige prædikater – nemlig i alt ti sådanne prædictive pladser: *substans*, *kvantitet*, *kvalitet*, *relation*, *sted*, *tid*, *position*, *status*, *aktion/smodus*, *passion/smodus*. Antallet af kategorier var dog ikke vigtigt for Aristoteles, idet han gik induktivt – rapsodisk – til værks. Da Boethius (cirka 480-526) oversatte Aristoteles' *Kategorier*, blev kategorierne inkorporeret i middelalderfilosofien – hvor de skiftevis måtte konkurrere og sameksister med mere overskuelige modsætningspar som f.eks. *substans* og *accidentis*. Allerede i tidlig post-skolastisk tænkning (Hobbes, Descartes) fik kategorierne en ublid medfart, og ifølge Arnauld medvirker de ikke blot ikke til at falde domme, hvilket er logikkens sande formål, men de var fuldstændig vilkårlige og udelukkende funderet i fantasien hos en enkelt mand, der ikke besad den fornødne autoritet til at foreskrive love for andre. Da Kant skrev *Kritikken*, stod kategorierne m.a.o. i almindelig miskredit. Ud over deres deduktion interesserede Kant sig for deres systemkarakter: de er tolv i antal, hverken mere eller mindre. I *Prolegomena* får læseren at vide, at Kant »efter lang overvejelse« over de rene elementer tilhørende den menneskelige forstand var i stand til at »at udskille og udsondere sansningens rene elementarbegreber (rum og tid) fra forstanden« – hvilket betød, at han kunne ekskludere den 7ende, 8ende og 9ende kategori fra den gamle liste (*Prolegomena §39*, 1994, p. 89). Det er da (bl.a.) i denne overvejelse over kategoriskemaets systemkarakter, vi finder baggrunden for delingen mellem *den transcedentale æstetik* og *den transcedentale analytik*.]

Dette er nu fortægelsen over samtlige oprindelige rene syntetiske begreber,¹¹⁰ som forstanden rummer i sig a priori. Det er i kraft af disse begreber, forstanden kan kaldes ren. For det er alene i kraft af dem, at den kan forstå noget ved anskuelens mangfoldighed – at den altså kan tænke noget som et objekt i anskuelsen. Ovenstående inddeling er baseret på et fælles princip, nemlig evnen til at føle domme (som er det samme som evnen til at tænke). Inddelingen er systematisk fremstillet og ikke opstået rapsodisk – i en søgen på lykke og fromme efter rene begreber, om hvis fuldtallighed, [B107] man aldrig kan vide sig sikker, eftersom man ene og alene har sluttet sig induktivt til dem uden tanke for, at man på denne måde aldrig kan vide, hvorfor det netop er disse og ikke andre begreber, der optager den rene forstand. Det var skarpsindigt af Aristoteles at finde frem til disse grundbegreber. Han gik dog ikke frem efter noget princip, men samlede begreberne sammen, efterhånden som han kom over dem – og til sidst stod han med ti stykker, som han kaldte *kategorier* (eller *prædikamenter*). Senere mente han at have fundet endnu fem, som han føjede til de andre under betegnelsen *postprædikamenter*. Alligevel forblev hans skema mangelfuld. Dertil kom, at han også inkluderede adskilige *modi* af ren sansning (*quando, ubi, situs, foruden prius og simul*) såvel som en empirisk (*motus*) – ingen af hvilke hører hjemme i forstandens stamregister. Ydermere grupperede han afledte begreber og urbegreber sammen (*actio, passio*), mens adskillige af de sidstnævnte manglede helt.

Hvad angår *urbegreber* skal følgende bemærkes: at kategorierne, som forstandens sande *stambegreber*, tillige besidder deres *rene afledte begreber*, som ikke kan forbigås i et fuldstændigt transcendentalfilosofisk system. I en blot kritisk redegørelse kan jeg imidlertid nøjes med at omtale dem.

Lad [B108] det være mig tilladt at kalde disse rene, men afledte begreber for den rene forstands *prædikabler* (i modsætning til prædikamenterne). Når man en gang besidder de oprindelige og første begreber, lader de afledte og underordnede sig let føje til, så forstandens stamtræ kan stå klart frem. Da det ikke her for mig drejer sig om systemets fuldstændighed, men alene om dets principper, kan jeg vente med supplementet til en anden gang.¹¹¹ Man kan dog i det store hele opnå, hvad man ønsker at supplere, hvis man griber ud efter de ontologiske lærebøger og under kategorien *kausalitet* anbringer prædikablerne *kraft, aktion* og *passion*; under *fællesskab* anbringes *tilstede-væren* og *modstand*; under *modalitetens prædikamenter* kunne anbringes *opståen, forgåen, forandring*, etcetera. Kategorier, der er forbundet enten med den rene sansnings modi eller med hinanden, giver anledning til en større mængde afledte a priori begreber, der alle bør noteres og fuldstændig opregnes, hvor

¹¹⁰ [Kant: *Begriffe der Synthesis*. I Kants eksemplar af A-udgaven er »der Synthesis« fjernet.]
¹¹¹ [Antagelig den bebudede naturmetafysik, som Kant aldrig skrev.]

dette er muligt – hvilket ville være en nyttig og ikke ubehagelig beskæftigelse, som dog ikke her er nødvendig.

Jeg undlader bevidst definitionen af ovenstående kategorier i nærværende afhandling – også selv om jeg måtte sidde inde med den. I det følgende agter jeg at analysere kategorierne i et omfang, som kræves af den metodelære, [B109] som jeg fremlægger.¹¹² I den rene fornufts system ville man med rette kunne afkræve mig definitioner, men på dette sted ville de blot bringe forvirring i undersøgelsens hovedsigte. Definitioner ville nemlig give anledning til tvivl og angreb, som mere passende kan afhandles ved anden lejlighed – og uden at trække fra det egentlige sigte. Det fremgår dog klart af den smule, som jeg allerede har anført, at det ikke alene er muligt at tilvejebringe en fuldstændig ordbog med alle dertil hørende forklaringer, men at det sågar er en let sag at gøre det. Skufferne er der allerede – det eneste, man behøver, er at fyldе dem ud. En systematisk topik som denne tager ikke nemt fejl af det sted, hvor et begreb hører hjemme. Desuden er det uden videre til at se, om der stadig er tomme pladser til overs.

§ 11¹¹³

Om dette kategoriskema lader sig nu anstille ganske artige betragtninger – betragtninger, der kunne vise sig muligvis at have betydelige konsekvenser for samtlige fornuftsbaserede erkendelsers videnskabelige form. Vort skema er uhyre gavnligt, for ikke at sige uundværligt, for de teoretiske dele af filosofien – hvilket vil blive klart, når vi skal udkaste en plan, der omfatter al videnskab, for så vidt denne videnskab hviler på a priori begreber, og når vi skal inddele denne videnskab systematisk¹¹⁴ og ud fra bestemte principper. Skemaets gavnlighed fremgår alene af, at det rummer samtlige forstandens elementarbegreber til fuldstændighed [B110] – ja, det rummer tilmed formen for denne videnskabs system i den menneskelige forstand. Dermed giver det anvisning på samtlige momenter og sågar på deres ordning i en kommende spekulativ videnskab, således som jeg da også allerede andetsteds¹¹⁵ har givet en prøve på. I det følgende skal jeg anføre nogle af disse bemærkninger.

Første bemærkning: ovenstående skema rummer fire klasser af forstandsbegreber og falder i to afdelinger. Første afdeling tager sigte på anskuelesgenstande (rene såvel som empiriske). Anden afdeling retter sig mod disse genstandes eksistens (i relation til hinanden eller til forstanden).

¹¹² [A705-856/B733-884]

¹¹³ [§11 og §12 tilføjet i B.]

¹¹⁴ [I Akademiudgaven ved Hans Vaihinger foreslås Kants matematisk erstattet af systematisk.]

¹¹⁵ [Nemlig i *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* fra 1786 – året før andenudgaven af *Kritikken*.]

Første afdeling¹¹⁶ vil jeg kalde *matematiske kategorier*, anden afdeling *dynamiske kategorier*. Første afdeling har, som det fremgår af skemaet, ingen korrelater; korrelater træffer vi alene på i den anden afdeling. Denne forskel mellem afdelingerne må imidlertid have sin årsag i forstandens natur.

Anden bemærkning. Overalt i kategoriskemaet finder vi samme antal kategorier for hver klasse, nemlig tre. Også dette giver anledning til overvejelse, eftersom enhver begrebsmæssig inddeling a priori normalt ellers er dikotomisk. Dertil kommer, at den tredje kategori i hvert enkelt tilfælde opstår af en forbindelse mellem første og anden kategori i sin klasse.

Således [B111] er *alhed* (totalitet) ikke andet end flerhed betragtet som enhed; *begrænsning* er ikke andet end realitet kombineret med negation; *fællesskab* er substansens kausalitet i den gendige bestemmelse af og bestemt ved en anden substans; endelig er *nødvendighed* ikke andet end en eksistens, der gives af muligheden selv. Nu skal man imidlertid ikke af den grund tro, at den tredje kategori blot er afledt af de to andre og ikke en af forstandens stamkategorier. Forbindelsen mellem første og andet begreb¹¹⁷ i frembringelsen af det tredje fordrer nemlig en bestemt forstandsakt, der ikke er identisk med andet og tredje begreb. Således er begrebet *tal* (der hører under kategorien *alhed*) ikke altid muligt, hvor begreberne *flerhed* og *enhed* optræder (eksempelvis er det ikke muligt i forestillingen om det uendelige). Eller vi får ikke uden videre *påvirkning* – altså en forståelse af, hvorledes en substans kan være årsag til noget i en anden substans – hvis vi forbinder de to begreber *årsag* og *substans*. Heraf fremgår, at der fordres en bestemt forstandsakt til dette – og på samme måde i de øvrige tilfælde.

Tredje bemærkning. En af de kategorier, der befinner sig i tredje gruppe, nemlig *fællesskab*, er ikke på samme åbenlyse måde som i de øvrige tilfælde i overensstemmelse med formen for den disjunktive dom, [B112] der korresponderer med den i skemaet over logiske funktioner.

For at vi kan forvisse os om denne overensstemmelse, skal bemærkes: i alle disjunktive domme forestilles området (mængden af alt det, der inkluderes i dommen) som en helhed bestående af dele (de underordnede begreber). Eftersom den ene del ikke kan indeholdes i den anden, tænkes de som sideordnede, ikke som underordnede. Således bestemmer de ikke hinanden ensidigt, som i en række, men gendigt, som i et *aggregat* (hvis et led i inddelingen sættes, udelukkes alle de øvrige og omvendt).

En tilsvarende forbindelse kan tænkes som en *helhed af ting*, hvor det ene ikke, som virkning, tænkes underordnet det andet, som årsag til dets eksistens. I stedet kan det ses som samordnet med det. Det er altså samtidigt og

gensidigt årsag med hensyn til det andets bestemmelse (som eksempelvis i et legeme, hvis dele skiftevis tiltrækker og frastøder hinanden). Dette er nu en helt anden type forbindelse end den, vi finder i det simple forhold mellem årsag og virkning (grund og følge), hvor følgen ikke vekselsvis bestemmer grunden og altså heller ikke udgør en helhed sammen med den (på samme måde som verdens skaber heller ikke danner en helhed med den skabte verden). Forstanden følger samme fremgangsmåde, når den forestiller sig et begrebs inddelte område, som når den tænker på en ting som delelig. [B113] Ligesom begrebets dele gendigt udelukker hinanden og dog alligevel er forbundet i samme område, forestiller forstanden sig også tingens dele på en sådan måde, at hver enkelt del (som substans) har eksklusiv gyldighed, men at delene alligevel samtidig er forbundet i et hele.

§12

I de gamle transcendentalfilosofi finder vi imidlertid endnu et kapitel, der rummer rene forstandsbegreber. Skønt man ikke kan henregne dem under kategorierne, gjaldt de ikke desto mindre for de gamle som a priori begreber for genstande i henhold til de samme kategorier. I givet fald ville disse forstands-begreber øge kategorierne antal – hvilket imidlertid ikke kan lade sig gøre. De pågældende begreber fremlægges i følgende sætning, der var så berømt blandt skolastikerne: *quodlibet ens est unum, verum, bonum*.¹¹⁸ Anvendelsen af dette slutningsprincip har vist sig at være så kummerligt (det har ikke givet os andet end tautologiske sætninger), at man i vores dage stort set kun medtager det i metafysikken af respekt for traditionen. Alligevel fortjener en tanke, der har holdt sig så længe, immervæk at man undersøger dens oprindelse – hvor tom den end måtte være. Vi kan med en vis grund formode, at tanken stammer fra en eller anden forstandsregel, der blot er blevet fejtolket, som det ofte sker. [B114] Disse formentlige transcendentale prædikater for tingene er imidlertid ikke andet end logiske betingelser og kriterier for erkendelsen af alle ting overhovedet. Til grund for denne erkendelse lægger de kvantitetens kategorier – nemlig *enhed*, *flerhed* og *alhed*. Egentlig skulle de tages i materiel forstand, som hørende til muligheden for tingene i sig selv. Filosofferne brugte dem imidlertid kun i deres formelle betydning, som hørende til de logiske betingelser for enhver erkendelse. På grund af skødesløshed omskabte de nu disse kriterier for tænkningen til egenskaber ved tingene selv. I enhver erkendelse af et objekt indgår nemlig for det første begrebets *enhed*, som vi kan kalde for den *kvalitative enhed*, for så vidt som vi her kun tænker på sammenfatningen af erkendelsernes mangfoldighed – som eksempelvis den tematiske enhed i et skuespil, en tale,

116 [Kant skriver her faktisk *klasser* (*Klassen*) i stedet for *afdelinger* (*Abteilungen*). Det samme gælder de næste to instanser af *afdeling* i dette afsnit.]

117 [Kant skelner ikke her mellem *kategori* og *begreb*.]

118 [Dvs. ethvert værende er et, sandt og godt.]

en fabel. For det andet gælder for enhver erkendelse *sandhed* i henseende til konsekvenserne. Jo flere sande konsekvenser, der følger af et givet begreb, desto flere kendetege har vi på dets objektive realitet. Vi kunne benævne dette forhold kendeteognenes *kvalitative flerhed*, der hører til begrebet som den fælles grund for disse kendeteogn (og som ikke tænkes i begrebet som størrelse). Endelig, for det tredje, har vi *fuldkommenhed*, som består deri, at flerheden omvendt føres tilbage til begrebets enhed, og at den stemmer overens med dette begreb og ikke med noget andet – hvilket vi kan kalde *kvalitativ fuldstændighed* (totalitet). [B115] Heraf fremgår, at de omtalte logiske kriterier for muligheden for erkendelse i det hele taget blot omskaber de tre kvantitative kategorier – hvori enheden af frembringelsen af kvantumet må antages at være fuldstændig homogen – til et princip, der er i stand til at sammenknytte også inhomogene erkendelsesdele til én enkelt bevidsthed. Det kriterium, vi har for et begrebs mulighed (ikke for objektet), er således den definition, hvori begrebets *enhed* – og tillige *sandheden* af alt det, der kan udledes af det, foruden også *fuldstændigheden* af det, der kan sluttet af det – udgør det, der må forlanges for at fremstille det i dets helhed. Eller: en hypoteses kriterium består i forstandigheden af den forklaringsgrund, vi gør gældende, eller i *enheden* (uden hjælpehypoteze), i *sandheden* (hypotesens overensstemmelse med sig selv og med erfaringen) af de deraf afledte konsekvenser og endelig også i *fuldstændigheden* af forklaringsgrunden for disse konsekvenser, der ikke henviser til mere eller mindre end det, der antages i hypotesen, og som analytisk og a posteriori blot stemmer overens med og bringer det tilbage, der blev tænkt syntetisk og a priori.

Skemaet over de transcendentale kategorier bliver således ikke udvidet med begreberne *enhed*, *sandhed* og *fuldstændighed* – som havde det manglet noget. I stedet ser vi bort fra disse begrebers forhold til genstandene [B116] – og vor omgang med dem tænkes alene under de almene logiske regler for erkendelsens overensstemmelse med sig selv.

Andet hovedafsnit. Om deduktionen af de rene forstandsbegreber¹¹⁹

FØRSTE AFSNIT

§13.¹²⁰ OM PRINCIPPERNE FOR EN TRANSCENDENTAL DEDUKTION I DET HELE TAGET

Når jurister¹²¹ taler om beføjelser og fordringer, skelner de mellem, hvad der

119 [At Kant lagde vægt på at udlede kategoriernes empiriske relevans fremgår bl.a. af, at han også i de to efterfølgende *Kritikkens* analytik gennemfører en deduktion – af den rene praktiske formufts grundsætninger i anden *Kritik* og af den rene æstetiske smagsdoms gyldighed i tredje *Kritik*.]

120 [§13 tilføjet i B.]

121 [Kant: *Rechtslehrer*]

er ret (*quid juris*), og hvad der vedrører kendsgerningerne (*quid facti*) i retshandlinger. Begge dele fordrer de bevis for, og de omtaler første kategori, der har til formål at etablere beføjelsen eller retskravet, for *deduktionen*. Vi betjener os sædvanligvis af en mængde forskellige empiriske begreber, uden at nogen gør vrøvl over det. Også uden nogen deduktion føler vi os i vor gode ret til at tilskrive disse begreber mening, og vi indlægger uden videre betydning i dem – for vi har altid erfaringen ved hånden, [B117] så vi kan bevise deres realitet. Imidlertid findes der også visse usurperede begreber, som *lykke* eller *skæbne*, der løber omkring under almindelig overbærenhed, men som undertiden bliver krævet til ansvar over for spørgsmålet *quid juris*. Når vi derpå skal til at deducere dem, kommer vi i ikke ringe forlegenhed. Vi er nemlig ude af stand til at give nogen entydig retsmæssig grund – hverken ud fra erfaringen eller ud fra fornuftens – der gør det klart, med hvilken beføjelse vi anvender begreberne.

Blandt de mange begreber, der udgør den menneskelige erkendelses sammenvævede stof, findes også nogle, som er bestemt for den rene anvendelse a priori. Disse begreber er ganske uafhængige af enhver erfaring, og vi kan til enhver tid forlange en deduktion af den beføjelse, hvormed man gør brug af dem. For at gøre deres brug retmæssig er det nemlig ikke tilstrækkeligt med beviser, der stammer fra erfaringen. Men også selv om sådanne begreber ikke kommer fra erfaringen, må vi vide, hvorledes de kan relatere sig til objekter. Jeg vil nu kalde forklaringen på, hvorledes begreber kan forholde sig a priori til genstande, for disse begrebers *transcendentale deduktion*. Jeg skelner mellem denne og den *empiriske deduktion*, der angiver den måde, hvorpå et begreb er blevet erhvervet ved erfaring og ved refleksion over erfaring – og som derfor ikke vedrører begrebets retmæssighed, men alene den omstændighed, hvorunder vi er kommet i besiddelse af det.

Vi [B118] er allerede i besiddelse af to slags begreber, som er af ganske forskellig art, men som ikke desto mindre stemmer overens med hinanden deri, at de begge fuldstændig a priori relaterer sig til genstande. Dels har vi således begreberne rum og tid, som sansningens former, og dels har vi kategorierne, som forstandens begreber. At foretage en empirisk deduktion af kategorierne ville være spildt arbejde. Det, der specielt kendetegger dem, er jo den omstændighed, at de relaterer sig til deres genstande uden at have fået noget fra erfaringen, der bidrager til, at vi kan forestille os dem. Hvis det er nødvendigt med en deduktion, må den altså være transcendental.

I erfaringen kan vi altså ikke finde det *princip*, der ligger til grund for disse begrebers mulighed. Alligevel kan vi udmaerket – med disse begreber som med al anden erkendelse – opsøge de *omstændigheder* i erfaringen, som de frembringes under. Det er således sanseindtrykkene, der er den første anledning til at åbne begrebernes samlede erkendelseskraft og bringe en erfaring i

stand. En sådan erfaring rummer nu følgende to, ganske ulige elementer: dels en *materie*, som skal erkendes, og som stammer fra sanserne; dels en bestemt *form* til at ordne denne erkendelse med, der stammer fra den indre kilde til den rene tænkning og den rene anskuelse, og som først bringes til at virke og skabe begreber på sanseindtrykkenes foranledning. Det er uden tvivl uhyre nyttigt på denne måde at efterspore vor erkendelseskrafts første bestræbelser lige fra de enkelte iagttagelser til almene begreber [B119] – og vi må takke den berømte Locke for, at han har banet vejen for os. På denne måde kommer der imidlertid ingen deduktion af de rene begreber a priori i stand, for dem finder vi ikke ad den vej. Hvad angår begrebernes fremtidige anvendelse gælder nemlig, at de må være helt og aldeles uafhængige af erfaringen. Altså må vi kunne fremvise et helt andet fødselsbevis for deres afstamning. Den fysiologiske udledning, som man har forsøgt, kan egentlig slet ikke kaldes en deduktion, eftersom den er en *quaestionem facti*.¹²² Jeg vil derfor i stedet kalde den for en forklaring på, at vi besidder en ren erkendelse. Det står således klart, at der kun kan gives en transcendental og ikke en empirisk deduktion af begreberne. Og hvad angår de rene begreber a priori, er det ligeledes klart, at den empiriske deduktion er forgæves – et forehavende, som man kun begiver sig ud i, hvis ikke man har fattet den helt specielle karakter, der gælder for denne type erkendelse.

Hvis man går med til, at der kun er en mulig deduktion af den rene erkendelse a priori, nemlig ad den transcendente vej, betyder det dog ikke, at denne deduktion er uomgængelig og nødvendig. Ovenfor har vi fulgt begreberne rum og tid til deres kilder via en transcendental deduktion, og vi har forklaret og bestemt deres objektive gyldighed. [B120] Nu forholder det sig imidlertid med geometrien således, at den med sikre skridt bevæger sig frem via den rene erkendelse a priori. Geometrien er ikke en videnskab, der behøver at bede filosofien om troværdighedsgaranti for den rene og retmæssige afstamning af dens grundbegreb om rum. Nu gælder imidlertid også, at begrebets anvendelse i den geometriske videnskab alene går på sansernes ydre verden, som rummet er den rene anskuelsesform for. Her besidder enhver geometrisk erkendelse umiddelbar evidens – for her er den a priori anlagt i anskuelsen, og her er dens genstande givet a priori ved selve erkendelsen i anskuelsen (for så vidt angår deres form). Med de rene forstandsbegreber opstår imidlertid et uomgængeligt behov for – ikke alene at søge den transiente deduktion for disse begreber selv – men også for rummet. For de rene forstandsbegreber taler om genstande – ikke via anskuelsen og sansernes prædikater – men i den rene tæknings prædikater. De knytter sig derfor alment til genstande uden nogen sanselige betingelser. Og eftersom de ikke er

grundlagt i erfaringen, og ikke kan fremvise noget objekt a priori i anskuelsen, som de forud for enhver erfaring grunder deres syntese på, vækker de mistanke om deres objektive gyldighed og om grænserne for deres anvendelse. Dertil kommer, at de gør begrebet *rum* tvetydigt, fordi de er tilbøjelige til at bruge det hinsides de betingelser, der gælder for den sanselige anskuelse [B121] – hvilket var grunden til, at vi ovenfor måtte give en transcendental deduktion af begrebet *rum*. Før læseren kan gøre det første skridt i den rene fornufts verden, må han gøre sig den transiente deduktionen uomgængelighed klart. Sker det ikke, vil han vandre omkring med bind for øjnene – og efter at have flakket rundt hid og dit, vil han til slut blot befinde sig i samme uvidenhed, som han lagde ud med. Læseren kan altså lige så godt fra første færd se de uundgåelige vanskeligheder i øjnene, så han ikke bagefter klager over sagens dunkelhed, blot fordi den er hyldet i mere end ét lag. Han bør heller ikke i utide lade sig forbrite over besværet med at fjerne de hindringer, vi møder på vor vej. Enten må vi må føre vor kritiske undersøgelse til ende – eller vi må helt give afkald på indsigt i dette den rene fornufts mest eftertragtede område: området hinsides grænserne for enhver erfaring.

Hvad nu angår begreberne *rum* og *tid*, så har vi ovenfor uden større besvær redejort for, hvorledes de som erkendelse a priori også nødvendigvis må relativere sig til genstande. Vi har også forklaret, hvorledes de må muliggøre en syntetisk erkendelse af disse genstande, der er uafhængig af enhver erfaring. En genstand kan nemlig kun fremtræde for os formidlet via sådanne rene former for sansning – og kun på den måde kan den altså være et objekt for den empiriske anskuelse. Rum og tid er derfor rene anskuelser, [B122] der a priori rummer betingelserne for genstandenes mulighed som fænomener. Den syntese, der indgår heri, besidder dermed objektiv gyldighed.

Hvad nu angår forstandens kategorier, så fremstiller de på ingen måde de betingelser, hvorunder genstande gives os i anskuelsen. Genstande kan således meget vel fremtræde for os, uden at de af den grund knytter sig til en forstandsfunktion. Altså kan de fremtræde for os, uden at forstanden angiver deres a priori betingelser. Dermed står vi nu over for en vanskelighed, som vi ikke stødte på i sansernes område – spørgsmålet om, hvorledes tænkningens subjektive betingelser kan besidde objektiv gyldighed, eller hvorledes de kan tilvejebringe mulighedsbettingelserne for al erkendelse af genstande. Fænomener kan nemlig udmærket fremtræde i anskuelsen uden for forstandens funktioner. Jeg tager eksempelvis begrebet *årsag*, der betegner en bestemt form for syntese, hvor noget er givet som A, og noget andet B gives i henhold til en regel. Det fremgår ikke a priori, hvorfor fænomener skal indeholde noget af denne slags (erfaringer kan man nemlig ikke anføre som bevis, eftersom begrebets objektive gyldighed må kunne godtgøres a priori). Det er dermed ikke a priori til at vide, om ikke et sådant begreb er ganske tomt og ude af

122 [Dvs. et spørgsmål, der gælder de faktiske omstændigheder (ikke juraen).]

stand til at finde et objekt blandt fænomenerne. For at den sanselige anskuelses genstande må stemme overens med de i vort sind a priori eksisterende formelle sansebetingelser er klart [B123] – ellers ville de ikke kunne være genstande for os. Men at de derudover også nødvendigvis må stemme overens med de betingelser, som forstanden har brug for i tænkningens syntetiske enhed,¹²³ er ikke så let at indse. Fænomenerne kunne nemlig vise sig at være af en sådan beskaffenhed, at forstanden ikke fandt dem i overensstemmelse med betingelserne for sin enhed. Dette ville i givet fald resultere i en sådan forvirring, at der eksempelvis i fænomenernes rækkefølge ikke ville fremtræde noget, der gav os en syntetisk regel, og som dermed modsvarede begreberne årsag og virkning. Og dermed ville begrebet være tomt, intetsigende og betydningsløst. Ikke desto mindre ville forskellige fænomener fremtræde som genstande i vor anskuelse – for anskuelsen har på ingen måde behov for tænkningens funktion.

Man kunne nu forestille sig, at vi slap for al besvaret med den slags undersøgelser, hvis vi sagde: erfaringen giver os det ene eksempel efter det andet på en sådan regelmæssighed i fænomenerne, at vi har tilstrækkelig anledning til at abstrahere begrebet årsag herfra. Hvis vi nu dermed mente, at vi havde godtgjort den objektive gyldighed af begrebet årsag, så havde vi ikke været opmærksom på, at det slet ikke kan fremgå på denne måde – men at det enten fuldstændig a priori må være grundlagt i forstanden, eller at det slet og ret må opgives som tankespind. [B124] Begrebet kræver nemlig utvetydigt, at noget A er af en sådan beskaffenhed, at noget andet B nødvendigvis – og i kraft af en absolut almen regel – følger efter det. Fænomener præsenterer os givetvis for eksempler, der muliggør en regel, ifølge hvilken noget sædvanligvis finder sted. Men fænomenene sikrer aldrig, at noget følger noget andet med nødvendighed. Desuden knytter der sig en vis dignitet til syntesen af årsag og virkning, som man ikke kan udtrykke empirisk – nemlig at virknin-gen ikke blot ledsager årsagen, men sættes af den og følger af den. Denne regels strenge almenhed er heller ikke en egenskab ved empiriske regler. Empiriske regler kan ved induktion nemlig kun opnå relativ almenhed, dvs. en generaliseret brugbarhed. Imidlertid ville de rene forstandsbegrebers anvendelighed fuldstændig ændre karakter, hvis man udelukkende omgikkes dem, som var de empiriske.

123 [Idet vi følger von Leclair i Akademiudgaven og læser *Einheit* for *Einsicht*.]

§14.¹²⁴ OVERGANG TIL DEN TRANSCENDENTALE DEDUKTION AF KATEGORIERNE

Der er kun to muligheder for, at syntetiske forestillinger og deres genstande træffer sammen, forholder sig til hinanden med nødvendighed og, så at sige, kommer hinanden i møde: enten hvis genstanden alene gør forestillingen mulig, eller hvis forestillingen alene gør genstanden mulig. [B125] Hvis genstanden gør forestillingen mulig, er forholdet blot empirisk – og forestillingen dermed aldrig a priori mulig. Dette gælder for fænomener, når vi ser på dét i dem, der hører under fornemmelserne. Men antag nu, at det alene er forestillingen, der gør genstanden mulig. Eftersom forestillingen i så fald ikke frembringer objektet i henseende til *eksistens* (idet det ikke her drejer sig om forestillingens kausalitet i kraft af viljen), er den ikke desto mindre a priori bestemmende for objektet, hvis det alene ved den er muligt at erkende noget som en genstand. Der er nu to betingelser, der alene muliggør erkendelsen af en genstand. Den første er *anskuelsen* – i kraft af hvilken genstanden selv er givet, om end kun som fænomen. Den anden betingelse er *begrebet* – i kraft af hvilket vi tænker en genstand, der modsvarer denne anskuelse. Det fremgår imidlertid af, hvad vi lige har sagt, at den første betingelse – den hvorunder genstande alene kan anskues – i realiteten ligger a priori i sindet som grund for objekternes form. Alle fænomener stemmer nødvendigvis overens med denne formelle sansebetingelse – for de fremtræder kun takket være denne betingelse, og det er kun i kraft af den, de kan anskues empirisk. Nu spørger vi derpå, om ikke også det gælder begreber – hvorunder noget kan, om ikke anskues, så dog slet og ret tænkes som genstand a priori – at de går forud som betingelser. For enhver empirisk erkendelse af genstande som sådanne stemmer i så fald nødvendigvis overens med sådanne begreber. [B126] Begreber er nemlig nødvendige som forudsætning, hvis det skal være muligt at erfare et objekt. Nu gælder, at enhver erfaring rummer den sanselige anskuelse, som noget er givet ved. Men derudover rummer erfaringen også et begreb om en genstand, der gives – eller som fremtræder – i anskuelsen. Det betyder, at begreber om genstande overhovedet bliver til betingelser a priori, og at de ligger til grund for enhver erfaringserkendelse. Og det betyder dernæst, at kategoriernes objektive gyldighed som begreber a priori beror på, at det alene er takket være dem, at det er muligt at erfare noget (for så vidt angår tænkningens form). Begreberne forholder sig altså med nødvendighed og a priori til erfaringens genstande – og det er alene ved begreber, at en erfaringsgenstand kan tænkes.

Den transcendentale deduktion af alle a priori begreber rummer dermed følgende princip, som hele udforskningen må være indrettet på: at begre-

124 [§14 mangler i B (som i A) pga. trykfejl.]

berne må erkendes som betingelser a priori for erfaringens mulighed (enten det nu gælder den anskuelse, man finder i erfaringen, eller muligheden for tænkning). Begreber, der tilvejebringer den objektive grund for erfaringens mulighed, er derfor nødvendige. Men at vi redegør for den erfaring, som vi træffer på begreberne i, betyder ikke, at vi af den grund har deduceret dem (vi har blot illustreret dem), eftersom de i givet fald kun foreligger på en tilfældige måde. [B127] Hvis ikke begreberne besad denne oprindelige relation til en potentiel erfaring, som alle erkendelsens genstande forekommer i, ville deres relation til et givet objekt overhovedet ikke være begrænset.

Dette¹²⁵ er en betragtning, som den berømte Locke undlod at foretage. Men da han traf på rene forstandsbegreber i erfaringen, udledte han dem også af erfaringen. Imidlertid gik han frem uden konsekvens og dristede sig ud i erkendelsesforsøg, der førte ham langt hinsides erfaringens grænser. David Hume erkendte på sin side, at hvis man ville gøre som Locke, måtte begreberne have a priori oprindelse. Han var imidlertid ude af stand til at forklare, hvorledes forstanden skulle tænke begreber, som ikke i sig selv var forbundet i forstanden, som nødvendigvis forbundet med hinanden i genstanden. Han kom nemlig ikke på den tanke, at forstanden muligvis selv – takket være begreberne – var kilden til den erfaring, hvori man træffer på erfaringens genstande. Han så sig derfor nødsaget til at udlede begreberne af erfaringen (således skulle de være opstået af en subjektiv nødvendighed baseret på en hypotetisk erfaret association; *varen* skulle derpå bevirkе, at man uretmæssigt anså dem for at være objektive). Derpå var Hume imidlertid uhyre konsekvent, idet han nemlig erklærede det for umuligt at gå hinsides erfaringens grænser med udgangspunkt i begreberne og de grundsætninger, som de gav anledning til. Begge filosoffer forfaldt således til en *empirisk begrebsudledning*, [B128] som ikke er forenelig med den videnskabelige erkendelse a priori, som vi faktisk besidder – nemlig den rene matematik og den almene naturvidenskab. Kendsgerningerne modsiger dem.

Af de to berømte mænd var Locke dog den, der åbnede døren på vid gab til det rene sværmeri. Når først fornuften er blevet udstyret med magtbeføjelser, agter den nemlig ikke at lade sig begrænse af vague opfordringer til at udvise mådehold. Hume hengav sig på sin side aldeles til skepticisme, da han først mente at have opdaget, at det, vi udgiver for fornuft, er en alment gæl-

¹²⁵ [I stedet for dette og de to følgende afsnit i andenudgaven har førsteudgaven følgende:] Der er nu tre oprindelige kilder (sjælelige evner eller egenskaber), der rummer mulighedsbetingelserne for al erfaring, og som ikke selv kan udledes af noget anden egenskab i vort sind: *sansning*, * *indbildningskraft* og *apperception*. På disse evner grunder sig 1) den a priori synopsis af det mangfoldige ved sanseevnen; 2) synesen af denne mangfoldighed ved indbildningskraften; endelig 3) enheden af denne syntese ved den oprindelige apperception. Alle disse evner har, foruden deres empiriske brug, tillige en transcendental anvendelse, der alene vedrører formen, og som er mulig a priori. Ovenfor, i første del, talte vi om den transcedentale anvendelse i relation til sanserne. Nu må vi såge at skaffe os indsigt også i karakteren** af de to andre evners anvendelse. [* Kant: *Sinn*; ** Kant: *Natur*]

dende illusion, vi nærer angående vores erkendelsesevner. Vi for vor del skal nu gøre et forsøg på at frage den menneskelige fornuft lykkelig mellem disse to klippeskær. Vi gør det ved at anvise fornuften bestemte grænser. Samtidig vil vi til stadighed søge at holde hele feltet åbent for dens formålstjenlige virksomhed.

Inden jeg nu kaster mig ud i dette forehavende, vil jeg imidlertid gerne redegøre for kategorierne. De er begreber om en genstand i generel forstand, og de er anlagt på en sådan måde, at genstandens anskuelse betragtes som bestemt i relation til en af de logiske domsfunktioner. Således er den kategoriske doms funktion subjekts forhold til prædikatet – eksempelvis i sætningen *alle legemer er delelige*. Når det gælder den formelle logiks anvendelse af forstanden, [B129] forbliver det imidlertid uafklaret, hvilket af de to begreber, *legeme* eller *delelighed*, der hører under subjektet, og hvilket der hører under prædikatet. Man kan nemlig også sige: *noget, der er deleligt, er et legeme*. Hvis jeg imidlertid bringer legemets begreb under kategorien *substans*, bliver det bestemt, at dets empiriske anskuelse i erfaringen altid kun skal betragtes som subjekt, aldrig blot som prædikat – og så fremdeles for alle de øvrige kategorier.

ANDET AFSNIT [FØRSTE UDGAVE]¹²⁶

OM GRUNDENE A PRIORI TIL ERFARINGENS MULIGHED

Det er ganske selvmodsigende og umuligt at tænke sig følgende: at et begreb skulle kunne skabes helt a priori og dog relatere sig til en genstand, hvis det hverken selv hører under begrebet for, hvad det er muligt at erfare eller består af elementer, der indgår i en potentiel erfaring. Begrebet ville i givet fald ikke have noget indhold. Ingen anskuelse ville nemlig svare til det. Nu er det imidlertid anskuelser, der i det hele taget forsyner os med genstande, og som udgør området, eller det samlede objekt for, hvad det er muligt at erfare. Et a priori begreb, der ikke forholdt sig til erfaringen, ville blot være begrebets logiske form. Derimod ville det ikke være dette begreb selv, som noget kunne tænkes ved.

Såfremt der altså gives rene begreber a priori, kan de ikke på nogen måde rumme noget empirisk. Samtidig må begreberne imidlertid være de rene betingelser a priori for en potentiel erfaring – for det er kun erfaringen, deres objektive realitet kan bero på.

Hvis vi vil vide, hvorledes rene forstandsbegreber er mulige, [A96] må vi altså undersøge de a priori betingelser for, at erfaringen er mulig. Det er be-

¹²⁶ [Vi bringer resten af deduktionen i begge udgaver, først A bestående af to afsnit med underpunkter, derpå B bestående af et afsnit opdelt i paragraffer (15-27): følger side 129.]

det er fra forstanden, de får deres formelle mulighed – på samme måde som de i sansningen forekommer som rene anskuelser og alene er mulige i denne takket være deres form.

Det lyder uden tvivl overdrevet og modstridende, når vi siger, at forstanden selv er kilde til naturens love – og dermed den formelle enhed i naturen. Alligevel et det en rigtig påstand, der er afstemt efter sin genstand: erfaringen. Empiriske love kan naturligvis ikke, som sådan, udlede deres oprindelse af forstanden – lige så lidt som fænomenernes umådelige mangfoldighed kan begribes fyldestgørende ud fra den sanselige anskuelses rene form. For alle empiriske love gælder imidlertid, at de ikke er andet end særlige bestemmelser ved forstandens rene love. [A128] Og det er først under disse rene love – og i henhold til deres norm – at de empiriske love overhovedet bliver mulige. Dermed antager fænomenerne også en lovmæssig form – på samme måde som alle fænomener til enhver tid må stemme overens med betingelserne for sansningens rene form, uafhængigt af deres indbyrdes forskellige empiriske former.

Den rene forstand er altså, i kategorial form,¹⁵⁵ loven for den syntetiske enhed af alle fænomener. Og det er i kraft af denne kategoriale form, den rene forstand – oprindeligt og i første omgang – gør erfaringen mulig. I den transcendentale deduktion har vi ikke skullet demonstrere andet og mere end forstandens forhold til sansningen – og via sansningen dens forbindelse med samtlige erfaringens genstande. Dermed har vi tillige klarlagt de rene begrebers objektive gyldighed a priori, og vi har fastslået deres oprindelse og sandhed.

SUMMARISK FREMSTILLING AF RIGTIGHEDEN AF OG DEN EKSKLUSIVE MULIGHED FOR DENNE DEDUKTION AF DE RENE FORSTANDSBEGREBET

Hvis de genstande, som vor erkendelse beskæftiger sig med, havde været ting i sig, ville vi ikke have haft nogen a priori begreber om dem. For hvor skulle vi i givet fald have dem fra? [A129] Hvis vi havde dem fra objektet (uden så meget som at undersøge, hvorledes dette objekt kunne være os bekendt), ville vores begreber blot have været empiriske og ikke a priori. Hvis vi havde dem fra os selv, kunne det, der kun fandtes i os, ikke bestemme en genstand, der var forskellig fra vores forestillinger – og dermed kunne det altså ikke være grunden til, at der fandtes en ting, der svarede til det, som vi havde i vores tanke, og som forklarede, hvorfor alle disse forestillinger ikke snarere var tomme. Hvis vi derimod overalt står over for fænomener, så er det ikke alene muligt, men også nødvendigt, at visse begreber a priori går forud for den em-

piriske erkendelse af genstandene. For som fænomener udgør de en genstand, der eksklusivt befinner sig i os. En blot og bar modifikation af vor sansning kan nemlig ikke finde sted uden for os. At alle de fænomener, og dermed alle de genstande, som vi kan beskæftige os med, er i mig – dvs. at de er bestemmelser af mit identiske selv, og at de er en gennemgribende enhed heraf i en og samme apperception – er en forestilling, der udtrykker sin egen nødvendighed. I denne mulige bevidstheds enhed består også formen for enhver genstandserkendelse (der tænker det mangfoldige som hørende til et og samme objekt). Den måde, hvorpå den sanselige forestillings (dvs. anskuelens) mangfoldighed tilhører en bevidsthed, går således forud for enhver erkendelse af genstanden som denne erkendelses intellektuelle form [A130] – ja, den udgør i det hele taget selv en formel a priori erkendelse af samtlige genstande, for så vidt som de tænkes (kategorierne). Syntesen af den sanselige anskuelse, som finder sted takket være den rene indbildningskraft – samt enheden af alle forestillinger i relation til den oprindelige apperception – går forud for enhver empirisk erkendelse. Rene forstandsbegreber er altså kun mulige a priori – ja, når vi taler om erfaring, nødvendige, eftersom vor erkendelse ikke har med andet end fænomener at gøre. Fænomenernes mulighed findes nemlig i os selv. Deres sammenknytning og enhed (i forestillingen om en genstand) finder udelukkende sted i os. Altså går sammenknytning og enhed forud for enhver erfaring. På samme måde er det fænomenernes enhed og sammenknytning, der først, i kraft af deres form, muliggør erfaringen. Det er på denne grund – den eneste mulige – at vor deduktion af kategorierne er blevet gennemført.

ANDET AFSNIT [ANDEN UDGAVE]¹⁵⁶

§15. OM MULIGHEDEN FOR EN FORBINDELSE OVERHOVEDET

Forestillingernes mangfoldighed kan gives i en anskuelse, som er rent sanselig, dvs. som ikke er andet end receptivitet. Formen for denne anskuelse kan ligge a priori i vor forestillingsevne uden at være noget andet end den måde, som subjektet afficeres på. *Forbindelsen* (*conjunction*) af noget mangfoldigt kan imidlertid ikke, som sådan, komme til os via sanserne. [B130] Altså kan den ikke være indeholdt i den rene form for sanselig anskuelse. For forbindelsen er en spontan handling i forestillingskraften. Vi må kalde denne kraft *forstand* – til forskel fra sansningen. Dermed gælder det om enhver forbindelse, at den er en forstandshandling – enten vi nu er os det bevidst eller ej, enten det nu er anskuelens forbindelse af det mangfoldige, eller en forbindelse af mange begreber (og i første tilfælde kan det enten være den sanselige eller ikke san-

155 [Kant: *in den Kategorien*]

156 [Jvf. note 126.]

selige anskuelse). Denne forstandshandling vil vi give den almene betegnelse *syntese* for på den måde samtidig at pege på, at vi ikke kan forestille os noget som forbundet i objektet, før vi selv på forhånd har forbundet det. *Forbindelsen* er nemlig, blandt alle forestillinger, den eneste, der ikke gives ved objektet, men udelukkende kan foretages af subjektet selv, eftersom den er en handling ved subjektets selvvirksomhed. Vi ser uden videre, at der her, ved syntesen, er tale om en handling, der oprindelig er enhedslig, og som besidder samme gyldighed for alle forbindelser. Vi ser også, at den 'opløsning'¹⁵⁷ (analyse), der tilsyneladende er syntesens modsætning, altid forudsætter denne. For hvis ikke forstanden først syntetisk har bundet noget sammen, kan den heller ikke analytisk løse det op. Kun ved forstanden kan noget nemlig gives som forbundet ved forestillingskraften.

Ud over begrebet om *det mangfoldige* og *det mangfoldiges syntese* fører begrebet om *forbindelse* imidlertid også til begrebet om *det mangfoldiges enhed*. [B131] Forbindelse er forestillingen om det mangfoldiges syntetiske enhed.¹⁵⁸ Forestillingen om denne enhed kan altså ikke opstå af forbindelsen. Snarere er der tale om, at enheden adderes til forestillingen om det mangfoldige og først derved overhovedet gør begrebet forbindelse muligt. Denne enhed, der altså a priori går forud for enhver forbindelse, skal ikke forveksles med den allerede omtalte kategori *enhed* (§10):¹⁵⁹ Det gælder nemlig samtlige kategorier, at de er baseret på dommens logiske funktioner. Men når man dømmer, er *forbindelse*, og dermed enhed, allerede tænkt. En kategori forudsætter altså allerede en *forbindelse*. Vi må derfor søge denne enhed (som kvalitativ enhed, jvf. §12)¹⁶⁰ endnu højere – nemlig i det, der selv rummer grunden til enheden af forskellige begreber i dommen, og dermed i forstandens mulighed – sågar i dens logiske brug.

§16 OM APPERCEPTIONENS OPRINDELIGT-SYNTETISKE ENHED

Et jeg tænker må kunne ledsage samtlige mine forestillinger. [B132] I modsat fald ville noget kunne forestilles i mig, der slet ikke var tænkt – hvilket ville være det samme som at sige, enten at forestillingen var umulig, eller at den i det mindste ikke var en forestilling for mig. Den forestilling, der gives før enhver tænkning, kaldes *anskuelse*. Altså har alt anskuet mangfoldigt en nødvendig relation til et jeg tænker i det samme subjekt, hvori man træffer på denne

157 [Kant: *Auflösung*: anførselstegn tilføjet.]

158 Hvorvidt forestillingerne selv er identiske, og den ene således kan tænkes analytisk ved den anden, kommer ikke her i betragtning. Bevidstheden om én forestilling er altid forskellig fra bevidstheden om en anden forestilling, når det er det mangfoldige, der er på tale. Her kommer det alene an på syntesen af denne (mulige) bevidsthed.

159 [Jvf. A80/B106.]

160 [Jvf. B114.]

mangfoldighed. En sådan forestilling jeg tænker er imidlertid en spontan handling, dvs. vi kan ikke betragte den som henhørende under sansningen. Jeg kalder den for *den rene apperception* for at skelne den fra den *empiriske apperception*. Eller jeg kalder den for *den oprindelige apperception*. For idet den frembringer forestillingen jeg tænker, som må ledsage alle andre forestillinger, og idet den er en og den samme for alle bevidstheder, er den den selvbevidsthed, der ikke kan være ledsaget af nogen anden forestilling. Jeg kalder også denne forestillings *enhed* for *selvbevidsthedens transcendentale enhed* for på den måde at betegne muligheden for en a priori erkendelse ud fra den. For de mangfoldige forestillinger, der optræder i en given anskuelse, ville ikke være netop *mine* forestillinger, hvis ikke de alle hørte til en og samme selvbevidsthed. Som *mine* forestillinger må de altså nødvendigvis stemme overens med den betingelse, hvorunder de alene kan høre sammen i en almen selvbevidsthed (også selv om jeg ikke måtte være mig dem bevidst som sådanne).¹⁶¹ I modsat fald ville de nemlig ikke i gennemgribende forstand tilhøre mig. [B133] Af denne oprindelige forbindelse følger nu meget andet.

Denne apperceptionens gennemgribende identitet af en mangfoldighed, der er givet i anskuelsen, rummer således en syntese af forestillinger – og den er overhovedet kun mulig i kraft af bevidstheden om denne syntese. Den empiriske bevidsthed, der ledsager forskellige forestillinger, er nemlig i sig betragtet spredt og uden relation til subjektets identitet. Denne relation¹⁶² indtræffer altså ikke ved, at jeg blot ledsager den pågældende forestilling med bevidsthed; den indtræffer ved, at jeg fører den ene forestilling til den anden og på den måde bliver bevidst om den resulterende syntese. Kun derved at jeg er i stand til at forbinde en mangfoldighed af forskellige forestillinger til én bevidsthed, er det altså muligt for mig at forestille mig bevidsthedens identitet i disse forestillinger. Apperceptionens analytiske enhed er altså kun mulig under forudsætning af en forudgående syntetisk forestilling.¹⁶³ [B134] Den tanke, at *samtlige* de forestillinger, der er givet i anskuelsen, tilhører mig betyder så meget, som at jeg forener dem i en selvbevidsthed – eller i det mindste kan forene dem her. Og selv om denne tanke endnu ikke er en bevidsthed om fo-

161 [Parentesens indhold refererer antagelig til Leibniz' kritik af Descartes for ikke at regne med ubevidste perceptioner, jvf. note 136.]

162 [Dvs. relationen mellem subjektet og forestillerne.]

163 Bevidsthedens analytiske enhed gælder for alle fælles begreber som sådan. Når jeg eksempelvis slet og ret forestiller mig *rød*, forestiller jeg mig en beskaffenhed, der (som kendetegn) kan forekomme et eller andet sted, eller som kan være forbundet med andre forestillinger. Kun takket være en i forvejen tænkt mulig syntetisk enhed kan jeg altså forestille mig den analytiske enhed. En forestilling, der skal tænkes som fælles for forskellige forestillinger, [B134] kan betragtes som tilhørende forestillinger, der – ud over tilknytningen til netop denne forestilling – også rummer noget forskelligt fra den. Altså må forestillingen være tænkt i syntetisk enhed med andre (eventuelt kun mulige) forestillinger, for jeg kan tænke bevidsthedens analytiske enhed i den, som gør den til *conceptus communis*. Således er apperceptionens syntetiske enhed det højeste punkt, som vi nødvendigvis må hæfte al forstandsbrug til – sågar hele logikken og, ud over denne, også transcendentalfilosofien – ja, denne evne er forstanden selv.

restillingernes syntese, forudsætter den dog muligheden for en sådan syntese. Kun derved at jeg er i stand til at begribe forestillingernes mangfoldighed i én bevidsthed, kalder jeg dem altså under et for *mine* forestillinger. I modsat fald ville jeg nemlig besidde et lige så spraglet og forskelligartet selv, som jeg har forestillinger, som jeg er bevidst om. Den syntetiske enhed i anskuelernes mangfoldighed er altså, som a priori givet, grundlaget for selve apperceptionens identitet; og denne identitet går a priori forud for samtlige mine bestemte tanker. *Forbindelse* er imidlertid ikke en kraft, der ligger i genstanden, og den kan ikke eksempelvis være lånt fra dem via iagttagelserne og først derpå være optaget i forstanden. [B135] Forbindelse er en aktivitet, der udøves udelukkende af forstanden. Og forstanden er selv ikke andet end evnen til a priori at forbinde og bringe de givne forestillingers mangfoldighed under apperceptionens enhed – som er det højeste princip i hele den menneskelige erkendelse.

Dette princip om apperceptionens nødvendige enhed er nu selv en identisk, og dermed en analytisk, sætning.¹⁶⁴ Sætningen erklærer imidlertid en syntese af det mangfoldige i en anskuelse for at være nødvendig. Uden en sådan syntese kunne selvbevidsthedens gennemgribende identitet nemlig ikke tænkes. For ved *jeg'et*, som simpel forestilling, er intet mangfoldigt givet. Kun i anskuelsen, som er forskellig fra denne forestilling om *jeg'et*, kan det mangfoldige gives, og kun ved *forbindelse* kan det tænkes i en bevidsthed. En forstand, hvori alt mangfoldigt var givet ved selvbevidstheden, ville være en forstand, der samtidig *anskuede*. Men vor forstand kan kun tænke – og må finde anskuelsen i sanserne. Jeg er mig altså det identiske selv bevidst i betragtning af den mangfoldighed af forestillinger, der gives mig i en anskuelse. Jeg kalder nemlig alle de forestillingerne for *mine* forestillinger, der konstituerer én forestilling. Det er nu det samme, som at jeg er mig en nødvendig syntese af de samme forestillinger a priori bevidst. Dette kaldes for *apperceptionens oprindelige syntetiske enhed*. Alle mine forestillinger står under denne enhed. [B136] Men det kræver en syntese at bringe dem under den.

§17. GRUNDSÆTNINGEN OM APPERCEPTIONENS SYNTETISKE ENHED ER DET HØJESTE PRINCIP FOR AL FORSTANDSBRUG

Det øverste princip for al anskuelses mulighed i relation til sansningen var i henhold til *den transcendentale æstetik*¹⁶⁵ følgende: at sansningens mangfoldighed står under rummets og tidens formelle betingelser. Det øverste princip for al anskuelse i relation til forstanden er på sin side: at anskuelens mang-

164 [En analytisk sætning kaldes også *identisk*, fordi subjektet og prædikaten er ens.]

165 [Jvf. A38-39/B55-59.]

foldighed står under betingelserne for apperceptionens oprindeligt-syntetiske enhed.¹⁶⁶ Alle anskuelens mangfoldige forestillinger står under det første princip, for så vidt som de er givet for os. Og de står under det andet princip, for så vidt som de må kunne forbindes i en bevidsthed. [B137] Hvis ikke dette finder sted, kan intet tænkes og erkendes ved forestillingerne. For i så fald kan de ikke have apperceptionens handling *jeg tænker* fælles – og dermed kan de ikke sammenfattes i én selvbevidsthed.

Forstand er, alment formulert, evnen til at gøre erkendelser. Disse erkendelser består i den bestemte relation, som nogle givne forestillinger har til et objekt. *Objektet* er på sin side dét i en given anskuelses mangfoldighed, der er forenet i et begreb. Nu kræver enhver forening af forestillinger en bevidsthedsmæssig enhed i syntesen af disse forestillinger. Følgelig er bevidsthedens enhed det, der alene udgør forestillingerne relation til en genstand. Dermed besidder de objektiv gyldighed. Og dermed bliver de til erkendelser. Og på dette beror dernæst selve forstandens mulighed.

Den første forstandserkendelse er altså grundsætningen om apperceptionens oprindelige syntetiske enhed. Hele forstandens øvrige brug er baseret på denne erkendelse, og den er ganske uafhængig af alle den sanselige anskuelses betingelser. Således er rummet, som den ydre sanselige anskuelses blotte form, endnu ingen erkendelse – det giver os blot anskuelens mangfoldighed a priori som en mulig erkendelse. Antag, at jeg vil erkende noget i rummet – eksempelvis en linie; [B138] jeg må nu rent faktisk trække denne linie; dermed tilvejebringer jeg en bestemt syntetisk forbindelse af det mangfoldigt givne; og dermed bliver denne handlings enhed tillige til bevidsthedens enhed (i begrebet om linien) – som først nu overhovedet kan erkendes som et objekt (som et bestemt rum). Bevidsthedens syntetiske enhed er altså en objektiv betingelse for al erkendelse. Ikke blot har jeg selv brug for denne enhed, hvis jeg skal kunne erkende et objekt, men enhver anskuelse må stå under den for at blive et objekt for mig. Uden denne syntese ville det mangfoldige ikke kunne forene sig – eller det ville ikke kunne forene sig i en syntese på nogen anden måde.

Denne sidste sætning er selv analytisk, som sagt¹⁶⁷ – selv om den også gør den syntetiske enhed til betingelse for al tænkning. Sætningen siger nemlig ikke andet, end at forestillingerne i en given anskuelse, hvis de skal være *mine*

166 Rummet og tiden, og alle dele deraf, er anskuelser; de er altså individuelle* forestillinger og rummer det mangfoldige, som de [hver for sig] besidder (se herom *den transcendentale æstetik*). Altså er rum og tid ikke blot begreber, ved hjælp af hvilke den samme bevidsthed indeholder i mange forestillinger. Snarere er de mange forestillinger indeholdt i en enkelt forestilling og i bevidstheden om denne. Dermed træffer vi på forestillingerne som sammensatte, og dermed træffer vi på bevidsthedens enhed i dem som syntetisk, og dog som oprindelig. Denne individualitet er vigtig i forbindelse med deres anvendelse i forskellige sammenhænge. [* Kant: *einzelne*]

167 [B135]

forestillinger, må stå under en bestemt betingelse – den betingelse nemlig, hvorunder jeg alene henregner forestillingerne under det identiske selv som *mine* forestillinger. Herefter kan de sammenfattes som syntetisk forbundet i en apperception under det almene udtryk *jeg tænker*.

Men denne grundsætning gælder dog ikke som princip for en hvilken som helst tænklig forstand; den gælder kun for en forstand, for hvis rene apperception – i forestillingen *jeg er* – endnu intet mangfoldigt er givet. En anden slags forstand ville være en sådan, for hvis selvbevidsthed anskuelsens mangfoldighed var givet samtidig. Det ville være en forstand, [B139] for hvis forestilling den samme forestillings objekter samtidig eksisterede. En sådan forstand ville ikke have brug for en særlig syntetisk handling af det mangfoldige med henblik på at danne bevidsthedens enhed. Den menneskelige forstand, der blot tænker, men ikke anskuer, har imidlertid brug for denne syntese. For den menneskelige forstand er dette den første, uomgængelige grundsætning. Ja, denne grundsætning er så uomgængelig, at forstanden end ikke for sig selv er i stand til at danne sig det fjernehste begreb om muligheden for en anden, alternativ, forstand – enten der nu var tale om en forstand, der sandede sig selv eller om en forstand, der på samme måde sad inde med sanselig anskuelse, blot ikke som baseret i rum og tid.

§18. HVAD SELVBEVIDSTHEDENS OBJEKTIVE ENHED ER

Apperceptionens transcendentale enhed er af en sådan karakter, at alt mangfoldigt, der er os givet som en anskuelse, forenes i et begreb om objektet. Den kan derfor kaldes objektiv. Den må skelnes fra bevidsthedens subjektive enhed, som er en bestemmelse af den indre sansning, hvorved anskuelsens mangfoldighed for en sådan objektiv forbindelse gives os empirisk. Det kommer nu an på omstændighederne, eller på empiriske forhold, hvorvidt jeg kan være mig empirisk bevidst om det mangfoldige som noget samtidigt eller som noget, der følger efter hinanden. [B140] Derfor angår bevidsthedens empiriske enhed – som opstår ved association af forestillinger – selv et fænomen og er helt igennem contingent. I modsætning hertil står den rene form for anskuelse i tiden – som anskuelse slet og ret, der rummer en given mangfoldighed – under bevidsthedens oprindelige enhed. Den er underlagt denne enhed alene i kraft af den nødvendige relation i anskuelsens mangfoldighed til ét selv, dvs. til *jeg tænker* – altså i kraft af den rene forstandssyntese, der a priori ligger til grund for den empiriske syntese. Det er alene denne enhed, der besidder objektiv gyldighed. Apperceptionens empiriske enhed, som vi ikke her kommer ind på – og som også kun er afledt af den oprindelige enhed under bestemte konkrete forhold – har kun subjektiv gyldighed. Det ene menneske forbinder et givet ord's forestilling med én ting, det andet men-

neske med en anden ting, og bevidsthedens enhed er i det empiriske – i relation til det, der er givet – ikke nødvendig og almen.

§19. ALLE DOMMES LOGISKE FORM BESTÅR I APPERCEPTIONENS LOGISKE ENHED AF DE DERI INDEHOLDTE BEGREBER

Jeg har aldrig befundet mig godt med den forklaring på en almen dom, som logikerne giver: en dom, hævder de, er forestillingen om et forhold mellem to begreber. [B141] Jeg skal ikke her indlade mig på en diskussion med dem om det fejlagte i forklaringen – at den i hvert fald kun passer for kategoriske, men ikke for disjunktive og hypotetiske domme (idet de sidstnævnte ikke indeholder et forhold mellem begreber, men mellem domme). Selv om denne logiske forseelse har givet anledning til adskillige uheldige følgeslutninger,¹⁶⁸ skal jeg her indskrænke mig til at bemærke, at det, som forholdet består i, ikke er blevet bestemt.

Antag nu, at jeg nærmere undersøger forholdet mellem de givne erkendelser i enhver dom¹⁶⁹ og at jeg skelner mellem på den ene side dette forhold, som tilhørende forstanden, og på den anden side det forhold, der reguleres af den reproduktive indbildningskrafts love (der kun har subjektiv gyldighed). I så fald finder jeg, at en dom ikke er andet end den måde, hvorpå givne erkendelser bringes til apperceptionens objektive enhed. [B142] I dommen tjener forbinderordet *er* til at skelne de givne forestillingers objektive enhed fra deres subjektive enhed. Dette ord betegner nemlig forestillingernes relation til den oprindelige apperception og dennes nødvendige enhed, også hvis dommen selv er empirisk, altså vilkårlig – som eksempelvis i dommen *legemer besidder tynde*. Dermed siger jeg ikke, at sådanne forestillinger i den empiriske anskuelse nødvendigvis hører sammen – men nok at de hører sammen *på grund af* apperceptionens *nødvendige enhed* i anskuelsernes syntese; jeg siger altså, at de hører sammen i henhold til principper for den objektive bestemmelse af alle forestillinger, for så vidt som disse forestillinger beforderer erkendelse. Altså hører de sammen i henhold til principper, som alle kan udleses af grundsætningen om apperceptionens transcendentale enhed. Kun på denne måde udmunder denne relation mellem forestillinger i en dom – dvs. i et forhold, der besidder objektiv gyldighed, og som i tilstrækkelig grad adskiller sig fra de forestillinger, der kun besidder subjektiv gyldig-

168 Den almindeligt udbredte lære om de fire syllogistiske figurer angår kun de kategoriske slutninger. Denne lære er ikke andet end kunsten i al hemmelighed at frembringe en illusion om flere følgeslutninger end den, der kan drages af første figur, idet man skjuler de umiddelbare følgeslutninger (*consequenta immediata*) under den rene syllogismes præmisser. Alligevel ville denne lære ikke udelukkende af denne grund have haft succes – hvis ikke det var lykkedes den at skaffe de kategoriske domme en eksklusiv anseelse som den type, som alle andre domme skulle relateres til. Dette er imidlertid ifølge §9 forkert